

P

ALBERT BAZAILLAS

La Crise

de la

Croyance

Dans la Philosophie contemporaine

Librairie académique PERRIN et C^{ie}.

A Monsieur Carde, professeur au Collège Lomax

Hommage & profond respect

Albert Bergson

La Crise de la Croyance

DANS LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

T6 F13

ALBERT BAZILLAS

La Crise
de la
Croyance

DANS LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE



PARIS

LIBRAIRIE ACADEMIQUE DIDIER
PERRIN ET C^o, LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES GRANDS-AUGUSTINS, 35

1901

Tous droits réservés

AVERTISSEMENT

Nous réunissons, dans le présent ouvrage, une série d'études touchant la Certitude et la Croyance. Plusieurs d'entre elles ont été publiées dans des périodiques récents¹. Malgré la diversité des penseurs auxquels elles sont consacrées et des occasions qui leur ont donné naissance, elles poursuivent un but commun : elles considèrent la croyance sous ses multiples aspects et elles s'appliquent à nous en offrir une représentation complète. Elles ne l'envisagent pas dans l'abstrait et se gardent de l'aborder sous la forme convenue et étroite d'un problème philosophique. Il a paru que, dans un ordre d'idée relevant plus que tout autre de la liberté intérieure, le mieux était de ne pas faire violence

1. Voir notamment *Revue des Deux Mondes*, 15 novembre 1899.

*

aux faits, de ne point leur imposer la forme d'une exposition systématique, de les suivre enfin dans les combinaisons variées auxquelles ils pouvaient se prêter spontanément : c'était renoncer à la discussion stérile pour faire retour à l'expérimentation morale, seule féconde.

Or, les cas ne sont point rares de croyances qui se sont lentement formées et qui ont su définir, pour elles et pour les autres, la loi de leur formation; de croyances encore qui, sûres d'abord d'elles-mêmes, se sont peu à peu dissoutes et nous font assister au spectacle de leur décomposition jusqu'à ce qu'elles se reprennent à vivre, en revêtant une nouvelle forme; de croyances enfin que des influences naturelles ou sociales ont façonnées, qui le savent, et qui nous le disent. Ce sont des cas de croyance lucide que nous nous sommes attachés à recueillir. Nous les examinons avec la sympathie que mérite toute expression de la vie et avec le respect que nous devons aux personnes. Si nous les prenons au moment de leur formation ou à l'état de *crise*, négligeant volontiers le détail

de leur préparation et de leur justification, c'est qu'ils nous ont paru, considérés de la sorte, plus riches, plus saillants et plus significatifs. Ne relèvent-ils pas, alors, d'une manière directe, de cette étrange intensité de la vie morale qui leur a donné lieu? Ne sont-ils pas, de plus, *représentatifs* en ce sens qu'ils résument, dans leur aventure excessive, la destinée plus obscure de beaucoup d'autres âmes?

Surtout, dans ce domaine du jugement privé, nous nous en voudrions d'interrompre le cours de l'investigation intérieure pour poser l'importune question de la valeur et de la légitimité des certitudes. La vie de la croyance nous intéresse autrement que les résultats qu'on peut toujours en détacher et que les formes immuables par lesquelles elle s'exprime. Nous recherchons la qualité d'âme qui se reflète en elle, l'attitude originale qu'elle détermine en nous, la part que prend la personne à son progrès et à ses variations. La stabilité ou la fragilité de ses constructions ne nous préoccupe pas, trop heureux si, grâce à ces études d'approche

et à ces déterminations successives, la croyance nous laisse simplement deviner le secret de son origine.

Au reste, plusieurs des témoignages que nous avons recueillis et qui nous ont présenté la croyance à l'état d'intensité et de crise, ne datent pas d'hier. Vingt années séparent de nous les plus récents. Je dirai même qu'au moment où ils se produisirent ils eurent à compter avec l'indifférence ou l'hostilité de l'opinion. Celle-ci n'était pas encore préparée, elle apportait des préoccupations théoriques là où l'intérêt à la vie, le sens des réalités eussent été seuls de mise. En un mot, le goût de l'abstraction prévalait. Une partie de l'opinion, représentée par l'enseignement officiel, se tenait systématiquement à l'écart de toutes les questions qui n'entraient pas dans les cadres de la philosophie générale; elle n'abordait le détail des problèmes qu'en brisant leur attache naturelle à la vie et aux inquiétudes, aux perplexités du moment. Abordait-elle la discussion des questions vitales, jugées d'actualité? Ce n'était

pas sans une certaine gêne, sans une affectation de solennité peu faite pour en rendre le manie-ment facile. Du spiritualisme finissant, elle gardait cet amour du vague et des généralités.

Une autre partie de l'opinion, celle qui représentait les lecteurs de la *Critique philosophique*, était trop visiblement éprise de dialectique, d'analyse négative, trop confinée dans une atmosphère artificielle pour avoir conservé le goût des réalités. Aussi ce retour à l'expérience intime, se produisant naturellement, sans fracas, sans pédantisme d'école, devait-il passer comme inaperçu, et ce manie-ment d'idées concrètes ou de fait moraux précis qu'on aurait pu suivre en Newman et en quelques autres laissait-il le public à peu près indifférent. C'était concret, vivant, immédiat: donc, ce n'était pas philosophique. De Secrétan, de Renouvier pourtant épris de choses morales et très appréciés, très goûtés, on conservait de préférence le souvenir de quelques grandes constructions ou d'ingénieuses destructions: les soucis d'ordre pratique que ces penseurs avaient pourtant

remis en honneur, ne venaient qu'après. De part et d'autre, le ton était à l'abstraction et à l'éristique. On se sentait peu à l'aise dans les faits ; on ne se défendait pas d'une visible mauvaise humeur, si on était forcé de les aborder.

Ce temps n'est plus. De nombreux indices révèlent un revirement d'opinion dont peut profiter la connaissance directe et positive des âmes. De nos jours, des études sincères et émues comme la *Certitude morale*, des analyses clairvoyantes et concrètes comme celles de Newman¹, ne passeraient pas sans laisser de trace. On a le goût des faits, le sens de la vie intérieure, on travaille de différents côtés à édifier une psychologie directe. Et si des littérateurs indépendants, tels que M. Brunetière et M. Bourget, se mettent à explorer, non sans émotion, les profondeurs et les complexités des consciences, des philosophes purs, parcourant le chemin en sens inverse, se tournent vers la réalité et vers la

1. Voir, à ce sujet, l'intéressant et personnel ouvrage de M^{lle} Lucie Félix Faure sur *Newman, sa vie et ses œuvres* ; le beau livre de M. Thureau-Dangin, *la Renaissance en Angleterre : Newman et le Mouvement d'Oxford*, sans oublier le *Cardinal Manning*, par M. de Pressensé.

vie. « Le psychologue, avoue l'un deux, devrait se faire le disciple de l'homme qui connaît la vie et formule à l'occasion de chaque expérience les hypothèses qu'elle lui suggère¹. »

Cette connaissance de la vie morale, ce spec-

1. Rauh, *La Psychologie des Sentiments*. Un certain nombre d'ouvrages laissent pressentir un retour dans les habitudes d'esprit. Citons, à titre de document touchant le problème spécial qui nous occupe, l'étude si concrète et si directe de M. Brochard sur *l'Erreur* ; — de pénétrants articles consacrés par M. Lévy-Bruhl à *la Philosophie du Sentiment* ; — la profonde et suggestive étude de M. Blondel sur *l'Action* ; — *la Croissance*, de M. Payot ; — l'orientation avisée donnée à *l'Année philosophique*, par M. Pillon ; — *Croissance et Réalité*, de M. Dauriac ; — l'intéressante *Esquisse d'une Apologie du Christianisme*, de l'abbé Ch. Denis ; — les analyses négatives de M. Milhaud, dans *la Certitude logique* ; — les peintures morales qui rendent si attachant le *Pascal* de M. Boutroux. Cette tendance ne se manifeste pas seulement dans la question de la certitude : on aspire à un réalisme psychologique et moral, dût-on y perdre en symétrie, en logique, en force probante. L'accueil fait aux analyses de M. William James, aux études de M. Bergson, animées d'un souffle de vie, l'atteste et cette curieuse déclaration de M. Rauh le proclame, sans qu'on ait essayé d'y contredire : « Il ne faudrait pas proposer des systèmes, mais des synthèses limitées, des lois de détail. Une psychologie doit être modeste, libre, souple, ondoyante, peu abstraite et point pédantesque. S'il ressort un système de nos propres réflexions, nous voudrions que ce fût par l'effet d'une idée directrice immanente et qui se révélât comme un même état d'esprit se reconnaît au milieu des actions parfois disparates et contradictoires de la vie d'un homme ; comme ces théories vivantes, incarnées, qui se dégagent au fur et à mesure des événements et que toute formule laisse échapper. » Paroles remarquables, surtout si on les rapproche des explications tranchantes et systématiques d'une philosophie doctrinaire, uniquement dialectique et formelle.

tacle d'une certitude se formant, s'exaltant et parfois se déformant dans une conscience toujours sincère et clairvoyante, voilà ce que nous avons demandé aux nobles doctrines dont nous présentons ici l'esquisse. Au lieu de soulever des questions toujours oiseuses de validité et de provenance, au lieu de leur faire, comme on n'y eût point manqué naguère, un procès de tendance, le mieux est de les accueillir comme nous apportant une philosophie concrète, fruit de la méditation et de la vie. Peut-être y gagnerons-nous quelque chose si, au lieu de rechercher la satisfaction d'une vaine curiosité, nous nous plaisons à percevoir dans ces œuvres l'écho d'une conscience qui se réveille et qui nous parle directement.

13 novembre 1900.

PREMIÈRE PARTIE

UNE PHILOSOPHIE

DE LA

CERTITUDE / DE LA VIE

et

M. OLLÉ-LAPRUNE

CHAPITRE PREMIER

LES ORIGINES

Il est singulièrement malaisé d'établir avec quelque exactitude la situation d'une doctrine dans l'histoire de la pensée, surtout quand cette doctrine est d'hier, car elle garde encore trop visiblement l'empreinte des préoccupations ou, si l'on veut, des nobles passions qui l'inspirèrent. Au moment de retracer le tableau philosophique de la pensée de M. Ollé-Laprune, nous ressentons un peu de cet embarras. Écrivain, professeur, élève et ami de Caro qui exerce sur lui une durable influence, philosophe, maître de conférences à l'École normale où il donne pendant plus de vingt ans un généreux enseignement, membre de l'Académie des Sciences morales où il remplace Vacherot, il occupe avec éclat des charges considérables et il les honore encore par l'indépendance

de son caractère et la fermeté de sa pensée. En s'y élevant, il ne se croit pas tenu d'abdiquer quoi que ce soit de ses dispositions intimes et de ses vues personnelles. « Ceux qui sont nés médiocres, nous dit Pascal, sont machine partout. » Lui n'est machine nulle part : il met partout de l'âme.

C'est là ce qui fait l'unité de son œuvre et le charme si particulier de ses écrits. Son grand ouvrage sur la *Philosophie de Malebranche* ne se ressent pas des abstractions métaphysiques : il est vivant. Vivante aussi cette thèse sur la *Certitude morale* où l'auteur se montre si fermement, si personnellement attaché à sa foi religieuse. Aborde-t-il Aristote à qui il consacre un important *Essai*? Ce n'est pas pour en présenter une reconstruction érudite ; c'est pour l'animer devant nous et recueillir ses réponses sur ces questions touchant le bonheur et la destinée de l'homme, que nous nous posons encore. Enfin il se met tout entier dans ces derniers écrits où sa pensée se fait pressante, agissante, et où il trace, des devoirs spéculatifs de l'homme et des prérogatives de l'action, une vive esquisse. Voici donc un écrivain extrêmement personnel, qui s'est appliqué aux questions les plus diverses et j'ajouterai les plus déli-

cates et les plus intimes, qui, rompant avec une méthode consacrée, a philosophé librement, de l'abondance du cœur, sans mot d'ordre pris dans une école, sans autre règle que le souci de la vérité, sans autres ressources que les moyens tout humains d'y atteindre : il semble bien que l'auteur de tant d'ouvrages excitateurs et consolateurs, où se retrouve l'accent de l'âme, ne puisse que difficilement se rattacher au mouvement général de la pensée spéculative en notre siècle. Si l'on voulait cependant lui chercher des parentés, on pourrait à bon droit le rapprocher de Secrétan, de Vinet, de Gratry, de Newman, de tant de nobles penseurs qui, à l'exemple de Pascal et de Maine de Biran, ont demandé à leur philosophie d'apporter une lumière à l'intelligence et une force invincible au cœur. Et si l'on tenait à déterminer d'un mot le sens de son entreprise, on dirait qu'il a voulu constituer sur des bases rationnelles une philosophie pratique s'adressant à l'homme purement et complètement homme, et qu'il nous a ainsi dotés d'une philosophie religieuse, la plus ferme et la plus sincère que notre siècle ait connue.

Le caractère essentiellement moral de sa spéculation ne permet point de le rattacher, comme on

le fait pourtant d'ordinaire, au spiritualisme classique, tel que Jouffroy le développe et que Victor Cousin le promulgue. Pour ce spiritualisme, nulle préoccupation religieuse ne saurait se produire en dehors de celles qu'il autorise lui-même. Ses efforts portent ailleurs. Il s'agit de distinguer le jeu des facultés en les empêchant d'empiéter les unes sur les autres ; il s'agit de circonscrire, avec précision, les différents domaines où elles s'exercent, de tracer des limites entre l'esprit et le corps, le cerveau et la pensée, la science et la métaphysique, la philosophie et la religion ; et il s'agit surtout de ne point franchir ces limites ! Comment penser fortement ou même penser librement, quand on est retenu par la crainte continuelle de risquer quelque généralisation téméraire ou quelque assertion mal délimitée, et quand l'unique affaire est d'éviter les incidents de frontière ? Sans doute il y avait bien en réserve un ensemble d'affirmations, constituant toute une orthodoxie spiritualiste, sur Dieu, sur l'âme, sur l'immortalité : mais ces généralités vagues et flottantes ne pouvaient donner lieu à un système bien personnel ; et qu'on lise Saisset pour s'en convaincre ! Il ne fait guère que de la rhétorique émue ; on sent

qu'il a de la peine à constituer avec ces froides entités une philosophie religieuse et qu'il se bat quelque peu les flancs pour célébrer dignement ces pompeuses abstractions.

Ce n'est pas tout : c'est le propre d'une orthodoxie d'exclure toujours les formes de pensée rivales quand elle ne leur accorde point une altière condescendance. Le spiritualisme ne devait pas y manquer. Cousin a beau parler de ces deux sœurs immortelles, la religion et la philosophie ; il a beau conclure entre elles un traité renouvelé de la Charte et conforme à une bonne constitution, il n'en attribue pas moins à la philosophie la vertu d'élever doucement l'âme « du demi-jour du symbole à la pleine lumière de la pensée pure » et il répète, dans ses livres, comme dans ses leçons et comme à la tribune de la Chambre des pairs, que la religion est bonne pour le peuple, mais qu'à l'élite, il faut la philosophie et que la philosophie a pour elle l'avenir. Tous ses disciples en sont là ; tous reprennent et consacrent cette distinction : ils séparent les domaines et empêchent de franchir les frontières ; ils ont tous la même conviction, à savoir que « les parties simples de l'humanité », comme on dira plus tard,

ont un indispensable besoin de la religion, mais que « les parties cultivées » y portent la lumière, la dépassent et s'en passent. On voit donc les conséquences : une philosophie sans tradition, sans légitimité, sans vérité puisée dans les faits se propose insensiblement à la pensée qu'elle prétend élever au-dessus de ses préoccupations intimes ; elle s'offre pour calmer les inquiétudes de l'âme, pour apaiser ses besoins religieux. Elle devient une religion. Jouffroy, Saisset, Damiron la cultivent, la pratiquent avec piété ; ils ont un rationalisme pieux, avec des élans et des effusions. Ce pauvre et mesquin substitut du christianisme leur suffit¹.

Une telle philosophie n'avait aucune chance de plaire à M. Ollé-Laprune qui fut, dès le premier jour, libre à son égard. En revanche, et sans doute par réaction contre cette discipline contraignante, il demande à des esprits moins prévenus une révélation plus complète de la vérité et de la réalité. Maine de Biran, auquel il ne se rattache guère par sa méthode, mais qu'il lit et qu'il médite,

1. Je résume ici une importante étude inédite de M. Ollé-Laprune sur *Caro et le spiritualisme en France dans la seconde moitié du XIX^e siècle*.

lui communique le sens des réalités morales et l'idée, presque inaperçue de l'éclectisme, que la connaissance est suspendue à l'action et que la causalité, l'intime énergie des êtres est la plus haute dignité dont nous soyons revêtus. C'est encore ce sens de la vie morale qu'il trouve et qu'il aime chez Gratry.

