

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 27 (1939)
Heft: 110

Artikel: L'idée de Dieu d'après Laberthonnière
Autor: Guérin, Pierre
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380349>

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: 13.01.2026

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

L'IDÉE DE DIEU D'APRES LABERTHONNIÈRE

On n'a pas oublié l'exposé, présenté ici même par M. Abauzit, de la pensée du P. Laberthonnière⁽¹⁾. Il nous a paru intéressant d'étudier cette même doctrine au sujet de l'un de ses éléments les plus caractéristiques, l'idée de Dieu. Nous pouvons d'autant mieux le faire que la question a été abordée directement par l'auteur lui-même dans des travaux publiés après sa mort, l'article d'*Archivio di filosofia*⁽²⁾ et les *Etudes sur Descartes*⁽³⁾, travaux qui mettent en pleine lumière la portée, que nous croyons considérable, de cette pensée.

I

Le point de départ a été, croyons-nous, l'expérience que Laberthonnière a faite de l'exercice de l'autorité, par suite de ses fonctions, et la conception qu'il en a retirée, à savoir qu'elle est ou qu'elle doit être un dévouement au bien des subordonnés. Cette conception, il ne l'applique pas seulement à l'éducation proprement dite, il veut la retrouver dans toute société, religieuse, civile, voire même métaphysique, si l'on veut bien entendre par là les relations entre Dieu et les hommes.

Par suite Dieu est sans doute le Maître ; mais il ne l'est pas du tout à la façon d'un propriétaire qui fait ce qu'il veut de ce qu'il possède et s'en sert pour ses jouissances personnelles, ni même comme un chef d'Etat soucieux du bon fonctionnement de son royaume, qui maintient son autorité pour assurer l'ordre dans la cité. Il l'est pour le bien de tous et de chacun.

(1) Voir *Revue de théologie et de philosophie*, no 90 (janvier-mars 1934). — (2) Avril-juin 1933. — (3) Paris, Vrin, 1935.

On le voit, Laberthonnière ne part pas d'une démonstration plus ou moins apodictique de l'existence de Dieu, ni même d'une théorie de l'Etre absolu, Pensée de la Pensée, Acte pur, Souverain tout-Puissant, etc. ; il part d'une notion morale et spirituelle. Au lieu de faire sortir des conséquences pratiques d'une Idée métaphysique, c'est au contraire une métaphysique qu'il va faire sortir d'une conception pratique. Il est capital de ne pas perdre de vue ce point de départ, si l'on veut comprendre exactement sa doctrine.

II

Venons-en maintenant à l'article intitulé *Dieu d'Aristote, Dieu de l'Ecole, Dieu des chrétiens*. Son but est d'opposer à l'idée scolastique, qui n'est qu'une réplique de la conception aristotélicienne, la notion qu'il juge authentiquement chrétienne. Il y a en effet entre les deux cette différence fondamentale : d'un côté Dieu est souverain, alors que de l'autre il est un Père ; et cette différence est telle que, en dépit des combinaisons verbales par lesquelles l'Ecole aurait essayé de concilier les deux idées, il y a une opposition essentielle.

D'une part, en effet, Dieu est maître absolu du monde, parce qu'il l'a construit pour ses besoins et sa gloire, un peu comme un architecte construit une maison pour son usage personnel ou pour assurer sa réputation. Si elle est bien faite, ce n'est nullement parce que son auteur a voulu le bien de ce qu'il a fait : il n'a voulu que son bien à lui ; et si les créatures trouvent quelque profit dans la création, ce n'est pas non plus parce que le Créateur veut qu'elles l'y trouvent ; c'est parce qu'il est dans sa nature d'être bon et il ne peut donc agir que « bonnement ».

Quant aux créatures, il y a en elles une forme, par laquelle elles portent plus ou moins l'image de leur créateur, et une matière, qui est ce qui en elles résiste à l'action de ce créateur. Plus un être se rapproche de cette forme, plus il est parfait : par contre, c'est par la matière que les hommes se distinguent dans leur individualité propre ; mais c'est à elle qu'ils sont redevables de leurs imperfections.

Or, lorsqu'il s'agit des hommes, la perfection, c'est la capacité de servir à la fin pour laquelle Dieu les a créés, et leur formalité consiste à être des instruments intelligents de sa gloire et de ses intérêts. Au contraire, ce qui caractérise les individus comme tels vient de la matérialité et donc détourne de Dieu. Voilà pourquoi une

intelligence plus ouverte, une sensibilité plus fine, une volonté plus énergique orientées dans un autre sens que la gloire de Dieu valent moins qu'une intelligence médiocre, qu'une sensibilité obtuse ou qu'une volonté faible orientées dans ce sens.

De plus, n'est-ce pas de l'idée d'une société basée sur une organisation hiérarchisée, qui subordonne entièrement les individus à la vie sociale, que s'inspire une telle conception ? Aristote avait compris le monde à l'image des cités grecques telles qu'il les voulait, dans lesquelles l'individu n'existe que pour la société. Saint Thomas a voulu intégrer cette conception dans sa théologie, pour sauvegarder, au moins dans la société chrétienne ou ecclésiastique, l'ordre et l'autorité. Les individus ne sont donc chez lui que ce qu'ils sont dans la conception païenne : des instruments créés, non pas précisément pour le bon fonctionnement du monde, mais en vue de la gloire de Dieu. Comme tout ce qu'il peut y avoir en eux de particulier vient du principe d'individuation, donc de la matière, toute initiative de pensée ou de volonté est par elle-même du néant, puisque la matière est du non-être ; et moralement cela ne peut être que mauvais.

Malheureusement, on se heurte alors non seulement à l'idée de la Providence, suivant laquelle Dieu s'occupe de chaque homme pour cet homme lui-même, mais aussi à l'idée du péché, d'après laquelle l'homme peut être non seulement un mauvais outil, mais une personne ayant par elle-même la capacité de penser et de vouloir en dehors de Dieu. C'est pourquoi saint Thomas oscille entre ces deux idées : tantôt l'homme n'est qu'un néant, et ce qu'il fait ne compte pas aux yeux de Dieu, pour que celui-ci puisse exercer une souveraineté absolue qui ne soit pas même liée à des obligations de justice ; tantôt, au contraire, lorsque l'action de l'homme prétend à l'indépendance, cela compte, pour que cette souveraineté puisse la condamner.

C'est du reste pour cela que Dieu choisit parmi les hommes. S'il sauve les uns en se laissant voir et posséder par eux, et s'il ne sauve pas les autres en les tenant éloignés de lui, ce n'est pas pour être juste : il ne doit rien à personne ; c'est parce qu'il veut jouir des uns et non des autres, à peu près comme un architecte prend certaines pierres pour les enfouir dans les fondations et d'autres pour les sculpter et les mettre au sommet, sans avoir de compte à rendre ni aux unes ni aux autres. Qui plus est, les damnés sont tels parce qu'ils contribuent, eux aussi, à la gloire de Dieu, bien que d'une autre façon

que les élus : ceux-ci manifestent sa miséricorde et ceux-là sa justice.

En fin de compte Dieu n'est qu'un Egoïsme transcendant. S'il est bon, c'est que cela fait partie de son essence, ce n'est pas du tout de cette bonté de charité qui aime quelqu'un pour lui-même. D'après Aristote, s'il y avait en Dieu une activité *ad extra* pour acquérir quelque chose, c'est qu'il lui manquerait ce quelque chose ; il ne peut donc tirer aucun profit des individus ; il n'y a entre eux et lui qu'une indifférence complète ; et s'ils sont finalement écrasés par l'univers, ils n'ont qu'à s'en prendre à eux-mêmes de l'illusion qu'ils ont entretenue en eux d'être « quelqu'un », alors qu'ils ne sont rien. Saint Thomas a bien introduit en Dieu l'amour des hommes ; mais, pour rester fidèle à l'interprétation aristotélicienne, son Dieu aime les hommes pour lui, non pour eux. Son activité n'est pas une « charité qui donne son être pour faire exister d'autres êtres qui soient vraiment des êtres », c'est « un appétit porté à l'infini et conçu d'après l'appétit humain qui, en tant qu'appétit, tend à nier tout être en dehors de lui pour tout traiter comme une chose à sa disposition » (p. 13). Ce n'est donc plus un Dieu abstrait, c'est un tyran ; le rapport entre lui et ses créatures est rétabli, mais c'est un rapport de domination ; l'homme n'est pas abandonné dans un isolement absolu, il est lié dans une sujexion totale.

III

Le Dieu d'Aristote était un Dieu-Souverain. Celui de Descartes est plutôt un Dieu-Fabricant du monde, si l'on peut dire. Au lieu que le premier n'est pas véritablement cause de l'univers, parce qu'étant Acte pur il ne peut rien produire sans nuire à sa Perfection, laquelle est une perfection d'achèvement, le second, dont la Perfection consiste en une possibilité absolue d'action, est cause du monde, parce qu'il peut faire tout ce qu'il veut. Il est le Tout-Puissant et le fait d'avoir voulu le monde est précisément une manifestation de sa puissance. Ce n'est donc plus le Seigneur, établi comme tel par sa nature et auquel tout est assujetti, c'est le Maître, qui joue en quelque sorte avec ce qu'il possède pour exercer sa force. Il est évident que le second n'est guère plus chrétien que le premier.