Ce n'est pas le lieu ici d'examiner les théories particulières par lesquelles l'auteur de *la Connaissance de l'âme* se flattait de renouveler la philosophie ; mais sa doctrine présentée dans une langue sans apprêt qui tenait de l'âme même du penseur une sève surabondante, une allure libre et je ne sais quelle saveur, lui parut hardie, engageante : elle le charma, elle le gagna. Aussi bien lui offrait-elle tout ce qu'il aurait vainement demandé au spiritualisme. Elle croyait à l'harmonie et la faisait naître ; elle tâchait de concilier, d'unir tout ce qui passionne le siècle présent : « La raison dont on est si fier et qu'on y viole si outrageusement, la foi qu'on y souhaite avec tant d'ardeur et qu'on y méconnaît si étrangement¹. » Et c'est en même temps une philosophie généreuse : elle a du mal

1. Cf. Ollé-Laprune, *la Vie intellectuelle du catholicisme en France*, dans le recueil *La France chrétienne dans l'histoire*.

un sentiment aigu, mais elle ne désespère pas parce qu'elle n'oublie jamais les ressources humaines et divines qui restent dans le monde; elle nous invite à travailler de toutes nos forces, par le labeur intellectuel, par la fusion harmonieuse des idées, des cœurs, des croyances, à préparer la cité que Gratry a entrevue : « la cité dont tous les habitants s'aimaient ». Noble et belle philosophie, pleine d'élan, qui eut le don de se multiplier et de se survivre en des écrits consolateurs, et qui opéra dans le secret. Ce fut là, à n'en point douter, la raison de son influence sur M. Ollé-Laprune. En la pratiquant, en la méditant, il devait sentir s'exciter en lui les mouvements de l'âme. Gratry, comme il le remarque lui-même, ne lui transmettait pas une théorie, il lui transmettait la vie; à l'image du divin Paraclète, il consolait merveilleusement; selon la force du mot, il appelait à agir, il encourageait, il entretenait une cordiale énergie. Et qu'on était loin avec lui des arrangements factices où s'était perdu le spiritualisme! Gratry apportait mieux qu'une formule : il révélait l'âme avec ses besoins ignorés, ses aspirations profondes et, si l'on peut parler ainsi, ses intimes tressaillements.

Je ne viens pas d'étudier la formation de la pensée de M. Ollé-Laprune; j'ai tenu seulement à montrer les raisons pour lesquelles il se détache de toute formule d'école, pour chercher librement, par une exploration interne, la vérité. On comprend que pour cet esprit affamé de certitude, de réalité, une question devait bientôt l'emporter sur toutes les autres : celle des droits et de la provenance de la vérité, de son action libératrice sur les âmes, des forces de réparation, de consolation et d'union dont elle dispose. A ce problème sont consacrés ses premiers ouvrages : la *Philosophie de Malebranche* et la *Certitude morale*. Ceux qui marquent la dernière partie de sa carrière y font encore retour, puisque le *Prix de la vie, la Philosophie et le temps présent* étudient tour à tour les conditions auxquelles doit répondre l'action pour rejoindre la vérité, la vérité, pour inspirer l'action et se réaliser dans la conduite. Ainsi se manifeste dans ce qu'elle a d'humain et de généreux cette philosophie de la certitude. Elle a posé le grand problème des rapports de la vérité avec la vie; et comme elle les suit dans les différents domaines où la vie se développe, — vie morale, vie religieuse et vie sociale, — on peut dire qu'elle

l'épuise. En tout cas, elle a nettement conçu l'étroite solidarité des deux parties de ce programme. C'est une action vivante que celle de la vérité; vivante aussi est l'action de la certitude qu'elle suscite en l'âme, et elle suppose, entretient la vie autour d'elle. Elle ne se déroule pas dans un milieu inerte. Elle inspire et vivifie des énergies existantes; elle en réveille de latentes, elle en suscite de nouvelles; jamais elle n'agit dans l'isolement.

CHAPITRE II

L'INTELLECTUALISME

L'intellectualisme a visiblement occupé M. Ollé-Laprune. Il le rencontre avec Malebranche au début de sa carrière, et il le retrouve au terme avec Jouffroy. Dans les deux cas, s'il s'en inspire, il le critique, il le complète, il le transforme. Quel est le sens de cette transformation ou, pour mieux dire, de cette réaction? La réponse à cette question nous permettra de présenter avec équité le tableau d'une pensée philosophique qui, partie de l'intellectualisme, s'applique justement à résoudre le délicat problème des rapports de la vérité avec la vie dans un sens qui n'est plus intellectualiste.

La passion de la certitude et la large conception des droits de la vérité qui furent comme le ressort de sa recherche devaient trouver tout d'abord un

abondant aliment dans la philosophie de Malebranche : cette philosophie fut son initiatrice aux réalités intelligibles sur lesquelles la connaissance est fondée. Mais ce que M. Ollé-Laprune allait retenir de la sublime doctrine de la vision en Dieu, ce n'était point, à vrai dire, le mystique commerce de l'âme avec le Verbe dont elle percevait directement les enseignements ineffables, ni ces relations immuables des nombres ou ces convenances secrètes des êtres qui déroulent leurs propriétés au sein de l'ordre éternel, ni cette harmonieuse géométrie dont « la substance lumineuse de la divinité » est bien quelque peu encombrée ; c'était plutôt, en même temps que la foi dans les mystères du monde invisible, cette affirmation que la connaissance est vaine si elle manque de système, d'intelligibilité, d'unité ; que le vrai n'est pas livré aux caprices des volontés individuelles, et qu'il n'est accessible à la pensée que s'il revêt une forme objective, c'est-à-dire universellement communicable. Pour lui, comme pour Malebranche, comme pour tous les réalistes, la connaissance se détache de la volonté qui lui a donné naissance et de l'esprit particulier qui en est en apparence le siège, pour refléter fidèlement les lois immuables du juste et

du vrai. L'entendement devient, de la sorte, un centre de représentation que traversent, souvent inaperçues, des idées indifférentes, et où se mettent successivement en saillie, pour fixer tour à tour notre mobile attention, celles qui nous charment ou nous intéressent par quelque endroit. La connaissance ne fait donc que figurer l'action réelle de l'être universel sur nous ; il y a dans le fond une présentation de toute chose à tout esprit, parce que dans tout esprit se marque la divine présence. C'est là ce qu'il convient d'entendre par la vision en Dieu. Nous devons percevoir les vérités en elles-mêmes, non en nous ; la connaissance subjective, individuelle, flottante, tenant à la sensibilité n'est pas la matière dont la raison est faite, elle est plutôt l'impureté qui s'y mêle. Si nous voulons connaître véritablement, nous devons dégager notre conception des choses de la matérialité de son origine sensible en la saisissant bien au delà de l'expérience habituelle, dans sa pureté de forme idéale ; et penser de la sorte, en brisant avec l'utilité, le plaisir et le besoin, bref avec les visées des égoïsmes, c'est vraiment l'office de l'esprit, c'est sa lumière, c'est sa vie et c'est sa joie.

Il nous sera facile de montrer comment cet

intellectualisme rigoureux et absolu a été la voie royale par laquelle l'auteur de la *Certitude morale* est allé à la rencontre d'une vérité complète, à la fois spéculative et vivante, possédant les caractères éternels de la vérité en soi et capable cependant, par ses affinités naturelles avec la vie, d'exciter les puissances de divination et de fécondité que l'âme renferme.

On comprend en effet ce que pouvait être pour une telle âme la méditation de cette grande doctrine. Elle devait y puiser un aliment à ses propres pensées et en retenir ce qui pouvait servir de lumière dans les problèmes où la généreuse et inquiète philosophie de notre siècle était engagée. Or, une question semblait l'emporter sur toutes les autres, tant par son intérêt spéculatif que par l'importance pratique de ses conséquences : c'était celle des droits et de la nature de la vérité, de son action libératrice sur les esprits, des forces de réparation, de consolation et d'union dont elle dispose. De fait, quelle que soit la diversité des formules sous lesquelles nous dissimulions nos préférences, il n'y a que deux conceptions possibles de la vérité : celle de la vérité une, nécessaire, universelle, susceptible par ses attributs rationnels

de servir de norme à toute pensée, de garantie à l'indéfectibilité de la connaissance ; et celle d'une vérité invisible, toute intérieure, naissant et mourant avec les consciences, incapable de s'en dégager pour leur imposer une règle objective ou pour réaliser au-dessus d'elles son unité. Dans cette dernière conception, la vérité amoindrie, rabaisée jusqu'au niveau de l'individualisme, à la merci de toutes les fluctuations d'intelligences que rien ne défend contre leurs égarements, n'obtient un caractère moral et humain qu'au prix d'une renonciation complète à son autorité. Peut-on d'ailleurs conjurer ce danger de l'isolement en transférant à la vérité issue de la conscience les caractères éternels de la vérité idéale, et en se flattant de l'espoir d'obtenir par là cette réconciliation des cœurs et cette unanimité des volontés que le dogmatisme attend de la contemplation d'une vérité impersonnelle ? Mais que devient dans cette conception hybride l'autorité légitime de la vérité ? Cette vérité vivante, simplement voulue par l'âme, résultant d'une profonde élaboration de conscience, de quel droit briserait-elle avec la personnalité où elle a pris naissance, pour s'exprimer au dehors et pour s'imposer à tous comme une règle ou comme un

ordre? Que si, en dépit de ses origines, nous nous acharnons à lui appliquer les attributs de la vérité idéale, avec ses caractères d'éternité, de nécessité et d'infailibilité, convenons qu'une telle assimilation n'est pas valable en bonne logique et qu'elle ne saurait se produire sans la plus manifeste des usurpations.

C'est donc une combinaison toute différente qui s'impose désormais. Puisque la vérité morale ne peut trouver en elle-même ses titres à la certitude, il faut demander à la vérité idéale de descendre jusqu'aux individus et, sans rien abdiquer de son autorité légitime, de s'animer à leur contact pour provoquer de toute part les intimes adhésions. Quelle n'était pas, dès lors, dans cet essai de reconstruction des bases de la connaissance humaine, l'importance du haut dogmatisme qui prétend assurer la validité de toute pensée en nous transportant sur les sommets des certitudes divines. Jamais philosophe n'avait mieux montré que Malebranche cette souveraineté indélébile de la vérité. Avec quelle sûreté il établit que ses droits imprescriptibles ne diminuent en rien la toute-puissance de Dieu! Comme il voit bien que cette nécessité d'une raison qui, de toutes les manières,

déborde « le sens privé » en s'imposant à lui, est une heureuse, une bienfaisante nécessité! Dans l'homme surtout, sujet aux inévitables méprises que lui impose sa condition sensible et qui marquent en lui les traces de son origine égoïste, comme il comprend que l'intelligence et la volonté assujetties à la loi inviolable de la sagesse et de la justice trouvent là, non pas une limite, mais une règle, et loin de perdre en se modelant sur elles quelque chose de leur puissance native, doivent à cette condition même d'atteindre leur perfection et de déployer tout leur vol. Aussi regarderait-il plutôt en pitié cette chimérique indépendance qui consiste dans l'affranchissement des lois de la vérité et de l'ordre, et se rirait-il de cette omnipotence misérable, qui, supérieure à la raison même, se consume en de stériles efforts et en d'aveugles caprices. Non; se soumettre à la loi éternelle du vrai et du bien, c'est justement penser, et c'est être libre¹.

Telle est la double inspiration qui se marque au principe de la philosophie de M. Ollé-Laprune. Il a un goût trop vif du développement de la vérité pour ne pas signaler la croissance morale qui

1. Cf. *Philosophie de Malebranche*.

accompagne ou qui détermine toute certitude ; mais il a aussi un sens trop sûr des réalités spirituelles sur lesquelles la connaissance repose pour ne pas redouter de les ébranler. Aussi les ingénieux compromis que nous avons signalés cessent-ils de le satisfaire le jour où il s'avise que par ce détour on est ramené à l'individualisme et à la suppression de la vérité comme forme impersonnelle. Si donc il compte dans une large mesure sur les ressources morales qui peuvent aider à la connaissance, il ne laisse pas d'affirmer hautement un idéal de vérité et de rationalité capable de rallier les esprits à ces moments où les amours-propres se taisent, où les contestations importunes se calment, et il apporte aux intelligences, accablées et éprises de leur mal, les secours d'une vérité libératrice, en sorte que l'affranchissement des esprits et leur harmonie intérieure paraissent liés, en l'espèce, à une méthode qui les importune, puisqu'elle consiste à ramener invinciblement devant eux cet idéal de vérité et d'unité absolument contraire à leur état naturel de dispersion et de langueur.

Toutefois, s'il lui est difficile de n'être pas vivement frappé du grand spectacle de la vérité

s'imposant à notre esprit et lui donnant des lois qui sont en même temps celles des choses, il ne saurait souscrire à une doctrine qui, après avoir doué l'intelligence d'une puissance intuitive surhumaine, laisse dans l'ombre l'activité du sujet pensant et ainsi exagère sa faiblesse après avoir exalté sa force. Comme s'il importait avant tout de rétablir l'activité au sein de ce monde intelligible où tout devrait nous paraître mort, il demande aux doctrines de la volonté la notion précise d'un sujet qui puisse par son action saisir l'objet intelligible et en susciter de vives images. Il conclura donc, en faisant se rejoindre ces deux formes de vérité séparées par l'abstraction, et que l'intuition du divin n'est pas de ce monde, l'intelligence humaine dans les conditions actuelles n'en étant point capable, et que cette intuition est un acte, toute intelligence ne pouvant rien connaître qu'elle n'agisse. « Malebranche a vu que dans l'homme la raison se mêle à tout et que Dieu est dans la raison. C'est l'honneur de sa philosophie. Il a méconnu l'activité humaine et par cela même altéré la notion de l'activité divine. C'est le vice de son système. »

C'est donc l'idée d'activité que M. Ollé-Laprune

aura à cœur de rétablir dans sa dignité méconnue. Tandis que chez Malebranche le monde créé semble se retirer devant Dieu pour lui faire honneur et finit presque par s'évanouir, c'est par la foi la plus entière à la réalité positive et à l'activité vivante de la créature qu'il prétend raffermir la notion de Dieu : il ne craint pas que la souveraineté du créateur soit diminuée parce qu'au lieu de peupler son empire d'êtres amoindris, il y met des êtres véritables, pleins de vigueur et capables d'une vraie liberté. « Si le bon sens du genre humain, les progrès des sciences naturelles et les analyses des psychologues ne mettaient point hors de doute l'activité des êtres créés, il semble qu'à défaut de ces témoignages qui l'établissent en fait il faudrait la supposer, car ce serait l'hypothèse la plus propre à faire éclater la souveraine perfection de Dieu. Voilà comment poursuivant le même but que Malebranche, nous partons pour l'atteindre de principes tout à fait opposés. Et nous pensons que chasser de sa philosophie le dogme de la passivité des créatures ce n'est pas la détruire, c'est au contraire en extirper un germe de mort, et qu'y ramener la notion de la force active c'est rendre aux grandes idées qu'elle

contient leur vrai sens et leur salutaire beauté. »

Et là réside justement l'intérêt de sa doctrine. Il s'agit de traiter psychologiquement, humainement les données de la métaphysique, et de convertir le dogme formel, la notion abstraite et sèche en une représentation figurée et animée ; il s'agit de donner de la consistance et du corps à une idée nue et, pour cela, d'en obtenir non l'expression théorique, mais la construction psychologique et morale. Envisagées de la sorte les notions les plus redoutables de la métaphysique, la substance elle-même et l'essence, cessent d'être de mystérieuses entités pour devenir des réalités spirituelles : la pensée concrète n'a plus de peine à s'établir dans le domaine où l'imagination prodiguait auparavant ses fictions à la place des faits positifs. Toute substance est active, et l'essence n'est que l'ensemble des lois qui président au développement de l'activité inhérente au développement de toute substance. Otez cette énergie intime, rien ne peut se faire : la force productrice manque. Otez les lois régulatrices de cette force, rien encore ne peut se faire : car ce qu'une force est capable de produire dépend, non pas seulement du degré d'énergie qui est en elle, mais

aussi de sa nature « laquelle est précisément déterminée par certaines lois constitutives et fondamentales ». Ce qui nous permet de la sorte d'échapper aux artifices logiques dans lesquels s'était complue la philosophie de la vision en Dieu, c'est une vérité qui ne cesse de nous venir de la plus profonde expérience. Le moi personnel n'est pas une vaine image maintenue à grand renfort d'abstractions : il n'est pas non plus une création artificielle de la pensée. « C'est dans le sentiment intime de mon activité, c'est dans la perception de ses actes que je puise les éléments de la connaissance de moi-même », et de toute connaissance. Voilà la féconde intuition qu'il fallait découvrir sous la froide notion de l'être, et que Malebranche n'avait point soupçonnée.