C'est qu'en effet l'attitude qui a inspiré Descartes n'est pas plus chrétienne, en son fond, que celle d'Aristote. Celui-ci avait compris son Dieu comme une Forme pleinement déterminée, un Acte pur,

parce qu'il l'avait vu par son intelligence, dont la fonction est de définir. Celui de Descartes au contraire est compris comme une possibilité absolue, un Inachevé, parce que l'on a cherché en lui le soutien d'une action pratique et utilitaire. L'un est un objet de contemplation des choses, l'autre un moyen d'établissement en elles.

D'autre part, de même que le thomisme a voulu accorder le Dieu d'Aristote avec l'esprit chrétien en y amalgamant, tant mal que bien, les idées de l'Evangile, de même Descartes a voulu se concilier les théologiens en posant son Dieu de façon à obtenir d'eux qu'ils le laissent libre dans son activité scientifique. C'est pourquoi, d'après lui, l'homme est à la fois sujet de Dieu et maître du monde, mais il est cela pour qu'on lui permette d'être ceci ; il a d'autant plus de pouvoir pour commander aux autres qu'il accepte d'être obligé à une obéissance absolue, et cette obéissance, c'est le prix auquel il achète ces pouvoirs. Au rêve d'Apollon : contempler les formes, on a substitué celui de Prométhée : utiliser les forces. Mais, alors que ce dernier, du temps des Grecs, était un sacrilège, parce qu'on empiétait ainsi sur les prérogatives divines, et qu'il était au surplus absurde, parce que la réalité était dans les essences intelligibles, et non dans la matière, il est chez Descartes autorisé par Dieu lui-même, puisque les choses ont été créées utilisables par la volonté de Dieu, et tout à fait raisonnable, puisque c'est la matière qui est devenu l'intelligible, l'intelligence étant, non pas une définition des essences, par genres et espèces — intelligence de la qualité —, mais une réduction aux éléments simples — intelligence de la quantité.

Par suite, alors que le Dieu de l'Ecole était la fin extrinsèque de l'homme, il est, dans le cartésianisme, encore plus extérieur à la volonté humaine, puisque celle-ci vise d'abord à son installation en ce bas monde et que Dieu n'en est que le moyen. Bien plus, tout à l'heure l'homme était soumis à son Dieu un peu comme un esclave à son maître ; maintenant il ne lui est plus soumis que pour une partie de son activité, étant entièrement indépendant pour tout le reste : pourvu qu'il réserve à Dieu ce qui lui revient dans sa vie morale et religieuse, il est entièrement libre en ce qui concerne la jouissance matérielle.

C'est donc une sorte de concordat ou d'accommodement avec le ciel, en tout cas un compromis pour assurer les droits de l'homme. Il ne faut pas s'étonner si cette affirmation des droits a fini par l'emporter tellement sur celle des devoirs que cette dernière a été oubliée.

Du reste le cartésianisme a pour but — il a eu tout au moins pour résultat — précisément de débarrasser l'homme du souci de la destinée morale, un peu comme une assurance sur la vie débarrasse du souci de l'avenir, de façon qu'on puisse s'occuper plus activement du confort matériel. Il n'est au fond que l'une des formes du « divertissement » condamné par Pascal.

De là certaines incohérences. Ce Dieu, absolument libre de faire tout ce qu'il veut, doit cependant être pour l'homme une garantie de la permanence de l'ordre du monde. Alors Descartes imagine qu'il se doit d'être fidèle à lui-même, ce qui limite cette liberté.

Au point de vue de la morale, l'homme n'a d'autre but que d'assurer sa plénitude d'être humain, et sa destinée est par suite limitée à lui-même. Mais, d'autre part, il faut tenir compte, sinon des volontés de Dieu, au moins de l'ordre établi dans les sociétés : il y aura donc une morale provisoire, indépendante de la philosophie. Ainsi, tantôt l'homme est moralement libre d'exercer sa maîtrise sur les choses, tantôt on lui demande de se commander à lui-même, et la perfection, de souveraineté sur le monde, devient la soumission. Comme les deux points de vue doivent être conciliés, Descartes a recours à une Providence qu'il identifie avec les lois des choses et qui ainsi redevient un *Fatum*, une Fortune, dont il espère bien obtenir les faveurs.

Quant à la destinée surnaturelle, il garde l'immortalité de l'âme, effet d'une volonté de Dieu, mais sans racine dans la vie présente. Cette volonté, et tout ce qui s'y rattache, ajoute donc un élément extrinsèque à la nature de l'homme et il suffira de l'accepter en tant que surcroît, ce qui supprime l'effort personnel ; mais il faut l'accepter, ce qui fait qu'elle est oppression plus que libération.

Enfin, pour la religion, tantôt il nous dit qu'il faut être plus qu'homme pour parler des dogmes, alors qu'il suffit d'être homme pour philosopher ; et tantôt, lorsqu'il s'agit des vérités à pratiquer, elles sont à la portée de tous et la philosophie est réservée à ceux qui ont plus d'esprit que le commun des hommes. D'autre part, alors que pour l'Ecole la philosophie introduit à la religion, pour Descartes elle en est totalement indépendante. Or Dieu est nécessaire à la science comme à la foi. Donc, d'après lui, en tant que connu par la science, il se fait voir, et en tant que connu par la foi, il se cache. Science et foi s'excluent donc.

Ceci nous amène à noter le caractère particulier de la démonstra-

tion de l'existence de Dieu dans Descartes. Pour la scolastique, on arrive à conclure en faveur de cette existence par la contemplation des choses, en remontant d'une idée à une autre et en s'arrêtant dans ce mouvement, ou plutôt en franchissant d'un bond le passage entre le mouvement et l'immobile, par impossibilité de continuer à l'infini. C'est donc l'intelligibilité des choses qui conduit à Dieu, le suprême intelligible. La philosophie cartésienne, de son côté, va de l'idée du Parfait, découverte dans l'intelligence, à l'être de Dieu, et non des êtres à l'idée de Dieu. C'est par l'exercice de l'intelligence, pris en lui-même, qu'on y arrive. Mais, dans les deux cas, c'est un acte intellectuel, soit à partir des choses, soit à partir de l'esprit.

Toute cette doctrine vient au fond de ce que Descartes a hérité de l'idée, établie par les théologiens, que la religion avait pour objet de réglementer la pensée et la vie, et d'assurer le bon fonctionnement des choses et du monde, non d'assurer la destinée propre de l'homme. La mentalité hellénique avait asservi l'homme à tout ce qui était plus fort que lui — *Fatum* et autorités sociales — et l'œuvre du christianisme avait été de délivrer l'homme de ces tyrannies, non sans lui dire d'abord et surtout que la première délivrance était à faire en lui-même. Cette Rédemption ayant été, par le thomisme, réduite au régime de l'obéissance extérieure, Descartes a voulu la reprendre. Seulement, il l'a limitée à la délivrance matérielle à l'égard des choses, laissant subsister la soumission à l'égard de Dieu et de ce qui le représente. Le Christ a été remplacé par Prométhée, parce que le Dieu-Souverain n'a pas été remplacé par le Dieu-Père.

IV

I. Le Dieu chrétien, tel que le conçoit Laberthonnière, a créé les individus comme tels, parce qu'il les a voulus et aimés dans leur individualité. Il est une « bonté qui se donne » : si nous existons en nous-mêmes et vivons par nous-mêmes, si nous sommes des *êtres* et non des *choses*, c'est parce que la Création a été avant tout une œuvre de charité et, par suite, les créatures sont, non pas des instruments forgés pour manifester la gloire de Dieu, mais des personnes établies pour leur bien à elles.

Il en résulte évidemment une idée très particulière de l'être humain. Pour Aristote les individus sont naturellement caducs, passant les uns après les autres, tandis que la « figure de ce monde » demeure,

pour que Dieu rayonne par elle. Les théologiens scolastiques ont simplement ajouté à cela ce qu'ils appellent l'ordre surnaturel, superposé à l'ordre naturel d'une manière tout extérieure, et même très artificielle : l'âme, en effet, n'étant individualisée que par son union avec la matière, pour qu'elle puisse lui survivre, il a fallu imaginer que Dieu lui conférait une aptitude à s'y unir, si bien qu'elle reste en quelque sorte matérielle, même après sa séparation d'avec le corps. Dieu veut les individus ainsi surnaturalisés et il les « fait durer malgré leur caducité de nature ». Seulement, c'est encore pour lui qu'il les veut, de telle sorte que l'ordre surnaturel n'est que la transposition de l'ordre naturel sur un plan supérieur, uniquement pour donner une plus grande satisfaction à l'égoïsme divin.