Cependant, cette activité que nous trouvons au principe de l'être intelligent, comment ne pas la découvrir à l'origine de l'ordre intelligible lui-même. S'il en était autrement, si ce monde supérieur n'avait en lui un principe d'unité et de consistance, il ressemblerait à ces rêves où des apparitions idéales et de divins fantômes viennent parfois nous séduire. Pour fixer le divin mirage, pour l'empêcher de s'évanouir et de s'effacer, il

faut le rattacher à l'action de l'intelligence. Ces essences, ces types, ces lois que nous concevons ont donc leur source et leur raison d'être : ce sont *choses pensées*, et toute chose pensée suppose la *pensée pensante*. Nous voilà donc, ici encore, sortis de l'abstraction : il y a un être réel où le possible et l'idéal ont leur fondement ; il y a un être dont la pensée toujours vive et éveillée sert d'origine à toute vérité. Saisir dans le plus humble objet ce qu'il y a d'intelligible, c'est penser ce que pense l'intelligence éternelle. Mais, par là même, que nous sommes loin de cette chimérique expérience grâce à laquelle l'auteur de notre être nous admettrait à contempler en lui-même le détail de ses perfections ! La raison ne sera plus cette faculté passive uniquement plongée dans la contemplation des vérités éternelles. Ces vérités, elle devra, par son expérience humaine et par une action qui lui soit propre, les faire lever du sein d'elle-même ou les dégager, en un travail incessant, des replis et des détours de l'expérience. Il y aura donc une préparation historique, morale et sociale de ces vérités ; nous ne trouvons pas toutes faites les notions des choses ; nous les formons par notre travail. Des objets réels nous étant donnés, nous

avons à les penser comme Dieu les pense; nous avons à déployer notre activité pour imiter à notre manière l'éternelle activité de l'intelligence divine. Ainsi « Dieu ne se découvre pas à nous pour nous laisser voir en lui-même les essences des choses, mais Dieu nous donne la puissance de penser dans le temps et avec effort ce que lui pense éternellement et avec une souveraine facilité. Si donc la vérité n'est pas à nous, puisqu'elle est divine et non pas humaine, notre esprit en la concevant ne laisse pas d'agir, pour interpréter l'expérience et pour construire la scène détaillée et vivante sur laquelle Dieu le conçoit. » Et c'est là, si l'on y songe bien, le principe d'un progrès des connaissances que l'intellectualisme pur n'arrivait pas à comprendre. Notre travail est parfois bien lent et bien difficile; nos idées sont incomplètes ou même inexactes. Il nous faut recommencer plusieurs fois notre œuvre, briser ces ébauches défectueuses, ces créations imparfaites de notre pensée: noble labeur! « Il s'agit pour nous de trouver avec cette raison que Dieu nous donne les raisons des choses que Dieu fait. Dans tout cela rien qui ressemble à la vision, point d'objet directement saisi par une intuition immédiate; mais une incessante activité

pour concevoir ce que Dieu conçoit, comme Dieu le conçoit. » Penser nous-mêmes et à notre manière, à nos risques et périls, ce que Dieu pense: voilà l'office de notre esprit.

Maintenant, comment entendre la mystique doctrine de Malebranche, la présence de Dieu dans la raison? Il faut l'entendre dans le sens d'une action incessante qui excite notre intelligence, la stimulant intérieurement par ses idées, et au dehors, par le spectacle des choses. Ainsi partout l'activité: en Dieu l'activité première dans sa source et son principe, en nous l'activité dérivée¹. Dieu pense, et voilà l'origine de toute vérité; nous pensons, et voilà la vérité en nous, conçue et connue. Donc quelque chose nous est donné. Ce quelque chose c'est Dieu même exerçant sur nous une incessante et intime action, Dieu se donnant à nous dans cet obscur sentiment que son action nous cause. Et à quoi tend cette substitution d'un *sens divin* à la classique théorie de la vision en Dieu? A rétablir le sens humain de la vérité et la forme, humaine aussi, de l'activité spirituelle. « Nous croyons que la faiblesse de l'intelligence humaine

1. V. *Philosophie de Malebranche*, t. II, p. 327-328.

est trop oubliée dans ces théories chimériques où on la suppose douée d'une puissance intuitive que l'observation ne lui découvre pas et que la réflexion juge impossible dans les conditions actuelles. Il y a plus : nous pensons que la théorie de Malebranche, en laissant dans l'ombre l'action de l'esprit humain, exagère sa faiblesse après avoir exagéré sa force. Elle lui donne ce qu'il n'a pas ; elle lui ôte ce qu'il a, et ce que tout esprit doit avoir sous peine de n'être plus, je veux dire l'activité. » Comme Aristote comprenait mieux les choses, lorsque, au-dessus de l'activité laborieuse de l'esprit qui travaille pour faire la science, il mettait l'activité immobile de la pensée qui soutient, provoque la nôtre, mais ne l'annule pas.

C'est donc à l'idée d'une vie et d'une action toujours présentes en l'âme que l'examen de l'intellectualisme avait conduit le disciple de Malebranche ; et c'est désormais à examiner dans le détail cette notion de la vie, à s'en pénétrer, à en construire la scène que sa philosophie va s'employer. Or, au lieu des faux semblants du rationalisme abstrait, voici quel était l'ordre des réalités toutes spirituelles qu'elle pouvait maintenant considérer. La personne humaine lui apparaissait comme un

être en mouvement, c'est-à-dire un être dont l'existence est toute dans le développement et dans l'action. La réalité ne reste pas figée dans le néant d'une morne immobilité : elle est toute faite de jugements spontanés, d'imprévu et de contrastes. Sentiments multiples dont chacun a ses innombrables nuances, ses lentes dégradations, ses degrés changeants d'intensité, et, comme dans les paysages naturels, ses reflets mobiles et ses contours insaisissables ; pensée qui, s'appuyant sur quelques points fixes, déroule la chaîne de ses déductions, ou qui, s'appliquant aux choses, les pénètre en une observation patiente, assez souple pour se glisser en elles, assez malléable pour se modeler sur elles ; enfin merveilleuse mobilité de la vie morale avec ces élans interrompus de notre être vers le bien, et ces désirs, et ces aspirations, et ces mouvements d'une volonté qui se porte à la perfection ou au vrai, leur donnant avec plus ou moins d'ardeur son acquiescement : telle est l'âme ; c'est le mouvement, c'est l'action, c'est la vie à tous les degrés. Et tout cela, vie du sentiment, de l'intelligence et de la volonté, tout cela se mêle, se combine, se complète pour former dans la vie supérieure de la personne la plus

haute des harmonies. Mais là ne se borne pas le champ des perspectives intérieures. Si l'âme ne se saisit et ne se révèle que dans l'action, n'est-ce pas que, pour elle, être c'est vivre et que vivre c'est agir? Or on n'agit qu'à la condition de passer incessamment d'un point à un autre, d'une réalité à une autre, et, n'enfouissant pas dans une seule action toutes les richesses de l'âme, de conserver assez d'énergie pour produire une action nouvelle. Agir c'est se développer. Mais se développerait-on si l'on ne sentait dans son être une capacité infinie d'action et si l'on n'éprouvait obscurément en soi, avec le besoin de tendre plus haut, la force d'arriver au terme où aspire le désir? Enfin ce pouvoir inépuisable d'action ne saurait être, bien plus il ne saurait s'exercer dans cette ordonnance et dans cette économie souveraines, sans un fait primitif qui lui servirait à la fois de matière et de règle vivante, le désir de la perfection. Enfin donc, être c'est agir, agir c'est s'essayer à un développement sans fin, poursuivre un tel développement c'est obéir au besoin de la perfection, et voilà comment, dans la réalité de l'être humain, dans l'unité profonde de la personne, ces notions d'un être qui agit, d'une force infinie qui se déploie

et d'un parfait qu'on désire, sont immédiatement appliquées ensemble, intimement unies et comme fondues. Dans sa réalité dernière et dans son fond le plus reculé, l'âme embrasse l'être et le parfait. Mais son existence n'est pas l'immobilité qui viendrait de la possession, c'est le mouvement qui est l'œuvre du désir.

Par cela même, les axes de l'explication métaphysique sont renversés : ce n'est point par la connaissance, comme l'avait pensé Malebranche, c'est par l'existence que nous participons à la vérité, à l'être, à l'absolu. L'idée d'absolu est l'œuvre tardive de la réflexion qui, convertissant en notions claires les manières d'être originales et les possessions naturelles de l'esprit, dégage l'idée d'absolu de cette vie profonde de l'âme dont l'Absolu est la raison et le principe : c'est par l'intermédiaire de cette activité première que le raisonnement atteint Dieu : en elle, il ne voit pas directement Dieu, mais par elle il va sûrement à Dieu.

Dieu, dès là, ne sera pas simplement l'objet de la raison, le lieu des vérités éternelles; source de vie et d'action, il sera lui-même action et vie. Aristote parle d'un premier moteur, et par là il entend sans doute un moteur qui se meut lui-

même : la perfection n'ayant d'autre objet possible qu'elle se prend elle-même pour objet : elle se veut, elle s'aime, elle se contemple, et cette contemplation féconde produit la plus agissante des actions, la plus vivante des vies. Dans cette vie divine, la nature et les esprits trouvent leur principe; et loin qu'en les créant Dieu sorte de lui et cesse d'être parfait, l'existence créée est au contraire la suite de ses perfections. En effet, autant il est vrai que Dieu est vie et que tout en lui est vie, autant il est vrai que ses pensées ne sont pas choses mortes, qu'elles ont une réalité, un mouvement, une allure qu'il leur communique en les pensant. Donc le plan sur lequel il conçoit le monde est un plan animé, un plan qui tend à l'être, et les choses que ce plan renferme se constituent naturellement dans l'être à leur place et au temps marqué. Pour Dieu, faire, c'est vouloir, et en vertu de la vie surabondante qu'il renferme, il pose son décret, et l'être suit. «Ce n'est, disait pareillement Berkeley, ce n'est ni l'acide, ni le sel, ni le soufre, ni l'air, ni l'éther, ni le feu visible et corporel, bien moins le fantôme qu'on appelle destin et nécessité qui est l'agent réel; mais une certaine analyse, une suite de rapports

réguliers ou d'échelle continue nous permet de nous élever à travers tous ces intermédiaires à la contemplation instantanée du premier moteur, source invisible, incorporelle, inétendue, intellectuelle de vie et d'existence¹. »

Faisons maintenant retour à la vérité. Il ne saurait être désormais question d'une vérité simplement formelle, telle que cette vérité font l'intellectualisme s'acharnait à maintenir l'image au sein d'une conscience indifférente. Dans ce système d'un universel *animisme*, la vérité à son tour va rejoindre la vie et devenir en un sens affaire d'âme; elle ne sera plus seulement un système, elle sera une réalité : le cœur avec ses pressentiments et sa force magique de divination aura donc à intervenir pour aller au devant d'elle et pour la saisir dans sa complexité même. En un mot, la connaissance cesse d'être une doctrine pour devenir une croyance, une certitude vivante; et dans cette certitude l'âme tout entière, non plus la raison ou l'esprit seul, se trouve engagée.

La théorie de la certitude, à laquelle nous sommes naturellement ramenés, se ressentira tout

1. *Siris*, vol. II, p. 479.

ensemble de ces origines intellectuelles et de ces aspirations morales, et là sera la raison profonde de l'espèce de dualisme que l'on n'a pas manqué d'y signaler. En un mot, la certitude véritable ne saurait être ni un pur travail d'esprit, ni une simple élaboration de conscience; si elle ne résulte pas de l'action impersonnelle d'idées qui étirent et écrasent l'intelligence, elle n'est pas non plus le terme naturel d'une évolution toute intime. Qu'il n'y a point là de contradiction, c'est ce dont on s'apercevra si l'on veut bien discerner les courants de pensée que comporte cette doctrine.

L'idée que nous retrouvons d'abord, — la seule que d'ordinaire on en retienne, — est en effet une idée purement morale : la certitude, lentement élaborée dans les profondeurs de l'âme, est un produit de la liberté qui se détermine : sa préparation et son apparition, son maintien et sa suite, les pensées que nous y enchaînons dans le cours de notre existence sont autant d'effets d'un véritable contrat de l'homme avec lui-même, « d'un contrat personnel¹ ». Quoi d'étonnant, dès lors, si

1. Le mot est de M. Renouvier.

à l'origine de toute certitude, nous retrouvons des traces de cette personnelle adhésion à la vérité et au bien, de l'acte d'absolue confiance par lequel nous ne cessons de répondre au don sans cesse offert? Mais cette idée demande aussitôt à se compléter. La certitude intérieure, d'essence morale, incommunicable comme la foi, pourrait, à la rigueur, suffire à la conscience qui sait bien que le nombre et l'approbation sont des fondements incertains de la vérité¹. Mais le cœur en juge autrement : l'accord des idées, la communion des croyances, l'unité des pratiques réalisent à ses yeux, pour parler comme M. Renouvier, une manière d'existence visible de la certitude. Il y a là une aspiration profonde vers l'unité perdue, le désir de réconcilier les esprits dans de communes croyances, la crainte aussi que la personne morale ne s'exaspère et ne se détruise dans l'isolement. « Le cœur n'est jamais seul. »

Il se trouve d'ailleurs que ce désir des cœurs est au fond le vœu suprême des intelligences. Si jamais, remarque profondément M. Renouvier, l'humanité actuelle se constituait dans la réelle

1. *Id.*, *ibid.*

unité de certitude et s'y reposait, elle approcherait du droit de se considérer comme l'humanité même, et les hommes devraient se croire en possession de la vérité, sous l'espèce de la pensée commune à tous les êtres pensants. Or l'intelligence poursuit désespérément, elle aussi, ce rêve d'une vérité où elle puisse trouver le repos, et sa tentation toujours renaissante est de se constituer dans la réelle unité de certitude. Mettons de côté ces vérités où l'humanité varie et dispute : il y aura toujours des vérités pratiques et morales plus voisines de la vie et qui s'enfoncent plus avant que les autres dans la région de l'esprit : n'arriveront-elles pas à composer d'instinct, en quelque sorte, cette unité de certitude, et à réaliser la vérité « sous l'espèce de la pensée commune aux divers êtres pensants » qui forment l'humanité même? Qu'y a-t-il là d'exorbitant? Si l'humanité pensante et agissante obéit à des lois qui sont comme les grands traits de sa structure et si, désireuse avant tout d'assurer les conditions de son développement et de pouvoir d'elle-même à l'accomplissement de ses destinées, elle se donne, ou plutôt elle reçoit de ce désir de vivre humainement un système naturel de convictions

primitives qui demeurent intactes en dépit de tous les changements survenus, pourquoi ne pas dégager ces vérités de l'action où elles sont enfouies et ne pas les ériger en une certitude immanquable et perpétuelle? On ne ferait de la sorte, pour reprendre la saisissante image d'un philosophe de la croyance, que se représenter le genre humain tout entier en présence d'une seule réalité, occupé à épeler quelques fragments de son message; tous les hommes ont part à son être, pour nul d'entre eux ses oracles ne sont tout à fait muets. Cette foi est inaltérable et se suffit à elle-même¹.

Cette théorie de la certitude est fondamentale. Elle nous permet de rétablir à l'origine de la connaissance une adhésion personnelle, et de réaliser cependant en dehors des esprits « une manière d'existence visible de la certitude » qui, la détachant des individus l'assure par cela même contre leurs égarements et leurs caprices. Et elle nous invite à dépasser les formalités d'un rationalisme abstrait pour retrouver, par delà tout établissement intellectuel, l'esprit avec son originalité et

1. Balfour, *les Bases de la Croyance*.

sa vitalité propre. Ainsi, réconcilier les deux aspects divergents de la vérité, la vérité formelle qui sert d'idéal à l'intelligence et la vérité morale qui sert de règle à la volonté et au cœur; les rétablir dans leur dignité méconnue en leur restituant les caractères spirituels qui consacrent leur autorité; dégager les principes de la certitude autant des abstractions qui enénergissent la vigueur que de la matérialité des expériences qui nous empêche d'y saisir l'action toute vive de l'intelligence; de cette intelligence à peine discernable de la droite et parfaite raison, rapprocher la volonté sans laquelle elle s'égarerait dans le vide; retrouver ainsi au centre de la connaissance et à l'origine de la certitude le cœur, foyer où s'exaltent nos puissances, fond reculé de l'âme où il nous est donné d'atteindre à la réalité suprême; rattacher par cet intermédiaire la pensée à l'action, la certitude à la vie, le bonheur et la joie à la perfection et à l'excellence; de la sorte, nous présenter une doctrine de *l'agir* dont le principe se cache, bien au-dessus de l'expérience vulgaire, dans la plus intime conscience; ouvrir de toute part les sources de la vie intérieure en multipliant en nous les motifs d'inspirations, en excitant, en avivant

les secrètes énergies; de là, descendre à l'ordre social pour en faire autant que possible une image du monde moral et réaliser dans la cité ces lois de consistance et de variété qui sont les lois mêmes de la conscience; en un mot, apprécier l'esprit avec son agilité, sa délicatesse, ses ressources, ses destinées mesurées par ces ressources mêmes et garanties par la foncière immortalité qui éclate dans ses moindres œuvres; l'estimer à tel point qu'on cherchera partout de quoi symboliser les invisibles grandeurs morales ou de quoi faciliter leur apparition et, s'il se peut, leur triomphe; voir ainsi dans la moralité une puissance capable de transformer la nature en l'élevant à soi, et dans la nature, non l'opposé de l'esprit, mais un concert de forces dociles destinées à assurer les splendeurs du règne moral; regarder la religion comme consommant l'unité du monde par la fusion harmonieuse de ces puissances dispersées, permettant à Dieu de s'exprimer en l'homme et à l'homme pénétré de la vigueur divine de relever la nature et de la ramener vers son principe; goûter dans cette harmonie finale la réconciliation totale et douce et, comme gage de l'unité retrouvée, la paix, la joie, le bonheur: voilà dans son détail et dans

sa suite le dessein spéculatif dont les grandes lignes s'étaient lentement disposées dans la pensée de son auteur.