Au contraire, dans la conception chrétienne, l'homme possède une véritable autonomie. Il est par lui-même, parce que Dieu ne lui a pas prêté la vie, il la lui a donnée. Plus exactement, il l'a créé être fini et borné, puis il lui a donné par sa grâce, laquelle est une nouvelle œuvre d'amour, de retrouver une vie supérieure. Naturellement donc l'homme est dans le péché, parce qu'il est un être de chair. Surnaturellement il peut en sortir, parce qu'étant objet d'amour et de générosité il devient capable à son tour d'amour et de générosité. Bien plus, Dieu est tellement « au service des individus » que la vie qu'il leur communique est véritablement leur vie, et la valeur qui en résulte pour eux est intrinsèquement leur valeur propre. Sans doute, cette valeur n'est pas une richesse superflue, que l'homme pourrait ajouter à ce qu'il est, à la façon de celui qui réussit à ajouter à une aisance convenable une véritable fortune : au contraire, il y faut un changement radical, une conversion, laquelle ne peut se réaliser qu'à cause de la prévenance de l'amour divin — ceci contre le pélagianisme. Mais, en recevant ce don, l'homme n'est pas lié comme un emprunteur à l'égard de son créancier : il en est le maître et il peut s'en servir par un véritable amour à l'égard de celui qui le lui a donné et non par obligation ou contrainte.

La grâce n'est donc pas un surcroît ajouté du dehors, risquant de compromettre la liberté humaine ; c'est une intensification de la vie et, par elle-même, elle ne peut qu'augmenter cette liberté. Surtout, elle n'est pas donnée aux hommes pour qu'ils puissent mieux contribuer à la gloire de Dieu : elle augmente l'être de ceux qui la reçoivent et l'augmente de façon que cet être soit bien à eux.

En d'autres termes, ce n'est pas d'après les dimensions, en quelque

sorte spatiales, dans lesquelles le système d'Aristote a été conçu qu'il faut comprendre l'œuvre de Dieu, mais d'après une autre dimension : la spiritualité en profondeur. Du reste, l'œuvre essentielle du christianisme n'a-t-elle pas été de substituer au monde hellénique, organisé dans des dimensions d'intellectualité conceptuelle, une vie se développant dans cette nouvelle dimension de spiritualité morale ? La scolastique a « corrigé » cette œuvre du christianisme en la remettant dans le plan aristotélicien. Il faut maintenant reprendre cette transposition et en revenir au plan chrétien.

2. Ajoutons à cela ce que nous pouvons savoir par ailleurs de la pensée de Laberthonnière, en particulier de son dogmatisme moral.

En effet, de ce point de vue, l'homme n'est vraiment que dans la mesure où il s'ouvre sur autre chose que lui-même, et où il se fait sujet sans se prendre comme objet. D'où cette conception de l'être en général : une action se déployant au dehors, si bien que l'Etre absolu est Sujet pur, ne se voulant jamais lui-même. Par suite non seulement cet Etre absolu peut être créateur, mais il ne peut pas ne pas l'être, alors que dans l'aristotélisme et le thomisme la notion de Création restait un problème ; elle était même inconcevable chez Aristote, et saint Thomas a dû reconnaître qu'on ne pouvait l'admettre que par la foi.

Ce n'est pas tout. On sait quelles difficultés les philosophies intellectualistes ont toujours rencontrées pour faire coexister l'Etre absolu et les êtres finis. Ou bien on les sépare complètement, ou bien on les identifie, en faisant du monde la Réalité unique, dans laquelle l'homme est appelé à se fondre ; ou encore, on réduit toute existence à celle de la pensée. Dans la doctrine de Laberthonnière la difficulté se trouve transposée sur un autre plan. L'être créé est voulu par Dieu comme objet, et comme tel n'est pas capable d'une existence de pur sujet. Donc l'amour qui est au principe de son existence peut s'arrêter en lui, précisément parce que cette existence est voulue par Dieu pour elle-même. Un Dieu qui crée pour sa gloire doit créer un monde impeccable : si les possibilités d'action des créatures peuvent être limitées, elles ne peuvent être positivement mauvaises que par un illogisme du Créateur : conçoit-on un architecte qui mette sa gloire à construire un monument capable de se démolir lui-même ? Au contraire, un Dieu qui crée par amour ne peut pas ne pas donner à ses créatures la possibilité de ne pas l'aimer, parce que les voulant pour elles-mêmes et non pour lui, il les veut capables de vouloir librement,

de la même façon qu'il les a voulu librement, pour qu'il y ait réel échange d'un véritable amour entre lui et elles. Qui plus est, c'est son amour qui leur donne la force d'exister. Or, la créature pouvant se servir librement de cette force, elle peut se servir de Dieu pour agir contre lui. Ainsi la notion du péché prend toute sa force : elle n'est pas une révolte de l'homme contre une loi extérieure qui lui a été imposée sans qu'il le veuille — attitude d'esclave — elle est, si l'on peut dire, l'emploi de Dieu contre Dieu, — attitude de l'enfant qui se servirait de son patrimoine pour nuire à son père. La volonté détournée de Dieu l'est d'autant plus irréductiblement qu'elle l'est, si l'on peut dire, divinement. D'où l'impossibilité pour l'homme de se sauver : il faut, pour le redressement de sa volonté, un autre acte d'amour, ou plutôt le même amour se continuant, par lequel, après que l'homme a voulu divinement se détourner de son Créateur, Dieu veut humainement revenir en sa créature : de là l'idée de Rédemption.

Le problème du fini et de l'Infini devient alors le problème moral, et en même temps métaphysique, du Bien et du Mal. Plus exactement, le Bien et le Mal, au lieu de se définir extrinsèquement par la conformité ou l'opposition à un ordre des choses, se définissent intrinsèquement par l'intentionnalité des êtres, ouverte ou non⁽¹⁾ ; et cette ouverture se fait sur Dieu, parce qu'elle se fait par Dieu. Le thomisme, après avoir supposé l'homme créé avec la capacité de pécher, sans que cette capacité, en tant que volonté positive du mal, découle de sa conception de la création, après avoir fait l'homme pécheur sans pouvoir expliquer pourquoi le salut lui est impossible (car le mal, en tant qu'objet extérieur, ne rend pas la volonté incapable du bien, autre objet extérieur), en est réduit à poser l'Incarnation et la Rédemption comme un fait nouveau, quasi arbitraire, et en tout cas extérieur à ce qui s'est produit auparavant. Le cartesianisme, de son côté, offre à l'homme le moyen de se racheter lui-même, mais sur un plan exclusivement matériel. Laberthonnière, au contraire, parle d'un amour allant du Créateur aux créatures assez pour pouvoir aller des créatures au Créateur. Entre Dieu et l'homme, il n'y a plus ni la transcendance qui met le premier hors de portée pour le second, ni

(1) De même, du reste, pour le problème du bien et du mal physiques. La souffrance et le plaisir n'ont pas du tout la même signification pour l'être qui se veut et pour l'être qui veut autre chose que lui. Car dans ce cas, c'est la souffrance, qui n'est qu'un effort plus difficile de volonté, qui est le bien, et le plaisir, ou tendance à se vouloir soi-même, qui est le mal.

la séparation par laquelle celui-ci se passe de celui-là : il y a une route ouverte sur laquelle l'un et l'autre peuvent aller l'un vers l'autre.

Ajoutons que cette conception résulte d'une attitude spirituelle, au lieu d'en être le principe : elle exprime l'aspect sous lequel les choses apparaissent lorsqu'on prend à leur égard cette ouverture faite de générosité qui s'appelle la vie chrétienne ; elle n'est pas du tout l'affirmation qui doit conduire à cette ouverture. Le thomisme, au moins en théorie, avait fait de la doctrine le principe et de la vie la conséquence ; par suite, non seulement sa théologie de la Rédemption semble se réduire à une série de faits extérieurs, mais encore elle ne peut être admise que par celui qui d'abord est croyant, et l'on est en plein cercle vicieux. De tels reproches ne peuvent être faits à Laberthonnière, d'abord parce que sa doctrine se présente comme l'expression d'une expérience religieuse, non comme l'exposé d'un système philosophique, ensuite parce qu'elle est vie intérieure et spirituelle, non histoire extérieure ou suite d'événements matériels.

V

Mais arrêtons-nous un peu sur les idées de surnaturel et de révélation auxquelles conduit cette doctrine.

1. Il y a en effet dans le thomisme deux ordres très distincts de réalités : le premier établi par Dieu agissant conformément à sa nature, l'autre au contraire établi par une volonté particulière, lui ajoutant un mode d'être essentiellement autre ; et c'est à ce second ordre qu'appartient la grâce, capable de donner aux hommes une force qu'ils ne peuvent avoir par eux-mêmes.