Nous sommes maintenant en état de comprendre le sens et la portée de cette réaction contre l'intellectualisme qui marque le début de cette brillante carrière, et qui se retrouve à son terme. Nous l'avons rappelé en effet : l'ouvrage que M. Ollé-Laprune consacre à Jouffroy est un ouvrage posthume, et que renferme-t-il ? Justement une des plus vives et des plus pénétrantes critiques que le rationalisme ait jamais eu à subir. Après le haut rationalisme de la vision en Dieu, c'est encore le rationalisme qu'il rencontre, mais un rationalisme dégénéré, tout près de se confiner dans un positivisme prudent ou de se confondre avec le sens commun organisé. A cet intellectualisme étroit, on pourrait adresser les principaux reproches qu'il dirige contre Jouffroy au cours d'une discussion passionnée. Et qu'il excelle à en relever les effets, à en manifester l'impuissance ! « Il y a en lui une impuissance qui n'est plus de naissance celle-là, qui a été contractée après coup, qui est le résultat d'un accident terrible. C'est une âme foudroyée, si j'ose dire. Et de ce

foudroiement il lui reste une paralysie partielle, avec des soubresauts, je ne sais quelle gêne dans le mouvement, et je ne sais quelle agitation, une sorte de va-et-vient maladif. Il y a, depuis la crise subie et la défaillance consentie, depuis le jour où il a constaté que le christianisme en lui s'était retiré ; et qu'il a ratifié et consommé la défection, il y a au-dedans de lui un conflit perpétuel entre des ressouvenirs et des aspirations, entre des regrets et des espérances, entre un passé qui ne meurt jamais et un avenir qui fuit toujours, et ses idées comme ses sentiments se heurtent, et il se débat douloureusement entre les puissances qui se disputent son âme, et lui qui était fait pour se dilater et s'épanouir, il est déchiré, il souffre et il demeure stérile¹. » Toute l'histoire du rationalisme est là, et aussi, pour tout dire, sa condamnation.

La philosophie issue de cette réaction sera, par contre, pénétrée d'un souffle de vivifiant *réalisme*. Précisons. Elle s'appliquera à dénoncer en tout l'abstraction prématurée, la substitution d'un fantôme, d'une formule aux données réelles ; et

1. *Théodore Jouffroy*, p. 201 (chez Perrin.)

ensuite elle entendra nous rendre le sens concret et comme expérimental des choses dans l'ordre moral, dans l'ordre spirituel et dans l'ordre religieux; elle nous en donnera le commerce et comme le contact. C'est ce contact que le rationalisme intercepte, et c'est ce contact qu'il s'agit de rétablir. S'il n'est *actionné* par les faits, s'il ne vibre et s'il ne vit dans leur commerce, que deviendra l'esprit retranché en lui-même et se mouvant désormais au sein des formalités vides? Ce qu'il importe de lui rendre, donc, c'est le sentiment de la *réalité*: le fait complexe et complet, le fait primitif, les données totales, saisies non dans un concept abstrait, mais dans les choses même, dans la vie, voilà le seul objet de la pensée. Le rationalisme n'a pas vu cela. Dans l'ordre spirituel, il n'a pas vu que contre les objections en l'air, « la vie doit oser et savoir tenir ». Dans l'ordre scientifique, il ne voit pas que la donnée initiale est toujours réelle et qu'il faut commencer par la prendre telle qu'elle est, intégrale, compliquée, nuancée, avec tout ce qui en elle gêne, déconcerte, embarrasse l'esprit. Dans l'ordre de la connaissance, il semble ignorer que le cœur, avec ses révélations soudaines et ses claires intui-

tions, l'emporte bien souvent sur un raisonnement pénible, instrument défectueux de pensée et principe incomplet de certitude. Et les faits moraux proprement dits, il les ignore ou les méconnaît: il ne se doute pas qu'il existe en chacun de nous une grande région paisible où l'action de Dieu, de l'Idéal, s'exerce: ces étonnantes démarches où tient pourtant tout l'homme, où notre condition a ses nœuds et ses détours, ne l'émeuvent pas. Quant au christianisme, il le méconnaît même comme phénomène: il ne songe pas à le scruter, à le déployer devant son regard; il ne voit pas que c'est un fait aussi, fait social, historique, humain, et ce fait qui ne ressemble à nul autre et dont la singularité attirait l'attention et retenait la sympathie d'un Auguste Comte, il ne songe pas à en examiner la trame si consistante et si souple; il se refuse à le suivre dans son harmonieuse convenance avec le meilleur de nos pensées et de notre être. Voilà ce que le rationalisme n'a pas vu. L'aveu de Shakespeare dans Hamlet ne saurait lui convenir: « Il y a dans le ciel et sur la terre bien plus que dans notre philosophie. » Le rationalisme ne comprend pas la complexité des faits, ni ce devenir qui est

en eux comme un principe de multiplication interne; il ne voit pas que la vérité est un *progrès* en même temps qu'une adaptation, adaptation de l'esprit aux choses, effort pour mettre la pensée réfléchie en accord avec la science acquise, les mœurs régnantes, les idées ambiantes, l'état moral, social, politique, et qu'ainsi la grande synthèse est toujours à reprendre et à retoucher, si l'on veut qu'elle contienne la vie totale et s'y adapte. L'intellectualisme, occupé à des distinctions artificielles et verbales, simplifie beaucoup trop vite. Il appauvrit l'objet, il n'a pas le sens des nuances, il divise plus qu'il n'analyse : les enrichissements successifs de l'expérience lui échappent. Il cherche dans je ne sais quelle combinaison d'idées le substitut et comme l'alibi spéculatif des données réelles : il croit les avoir entendues et fait entendre lorsqu'une proposition abstraite et générale est trouvée : « c'est un mirage décevant, c'est un cache-vidé ».

Comprend-on maintenant la raison de l'attitude prise par M. Ollé-Laprune en face de l'intellectualisme? Il juge son influence mortelle dans les esprits : et pourquoi? Sans doute il y a ceux qu'il enivre, il y a ceux qu'il trouble en provoquant

une réaction outrée, un esprit de sèche analyse incompatible avec les synthèses réelles ; mais surtout il alanguit, énerve et paralyse l'âme. Après avoir intercepté ses lignes de communication avec l'expérience et privé la pensée de son stimulant naturel, il la dessèche et l'immobilise. Une science abstraite, sans légitimité puisée dans les faits, une preuve résultant d'un mécanisme impersonnel et prétendant malgré tout s'appliquer aux individualités, une vérité sans préparation dans l'âme, sans une évolution interne qui nous ait disposés à la pressentir et à la faire germer, bref le ralentissement ou même la suspension du devenir intérieur, et la négation de cette générosité native qui fait le charme attirant des êtres, et la méconnaissance de cette agilité spirituelle qui fait la grâce supérieure et la liberté des personnes, voilà ce que l'intellectualisme nous donne au résultat de son explication des choses. Mortelle est son influence, parce qu'il immobilise tout dans l'esprit et hors de l'esprit : le principe vivant de la transformation et de la rénovation des êtres lui est inconnu.

C'est uniquement au nom de ce principe d'un devenir ou d'une liberté spirituelle sans borne,

que M. Ollé-Laprune s'élève; et c'est parce que le rationalisme le méconnaît qu'il attaque si vivement le rationalisme. Il redoute la scolastique. Et il sait qu'une scolastique, — scolastique spéciale, si l'on veut, détournée, contournée, — guette toutes les doctrines dès quelles se séparent de l'inspiration vivante qui les créa. Il sait bien qu'il y eût une scolastique cartésienne où l'abus des mathématiques se fit sentir, une scolastique de l'idéalisme qui prodigua les jeux d'optique et les illusions intérieures, une scolastique du kantisme et du néo-kantisme. Dans des articles ingénieux, d'une forme vive et pressante, on lui reprochait récemment de n'avoir pas tenu de la critique kantienne un compte suffisant¹. Reproche inconsidéré! Au moins faudrait-il nous donner aussi les raisons de cette réserve. Il les trouve justement, non dans une défiance à l'égard de la critique, mais dans la crainte de voir se disposer un système de formules ou de recettes spéculatives qui troubleront chez beaucoup le cours naturel de la pensée, ou qui intercepteront ses communications avec le réel; en un mot, il redoute la formation d'un nou-

1. *Annales de philosophie chrétienne*, août 1898. (Articles de M. Segond.)

veau rationalisme capable, comme l'autre, d'alan-guir, d'énervier, de faire dépérir les intelligences. Certes, repris par de vigoureux et grands esprits, tels que M. Renouvier, le Kantisme ne présentera pas de semblables dangers; il ne dégènera pas en scolastique. Mais sait-on bien ce qu'il peut devenir entre des mains habiles sans doute, mais trop respectueuses ou trop craintives, hésitant par suite à remanier l'édifice qui est offert à la piété spéculative des disciples? C'est un principe de dénigrement et de critique qu'ils y verront; ils en retiendront la partie négative, devenue pour eux une cause d'intimidation; ils lui demanderont d'arrêter l'essor de la pensée, le mouvement des libres recherches. Et je ne nie pas que souvent cela n'ait du bon; mais ce qui est certain aussi, c'est que bien des esprits, et des meilleurs, en ont été opprimés et paralysés. Toute cette hardiesse kantienne, reprise par des intelligences réservées, se tourne en crainte et en doute. Ce merveilleux instrument de pensée, pratiqué par elles, devient un empêchement à penser. On pourrait librement reprendre quelques-unes des paroles que M. Ollé-Laprune adresse à Jouffroy en les appliquant à ces kantiens idolâtres. « Ils avaient la probité de

l'esprit, la droiture intellectuelle, la sincérité; ils avaient du feu; leur pensée était fine, pénétrante, ils savaient observer, ils savaient discuter; ils écrivaient avec une distinction rare. Distingués en tout plutôt que puissants, ils avaient une variété des dons merveilleux. Avec tant de ressources, ils ont fait peu. Et pourquoi? Parce que, malgré tout, ce nouveau rationalisme les étreint, les rabat, les violente, et ôte à leur philosophie la netteté des vues, la fermeté de direction, la hardiesse de spéculation, le souffle vivifiant¹. » Ces exemples d'intelligences dévastées ou *foudroyées* par la critique kantienne, voilà donc ce qui inspire ses réserves. Il se défie du rationalisme, d'où qu'il vienne, même s'il se réclame du patronage vénéré de Kant pour se recomposer.

C'est aussi la raison pour laquelle il tient à montrer qu'à l'origine de tout, en Dieu, perfection morale et perfection naturelle, existence et activité coïncident. Il ne craint pas de parler de la vie intime de Dieu et il fait appel à la sublime et mystérieuse idée que le christianisme en donne. Nous disons que Dieu est seul, et nous avons raison parce que

1. *Jouffroy*, p 224

nous exprimons par là la parfaite dépendance où toute chose est à l'égard de Dieu, et la parfaite indépendance de Dieu même. Mais pourquoi, dans sa vie intime, Dieu, se contemplant soi-même et jouissant de soi-même, serait-il plus semblable à un mort qu'à un vivant? Pourquoi serait-il dans je ne sais quelle morne solitude? « Ici nos idées se troublent. La pure raison en établissant l'existence de Dieu, n'a jamais su que le laisser dans un superbe et froid isolement, ou lui prêter un étrange besoin de faire le monde pour y répandre son éternelle activité... Son amour, éternellement replié sur soi, ne paraît pas assez vivant. On y cherche l'effusion, le don de soi. Comme dans l'éternelle contemplation de la souveraine pensée par la souveraine pensée tout est silence, de même dans l'amour dont Dieu s'aime soi-même, tout est solitude. On se dit que c'est la suprême vie, et l'on se demande si ce n'est pas comme la mort. Du monde divin mieux encore que du monde sidéral on est tenté de dire : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie. » Autre est l'idée de Dieu dans le christianisme. L'essence infinie, impénétrable en soi et inaccessible, laisse néanmoins entrevoir dans une obscure clarté le secret

de sa vie intime, et ce qu'elle révèle à la foi, c'est que sa parfaite unité n'est point solitude. Dieu n'a donc pas besoin de sortir de soi ni de descendre au-dessous de soi, pour rompre le silence et rendre l'unité féconde. Si la fécondité, si l'effusion de la vie, si le don de soi est quelque chose de si excellent que l'essence divine ne peut pas n'en être pas capable, c'est en son propre sein que Dieu exerce cette activité, et cette souveraine excellence lui appartient sans que rien d'étranger y serve d'occasion ou de matière. La création n'est, à aucun titre, en aucune façon, indispensable au créateur : elle n'est que ce qu'il convient qu'elle soit, un effet de la surabondante et toute libérale bonté de Dieu¹ ! Et, dans la divinité, l'auteur se plaît à trouver le type de tout don et de toute activité ; il nous révèle cette vraie société, ce vivant amour qui introduit au sein des puissances divines des relations ineffables ; il insiste sur cette communication pleine, parfaite, où celui qui reçoit est égal à celui qui donne, et où un parfait amour rend sans cesse, en quelque sorte, le don sans cesse reçu.

1. *Morale d'Aristote*, p. 303, 304.

Or c'est là qu'est la source vraiment primitive de toute existence et la loi de toute action. L'ordre que nous devons garder dans nos jugements, dans nos affections, dans nos actes, c'est l'ordre que Dieu observe en lui-même. Si tout se résume dans l'action, c'est que Dieu est action. Si l'amour consiste dans le don de soi, c'est que l'amour dans l'essence divine elle-même est don. Aimer est la loi de l'homme, parce que c'est la loi de Dieu. L'expansion, l'effusion du bien, l'emploi généreux et désintéressé de nos forces, voilà ce que nous trouvons, en définitive, dans toute conscience, ce qui en règle la vie, ce qui en mesure l'excellence!

Mais cela, que ce soit lui encore qui nous le dise pour clore cet essai de l'exposer et de le peindre avec vérité. Parlant de Jouffroy, il lui consacre une page merveilleuse : « Rien en lui n'est en la forme franche et en la place légitime. Il le sent et, comme il est sincère, il le dit. Son évolution n'est pas ascendante, il ne monte pas dans la clarté croissante et avec une sève vigoureuse ; malgré ses désirs, malgré ses regrets, malgré ses velléités de retour et la courbe décrite par sa pensée inquiète, son évolution est plutôt descendante : il demeure éloigné des sources de la lumière et

de la vie ; s'il s'en rapproche c'est avec langueur ; l'élan est brisé : la certitude, malgré qu'il en ait, est déchue en lui, et avec elle l'énergie vitale. Il est en cela, comme Lamennais, comme Schérer, avec la tristesse en plus et le regret mélancolique et un vague retour, un exemple de décroissance dans la pensée et dans la vie profonde ¹. » Ailleurs, en contraste avec cette pensée descendante, il nous parle de Vacherot. Il en parle en des termes enthousiastes. Il se plaît à le montrer d'une intelligence ouverte et d'une courageuse sincérité, docile aux enseignements de l'expérience, aux leçons de la vie. De cette existence de quatre-vingt-huit ans, dans l'extrême diversité des actions et des paroles, il aime à dégager un spectacle de forte unité et de belle progression. C'est que Vacherot a l'esprit libre et l'âme profonde. Aussi dans son œuvre comme dans sa pensée y a-t-il unité, unité par le même sentiment persistant partout et la même pensée toujours dominante ; unité par la fidélité inébranlable aux mêmes principes, et aussi en dépit de bien des préjugés, par la docilité croissante à l'attrait qu'exerçait sur son âme

1. Théodore Jouffroy.

le divin. Et en même temps il y a progrès, marche ascendante : c'est que de par cette âme très libre et très profonde d'accord avec ce que la pensée a de plus pur et de plus haut, il a de quoi se dépandre de beaucoup d'apparences, et il va s'épurant, s'agrandissant, s'approfondissant¹.

Mais, dans cette opposition si tranchée, n'a-t-il pas pris soin de nous indiquer lui-même où il faut chercher la première source de ses pensées et de ses inspirations ? le sens expérimental de la vie, le goût du réel quand ce réel se confond avec les parties les plus fines et les plus hautes de l'esprit. Aussi, pour le rapprocher encore de Vacherot auquel s'applique cette sentence, connaîtra-t-il, en pensant, la joie de monter dans la lumière et de se dilater par l'amour. Et, pour l'opposer à Jouffroy, ce n'est pas lui qui aura, ni qui communiquera une *foule d'idées tristes*. Il ne parlera pas du triste privilège des nobles pensées. Il verra au contraire que c'est un joyeux privilège ; car les hautes pensées, dans l'homme que l'intellectualisme abstrait n'a point déformé, puisent à la source de la vie un incomparable éclat : « là où

1. Etienne Vacherot, p. 101 (chez Perrin).

la vie est intégrale et totale, la sève est vigoureuse, et, parce qu'il y a dilatation, épanouissement, — malgré les labeurs, malgré les luttes inévitables en ce monde, — où il faut penser, finalement il y a joie. »

CHAPITRE III

LA CERTITUDE

La pensée humaine, quand elle entend se représenter la vérité d'une manière tangible, est exposée à deux tentations toujours renaissantes. Ou bien elle conçoit la vérité comme une forme impersonnelle s'imposant aux esprits et réglant leurs diverses affirmations; ou bien, se fondant sur les sentiments ou sur les croyances, elle demande au cœur de garantir la valeur des vérités qu'elle proclame. Mais, dans le premier cas, l'esprit devient bien vite l'esclave des formules par lesquelles il exprime une vérité sans nuances; il a bientôt fait de l'affirmer d'une manière tranchante, absorbant en quelque sorte l'absolu dans son personnage. D'un autre côté, si le sentiment décide en dernier ressort des questions spéculatives, il est à présumer que nous ne saurons constituer cette

unité de croyances qui est le vœu suprême des intelligences et que, les sensibilités s'opposant par nature alors que les raisons s'unissent, nous n'aurons qu'à constater les caprices et les extravagances de ce que l'on a si justement nommé le romantisme de la conscience individuelle¹. C'est à ce double danger que compte échapper l'auteur de la *Certitude morale*. Déjà, dans une étude profonde consacrée à la philosophie de Malebranche, il avait signalé la part que prennent à la formation de toute connaissance le sentiment, la volonté et la passion; il avait en même temps montré que c'est une prérogative incomparable de l'esprit humain que de défendre et de maintenir dans une réelle unité de certitude les idées qui lui apparaissent comme l'expression même de la raison et comme l'indispensable patrimoine de l'humanité civilisée.

De ce double besoin de rétablir à l'origine de la connaissance une adhésion personnelle et de réaliser en dehors des esprits une manière d'existence visible de la certitude qui, la détachant des individus, l'assure par cela même contre eux, c'est-à-

1. Voyez dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 mai 1894 l'étude de M. Lévy-Bruhl.

dire contre eux oubli, leurs égarements et leurs caprices, résulte, dans sa complexité même, la doctrine de la croyance que nous allons exposer. Si elle s'est produite, ce n'est pas, comme on l'a dit, par désir de concilier l'intelligence et la volonté, l'élément intellectuel et l'élément moral de la connaissance, de rétablir l'équilibre entre la raison individuelle et la raison collective ou traditionnelle. Il faut chercher bien plus loin les motifs de cette attitude philosophique. La certitude individuelle, donnée comme la forme primordiale que revêt tout assentiment au vrai, n'est point un idéal suffisant pour les esprits et les cœurs; ils recherchent d'instinct la réelle unité de certitude; ils travaillent donc à cette édification d'une cité de Dieu où les dissentiments se perdent dans une bonne volonté commune et où l'accord des idées simule, au regard des intelligences pacifiées, l'idéal enfin atteint. Telles sont les deux extrémités entre lesquelles se développe cette philosophie de la certitude: l'énergie morale, toute personnelle, où la croyance s'exalte; l'unité extérieure et visible rendant possible la communion des cœurs, où la croyance se repose et s'assure. Réduite au premier terme elle se disperse; ramenée au second, elle s'éva-

nouit en un formalisme ; elle ne se réalise que par le mouvement fécond qui va de l'un à l'autre.

Or, ce besoin profond d'unité, ce n'est pas le rationalisme abstrait qui pouvait en assurer la satisfaction. Comment l'universel, qu'il propose à des intelligences toujours trop remplies d'elles-mêmes, réussirait-il à les pénétrer au point d'inspirer toutes leurs démarches ? Et comment restaurer, à l'aide d'une vérité qui laisse inactives et inassouvies les aspirations de l'âme, cette unité qui n'est pas seulement une unité formelle et visible, mais encore une expression vivante où se complait le cœur et comme un ordre animé qui symbolise au dehors un parfait accord intime ? Un autre danger de l'intellectualisme, c'était, à force de se renfermer dans des combinaisons d'idées, de rendre impossible toute certitude intérieure et de perdre à la fois le sens des réalités spirituelles sur lesquelles elle est fondée. Une vérité sans consistance, une existence sans contours, une preuve sans légitimité puisée dans les faits, une science sans réalité, sont autant de formalités vides, et l'âme risque de se lasser au contact de ces fantômes. Pour une nature éprise d'action et prête à subordonner les convenances personnelles d'un système aux certi-

tudes communicables et fécondes, une évolution s'imposait. Le problème simplement spéculatif s'effaçait ; le problème pratique et vital se posait au premier plan. Ce n'était donc plus à une philosophie de l'intelligence, incapable de produire cette œuvre de la transformation interne, encore moins à un spiritualisme timide, soucieux de tout ménager, poussant le goût de la correction jusqu'à l'effacement, ce n'était point à de telles doctrines que M. Ollé-Laprune pouvait demander le moyen de révéler les âmes à elles-mêmes et d'exciter leurs forces secrètes. Il ne lui était plus permis de méconnaître la prodigieuse vitalité du christianisme, sa puissance de transfiguration, son rapport incessant avec la vie morale et la vie sociale ; et dans cette œuvre qu'il assignait à la philosophie et qui était, non d'analyser et de détruire, mais de restaurer et d'évoquer l'âme, *ψυχζωγία*, il ne lui était plus loisible de négliger ce principe divin de la création des âmes, pour s'en tenir humblement à ces vérités élémentaires et à ces croyances communes qui ne peuvent donner ni une impulsion à la volonté, ni un aliment à l'intelligence.

Telle est la pensée que nous trouvons à l'origine de sa théorie de la certitude et qui en explique

les hardiesses. Il s'agit d'être hardi devant la science tant pour récuser ces certitudes partielles qu'on voudrait quelquefois en dériver, que pour aller, par delà tout établissement intellectuel, jusqu'à l'intelligence et jusqu'à l'âme elle-même, et pour retrouver, par une sorte d'expérience vive, la source inexplorée des complètes certitudes. Ainsi, de toutes les manières et partout, la pensée se dégage « de l'étroit, du mesquin, du convenu, de l'artificiel, du temporaire, du partiel, du pur abstrait aussi, pour retrouver les vrais principes de consistance et de mouvement et pour rejoindre la vie sous tous les aspects et dans tous les domaines¹. » Ainsi encore, l'âme, enfin rendue à elle-même, rayonne, et la croyance, au lieu d'être un effet tardif et comme un produit pénible des forces extérieures, se confond avec ce joyeux rayonnement.

Mais, pour enfoncer dans les profondeurs de l'âme et y saisir la certitude à sa source, il importe avant tout de se détacher des formes incomplètes qui en altèrent la pureté. Or, voici d'abord la science avec son cortège d'idées neuves, de

1. *La Vie intellectuelle du Catholicisme en France.*

méthodes engageantes, de brillantes témérités. On devine aisément l'attitude que devait prendre en face des prétentions du savoir scientifique un esprit comme celui-là, respectueux de toutes les manifestations de la raison, mais épris en même temps d'une certitude complète dont le christianisme suscitait en lui la vivante image, et libéré, par son commerce même avec les réalités morales, de toute tentation d'éblouissement et de vertige. Un tel esprit devait accueillir avec faveur les légitimes exigences du savoir scientifique ; bien plus, dans les aspirations conquérantes des sciences expérimentales, il devait voir comme un signe extérieur de la fécondité de la pensée, et il devait suivre avec sympathie et respect, dans ses alternatives de défaillance et de succès, les démarches de cette infatigable ouvrière qui étend sa domination sur les choses par l'abandon de ses vues particulières et par la soumission de ses idées propres à la logique impersonnelle de la nature. Mais de tout cela, il devait distinguer fermement les prétentions de quelques savants désireux de poser leur doctrine dans une majestueuse intransigeance, aussi éloigné des rêves de certains philosophes grisés par la science que des concessions de cer-

tains autres terrifiés par ses progrès. Il la met elle-même hors de cause, n'entreprenant rien contre elle et convaincu qu'elle ne peut rien entreprendre contre la vérité d'un autre ordre.

Or qu'est, en l'espèce, cette vérité contestée parfois au nom d'une science superficielle et que la nouvelle méthode maintient hors des prises de la critique? Elle se confond avec les affirmations fondamentales que la thèse de la *Certitude morale* explique, démontre, met en lumière, et il suffit de les énoncer pour comprendre toute l'importance de ces restrictions : la liberté, le devoir, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu. On se récriera : vérités de sens commun, dira-t-on, bonnes tout au plus à garantir les besoins immédiats de la pratique et à veiller au gouvernement de la vie ; ou, mieux encore, croyances gratuites empruntées à l'expérience religieuse de l'humanité et n'emportant avec elles ni force probante, ni clarté démonstrative ! Ce serait se méprendre du tout au tout sur la théorie que nous exposons. M. Ollé-Laprune ne demande pas à une doctrine extérieure la révélation de ce qu'il nomme lui-même le système des vérités de l'ordre moral. L'ordre moral lui apparaît avec ses lois constitutives, invisibles grandeurs,

invisibles beautés qui prennent un sens pour la raison, quand celle-ci se trouve introduite dans le règne supérieur de la charité. Les sens les ignorent ; les esprits prévenus les méconnaissent : elles se révèlent au cœur. Ce n'est point assez dire, car nous introduirions au principe de ces vérités un élément de subjectivité qui en compromettrait la valeur ; elles se manifestent plutôt et elles s'imposent au cours de la vie. Celle-ci aspire, en effet, en se dépassant en quelque sorte elle-même, à se reposer dans ces hautes affirmations ; elles ne sont pas seulement de sublimes espérances, elles composent, dans leur suite fortement liée, les conditions premières sans lesquelles l'action, privée de tout stimulant et vide de tout objet, retomberait lourdement sur elle-même. Elles maintiennent au regard de la pensée l'idéal d'une existence complète, avec cette liberté, foyer moral intense où s'exalte et d'où rayonne l'action ; avec ce bien offert aux âmes comme le souverain aimable ; avec ce Dieu, caché au raisonnement mais rendu sensible au cœur, parlant sans cesse dans cet endroit reculé de l'âme où les sens ne sauraient atteindre, en même temps qu'il se révèle aux esprits par le symbolique langage de l'univers. En

un mot, ces vérités forment comme un noyau solide de fortes et inébranlables convictions : elles ne flottent pas au gré d'une pensée inconsistante ; elles sont les postulats de la vie ; la certitude qui les accompagne est inaltérable et se suffit à elle-même.

Cette conception d'une certitude intégrale, en rétablissant de toutes parts les lignes de communication qui joignent la croyance à la réalité, devait avoir pour premier effet de signaler l'importance des données premières ou d'une foi instinctive dans la connaissance. Faut-il nous plaindre ou nous étonner de cette foi primitive qui se dissimule à l'origine et comme au germe du savoir ? Ce serait bien mal comprendre les procédés spontanés de la nature et bien mal profiter des enseignements de l'histoire. Trouve-t-on des opérations explicites de la raison au principe ou dans la formation de ce que l'humanité aime, désire et pratique ? C'est plutôt à des éléments irrationnels, qui sont en elle comme une revanche prise par l'action et par la vie sur l'idée pure et sur la logique abstraite, que ces inventions collectives qu'on nomme la civilisation et la religion doivent leur force incomparable ; et le même phénomène se produit à

chaque instant dans les individus eux-mêmes. Et c'est justice ; car dans cette disposition éclate, en même temps que l'importance de l'inspiration, une secrète et admirable harmonie entre la vraie fin de l'homme et ses facultés. L'homme n'est-il pas avant tout un être moral, et la foi n'est-elle pas l'indice de cette vocation supérieure ? « Que dans le pur intellectuel quelque chose se cache qui ait avec la moralité de l'analogie, pourquoi serait-ce étrange ? La suprématie de l'ordre moral s'annonce ainsi dans les profondeurs de l'être humain. »

Voilà donc le rôle de la volonté et du sentiment proclamé et justifié. On sera peut-être tenté de s'étonner, après cela, que M. Ollé-Laprune ait pu écrire tout un chapitre sur le danger d'exagérer le rôle de la foi morale en un moment où la foi morale, battue en brèche par la foi scientifique, était loin d'avoir le droit de cité qu'elle semble avoir conquis depuis. Nous verrons, un peu plus tard, que cette crainte ne tient ni à une réserve timide que pourrait inspirer encore le goût attardé des explications rationnelles, ni à une défiance à l'égard des nobles esprits qui professent de telles croyances. Mais à première vue ces procédés vio-

lents lui répugnent : contraires à l'instinct fondamental de la raison, ils créent une scission là où l'harmonie doit régner. Aussi va-t-il répétant que l'élément intellectuel a partout un rôle persistant ; que, s'il y a une foi primitive, il y a aussi une évidence primitive, inséparablement unies toutes les deux dans les affirmations initiales de la raison ; que c'est ce même mélange d'évidence et de foi que nous pouvons constater dans nos convictions morales et religieuses. C'est l'intelligence qui connaît qu'il y a lieu de croire, qu'il faut croire, que c'est un devoir de croire ; c'est elle qui connaît les raisons de croire. « Ainsi, nous ne substituons jamais à l'entendement le sentiment, à la lumière intellectuelle les secrètes inspirations de la conscience. Nous voulons que l'homme demeure complet et que chaque chose en lui reste à sa place. Nous défendons l'intégrité de la nature humaine contre tous ceux qui la méconnaissent, aussi bien contre ceux qui absorbent l'élément intellectuel dans l'élément moral, que contre ceux qui négligent ou suppriment l'élément moral lui-même¹. » Il sera donc frappé de l'acharnement

1. *De la Certitude morale*, p. 285.

de tant de penseurs à ébranler les bases de toute connaissance dans l'intention de mieux établir la certitude des vérités morales. Cette hardiesse l'étonne, le déconcerte. Il admire, non sans quelque appréhension, la générosité et la vaillance d'une affirmation que les obscurités et les mystères, bien loin de rebuter, attachent à ces hautes vérités et qui demeure avec elles quand tout se déclare contre elles. Il se demande avec inquiétude si ce solennel défi jeté à la raison est un hommage de plus à l'excellence des vérités morales, et il en doute. « Ces antinomies qui embarrassent un instant l'esprit inattentif ou présomptueux, on les traite avec sérieux et gravité, on s'y arrête avec complaisance, on les déploie, on les étale en tous sens, on les grossit même comme si le triomphe de la foi devait éclater dans le mépris qu'on fait ensuite de ces fantômes redoutables. Fantômes pour la foi ; difficultés très réelles, assure-t-on, pour la raison. La raison dément la foi ; qu'importe, ou plutôt tant mieux. La foi se moque de la raison et trouve dans ces oppositions une force nouvelle et une vérité de plus. Ainsi une sorte de mysticisme, et parfois, si je l'ose dire, je ne sais quel fanatisme moral cache à des esprits

séduits les dangers de ce prétendu triomphe de la foi sur la raison¹. »

Peut-être, cependant, ne serait-il pas très difficile de montrer une foncière ressemblance entre cette théorie de la certitude et les plus récentes manifestations de la philosophie de la croyance qu'elle paraît condamner. Peut-on dire, par exemple, comme on n'y a point manqué, que le mouvement fidéiste actuel se donne originai-
 rement comme une négation de la raison et comme une réaction contre la science? Non certes, puisqu'il se borne tout d'abord à protester contre un attachement exclusif à une certitude scientifique qui n'est qu'une forme ou une espèce de la croyance, mais non pas la seule, ni la plus active, ni la plus féconde, et qu'ensuite, tout en retenant les motifs intellectuels de croire, il en ajoute d'autres que l'on néglige d'ordinaire, tels que le sentiment et la volonté, et qui ont bien leur importance ou leur place dans l'édification de nos connaissances, quand il s'agit surtout de cette certitude toute intérieure qui se confond avec la vie la plus profonde de l'âme. A quoi s'adresse la pro-

¹ *Ibid.*

testation en tout ceci, sinon à l'emploi exclusif de l'élément rationnel et à une idée étroite et fautive de la raison confondue avec ses procédés les plus simples, les plus grossiers et les plus élémentaires? Et pourtant, ce qu'au fond l'on attend ou l'on désire, c'est, au lieu d'un appel à une raison partielle et surprise, le retour à une raison totale et saine, capable d'embrasser l'expérience de la vie et de l'humanité, et désireuse d'établir ses consultations sur toutes les forces vives de l'autorité et de l'individu, de la tradition et de la race, bref sur toutes les puissances de l'homme agissant de concert. Cela est si vrai qu'un éminent écrivain, bien loin d'élever la croyance et par conséquent la religion en dehors de la raison prise comme une méditation collective de l'humanité, a donné, au contraire, les raisons esthétiques, sociales et politiques qui peuvent légitimement y conduire¹; ce qui revient à prétendre, avec M. Ollé-Laprune, qu'un acte moral ou personnel n'est pas le fondement unique de toute affirmation de l'esprit, mais que l'acte moral peut proposer à notre analyse ou à notre méditation des motifs raison-

¹ V. Brunetière, Introduction à l'ouvrage de M. Balfour sur *les Bases de la Croyance*.

nables de croire et des éléments humains assez résistants pour servir à une organisation perpétuelle.