Ainsi l'âme est une sorte de matière que l'on façonne « du dehors », autant dire comme une chose, puisque le propre de la chose, par opposition à l'être, est de n'avoir aucune intériorité. De plus, parce qu'à l'action ordinaire de Dieu, comprise suivant la théorie aristotélicienne comme se faisant par nature, sans que Dieu le sache ni le veuille, on a voulu ajouter une action surnaturalisante, qui se fait parce que Dieu le sait et le veut, on se sert, pour faire la théorie du surnaturel, d'une doctrine qui en est la négation : et l'on aboutit finalement à rendre inintelligible ce que l'on voulait faire comprendre.

De là, en effet, toutes sortes de difficultés. D'abord la coexistence du surnaturel et de la nature : s'il y a un second monde d'essences

par-dessus les essences naturelles, pourquoi pas un troisième, un quatrième ? Et puis, si l'on comprend déjà difficilement que Dieu se soit actué, comment a-t-il pu vouloir, par une volonté tout à fait libre, compléter ce qu'il a voulu par volonté de nature, comme s'il avait eu conscience d'une certaine imperfection de lui-même ? Ensuite, difficulté pratiquement plus grave, comment pouvons-nous distinguer ce qui est surnaturel de ce qui est simplement naturel, puisque déjà de la simple nature l'homme ne voit qu'une partie ? Comment définir, au delà de ce qu'il peut connaître ? Enfin, il y a le problème de la grâce et de la liberté : ou bien la première est efficace et alors l'homme n'est plus vraiment libre, ou bien elle ne l'est pas et alors à quoi sert-elle ? Toutes ces difficultés, notons-le, proviennent, non seulement de ce que l'on a surajouté à une doctrine qui nie la Providence l'affirmation de cette même Providence, mais encore de ce qu'on veut concevoir cette dernière affirmation suivant la même méthode que la négation, par juxtaposition de notions, résidus d'analyse, la réalité apparaissant ainsi comme composée de choses juxtaposées à la façon de ces notions. Si l'idée du surnaturel est devenue inadmissible à la pensée scientifique, c'est parce qu'on a voulu l'encadrer en une mentalité qui ne pouvait l'admettre. En réussissant à faire accepter l'aristotélisme aux esprits de son temps, saint Thomas a réussi également à rendre le christianisme inassimilable à ceux qui, longtemps encore après lui, porteront cette empreinte.

Si, au contraire, on fait de Dieu un amour, comme nous l'avons déjà remarqué, non seulement il devient facile de concevoir qu'il veuille les individus et leur donne, en plus de la possibilité d'exister dans leur finitude, celle d'en sortir, mais encore ce Dieu n'existe qu'en tant que tel et ses créatures trouvent dans le mouvement vers lui plus que dans leur nature propre. La nature et la surnature ne sont plus deux plans d'être, mais deux directions de vie, l'une celle du sujet qui se veut lui-même, l'autre celle de ce même sujet devenu capable de vouloir autre chose que lui. Cette seconde capacité n'est pas surajoutée à la première, à la façon d'une correction imprimée du dehors, comme une retouche faite par l'artiste qui veut rectifier un défaut : la rédemption fait partie de la création, ou plus exactement elle en est l'âme, de même que l'inspiration profonde d'une œuvre préside à sa construction technique. On en arrive ainsi à concevoir la création et la nature comme le corps de l'œuvre divine ou, si l'on préfère, ce qui la constitue dans son être propre, et la Rédemption ou

la surnature comme son âme, ce qui la fait vivre et se développer. Voilà pourquoi la distinction entre les deux ordres, pour être morale, n'en est pas moins métaphysique. Au contraire, c'est ce caractère moral qui en constitue vraiment la réalité ontologique.

En même temps s'évanouissent les difficultés dont nous parlions ci-dessus : non seulement on s'explique que la nature et la surnature peuvent coexister, mais si, du point de vue de l'homme, elles sont radicalement distinctes, du point de vue de Dieu, la première implique la seconde : Dieu ayant créé par amour, il ne pouvait pas ne pas aimer sa créature jusqu'au bout. De plus, non seulement il est très facile de connaître ce qui est naturel et ce qui est surnaturel, mais cette distinction, c'est l'homme lui-même qui la pose suivant la direction qu'il donne à sa volonté et qui lui fait voir dans un cas ce qu'il ne voit pas dans l'autre. Enfin, non seulement la grâce n'est pas un obstacle à la liberté, mais elle la constitue, tellement que l'on peut dire qu'il n'y a vraiment de liberté que par elle, l'homme naturel étant le prisonnier de lui-même et la grâce consistant à l'en délivrer.

2. Des réflexions analogues sont à faire en ce qui concerne l'idée de révélation. Il est tout à fait dans la logique du système thomiste de la concevoir comme une manifestation extérieure et matérielle du Dieu-Souverain, qui, par une sorte de caprice, plus exactement, pour que les hommes soient entre ses mains de meilleurs instruments de sa gloire, leur a fait savoir ce qu'ils ne savaient pas, à la façon d'un roi promulguant une ordonnance. Il est encore dans cette logique que ce qui est ainsi révélé ne soit pas compréhensible aux hommes : un roi a-t-il besoin de rendre compte de ce qu'il dit ou fait ? Pourrait-il même faire comprendre la portée de ses enseignements, lui qui en sait beaucoup plus que ceux qui l'entendent ? Il est enfin dans cette même logique que cette manifestation soit authentifiée par des signes certains, toujours de la même façon qu'un roi donne des lettres de créance à ses mandataires : il suffira donc de voir ces signes — les motifs de crédibilité — pour croire à ce qui est dit, même sans le comprendre. Ils ne sont pas sans doute la preuve intrinsèque de la vérité des choses enseignées, mais ils le sont de ce qu'elles sont enseignées par Dieu et donc croyables et devant être crues. De là le rôle des miracles, le rôle plus important de l'Eglise, en tant qu'*Ecclesia docens* (1). Ainsi se trouve justifiée et fortifiée l'autorité dogmatique.

(1) Nous reviendrons sur ce point à propos de la conception que Laberthonnière s'est faite de l'Eglise.

Par conséquent la révélation est insérée dans la vie du monde au même titre que l'un quelconque des événements, tout en gardant son caractère surnaturel. Là encore joue le système de la matière et de la forme. En tant qu'individuel, cet événement est matériel et connaisable ; et c'est par sa forme qu'il possède un caractère divin. Il n'y a donc plus qu'à le retrouver dans son individualité propre, soit dans le passé, soit dans le présent ; et ce sera à la grâce divine d'en faire comprendre la forme surnaturelle. Malheureusement, de même que la notion du surnaturel est inassimilable, parce qu'on a voulu l'insérer dans une mentalité aristotélicienne, de même le fait matériel de la révélation devient introuvable, parce qu'on l'a rendu justiciable, en tant que matériel, de la connaissance intellectuelle, comme tout autre fait.

Car, d'abord, ce fait en tant qu'historique étant situé dans tel point de l'espace et du temps, on peut se demander pourquoi et comment Dieu a pu attendre ce moment et choisir cet endroit : nous retombons dans une prétendue « histoire sainte », fort analogue à celles que nous présentent toutes les mythologies. De plus, pour discerner le fait de la révélation, il faut l'étudier dans sa matière, puisque c'est elle qui est individualisante. On le comparera avec d'autres faits pour voir comment sa matérialité est d'une essence autre que la leur. C'est donc la matérialité de ce fait qui en fait le caractère surnaturel, non sa spiritualité : il faut qu'il apparaisse comme d'une essence autre que les autres événements, en un mot qu'il soit un prodige. C'est pourquoi les théologiens en arrivent si fréquemment à n'étudier les faits qu'à travers leur désir d'en maintenir le caractère miraculeux. Ou bien encore, d'autres, parce que ce caractère n'apparaît pas à l'historien purement objectif, finissent par refuser toute valeur aux notions religieuses qu'on avait voulu ne baser que sur lui. C'est du reste parce qu'on réduit le plus souvent le miracle au prodige, c'est-à-dire à ce qui dépasse la science tout en étant sur le même plan qu'elle, qu'on ne peut jamais arriver à l'établir, puisque sur ce plan, si l'on sait jusqu'où la science est allée, on ne peut savoir jusqu'où elle ira, jusqu'où elle est capable d'aller.

Enfin, une fois saisis, ces motifs de crédibilité devraient logiquement amener la foi. Mais, comme on veut maintenir la liberté de celle-ci, on considère qu'il faut cependant une suppléance de la volonté. Ainsi, tantôt ils suffisent comme preuve, tantôt ils ne suffisent pas, sans parler de ce qu'il y a d'artificiel à imaginer la volonté

et l'intelligence se complétant l'une l'autre comme l'aveugle et le paralytique ; on ne sait même pas laquelle est l'aveugle et laquelle le paralytique.

En conclusion, parce que l'aristotélisme thomiste a voulu rattacher le fait de la révélation à un intellectualisme qui prétendait se suffire à lui-même, ou bien on ne peut en sortir que frauduleusement, ou bien on n'en sort pas du tout.

Par contre, si la révélation, au lieu d'être la manifestation d'un souverain, est la présence dans la vie de l'humanité d'une vitalité autre que la vitalité proprement humaine, si elle est délivrance et rédemption, délivrance des forces matérielles qui pèsent sur nous et rédemption du mal intérieur qui nous ronge, si enfin cette rédemption intervient, non comme l'abrogation ou la rectification d'une loi, mais comme une Bonté redressant ce qui est mauvais, c'est d'une tout autre façon qu'elle peut et doit être reçue. Il ne s'agit plus de savoir si à tel endroit de l'espace ou à tel moment du temps un homme ou une idée sont apparus, rompant la trame des événements humains et introduisant dans leur matérialité une nouveauté absolue, mais si l'humanité, en dépit des maux dont elle est elle-même la cause et qui l'ont accablée de tout temps, en dépit de la malice qui lui est essentielle, peut se recréer et avoir une vie nouvelle, si cette délivrance et du destin et du péché, des forces naturelles qui l'écrasent et des tendances qui l'empoisonnent, peut se réaliser, bref, si, quelles que soient les formes à travers lesquelles la vie de l'homme apparaît à l'historien et malgré des éclipses plus ou moins graves, plus ou moins longues, il y a eu et il y a encore en elle un esprit d'amour et de charité se répandant de par le monde.

Alors ce n'est plus la matérialité des événements qui compte, mais leur portée spirituelle, ce qui supprime toutes les difficultés auxquelles se heurte l'apologétique historique classique et laisse pleine et entière liberté pour l'étude des faits, jusqu'à et y compris la négation de l'existence de Jésus, si toutefois elle était historiquement démontrée.

Ce qui compte au contraire, c'est la refonte en soi d'un nouvel homme, la destruction de l'ancien, la conversion, justement parce que cette conversion consiste à se placer dans de nouvelles dimensions de spiritualité. C'est une expérience et une méthode d'un autre ordre que l'expérience ou la méthode scientifique, non justiciables par consé-

quent des règles de celle-ci ; elle n'en est pas moins justifiée par sa réalité phénoménologique ou spirituelle.

Il reste à savoir en quoi consiste exactement, du côté de l'homme, cette conversion comme moyen nécessaire d'arriver à Dieu.

VI

Les théologiens ont dit et redit qu'il n'y avait pas de foi sans humilité ; et sans aucun doute ils ont raison. Mais qu'est-ce que l'humilité ?

Du point de vue de la pensée intellectualiste, ou en tout cas de celui de la pensée grecque, elle consiste à prendre conscience de la place et du rôle que l'on a au sein de la société et à ne pas chercher à en sortir. Il faut donc n'avoir en aucune manière la prétention de se croire plus intelligent ou plus capable que la fonction à laquelle on est attaché, et si cette prétention est insupportable, ce n'est pas seulement parce qu'elle repose sur un faux jugement de soi-même, car même quand il est vrai que tel individu est supérieur à ce qu'on demande de lui, il a toujours tort de le savoir. L'orgueil est un mal, parce qu'il tend à s'élever contre ceux qui occupent une place plus élevée dans la hiérarchie sociale. L'humilité est donc d'abord une vertu sociale, elle n'est une vertu morale qu'ensuite.

C'est comme telle qu'on la met à la base de l'acte de foi, parce que celui-ci est d'abord un acte d'obéissance. Il consiste à admettre sur la parole d'une autorité, celle de Dieu, laquelle pratiquement se confond avec celle de l'Eglise. Il est donc la soumission à un ordre de choses qui s'impose et sur lequel l'autorité s'appuie pour commander. Ce qui en fait la différence d'avec la simple obéissance aux lois, c'est qu'il ne porte pas seulement sur des actes extérieurs, mais sur les opinions et les sentiments. Ainsi se retrouvent les éléments moraux de l'humilité : sens de sa propre faillibilité et de sa propre faiblesse, facilité à juger par les autres plutôt que par soi-même, etc. Mais il y manque l'élément qui, du point de vue chrétien est précisément le principal : le sens de l'existence des autres.

Car l'humilité chrétienne est une vertu morale avant d'être une vertu sociale. Plus précisément, elle consiste à ne pas se prendre comme mesure pour juger des êtres et des choses et pour cela à tourner ses pensées et ses affections vers les autres. C'est pourquoi elle est, pour reprendre une expression de Laberthonnière dans son *Dogmatisme moral*, l'affirmation des autres, ce par quoi on les traite comme

des sujets ayant une fin qui leur est propre, au lieu de les traiter comme des moyens à utiliser pour soi.

Il est en effet une illusion qu'il a fréquemment dénoncée : croire que le principe de la force et de la valeur morales est en soi. Car, étant donné l'instinct de repliement sur soi inné à la nature humaine, étant donné d'autre part qu'il faut tout de même se regarder pour se diriger, étant donné enfin que se regarder et prendre conscience de soi, c'est se définir et se poser comme un tout indépendant, on finit par obtenir de soi une vue précise que l'on prend pour la réalité. Par là on sépare le moi, pour mieux le définir, des mille affluents spirituels qui nous arrivent de partout ; et, de la même façon qu'à propos d'un cadeau, on oublie qu'il nous a été donné, pour mieux sentir que « c'est à moi », on finit par se savoir intelligent et fort, en oubliant d'où nous viennent cette intelligence et cette force. Non seulement on l'oublie, mais on rompt avec cette source de force, puisqu'on veut le plus possible n'être que par soi. C'est ainsi qu'on s'imagine fort parce qu'on est fortement attaché à ses idées, alors que cet attachement est principe d'erreur, puisqu'on s'arrête à elles, ou parce qu'on est fortement enfermé dans ses goûts et ses désirs, alors que cette fermeture est une diminution de la volonté. La conscience de soi est ainsi une terrible illusion : elle nous fait prendre nos idées pour la vérité, nos amours pour le bien, y compris les idées que nous avons sur nous et l'amour que nous nous portons.

A tout cela les théologiens souscriront sans peine. Mais la question est de savoir si le remède contre cette tendance est dans la soumission à une autorité extérieure. Or, si cette soumission peut contribuer à diminuer l'attachement à soi-même en ce qui concerne la place extérieure à prendre dans le monde et la société, par elle-même elle ne va pas plus loin. Elle laisse subsister l'attachement à tout ce qui n'apparaît pas en contradiction avec cette attitude et, une fois cette soumission réalisée, tout ce qui est objet de la conscience peut devenir objet d'amour-propre. A l'idolâtrie de soi-même on substitue l'idolâtrie des idées et des vouloirs que l'on a reçus du dehors, dont on fait ses idées et ses vouloirs, ce qui est encore une idolâtrie de soi, renforcée par l'accord dans lequel on se sent avec d'autres et dissimulée derrière cette apparence d'humilité.

Or la foi qui dérive d'une telle conception ne donne de soi, des autres et de Dieu qu'une connaissance par l'extérieur. On se met par rapport à eux et à lui à une place déterminée dans l'ordre général

des choses. Son objet, c'est cet ordre ; et ce à quoi on donne le nom de Vérité, c'est une sorte de plan du réel dans lequel chaque être est défini moins par sa nature propre que par son rôle et sa fonction. Même les essences, malgré leur prétention à saisir le fond des êtres, ne désignent que leurs genres et leurs différences spécifiques, donc leurs limites. C'est du reste pour cela que l'essence est beaucoup moins intrinsèque à l'être que l'existence.

Par contre, il y a une humilité qui consiste, non à savoir d'abord ce que l'on est par rapport à ce que l'on n'est pas, mais à vouloir autre chose que soi. Il ne s'agit donc pas surtout de rester à sa place pour y accomplir le rôle qui nous a été dévolu, il s'agit de sortir de soi pour que les actes que l'on pose aillent au delà de soi. Il en résulte d'abord que le principe de la vie morale est bien moins la conscience de soi que la conscience de ce que l'on doit, moins l'attachement à ses idées que l'ouverture vers d'autres idées, moins l'opiniâtréte de ses désirs que la volonté de ses devoirs : d'où une force morale beaucoup plus grande. Il en résulte encore que le monde n'apparaît pas comme une organisation d'éléments distincts, dont chacun a une place déterminée, mais une spiritualité générale dont on profite dans la mesure où l'on y concourt, d'où une notion de l'existence qui est essentiellement action. Il en résulte enfin que la foi n'est pas l'acceptation d'un enseignement dicté de l'extérieur, mais la volonté de réaliser et cette spiritualité et cette existence, malgré tout ce que la matérialité des autres et de nous-mêmes y oppose de résistance. C'est pour cela que dans le « dogmatisme moral » l'affirmation des autres précède l'affirmation de Dieu et que l'existence des autres est le meilleur moyen de faire comprendre l'existence de Dieu ; c'est en voulant la première que l'on devient capable de voir la seconde.