Veut-on aller plus loin encore, et descendre jusqu'aux postulats sous-entendus dans ces diverses doctrines? Après avoir analysé les motifs essentiels de la croyance et montré les imperfections ou les limites des explications spéculatives, que se demande M. Balfour? Il se demande s'il est vrai qu'en l'absence de toute raison théorique et formelle, nous nous soyons contentés d'accepter notre seule inspiration pour guide. Avons-nous gratuitement réalisé nos désirs et érigé nos caprices en règle du monde? « Une certaine harmonie entre notre sens intime et l'univers dont nous faisons partie est, remarque-t-il, un postulat tacite à la base de toutes nos croyances au sujet des phénomènes; et ce que je réclame ici, c'est uniquement qu'une harmonie analogue soit provisoirement admise entre cet univers et d'autres éléments de notre nature, d'une origine plus récente, moins certaine, mais assurément tout aussi noble. » Or, que demandait de son côté, quelque vingt ans auparavant, M. Ollé-Laprune? « Une harmonie de même ordre entre les lois de l'univers et les exigences incompressibles de la

conscience : harmonie nécessaire, pour qui se place dans le point de vue de la moralité comme étant le plus favorable à saisir l'ensemble des choses, car c'est admettre qu'entre l'ensemble des choses et la moralité, il y a un lien, une relation naturelle et essentielle¹. » N'est-ce donc pas là cet accord réclamé par la philosophie de M. Balfour, quand ce dernier veut enlever la connaissance morale au caractère « accidentel, flottant et purement subjectif » que l'on pouvait craindre pour elle et quand, en de fortes expressions que l'on croirait empruntées au philosophe français lui-même, il attend cet accord, non d'une harmonie entre les imaginations passagères de l'individu et les vérités immuables d'un monde invisible, mais entre ces vérités et les particularités de notre nature, qui sont, en nous, sinon le plus fort et le plus universel, du moins le plus élevé, le plus excellent et le plus parfait.

Cette harmonie naturelle de la vérité et de l'humanité, quand celle-ci arrive à son point de perfection, nous permet de bien entendre la préparation et le développement de la certitude dans l'es-

¹ *De la Certitude morale*, p. 230.

prit de l'homme. Aussi bien ne peut-on comprendre ce qu'il y a en elle d'essentiel et de vital qu'autant que l'on remonte des produits extérieurs où elle se fige et se glace à la source toujours jaillissante où elle puise ses aspirations : il faut la saisir sur le vif, à l'heure fugitive de sa formation et comme à l'état naissant ; plus tard, elle se revêtira de formes empruntées et elle languira dans les conventions et dans les formules, loin du courant de la vie intérieure où se concentrent ses forces de rajeunissement et de fécondité. Or, ce que l'on découvre en se transportant ainsi à la première origine de la connaissance, c'est un fait primitif, non pas réduit à la stérile et vaine appréhension d'apparences et de formes, mais embrassant les choses réelles : « L'analyse de ce fait primitif nous enseigne à n'en point désunir les éléments essentiels et à ne pas mettre d'un côté la connaissance toute pure et de l'autre la croyance qui viendrait apporter à des idées, à des fantômes, la consistance et la réalité. Connaître, c'est indivisiblement, en dehors des artifices de la réflexion, saisir les phénomènes et l'être qui en est le principe¹. » Pareillement, Pas-

1. *De la Certitude morale*, p. 224.

cal donnait l'intuition et l'esprit de finesse, dans lequel il voyait le sens des arrangements spontanés, comme supérieur à l'esprit de géométrie qui abstrait et qui divise. Et, dans des termes presque identiques, Bossuet rapprochait les puissances spéculatives des puissances aimantes de l'homme, exliquant par ce rapprochement la connaissance complète. « La connaissance véritable et parfaite est une source d'amour. Il ne faut point regarder ces deux opérations de l'âme, connaître et aimer, comme séparées et indépendantes l'une de l'autre, mais comme s'excitant et se perfectionnant l'une et l'autre¹. »

Maintenant, comment figurer cette unité profonde de la connaissance, si l'on ne trouve, derrière la dispersion de nos pensées, un point où ces rayons convergent et un foyer où ils s'exaltent ? Cette activité où se ramasse l'inspiration qui anime nos croyances, toute autre par suite qu'un total ou qu'une idée, quelle en est donc la nature ? C'est ce qu'indique un nom qui l'exprime telle qu'elle est et, ce nous semble, toute entière, le nom de cœur. Aristote, voyant dans l'individuel le fond et

1. Bossuet (*Méditations sur l'Évangile, la Cène*, 2^e part. 37^e jour).

la substance même de l'être, avait pris soin d'établir que c'est le propre de l'individu de n'être pas objet de science. Et pourquoi? Parce que l'individu ne comporte pas de détermination générale, étant par nature si original ou, pour mieux dire, si unique qu'il défie toute formule. Bien plus tard, Bossuet reconnut dans ce fond reculé de l'âme le secret conseil où les idées se forment et les résolutions se prennent, et il y vit comme une inspiration individuelle capable de gouverner la conduite, de juger aussi en dernier ressort de la règle des mœurs. C'est sans doute ce qu'estimait encore Pascal quand il croyait que le cœur juge des principes, le cœur, c'est-à-dire ici l'acte personnel de l'esprit adhérent avec lumière et amour à ce qui dépasse, pour la fonder, toute démonstration. Et quand Vauvenargues écrit : « Les grandes pensées, » c'est-à-dire celles où se manifeste avec le plus d'éclat la nature humaine. « les grandes pensées viennent du cœur, » il signifie apparemment qu'il y a, au fond de chacun, comme un art capable de concevoir ces hautes pensées et de leur communiquer, selon son degré de vivacité première, plus ou moins d'éclat. Ainsi le cœur aurait une sorte de compréhension, agile

et fine, faite de souplesse et de force ; il serait l'intuition de ce qui ne se prouve pas, le pressentiment de ce qui est, le sentiment vif de ce qui doit être. Mais il serait encore, et par-dessus tout, un certain pouvoir d'expansion par lequel se crée en nous, en même temps, que des convictions et des idées, l'expression individuelle, libre, abondante, des unes et des autres. L'aimer est l'office du cœur : c'est même parce que de tous les arts l'aimer est le plus personnel que l'individualité, qui a ses racines en lui, ne saurait, selon la pensée d'Aristote, devenir objet de science. C'est le fond et la substance du cœur et, en conséquence, de l'être moral que cette énergie insaisissable, artiste, capable d'aimer en qui, par un heureux tempérament, la lumière s'allie à la force.

Or, sans cette activité centrale où tendent de près ou de loin nos multiples pensées, ce qu'on nomme certitude ne serait pas. La certitude la plus haute serait celle chez qui le caractère rationnel ne parvient pas à dissimuler l'origine toute spirituelle. Une telle certitude n'est pas simplement l'issue logique d'une combinaison de nos idées ; il faut y voir le dernier terme d'une évolution personnelle, le fruit de nos convictions lentement

élaborées, de nos expériences morales. Celui qui se refuserait à trouver dans le cœur la source première de ces croyances dont vit l'humanité et pour lesquelles elle meurt, celui-là s'exposerait à en méconnaître la qualité morale, et il ne saurait expliquer cette incomparable puissance d'expansion et de rayonnement qui leur est propre ; en même temps il perdrait de vue l'originalité du fait primitif, organique, vital, auquel la connaissance est suspendue et dont l'évidence rationnelle n'est qu'une pâle image. Pour M. Ollé-Laprune, au contraire, le vrai est avec la personne dans un perpétuel commerce : il estime que la seule unité morale, la seule valeur appréciable, c'est l'individu humain, avec ses besoins essentiels, ses aspirations et l'harmonie profonde de ses facultés. Ce qui divise et morcelle l'homme est mauvais : ce qui l'unifie, l'exalte et le réalise, est bon et vrai. La vie, au sens psychologique et moral, reprend ainsi tous ses droits : la spéculation la retrouve, la certitude nous y ramène. De nouveau le problème spéculatif se suspend pour faire place au problème vital et pratique : la certitude se détache peu à peu de la pensée pure pour nous faire pénétrer dans ce foyer moral intense dont elle est

le rayonnement. Elle cesse de dépendre d'un pur travail d'esprit pour devenir le dernier terme d'une évolution beaucoup plus complexe que celle de nos raisonnements ; elle sera désormais le fruit d'une expérience humaine et l'expression d'une vie dont les qualités et les nuances se reflètent en elle invinciblement.

CHAPITRE IV

LA VIE

Au point où nous en sommes, la certitude, pénétrée de toutes parts et assaillie par la vie, n'offre rien de commun avec ces combinaisons d'idées qui traversent, éphémères, une conscience indifférente : elle est, selon une énergique expression de M. Ollé-Laprune, une étape de nos progrès spirituels, une forme de notre croissance morale. Il appliquera désormais son analyse moins à la valeur formelle des convictions qu'à leur préparation dans la conscience, estimant que les convictions droites et justes tiennent à la libre expansion et au développement harmonieux de l'âme. La vie, créatrice de certitude et dépositaire de vérité, telle est la nouvelle conception à laquelle l'examen minutieux des conditions d'une connaissance complète l'a définitivement conduit.

On sent, à la complaisance avec laquelle il tourne et retourne cette formule, qu'elle résume à ses yeux les rapports essentiels du vrai et du réel. Et qu'il se meut à l'aise dans ces vastes perspectives de la vie intérieure où tant de croyances prennent forme et se mettent en relief ! Il excelle à noter d'un trait heureux leur physionomie, leur allure, à dégager la loi de leur formation et de leur déclin, à montrer comment d'invisibles faiblesses, d'invisibles attaches, sont un perpétuel démenti à notre prétendue bonne volonté, un perpétuel obstacle à la vérité¹. Mais, chose curieuse ! cette vue profonde des rapports de la vérité avec la vie, cette idée si moderne d'un traitement moral approprié à la certitude qu'on veut faire lever du sein de l'âme, ne furent peut-être pas, en leur temps, accueillies avec les égards qu'elles méritent : une psychologie mieux informée, un libéralisme philosophique moins ombrageux en eussent pourtant compris toute la portée. Si la certitude dépend de la vie comme la fleur de la tige et des racines, comment l'esprit, qui la forme le plus souvent à l'appel de mille passions subtiles et

1. Voir à ce sujet dans *la Certitude morale*, le chapitre intitulé : *De la valeur de la Certitude morale*.

déliçates, ne trouverait-il pas dans la matière animée qui lui est offerte des difficultés dont il profite, des obscurités dont il tire parti, des apparences de raison contraire qu'il exploite? Taine a décrit, en des traits d'une netteté frappante, cet état d'esprit : il note ces habitudes de penser qui s'installent en nous comme des habitants fixes, « pour y devenir des puissances occultes, agissantes et liguées, qui font cercle autour de l'intelligence, qui investissent la volonté, qui, dans les régions souterraines de l'âme, étendent ou affermissent par degré leur occupation silencieuse, qui opèrent insensiblement en l'homme sans qu'il sans doute. » Si nos certitudes en sont là, si elles sont originairement, pour la plupart, des forces longtemps cachées, prêtes à se lever en nous à l'improviste pour nous signifier leurs ordres, ne convient-il pas de surveiller le détail de leur formation, en vue même d'en établir la valeur finale, et de signaler impitoyablement le vice déguisé d'égoïsme, d'orgueil ou de lâcheté qui s'y insinue secrètement, toujours prêt à fausser le mécanisme délicat de la pensée et à troubler les sources naturelles où puise son inspiration? Qui ne voit, au contraire, qu'à cette

épuration ou à ce redressement la pensée ne peut que gagner, puisque ce que l'on poursuit par là et ce que l'on rend en partie possible, c'est l'affranchissement de la réalité et, par suite, de la vérité à l'égard des conditions oppressives qui se multipliaient autour d'elles et jusques en elles?

Que sera maintenant cette vérité libérée de ses entraves naturelles et assimilée de la sorte à une croissance morale? Elle aura la souplesse, la mobilité, la variété de la vie. Et d'abord, ne craignez pas que les formules par lesquelles il faut nécessairement l'exprimer viennent l'immobiliser ou la restreindre. Si on les regarde comme des expressions des choses, on les trouve toujours et forcément insuffisantes. « Elles n'expriment pas tout ce que sont les choses, c'est trop clair, elles ne rendent même pas tout ce qu'il y a dans l'esprit de celui qui parle et qui écrit. Elles indiquent une voie; elles aident à y entrer; elles y dirigent; à vous d'agir, à vous de marcher¹. » La raison de cette singulière vitalité ne tient pas seulement aux conditions personnelles de la transmission du vrai : elle tient à la nature de ces

1. *La Certitude morale*, chap. vi.

vérités assimilées à des choses vivantes. « La science est définitive, la démonstration des vérités morales n'est jamais finie. Leur objet, éternellement le même, est si riche qu'il a toujours de la nouveauté. Les âmes aussi ont toujours des besoins nouveaux en quelque chose. Une formule scientifique peut se répéter indéfiniment, elle est arrêtée, elle est fixée. L'expérience des vérités morales varie; comme la nature vivante ne se répète jamais absolument et qu'il n'y a pas deux individus identiquement semblables, parce qu'aucun n'épuise le type de l'espèce, ainsi, l'esprit vivant cherche sans cesse de nouvelles formes à la vérité morale, parce qu'aucune ne vaut le modèle. La vie est mouvement : Dieu seul est à la fois vivant et immobile, parce que Dieu seul est parfait¹. »

Il faut, à vrai dire, nous transporter brusquement à vingt ans de distance, pour trouver dans un ouvrage, accueilli récemment avec une rare faveur, l'affirmation aussi nette et aussi catégorique d'un devenir introduit au sein des notions morales. Seul, en effet, M. Balfour a eu au même degré la

1. *Ibid.*

conscience vive et profonde de l'instabilité des croyances et de leur fugitive originalité. Soit qu'il nous parle de ces explications théoriques suscitées par les faits et qui exigent un replâtrage perpétuel « pour se tenir en état »; soit que, plus profondément, le corps plastique des croyances, sous la poussée incessante d'influences extérieures et intérieures, lui paraisse emporter violemment les barrières qui l'ont arrêté pendant quelque temps, pour former, à la sollicitation de la vie, une nouvelle disposition des connaissances, il nous montre, lui aussi, que la certitude est le domaine du changement, et que la mort est un élément aussi nécessaire dans le monde intellectuel que dans le monde organique. Comme M. Ollé-Laprune, et en des termes presque identiques, il constate ce principe d'infinie variété qui est à l'origine, sinon des vérités elles-mêmes, du moins des formes dont nous aimons à les revêtir¹. Il estime que si leur signification pouvait être épuisée par une génération, elles seraient fausses pour les suivantes; et c'est, « parce qu'elles peuvent

1. Voir à cette occasion le très curieux et très suggestif chapitre de *l'Essai sur les Bases de la Croyance*, ayant pour titre : *Croyances et formules*.

contenir des matériaux de plus en plus riches à mesure que notre connaissance s'élève à une harmonie de plus en plus parfaite avec l'infinie réalité, c'est pour cela qu'elles méritent d'être comptées au nombre de nos richesses inaliénables et les plus précieuses de toutes¹. » Mais, s'il faut tout dire, dans ce retour à un progrès des formules et à une évolution interne du « corps plastique de la croyance, » le philosophe français pousse plus loin la hardiesse. « Il faut sans cesse renouveler ses pensées. Il ne faut pas dire : J'ai bien vu cela, je tâcherai de me souvenir de cette vision. Vous ne garderez qu'une image morte et, dans l'occasion, vous n'aurez ni lumière en l'esprit, ni chaleur au cœur. Cette formule qui, tel jour, à telle heure, était si pleine, si féconde, vous avez cru qu'il vous suffirait de la retenir. Si vous ne revenez pas sur les choses qui vous l'avaient suggérée, si votre pensée n'est point remise en mouvement, cette formule sera vide et inerte et elle ne vous servira de rien. Ce sera lettre toute pure; l'esprit et la vérité se seront retirés. Et ainsi en toutes choses. Il ne faut pas dire : Quelles clartés ! Oh ! il fait bon être ici, établissons-y notre

1. *Ibid.*

demeure ! Il faudra redescendre de ces hautes cimes, perdre ces lumières dont on était ébloui et puis les conquérir par de nouveaux efforts. Ni la sagesse, ni la science ne sont jamais achevées ici-bas : on ne peut jamais se fixer nulle part, s'établir définitivement, se reposer, jouir¹. »

Maintenant, cette vie à laquelle la vérité nous ramène, dont elle retient la qualité morale, et qui va devenir inspiratrice de croyances et destructrice d'erreurs, quelle est donc la secrète vertu qui lui confère ces prérogatives ? C'est ce que l'on comprendra si l'on prend la peine de la saisir dans le secret même de son origine, et si l'on développe une à une les richesses qu'elle contient. Dans ce travail d'explication où il excelle, et auquel justement est consacré son plus brillant ouvrage², M. Ollé-Laprune paraît surtout préoccupé de retrouver, au nombre des éléments qui forment la composition de la vie, des matériaux de provenance bien différente, puisque c'est l'hellénisme et le christianisme qui les fournissent. L'hellénisme à qui nous sommes redevables, dans les arts, du sens de la forme a justement apporté dans

1. *De la Certitude morale*, p. 387.