Si donc à la base de l'acte religieux il faut mettre, plutôt que la soumission de son intelligence, la conversion intégrale de son être, cette conversion consiste d'abord en ce retournement de perspectives par lequel le sujet se dégage de lui-même pour se tourner vers les objets, au lieu de tourner les objets vers lui. Il s'agit moins de se dévaloriser que de valoriser ce qui n'est pas soi pour le préférer à soi, de chercher la valeur de son être et sa réalité, non dans ce qui peut lui donner plus ou moins d'extension ou dans une essence plus ou moins large, mais dans ce qui rend son existence plus active et plus forte. Voilà pourquoi, suivant l'une des plus profondes idées de Laberthonnière, le devoir-être est plus réel que l'être, car c'est dans

la mesure où l'on va vers lui que l'on existe, non dans celle où l'on s'enferme dans ce que l'on est.

Il est évident qu'une telle attitude — car ce n'est pas une doctrine, mais une manière de vivre — ne se réalisera jamais par voie de raisonnement. Pour juger que le monde n'est pas fait pour nous, mais nous pour le monde, il faut d'abord se refondre soi-même afin de se regarder avec d'autres yeux et de se vouloir avec un autre cœur. Par ailleurs, on ne peut pas dire qu'il y ait là un cercle vicieux, sous prétexte que pour faire cette refonte, il faut la juger nécessaire et que pour la juger nécessaire, il faut l'avoir faite. C'est au contraire dans l'attitude égocentrique qu'il y a ce cercle, puisqu'on se prend comme mesure pour juger que cette mesure est bonne. Et c'est sortir de ce cercle que de commencer à s'ouvrir à un autre point de vue, ce qui fait ensuite comprendre la nécessité de s'ouvrir davantage.

Il est évident, d'autre part, que cette conversion est proprement surnaturelle en ce sens qu'elle est la négation des tendances les plus naturelles de l'homme. C'est pourquoi elle ne peut se faire que par l'initiative de l'amour divin. Par nature l'homme se veut d'abord lui-même ; il reste donc enfermé dans le cercle dont nous parlions tout à l'heure. Il ne peut mettre en lui l'oubli de soi que s'il est capable d'amour ; et comme il ne l'est pas, il faut qu'il reçoive cette capacité par l'amour qui vient à lui. Ce n'est pas parce que l'homme est homme qu'il peut vivre plus et mieux qu'il ne vit ; c'est parce que son existence est voulue comme existence par l'Existence absolue, qu'il peut exister plus et mieux qu'il n'existe naturellement.

VIII

Un autre problème se pose, au sujet duquel les plus vives objections ont été faites à Laberthonnière. Il s'agit en effet de savoir si, en posant la charité ou la conversion comme démarche initiale de l'acte religieux, on n'en élimine pas toute rationalité ou toute pensée, et si l'on ne retombe pas ainsi dans un sentimentalisme ou un intuitionnisme assez dangereux pour la religion elle-même. Le « dogmatisme moral » n'est-il pas un simple moralisme éducateur, très respectable sans doute, mais sans fondement métaphysique, donc bâti en l'air ? Ou, s'il est une métaphysique, celle-ci n'est-elle pas simplement le résultat d'un sentiment qui, si généreux qu'il soit, peut conduire à tous les écarts et exposer à tous les dangers de l'illuminisme ou du romantisme religieux.

C'est, au fond, demander si entre l'ordre de la charité et l'ordre des esprits il n'y a, comme Pascal le voulait, aucun passage direct, ou bien s'il est nécessaire d'appuyer le premier sur le second.

Sans doute, si l'on regarde la vie des âmes telle qu'elle se présente à l'observateur, on est bien obligé d'admettre — et Laberthonnière le nierait moins que quiconque — que la pensée et le sentiment sont, en fait, en étroite corrélation l'un avec l'autre. Mais de quelle nature est cette corrélation ? Entre l'intelligence et l'amour, y a-t-il collaboration, y a-t-il indépendance totale, y a-t-il contrariété ?

La première est un acte de pensée ou de conscience, par lequel on cherche à définir, forgeant pour cela des notions précises et déterminées grâce au langage verbal et conceptuel dont on dispose. Il est donc une prise de possession, une adaptation aux formes de la conscience, un égocentrisme.

Sans doute, on dira qu'il ne faut pas confondre la conception idéaliste qui fait de la raison la mesure des choses avec la conception intellectualiste selon laquelle elle est mesurée par elles, cherchant l'intelligible qui est dans le réel au lieu de chercher l'être qui est dans la pensée. Mais c'est tout de même l'intelligible qu'elle trouve, c'est-à-dire ce par quoi le réel peut être assimilé, non le réel en lui-même. Voilà pourquoi elle ne nous donne ce réel qu'en fonction de nous-mêmes ; on a beau trouver dans l'unité qui la caractérise une image de ce réel, il reste à savoir si cette unité est bien celle qui est au fond des choses. De même, si la raison nous guide efficacement pour la vie pratique, c'est précisément parce qu'elle choisit de ce réel ce qui se rapporte à nous.

Donc, alors que l'idéalisme veut nous enfermer dans l'intelligence, le réalisme intellectualiste nous enferme dans l'intelligibilité. Ce fut du reste le rôle du premier de dénoncer l'illusion dans laquelle tombait le second. Seulement il a cru, lui aussi, arriver jusqu'à l'être par la pensée : au lieu de mettre la réalité dans les essences pensées, il l'a mise dans la pensée de ces essences. Ce n'en est pas moins par une définition et une détermination qu'il y arrive, c'est-à-dire par une limite extérieure, non par l'existence interne.

Voilà pourquoi la raison par elle-même ne peut donner la vérité que par définition, non par contact intime : elle donne l'idée des êtres, non les êtres eux-mêmes. Nous y voyons le moyen de posséder la vérité ; mais posséder la vérité, c'est déjà la perdre, puisque c'est la transformer en notre vérité, de même que savoir ce qu'est Dieu,

c'est le nier, puisque c'est n'en avoir qu'une idée à notre mesure.

Il est vrai que certaines formes d'idéalisme, par exemple la philosophie cartésienne, prétendent au moyen d'idées claires arriver à l'existence. Mais l'existence dans Descartes n'est qu'une existence extérieure : c'est le fait de se poser comme existant, non la puissance intime d'exister. Cela est si vrai que chez Descartes, Malebranche, Leibniz, Kant et bien d'autres, la pierre d'achoppement a été la relation, soit de Dieu et du monde — Dieu étant réduit à une chiquenaude initiale — , soit de la substance pensante et de la substance étendue, soit de la cause et des effets, soit des monades, soit des phénomènes et du noumène. On ne l'évite qu'en réduisant toute existence à une seule, à la façon de Spinoza : il n'y a qu'une substance unique, ou à celle de Hegel : tout se réduit à l'Idée. Mais si le problème de l'Un et du Multiple peut être supprimé ainsi dans l'un ou l'autre de ses termes, il n'est pas pour autant résolu. Tant il est vrai que la raison, par le fait qu'elle définit et analyse, échoue toujours à retrouver l'être dans ses définitions et analyses, parce que définir et analyser, c'est réduire l'être à l'intelligibilité plutôt que former l'intelligence d'après l'être.

Est-ce une raison pour mettre à sa place une simple sentimentalité, qui aspire vers des biens quelconques pour arriver à une possession matérielle plutôt qu'à la possession intellectuelle, et qui remplacerait la compréhension par la convoitise, la curiosité par la cupidité ? Il est évident qu'alors nous aurions une dégradation de la spiritualité. Quant à la simple intuition par laquelle — s'autorisant à tort ou à raison de la philosophie bergsonienne — on prétendrait se passer aussi bien de la mise en forme scolastique que de l'analyse cartésienne pour saisir expérimentalement telle ou telle réalité, ou bien elle demande une mise entre parenthèses, afin d'entrer en contact direct avec les objets de la connaissance, indépendamment de tout ce qui n'est pas la connaissance — méthode éminemment scientifique, mais qui n'est scientifique que parce qu'elle élimine tout ce qui est action et vie, tout aspect de valeur et même de vérité —, ou bien elle est le mouvement d'une existence s'ouvrant vers une autre pour pénétrer en son intimité en lui sacrifiant la sienne. Mais alors il y a d'abord expérience spirituelle, et la pensée qui en découle vaut ce que vaut cette expérience.

Seulement, il faut creuser plus avant. Cette expérience, en quoi consiste-t-elle ? S'agit-il d'accepter, provisoirement ou non, une

idée pour en examiner les conséquences ? Il est facile d'en remarquer les dangers de parti-pris, de prévention, de partialité, venant de ce que, orientée vers la connaissance, elle part d'un désir qu'elle cherche ensuite à justifier. De cette expérience-là on peut bien dire que, toujours péremptoire pour celui qui la fait, parce qu'il la dirige vers le but que, plus ou moins consciemment, il veut obtenir, elle est toujours faussée aux yeux des autres par ce désir même.