2. *Essai sur la Morale d'Aristote*.

l'organisation de la vie ce goût de la mesure, de la proportion et de la beauté. L'art grec est exquis, mélange heureux de liberté et de raison, de force et de séduisante douceur; le sentiment de la vie sera, lui aussi, sans exubérance, mouvement puissant, mais sans fougue, quelque chose d'alerte et d'agile, de noble, de divinement paisible. « Activité, raison, mesure, beauté ¹, » voilà donc ce que la vie renferme, ou plutôt ce qui lui vient de l'intelligence, voilà ce que la vertu met en l'âme. Et cette intelligence, qui ordonne et règle la vie, sait aussi quelquefois se reposer en elle-même en un repos actif qui est la meilleure et la plus douce des jouissances. Et partout, soit dans l'exercice viril des vertus sociales, soit dans les calmes spéculations de la sagesse, la pensée se retrouve, inspiratrice et ouvrière de la vie heureuse, ordonnant, réglant la conduite, puis, suprême objet de la contemplation, jouissant enfin d'elle-même et goûtant dans cette indéfectible possession le souverain bonheur. Ainsi l'hellénisme, soucieux de mettre dans la conduite un ordre et une harmonie qui l'embellisse, se complait dans son œuvre qu'il trouve belle, et s'y renferme. Il

1. *Essai sur la Morale d'Aristote*, ch. II.

méconnaît donc ce que la vie humaine contient de souffrance et ce que la vertu a de rude : il ignore le dévouement ; il n'a pas le sens du sacrifice. Ces conceptions plus nettes et plus sévères, le christianisme les apporte. Dans la vie, telle que l'hellénisme nous la fait aimer, il dépose un germe nouveau : l'esprit de renoncement, la lutte contre le mal, l'amoureuse et courageuse pitié pour les souffrances d'autrui, un sentiment plus vif de la rigueur du devoir, « ce sérieux incomparable de la vie chrétienne pressenti par Platon ; que sais-je encore ? une vertu plus austère avec quelque chose de plus religieux ¹ ». Voilà cette vie complète, vraiment heureuse, vraiment humaine, produit de la réflexion et de la nature, combinaison précieuse de raffinement et de force, de grâce et d'austérité. L'honneur de M. Ollé-Laprune est de l'avoir définie avec une précision supérieure, tout en y voyant une combinaison rare et difficile à atteindre ; c'est d'avoir montré, dans cet équilibre infiniment instable auquel nous nous haussons parfois en un grand effort de raison et de volonté, l'état de fugitive harmonie qui récompense tout

1. *Ibid.*

le labeur et qui le glorifie, en permettant à l'homme qui s'y élève d'accomplir en cet instant l'humanité.

C'est cette idée originale de la vie que nous retrouvons au centre de la philosophie de M. Ollé-Laprune et qui en fait l'unité. En effet, pour une nature éprise, comme celle-là, de réalité, l'important était moins d'établir la règle formelle du vrai que de saisir le vrai à l'œuvre, dans la matérialité de son action. La vérité abstraite de la logique et des mathématiques, celle dont on propose un vague critérium, allait rejoindre ces fantômes intellectuels qui n'offrent aucune prise à la pensée. Sans rapport avec les faits, sans forme arrêtée, sans consistance, elle ne pouvait pas le retenir longtemps par ses superficielles clartés. A cette idole de l'entendement la réalité s'opposait avec sa plénitude et son abondance : vrai devenait, par suite, synonyme de réel. Ce vrai, c'est donc par sa fécondité même, par sa répercussion dans l'âme qu'il se révèle : au lieu de s'en tenir à la pâle évocation d'évidences mensongères, il suscite de toutes parts de fécondes énergies. Quelque paradoxale que cette affirmation paraisse, la certitude devient l'indice d'une telle vérité; elle en manifeste l'intime présence, l'invisible action, ou, plus

nettement, elle correspond à un état parfait de la réalité qui s'est développée dans son sens et qui a révolu son cycle; elle atteste qu'il n'y a plus d'indécision dans sa marche, de lacunes dans son parcours, d'incohérence ou d'inconsistance dans sa trame : elle est la réalité même, non plus divisée ou séparée de soi, mais toute en soi, se reposant dans l'indéfectible possession de son unité. N'a-t-on pas dit du vrai qu'il est à lui-même son signe? Et quel serait conséquemment le signe d'une réalité complète, toute en soi, en harmonie avec elle-même, sinon la suite dans les effets, la forte cohésion des parties composantes, le sentiment d'un accord intime entre les puissances qui forment son être, la pacification et la joie qui l'accompagnent? Et n'est-ce pas là la certitude en ce qu'elle a d'essentiel et de vital? Comme la vérité, mais d'une manière autrement décisive, la réalité est à elle-même sa preuve; dans sa consistance intrinsèque, dans son action pleine et conséquente, dans le paisible et joyeux déroulement de son être, elle trouve tout naturellement une démonstration par le fait : elle établit sa légitimité en marchant. Dans le recueillement et le silence, elle forme comme un noyau solide de convictions qui de-

meurent intactes en dépit des changements survenus : ce sont les postulats de la vie¹, les points fixes impliqués dans tout mouvement, et qui le fondent. On comprend dès lors qu'une philosophie qui s'applique à retrouver ces postulats n'ait plus à chercher dans des raisons abstraites une inutile garantie ; elle renoncera aux faux semblants que lui présente l'intellectualisme pour s'en tenir aux témoignages multipliés et aux révélations que la réalité lui offre de tous les côtés. A cet égard la joie, indice de la paix intérieure, révèle la bonne santé et l'intégrité de l'être. La certitude devient à sa manière une preuve, car il y a dans une certitude simple, candide et radieuse, je ne sais quoi de réel et de complet. Cette certitude ne se distingue guère de la réalité morale : elle en rend, pour ainsi dire, le son plein. Elle est comme le cri de joie de la nature qui s'est enfin réalisée dans l'ordre et assurée en elle : elle en marque l'épanouissement et le repos.

On pourrait, je le sais, contester ces conclusions et alléguer que la solidité de la certitude paraît alors dépendre des dispositions de l'âme qui

1. L'expression est de M. Balfour, mais elle s'applique fort bien à la doctrine de M. Ollé-Laprune.

peuvent changer à tout moment sous des influences subtiles et insaisissables. Il n'en est rien pourtant ; nous ne sommes pas ici en présence d'un pressentiment du vrai, ou d'un instinct qui révélerait l'absolu ; car de là à affirmer l'existence même de l'objet de notre croyance, de là à une certitude objective et réfléchie, il y a fort loin. Il s'agit de tout autre chose, et c'est ce qu'il importe de bien entendre : la réalité morale constatée par la conscience, exprimée par la tradition, rendue visible par l'institution sociale, s'affirme de toutes parts, et, en quelque sorte, à coups redoublés. Il faut, selon la saisissante image de M. Balfour, se représenter le genre humain tout entier en présence de cette seule réalité, occupé à épeler quelques fragments de son message. Tous les hommes ont part à son être ; pour nul d'entre eux ses oracles ne sont tout à fait muets. Il n'est donc pas à craindre que le système qui résulte de cette méditation collective tombe par sa propre faiblesse intime, faute de soutien intérieur. Et voilà encore un point où l'accord de la certitude avec la réalité morale est naturellement établi ; pour obtenir cet accord, il n'y a à faire violence ni à la raison, ni à l'ordre moral lui-même : il se fait tout seul.

L'auteur de la *Morale d'Aristote* aime à répéter que seul, l'homme sain d'esprit, sage, droit, bon, serait toujours compétent pour prononcer sur le vrai et le faux, sur le juste et l'injuste; qu'avec sa science et sa vertu, il serait la mesure des choses, la règle de la spéculation et de la pratique. Par ces paroles, il a voulu dire, comme en effet il l'a dit ailleurs, que la compétence de chacun croît avec la sagesse et la bonté morale de chacun, c'est-à-dire avec la qualité de ses actions et de l'énergie qui s'y déploie. Et pourquoi? Parce que, toujours conforme dans sa pensée et dans ses actes à l'éternelle vérité, il la laisserait en quelque sorte parler et agir en lui. C'était expressément revenir à cette idée que l'action, accessible à la plus profonde conscience, est une plus sûre révélatrice du vrai que ne le seraient les procédés rationnels, que l'absolue certitude est ailleurs : la réalité en est le principe, le cœur en est le siège.

Cette idée ne se retrouve pas seulement dans l'*Essai sur la morale d'Aristote* dont elle fait le fond; elle inspire encore toute cette philosophie pratique dont M. Ollé-Laprune aime à tracer la vive esquisse; elle en détermine les applications. Je ne peux pas le suivre dans les nombreux écrits

où il a développé cette idée. Mais, soit qu'il fasse valoir le prix incomparable et l'incomparable sérieux de la vie, quand on la replace dans ses conditions normales et en face de ses fins¹; soit qu'il s'élève contre une philosophie brillante, neuve, engageante, mais qui est, malgré tout, inconsistante et frivole, parce qu'elle s'est plu à méconnaître la seule donnée morale essentielle, l'individu humain avec l'harmonie naturelle de ses puissances²; soit enfin qu'il loue la virilité de l'intelligence et qu'il attende le secret de l'amélioration sociale non d'un homme providentiel, mais de l'activité de chaque homme élevée et excitée par la vue de l'idéal chrétien³, c'est toujours la même idée générale qui se retrouve : il faut savoir compter sur les ressources d'énergie qui restent dans le monde et qui, à certains moments, s'exaltent en un foyer moral intense pour constituer ce fond de réserves auquel la volonté s'alimente. Ce qu'il aime par-dessus tout, c'est donc la suprême modération d'une volonté bien conduite, ce parfait équilibre de la raison, cette saine

1. *Le Prix de la vie.*

2. *La Philosophie et le Temps présent.*

3. *De la Virilité intellectuelle.*

justice, cette harmonie en vertu de laquelle rien n'échappe et rien n'excède. Dans celui de ses ouvrages où il trace avec tant de complaisance le tableau d'une vie complète, vraiment heureuse, vraiment digne de l'homme, ce qu'il en retient, c'est qu'elle a des principes d'une consistance absolue, et une action souple et variée. Ailleurs il parle avec éloquence de l'action créatrice, conservatrice, vivificatrice de Dieu. « Dieu est le premier agent et son action est principale et incessante pour susciter l'action humaine, non pour l'anéantir » : à nous de la recevoir et de la répandre, à nous de la faire nôtre, de l'approprier à nos besoins, de l'appliquer au détail des choses selon notre génie propre¹. Et quand il s'applique lui-même à ce détail, quand il cherche à définir l'action efficace et bienfaisante qui peut imprimer un élan au monde, l'action du christianisme, c'est toujours la même pensée qui l'inspire : l'Église sera un principe de conservation sociale parce qu'elle saura régler, stimuler, exciter la vie. C'est qu'étant solidement assise et heureusement mouvante, elle a le secret de la vie. Le monde troublé

1. *Ce qu'on va chercher à Rome.*

et inquiet se tourne vers elle et est près de lui dire : « A qui irons-nous ? vous avez les paroles de la vie éternelle. Vous rassurez et vous consolez ; vous raffermissez et vous faites marcher¹. » Autant vaut dire, — et n'est-ce pas le fond de cet universel animisme ? — que la vie s'organisant, se réparant, se poursuivant d'un mouvement souple et régulier est *l'unique nécessaire* ; que tout se fonde sur elle ou se rapporte à elle, que la grande affaire dans l'ordre de la pensée et de la pratique est d'assurer la fécondité et la continuité de son action en écartant tout excès, en enrayant tout désordre, en prévenant toute déperdition. Vivre humainement et, pour cela, pourvoir aux conditions de la vie complète, voilà le grand impératif auquel nos convictions et nos démarches doivent docilement se subordonner.

Une telle philosophie n'avait donc qu'à se prolonger pour rejoindre le christianisme. Ce qu'il est permis de rappeler, c'est que cette conception du christianisme n'est pas une doctrine surajoutée à la philosophie de M. Ollé-Laprune, encore moins un système d'emprunt qui ferait violence

1. *Ibid.*

au travail de la pensée et qui en compromettrait l'indépendance : c'est le but où tend naturellement une intelligence éprise de certitude et soucieuse d'accorder tout ensemble la raison et l'indépendance, la diversité et l'unité, la liberté du jugement individuel et l'autorité de la règle extérieure. Aussi bien trouvait-il dans la tradition chrétienne une force capable de régler l'action, de tout dominer sans rien étouffer. En même temps elle lui offrait, dans la variété de ses inventions et dans la mobilité de sa trame, ces principes de consistance et de mobilité sans lesquels la vie sociale et morale ne serait tour à tour qu'inertie et que désordre. C'est donc parce que sa pensée, profondément imprégnée d'hellénisme, cherche et veut produire l'harmonie, qu'elle fait retour au christianisme donné justement comme le postulat suprême de l'action, au christianisme qui croit en l'harmonie et qui la fait être. D'un autre côté, il retrouvait dans ce christianisme de l'unité et de l'infailibilité ce qui pouvait seul satisfaire ce besoin rationnel d'une organisation perpétuelle sans laquelle la vie, toujours sur le point de s'oublier et de se fuir elle-même, serait vouée à la loi des efforts infructueux et des pé-

nibles recommencements. Dans la suite ininterrompue de ses dogmes et dans le déroulement majestueux de sa doctrine, ce christianisme, sans se confondre avec une religion simplement intérieure, lui offrait la mouvante image de l'activité spirituelle qui se multiplie, elle aussi, sans pourtant se disperser, qui évolue sans changer de nature, en laissant plutôt s'épanouir lentement une pensée initiale.

Mais plus encore que tout cela l'Église lui apparaissait avec cette souveraineté de la raison et de la vérité que les hommes aspirent à trouver quelque part établie d'une manière sensible : elle était à ses yeux l'institution sociale par excellence, la force capable de rythmer les mouvements de l'âme toujours prête à tomber, sans elle, dans une sorte de frénésie intellectuelle. Avec la plénitude de ses croyances, armée de cette maîtrise que souhaitent parfois les esprits pour se préserver contre leurs propres égarements, elle seule pouvait, selon l'aveu d'un écrivain très autorisé¹, les élever au-dessus de la région des doutes, des dissentiments et des orages,

1. Voir de Pressensé, *le Cardinal Manning*.

dans la zone pacifique de la foi et des certitudes divines. Et quel appui que cette unité de croyance non seulement pour la coopération sociale, mais encore pour la tranquillité et la liberté définitive des âmes ! Quelle puissance de réparation et d'affranchissement pour la vie morale ! Enfin dernier trait par lequel le christianisme devait encore invinciblement ramener ses solutions, — dans l'universalité de ces croyances lentement élaborées par la conscience religieuse de l'humanité il offrait une expression objective où devait forcément se complaire cette philosophie de l'unité, désireuse non seulement d'établir l'accord intime, mais encore d'en retrouver et d'en provoquer au dehors la mobile image. C'est donc une des singularités les plus remarquables de cette philosophie que de retrouver le catholicisme au bout de toutes les avenues que la vie a librement ouvertes devant elle : c'est un fait que M. Ollé-Laprune est chrétien dans la mesure où il est philosophe, ou que, plus exactement, il est philosophe et chrétien dans la mesure où il croit en la raison et en la vie.

Quelque jugement que l'on porte sur un tel programme on ne saurait méconnaître qu'il nous

ramène à la plus importante des sources d'inspiration de cette noble pensée. Là est l'unité de cette philosophie : c'est là ce qui lui permet de franchir les diverses étapes de son progrès spirituel et de chercher en une tranquille dialectique le terme, tout d'harmonie et de lumière, où elle doit trouver le repos. Car si ce dessein est le produit d'un pur travail d'esprit, il ne faut négliger ni l'intervention du christianisme, ni ce qui fit en l'espèce la légitimité de cette intervention. Peut-être, en effet, tenté par les sévères beautés d'un haut rationalisme, l'auteur de la *Philosophie de Malebranche* eût-il accepté cette notion d'un être indéterminé qui fascine et absorbe les intelligences dans la contemplation stérile de son néant, et eût-il donné l'infini, non comme une cause d'éblouissement et de vertige, mais comme une extrémité où la pensée de l'homme pouvait se complaire ; seulement, le christianisme est là qui le retient sur la pente en lui montrant dans la conscience l'image vivante du Dieu vivant. De même, Aristote lui présente un tableau presque complet de la vie, et dans cette conception d'une vie réglée, sereine, harmonieuse, donnée comme l'épanouissement d'une nature qui goûte, dans la

conscience de l'homme de bien, la joie d'être pleinement¹, qu'il devait être tentant de voir la formule explicatrice! Mais non; le christianisme vient briser brusquement l'harmonie du rêve antique; il introduit dans les âmes je ne sais quelle inquiétude et quel égarement divin qui les forcent de regarder ces arrangements comme provisoires et de les désertir pour l'ordre supérieur de la sublimité morale. Enfin la tentation devait être aussi bien grande d'ériger en loi suprême de l'action et de la pensée le *devenir moral* lui-même : saisir les idées à l'état naissant, baignées des chauds rayons de la lumière intérieure, les voir se développer comme des formes agiles, dans la liberté infinie de leurs cours, sans formule qui les gêne, sans dogme qui les contraigne, assister du dedans en quelque sorte à la genèse des certitudes et à cette croissance morale qui les fortifie par l'intime, quelle jouissance pour un spéculatif, et quelle force de séduction! Mais le christianisme lui donne le sens d'une règle, d'une discipline sévères; à ce tableau chimérique de la vie libre de l'esprit, il oppose l'idée d'une forme objective

1. *Essais sur la Morale d'Aristote*, chap. II.

destinée non à la comprimer, mais à la condenser et à la fortifier dans la mesure exacte où elle en règle les mouvements. C'est donc le christianisme qui écarte ces tentations et qui le préserve de ces vertiges; c'est à lui qu'il doit cette large conception de l'activité humaine et ce sens délicat des réalités morales. Il est bien l'inspirateur de sa recherche, le ressort et le régulateur de sa pensée : il en fait l'originalité et la nouveauté.