S'agit-il au contraire d'une sorte de « désubjectivation », par laquelle placé devant un objet, c'est-à-dire devant un être ayant une intériorité et donc une valeur spirituelle, on fait abnégation — pour être plus chrétien que philosophique, le terme n'en est pas moins le plus juste — de ses désirs, de ses volontés et de ses habitudes de pensée pour se donner à lui au lieu de le prendre pour soi ? On peut dire alors qu'il y a, non pas à proprement parler une expérience, mais une vitalisation de soi-même. Dans quelle mesure y a-t-il encore de la pensée ?

Précisément, parce que la pensée est la mesure d'un objet, et parce que, comme telle, cette mesure se fait d'après soi, cette élévation de soi-même vers autre chose en est tout juste le contraire. Et, s'il y a de la pensée en ce mouvement, n'est-ce pas justement pour autant que dans cette activité on cherche à prendre conscience plutôt qu'à développer ce mouvement ? Sans doute, une telle activité ne peut se faire sans penser. A chaque pas il y a un regard sur ce que l'on a fait, un autre sur ce que l'on va faire. Mais, si la pensée accompagne l'activité spirituelle, elle tend toujours à l'accaparer et à la détourner vers elle. On ne peut s'en passer, mais il faut toujours s'en défier. Elle n'est utile que dans la mesure où on la combat, et on ne peut la combattre qu'en se servant d'elle. C'est du reste le paradoxe de la vie qui ne peut se poursuivre qu'en empruntant des formes déterminées, alors que ces formes en sont le principal obstacle.

Il reste que ce que l'on connaît par la raison, lorsqu'elle fait partie intégrante de l'action, c'est moins la réalité proprement dite que notre action sur elle. Plus précisément, elle prend pour objet cette action dont elle est la conscience, et par le moyen de cette action elle arrive à définir le sujet par rapport à l'objet et l'objet par rapport au sujet et le rapport lui-même. Ainsi, ce que la connaissance nous donne de vérité, c'est à cause de notre action, c'est-à-dire par nos expériences spirituelles, que nous pouvons l'avoir. Et justement parce que l'action en elle-même est autre chose qu'un moyen de

connaître, ce n'est pas par la connaissance qu'on y accède. Voilà pourquoi il faut maintenir la position de Pascal : entre l'ordre des esprits et l'ordre de la charité, il n'y a pas de commune mesure, et l'on ne peut passer de l'un à l'autre ; bien plus, on n'entre dans l'un que si l'on sort de l'autre.

L'acte religieux est donc d'abord religieux, et nulle rationalité n'y peut conduire. Il est évident par suite qu'il sera toujours condamné par quiconque postule la suffisance et la nécessité exclusive de la rationalité ; et il faut avoir le courage d'abandonner ce fragile état de la religion qui s'appelle la démonstration apologétique. Vouloir la prouver d'une manière ou de l'autre, vouloir même en trouver une justification rationnelle au même titre que des vérités scientifiques, c'est se condamner ou bien à la rendre totalement inadmissible ou bien à ne bâtir cette démonstration qu'à coup de sophismes ; et encore n'arrivera-t-on ainsi qu'à une pseudo-religion, puisque l'élément proprement religieux aura été mis à l'arrière-plan.

Le problème religieux n'en existe pas moins et sa solution affirmative n'en est pas moins admissible, n'en doit pas moins être admise. Seulement, il est essentiellement un problème vital. Il s'agit, non pas de savoir si telles ou telles croyances sont justes pour en accepter les conséquences ; il s'agit ou bien d'être soi et rien que soi ou bien d'être plus que soi. Or ce problème a ceci de particulier qu'on le résout toujours bon gré mal gré, conscient ou inconsciemment, bien que l'on ne sache pas toujours quelles solutions on lui donne, encore moins pourquoi on les lui donne. Par conséquent, que cette solution soit l'acte religieux ou l'acte contraire, elle n'est pas la conséquence d'une démonstration rationnelle : c'est plutôt le raisonnement qui vient après coup la justifier.

Donc, le fait que l'acte religieux ne procède pas de l'intellectualité n'est pas du tout par lui-même une marque d'infériorité, comme du reste pour tous les actes d'ordre vital que l'homme pose en vue de l'entretien ou de la défense de sa vie. Il reste, sans doute, à savoir s'il échappe ou non aux dangers trop réels de la prédominance du sentiment. Or, il est bien facile de se rendre compte, étant donné la nature du sentiment et de l'acte religieux, qu'en lui ces dangers se trouvent écartés, puisque l'essentiel de l'un et de l'autre est d'éviter tout ce qu'il y a de dangereux dans la sentimentalité : la recherche d'une jouissance pour soi. Car toutes les illusions si fréquemment dénoncées à ce sujet viennent de ce que ce désir de jouissance trouve

toujours moyen de se justifier et de prendre une apparence rationnelle. Le sentiment a été de tout temps un merveilleux artisan de sophismes, lorsqu'il s'agit de légitimer ses désirs. Il y a illusion, justement parce que l'on couvre d'une prétendue rationalité une attitude spirituelle à laquelle on veut donner un aspect désintéressé. Dans le sentiment religieux tel que nous l'avons défini, au contraire, dans la mesure même où ce sentiment est authentiquement religieux, on pourchasse ces illusions et on s'efforce de mettre la plus complète objectivité, au moins dans la connaissance que l'on a de soi-même.

Ainsi pour l'objectivité de l'existence de Dieu. Il ne s'agit pas, du point de vue de Laberthonnière, de partir des choses que l'on connaît pour remonter à leur auteur par un raisonnement plus ou moins syllogistique, basé du reste sur un principe de causalité que l'on finit par nier dans la conclusion, en disant qu'il existe un Etre qui n'a pas de cause. Il ne s'agit pas non plus par un raisonnement dialectique de trouver incluse l'existence de Dieu dans l'idée que l'on a de son essence. Dans les deux cas, on cherche à attribuer à Dieu une existence conçue d'après les existences que l'on connaît ; et comme celles-ci sont toujours relatives, on applique à Dieu une idée qui lui est essentiellement inapplicable. Pseudo-problème donc, auquel on ne trouve jamais que de pseudo-solutions, positives ou négatives. Même l'analogie, à laquelle on a recours, n'est qu'un artifice, parce que dans la proportion sur laquelle on se fonde, nous ne connaissons que deux termes, notre existence et nous, et pas du tout les deux autres, Dieu et son existence.

Il s'agit plutôt de savoir si ce qui existe peut être qualifié Dieu, et en quel sens. Au reste n'est-ce pas ainsi qu'ont procédé Aristote et Descartes ? Pour le premier, il existe un *kosmos*, ordre hiérarchisé des choses et des êtres, qu'il divinise en le proclamant absolu : de là un Dieu tellement transcendant qu'aucune action ne peut aller de lui vers le monde. Saint Thomas a repris la même notion, en lui donnant une étiquette chrétienne et en en faisant l'expression d'un ordre plus complexe, mais non moins absolu. On a eu ainsi un Dieu dit chrétien et de nature païenne, de même qu'on avait une société se réclamant de l'Evangile et s'appuyant en fait sur le monde gréco-romain. Pour Descartes enfin, le monde étant une machine capable de donner à l'homme toutes les satisfactions qu'il désire, Dieu en garantit le bon fonctionnement parce qu'il l'a fabriquée. Comme, par

ailleurs, il existe aussi des théologiens, à ce Dieu-Fabricant on a ajouté un Dieu théologique, sans du reste se soucier beaucoup de les mettre d'accord l'un avec l'autre.

Or Laberthonnière au lieu de penser scientifiquement, en vertu de ce principe qu'en dehors de la science il n'y a pas de salut, veut penser religieusement, plus exactement il veut, si l'on peut dire, « religioser » sa pensée, parce qu'il croit que le salut est justement en dehors de la science. Nous avons donc à nous demander d'abord s'il a raison de se placer sur ce terrain, en second lieu si, de ce point de vue, à propos de ce qui lui paraît exister, on peut vraiment parler de Dieu.

On n'accordera pas toujours facilement le premier point. Reconnaître que la science n'est pas le seul instrument possible de vérité, bien plus, qu'elle n'est pas le meilleur, cela implique d'abord qu'il faut renoncer à ce qu'elle fait conquérir ou, du moins, s'en détacher ; en second lieu que cette conquête se fait par adaptation des choses à soi, donc qu'elle est un égocentrisme.

Or, si l'on ne conteste guère la nécessité d'une « décentralisation » de soi, on demandera si l'activité scientifique est centralisatrice et utilitaire, puisqu'elle exige au contraire un désintéressement complet et la soumission de ses désirs aux choses plutôt que celle des choses à ses désirs. Cela est incontestable. Il n'en reste pas moins que si l'on se plie à l'ordre des choses, c'est pour mieux l'utiliser ; et, même lorsque la science n'est pas directement utilitaire, le procédé scientifique est une réduction aux formes de l'esprit. Il y a désintéressement en ce sens que c'est l'objet en tant que tel que l'on veut voir ; mais il y a conquête et possession intellectuelles en ce sens que la vision de cet objet, en tant que vision, est en fonction de notre façon de voir.

Quant au second point, on dira qu'il y a dans la possession intellectuelle ou morale des choses de quoi réaliser le destin de l'homme, sans avoir besoin pour cela d'un absolu. C'est là, au fond, la véritable question. Admettons même qu'il soit exact que l'on puisse réussir à être heureux en s'installant dans l'universelle relativité. N'y a-t-il pas alors méconnaissance des réalités les plus réelles ?

Une remarque s'impose : un tel relativisme donne à l'individu qui juge de tout par rapport à lui une valeur absolue, au moins à ses yeux. Les autres sont réduits à n'être pour lui que des moyens.

On peut les respecter, mais en tant qu'ils sont utilisables, rien de plus. Leurs vouloirs sont en fait traités comme des illusions qu'il faut savoir berner pour les tourner vers son propre vouloir. D'où une anarchie absolue, contre laquelle on ne peut réagir qu'en faisant appel à d'autres principes que ceux de ce relativisme.

Cette position est par conséquent toujours plus ou moins honteuse d'elle-même, parce qu'elle ne peut s'affirmer franchement sans provoquer l'hostilité de tous. Or, la centralisation absolue de chaque individu au détriment de l'existence des autres, en tant que personnes autonomes, est le principe foncier de l'attitude qui nie Dieu, car nier Dieu, c'est nier que l'homme ait à vivre pour quelque chose de supérieur à lui, et donc le déclarer supérieur à tout. L'impossibilité de s'y tenir, pratiquement et logiquement, montre l'erreur d'une telle attitude.

Allons plus loin encore, sur le terrain métaphysique. Le relativisme, c'est au fond l'atomisme absolu, puisque c'est l'isolement de chaque être ; et c'est, par suite, la réduction de tout au mécanisme. Il n'y a plus d'intériorité ni de personnalité en quoi que ce soit ou en qui que ce soit, parce que tout est agencement fortuit et passager d'atomes. Donc l'affirmation de soi comme une personne est une illusion, de telle sorte que le principe essentiel de cette conception est lui-même une erreur. Pourra-t-on s'y résigner ? Dire qu'en effet croire en soi est aussi trompeur que de croire à autre chose, qu'il n'y a qu'à ne pas se laisser duper, que le moi auquel on sacrifie tout n'est qu'une chimère ou une idole, que rien n'est vrai, pas même la négation de tout, qu'il suffit de le savoir et que, si on feint de se laisser prendre, on sait cependant que ce sont des illusions ? Alors on sera en contradiction permanente avec tout, et d'abord avec soi. On ne s'affirmera qu'à la condition de se nier ; et l'on en arrivera à cette négation, sans avoir même la possibilité de lui rester fidèle. Bref, c'est le nihilisme absolu : rien n'est, pas même soi, conclusion de l'affirmation poussée à l'absolu : il n'y a que moi.

Il est vrai que, par contre, il est toujours facile de faire ressortir les contradictions du croyant avec lui-même. De même que l'égoïsme n'est jamais absolu, parce que les nécessités des choses le forcent à se limiter ou à se dissimuler sous d'autres principes — ce qui est encore une façon de se contredire —, de même la charité complète ne se réalise jamais, parce que le croyant, toujours lié à sa propre faiblesse, doit lutter perpétuellement contre les instincts qu'il s'efforce

de détruire en lui, lutte dans laquelle les échecs et les revers sont nombreux et la victoire jamais définitive. On dira donc qu'il n'est pas plus logique avec lui-même que son adversaire.

Il y a pourtant cette différence capitale que de cet illogisme le croyant s'efforce de prendre conscience, au lieu de le dissimuler; il reconnaît que c'est sa faute s'il existe, au lieu de prétendre qu'il n'existe pas ou de renoncer à ses principes quand ils ne sont pas réalisables. De plus, c'est dans la mesure où le croyant ne suit pas sa croyance, mais retombe dans l'égoïsme qu'il se contredit : c'est au contraire dans la mesure où l'égoïste s'enfonce dans son égoïsme qu'il en arrive à le nier. Qu'est-ce à dire, sinon que ce dernier, en voulant être pour lui, en arrive au néant et que le premier veut être et y réussit dans la mesure même où il le veut vraiment ?

Nous arrivons donc à cette conclusion : il n'y a pour l'homme de l'être, au sens propre du mot, que pour autant qu'il vit pour autre chose que pour lui. C'est cet Etre, dans lequel le croyant s'installe par la charité, que Laberthonnière nomme Dieu.

Il est bien difficile maintenant de lui en contester le droit, pour cette raison que cet Etre, c'est l'existence portée à sa plus haute puissance, puisque précisément il va s'augmentant ou se multipliant à mesure qu'il se réalise. Le mot être ne signifie pas seulement exister au sens limitatif où nous l'employons : il signifie exister avec toute la force que peut avoir l'existence, laquelle force est d'autant plus intérieure qu'elle est plus réelle et *vice versa*. Etre de cette façon, c'est vraiment exister, car pour Dieu, c'est être tout, et pour l'homme, c'est y tendre. Du reste, s'il est vrai que rien ici-bas, même l'être le plus matériel, à plus forte raison les êtres spirituels que nous sommes, n'a de consistance que par les relations avec tout le reste, et si l'esprit, c'est essentiellement la faculté de développer au maximum ces relations dans le monde des êtres, c'est bien précisément à mesure que nous étendons notre être au delà de nous-mêmes que nous sommes et que nous sommes esprit, et encore que nous participons à l'Etre universel, qui est en même temps l'Esprit total.

Nous avons dit plus haut que l'existence des autres était la meilleure preuve de l'existence de Dieu. Nous pouvons mieux comprendre maintenant que c'est là la preuve qui est au fond de la doctrine de Laberthonnière, parce que l'existence des autres, c'est l'existence de la charité, et que la charité, c'est Dieu. Mais la réciproque est tout aussi vraie ; Dieu est charité. Car cet être absolu que l'homme trouve

dans sa pratique de la charité envers Dieu et envers les autres, il le trouve comme étant charité pour lui, parce qu'il se sent aimé autant qu'il aime. Plus exactement, c'est parce qu'il se sent aimé qu'il arrive lui-même à aimer.

Tout à l'heure nous parlions des illogismes du chrétien avec lui-même, illogismes qu'il ne peut totalement éviter à cause de la faiblesse qui lui est essentielle. Il est, en effet, plus naturel à l'homme de se prendre pour dieu que de prendre Dieu pour sa fin. Cela ne l'empêche pas de rencontrer Dieu à chaque fois qu'il rencontre quelque chose capable d'augmenter et de développer sa vie d'une manière ou de l'autre, à commencer par le lait de l'amour maternel, à continuer par tous les biens matériels qu'on lui donne plus qu'il ne les gagne, à terminer par la spiritualité dans laquelle s'épanouit son esprit et qu'il trouve dans le contact avec les traditions humaines. Sans doute, il lui arrive de nier ce qu'il y a d'amour et de divin en tout cela, à chaque fois qu'il veut en faire une possession égoïste limitée à lui seul. Mais il peut aussi y répondre par son propre amour : alors il le magnifie, il le multiplie, puisque trouvant de quoi s'améliorer, il y trouve en même temps de quoi se sentir plus aimé. C'est ainsi que le chrétien sait que Dieu l'aime à mesure qu'il progresse dans l'amour pour lui, restant il est vrai toujours en deçà de cet amour, mais essayant d'aller toujours plus loin.

Il y a donc dans le monde, malgré tous les maux qui l'accablent, de la charité, car, s'il n'y en avait pas du tout, il s'effondrerait dans l'anarchie et le chaos, comme le disait jadis le vieil Empédocle. C'est pour cela que l'homme en est capable, malgré ses tendances naturelles à la haine. Et c'est pour ces deux raisons que l'on peut croire en Dieu.

Ajoutons cependant que l'amour d'Empédocle n'était, peut-on dire, que physique : amour des corps. Celui de Laberthonnière, ou plutôt — car il nous en voudrait de le lui attribuer — celui du christianisme est spirituel, c'est l'amour des âmes. Ajoutons enfin et surtout que chez Empédocle, la haine n'est jamais définitivement vaincue : on ne sait même pas si le monde actuel n'est pas le résultat de son triomphe progressif. Avec le christianisme, si elle n'est pas détruite, du moins peut-on la vaincre. La philosophie de Laberthonnière n'est pas seulement une métaphysique de la Charité, elle est aussi et surtout une métaphysique de la Rédemption.

Strasbourg.

Pierre GUÉRIN.