Originalité et nouveauté : je maintiens les mots. Nous avons ici deux philosophies en présence dont les divergences accusent une singulière incompatibilité de méthode et d'esprit. L'une, toute spéculative, est un produit de la réflexion : indifférente à l'action, au fond assez détachée, il serait faux de dire qu'elle perde de vue le réel; mais elle est surtout frappée des difficultés qu'il présente, ce qui lui permet d'en chercher l'explication au plus loin possible de l'expérience ordinaire. Elle obtient ainsi la transposition du réel dans les formes raffinées de la dialectique, comme la géométrie obtient dans ses figures une épuration de la grandeur visible, comme la musique convertit nos sentiments naturels en des formes flexibles dont le rythme léger et la facile harmonie n'offrent rien

de commun avec les émotions qu'elle prétend exprimer et la vie pratique qu'elle ne saurait conduire. Nous assistons ainsi au lent évanouissement des données concrètes, à ce renversement des points de vue où l'ordre des certitudes se renverse, à un pur travail d'esprit chargé de nous offrir l'image épurée des choses au lieu de leur représentation vraie, leur *alibi* spéculatif ou leur travestissement. Cependant la philosophie de l'action ne se confine pas dans cette atmosphère artificielle où se perd toujours un peu le sens des réalités. Amie de l'expérience, toujours prête à y saisir le contre-coup des idées, elle a besoin d'une certitude immédiate. Elle ne professe pas cette incurable défiance à l'égard des choses : elle les prend telles qu'elles sont ; elle s'y ajuste pour les transformer selon un idéal praticable. Elle estime que la vie vaut par elle-même et qu'elle se suffit pleinement. C'est cette manière de philosopher que nous retrouvons chez M. Ollé-Laprune ; sa pensée essentiellement active, allant droit au but, ne procède guère par arguments subtils ni par déductions compliquées. Elle se complait dans le mouvement paisible d'une réalité qui lui offre de tous côtés, dans l'ordre organique, dans l'ordre

moral et dans l'ordre historique, le réconfortant spectacle d'une vérité agissante sans cesse aidée, réparée, soutenue par sa propre action. Que seraient les mensongères clartés de la dialectique devant l'assurance et la fécondité de l'existence concrète ? La saisir dans la liberté de son allure, la retrouver en sa source, dans les points fixes qui la soutiennent, la suivre enfin dans son évolution silencieuse, n'est-ce pas une entreprise grandement philosophique ? Désormais ce ne sont plus les problèmes qui nous attirent, les antinomies qui nous sollicitent : ce sont là de vaines contentions et des questions de néant, comme un mirage importun soulevé par une réflexion incomplète et qui se dissipera dès qu'on nous aura rendu la sensation positive, le contact de la réalité solide. Vainement donc songerait-on à utiliser les procédés de l'intellectualisme. L'intellectualiste analyse, délibère, hésite ; sa réflexion ne cesse de se reprendre pour se corriger ; elle ne se livre pas ; elle demeure en suspens jusqu'à ce qu'elle se termine dans un doute persistant ou dans une foi éperdue, revanche de cette réalité méconnue qui assaille à coups répétés et qui décourage une pensée incapable, aussi bien, d'en deviner le mystère. Le réaliste

procède autrement : il considère que la vie a ses lois, sa méthode assurée, ses exigences; il lui demande donc ses certitudes immortelles, et quelque chose de la paix et du recueillement infini dont elle s'entoure pour ses inventions, pénètre en retour dans ses recherches. C'est ce tempérament philosophique qui se marque en l'auteur de la *Certitude morale*; sa spéculation, éprise de la vie, en a le calme et la gravité. Il ne faut donc pas s'étonner si, désabusé des fictions de la dialectique et guéri par le sentiment vif du réel de ce goût pour les explications abstraites, il cherche surtout à retrouver l'harmonie et à la faire naître. Il ne faut pas s'étonner davantage si, dans l'ordre des réalités spirituelles où il s'est de parti pris renfermé, il a quelque peine, non certes à suivre la plus savante escrime d'esprit, mais à en accepter les résultats comme valables.

Si l'on veut bien, pour juger sa doctrine, se placer à ce point de vue qui est celui-là même d'où il l'a conçue, on sera moins surpris de l'intervention répétée du christianisme. Le christianisme l'avait introduit dans l'ordre de la grandeur morale; nul doute que dans ce commerce avec les réalités éternelles qu'il ne cessait de lui offrir, sa

pensée n'ait singulièrement gagné en profondeur, en force, en sérénité. S'il nous était permis de la saisir en son principe, nous la verrions se dérouler de ce tranquille mouvement que communiquent les calmes persuasions et les hautes certitudes. Dans cette âme éprise de vérité, de réalité, d'action, c'est le christianisme qui fit jaillir de toutes parts les eaux vives de la joie, de la paix et du bonheur. « Certitude, sentiment, paix, joie. » Ces paroles que Pascal aimait à garder avec quelques autres en souvenir du plus grand ravissement qu'il lui eût été donné de ressentir, on pourrait sans doute les appliquer à ces invisibles démarches. La foi fut pour M. Ollé-Laprune la forme par excellence de la vie intérieure, le principe de son affranchissement, la source de sa liberté de penser et du joyeux épanouissement de son être; elle ne cessait de faire retour à cette réalité morale qui lui prête ses secrètes énergies et qui lui emprunte, en échange, je ne sais quel éclat paisible et quelle allégresse. Autant vaut dire que cette foi sereine et radieuse se confondait avec la vie dont elle était le recueillement. Si donc il nous la propose, en finissant, comme un gage de consolation et d'espérance, c'est qu'elle n'a point trahi sa confiance :

elle a ouvert inépuisablement en lui les sources de l'action et de la félicité, et ce que son activité renferme de noble, de réglé, de ferme, ce qu'elle comporte de joie intime et incommunicable, c'est elle qui l'a donné surabondamment. Au terme de ses efforts il pouvait donc y voir la force par excellence de transformation et de réparation que réclame la réalité morale de l'homme et à laquelle elle est suspendue. Le christianisme lui avait ainsi révélé ses multiples affinités avec l'existence; pour lui, il avait fait ses preuves et donné ses gages : il pouvait à bon droit le mettre au principe de cette philosophie de la certitude et de la vie que nous venons d'exposer.

Mais, par cela même, cette philosophie revêt le caractère que nulle doctrine en France n'eut peut-être à un tel degré, le caractère humain et religieux. — Humaine, elle l'est de toute façon, par la méthode, par l'esprit, par le sens profond des vérités morales, par la sympathie donnée à toutes les formes sous lesquelles s'exprime l'activité de l'homme; elle est encore humaine parce qu'elle a le sentiment vif de ce qu'il y a de relatif dans la pensée, parce qu'elle croit que l'esprit, en dépit de sa perpétuelle jeunesse et de sa divine

puissance, est assujetti à l'effort et à la souffrance. Mais si elle a ses assises et comme ses racines dans les couches profondes de l'expérience et de l'histoire, elle s'élève aussi d'un mouvement joyeux et facile vers l'immuable divin; la vérité, la justice, la bonté, tout ce qui est d'ordre supérieur, d'ordre spirituel, c'est bien là ce que, de toutes manières, elle nous rend visible et palpable. M. Ollé-Laprune parle quelque part du dôme de Saint-Pierre où l'art ancien et l'art chrétien, la science architecturale et l'inspiration mystique, après bien des efforts et des essais, ont conspiré ensemble pour créer quelque chose d'unique en son genre. Ce dôme repose sur des fondements solides et, avec ses lignes pures, harmonieuses, hardies, il monte vers le ciel en pleine lumière. Tel quel il nous fait invinciblement songer à cette philosophie où le divin et l'humain, le goût du relatif et le sens de l'absolu, l'antiquité et le christianisme, tant d'éléments de provenance diverse se fondent dans une harmonie supérieure; il la symbolise merveilleusement. On peut dire d'elle exactement ce que M. Ollé-Laprune disait de cette coupole : elle est, non pas un effort démesuré pour atteindre l'inaccessible, mais un beau mouvement puis-

sant pour aller, aussi haut que possible, chercher à la source ce que Dieu seul peut donner : la lumière, la paix, la joie rayonnante de la vérité.

DEUXIÈME PARTIE

LA VIE DES CROYANCES

NEWMAN — M. Arthur BALFOUR

CHAPITRE PREMIER

LA CROYANCE ET LA LOI DU DÉVELOPPEMENT

En subordonnant la certitude à la vie, et en présentant la croyance à la manière d'un organisme qui se renouvelle et se transforme sans cesse, M. Ollé-Laprune se rencontrait avec l'ingénieux penseur qui venait, en Angleterre, de renouveler la philosophie religieuse et dont le principal titre de gloire fut justement d'introduire, dans un ordre qui y avait toujours paru réfractaire, l'idée du développement. L'auteur de *l'Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, de *l'Apogia*, de *la Grammaire de l'Assentiment*, est de ceux qui, à leur insu, ont le plus fait pour la philosophie générale de la croyance. Il nous présente le phénomène à l'état de crise aiguë ; c'est un sceptique d'esprit, doublé d'un croyant de tempérament, et cherchant presque l'impossible, savoir constituer une croyance malgré les doutes, au sein des doutes,

avec les doutes comme éléments, grâce à l'habile mise en œuvre des probabilités. Donc, la certitude ici est en pleine crise, et cela est d'autant plus piquant que le représentant de la crise est un croyant, le *fellow* converti d'Oriel, devenu prince de l'Église romaine, John-Henry, cardinal Newman¹. Je voudrais faire ressortir ce singulier mélange d'idées, ce goût de la certitude, cette impossibilité spéculative de la trouver toute faite, cette répugnance à la réaliser, finalement ce recours à la vie synthétique et créatrice pour inspirer une croyance que la logique est impuissante à fonder.

S'il est vrai, comme on a eu raison de le dire, que le psychologue doit marcher à la suite de l'homme qui connaît la vie et formule à son occasion les hypothèses qu'elle seule lui suggère, de quel prix ne seront pas, pour une psychologie positive de la croyance, les révélations de cet esprit mobile et clairvoyant qui a expérimenté en lui toutes les démarches de la foi morale et qui a vécu sa théorie avant de la décrire? On trouverait dif-

1. Voir à ce sujet *Newman, sa vie et ses œuvres* par M^{lle} Lucie Félix Faure, et *La Renaissance catholique en Angleterre*, par M. Thureau-Dangin.

ficilement un terrain mieux préparé pour ces alternatives de doute et de foi suivies d'un épanouissement final de la certitude. Tout dans Newman, sa complexion, ses goûts intimes, le prédisposait à cette crise qu'il a minutieusement analysée. Il était fait pour croire vite et fortement, puis pour se déprendre peu à peu de sa foi quand des soupçons de doute venaient en troubler la sécurité; et de par sa nature plastique, très souple, très compréhensive, il devait s'ouvrir à une nouvelle croyance, à condition qu'elle fût devenue une partie de sa vie, qu'elle se fût élaborée lentement en lui, bref, qu'elle eût acquis une organisation et une force suffisante pour supplanter la première. Il devait donc se déprendre d'une demi-certitude, malgré les déchirements causés par le souvenir des consolations passées, non pour douter, mais pour obtenir des suppléments de certitude. Son cœur et son esprit étaient ainsi.

Si Newman peut être pris, à bon droit, comme incarnant le type intellectuel de la croyance, c'est en raison de la dualité de sa nature telle que la manifestent ses lettres et son *Apologia*: par la vie intérieure qui est intense, par l'âme, c'est un croyant; et, par l'esprit, il est constamment occupé à susci-

ter des doutes, à instituer des examens prolongés, à détruire en sous main ce qui avait donné pleinement satisfaction à ses aspirations religieuses. A lui seul un tel contraste suffirait à faire de Newman un cas singulièrement attachant. Il y aurait en lui, d'un côté, le rénovateur de l'Apologétique, le dialecticien à la pensée subtile, épris d'argumentation et d'analyse, dédaignant l'action, n'admettant la réalité que si elle se plie aux exigences de sa dialectique ou si elle se transpose dans la notation extrêmement raffinée de son idéalisme ; et, d'un autre côté, une force d'émotion rare, une intensité de sentiments à peu près unique, le besoin de vivre intérieurement en donnant comme aliment à cette vie de l'âme des convictions sûres et des idées épurées. L'homme intérieur qu'était Newman, l'être de sentiment et d'imagination, cette sensibilité malade, inconsistante, presque féminine, désireuse de sympathie et pourtant repliée en soi, prompt à retomber lourdement sur elle-même, toujours en quête d'approbation, d'excitation, cette volonté timide et ardente, poursuivant obstinément le terme des inquiétudes qu'elle se créait par sa complexion même, tout cela tranchait singulièrement sur l'esprit qu'il avait

hardi, et qui était naturellement froid et détaché, au fond sceptique, comme chez tous les intellectuelistes. Il n'était pas jusqu'aux procédés rationnels d'allure un peu sophistique, qu'il aimait à employer, et jusqu'à la coutume qu'avait prise sa brillante intelligence d'envisager toutes les faces des questions, qui ne le missent en demeure de prolonger indéfiniment son examen, en lui interdisant presque de conclure. Il ne cessait donc de susciter des doutes dont il poursuivait en vain le terme. Mais, en lui, le sens de la vie intérieure était aussi ferme et aussi tenace que le génie de l'analyse y avait acquis de la sagacité et de la souplesse. De ces deux facultés occupées, l'une à produire, et l'autre à contrôler et à détruire, avec cette particularité que l'une détruisait justement ou tenait en suspens les acquisitions de l'autre, de leur conflit, et aussi de leur accord passager devaient d'abord résulter des alternatives de doute et de foi, suivies, — quand l'accord se fut produit d'une manière intime et durable, — d'une certitude qui avait décidément acquis ses droits à la créance, puisqu'elle s'était fortifiée à travers ces épreuves répétées. Newman est donc *représentatif*. Il nous présente éminemment la crise de la croyance, puis-

qu'il nous la montre s'ébauchant et se dénouant à travers des péripéties qu'enregistre son implacable observation; et la crise, telle qu'il la décrit, se prolonge justement dans les conditions même où elle est appelée à se produire aujourd'hui de plus en plus, résultant de ce que le besoin de croire s'est rencontré en lui avec le génie de l'analyse.

Quand on le rapproche de Manning, appelé aux mêmes destinées et poursuivant un but semblable par des moyens autrement simples, on est saisi d'étonnement devant les détours et les complications que Newman semblait affectionner. Jamais on ne vit pareil contraste. Manning, même au sein du protestantisme, était déjà l'homme de l'autorité, de l'unité: tout le disposait au catholicisme romain. Newman avait à un degré supérieur le sens de la dialectique abstraite et dissolvante; tout l'en éloignait. Nous verrons plus tard les raisons d'un revirement qui fit de l'analyste à la fois lassé et épris de discussion subtile un des plus fervents défenseurs de l'autorité et de l'unité. Il n'en reste pas moins que cette attitude, exempte de franchise spontanée, avec ses réserves, ses réticences, ses sous-entendus, exposait Newman, pour

qui le voyait du dehors, aux jugements les plus défavorables. Kingsley l'accusait ouvertement de duplicité et de jésuitisme. Un de ses disciples disait de lui, en une confiance devenue publique: « Chaque mouvement que cet homme faisait m'a fait sentir qu'on ne saurait croire un seul mot de ce qu'il dit¹. » Irritation facile à comprendre chez des esprits assez médiocres, habitués à procéder par affirmations massives et carrées, qui étaient à chaque instant déroutés par cette pensée souple et fuyante et s'exaspéraient à déchiffrer ce qu'on a si bien nommé les *hiéroglyphes* de sa subtile casuistique².

C'est cette disposition d'esprit complexe et, en apparence, quelque peu équivoque, qui avait valu à Newman, depuis sa conversion, les suffrages des anglicans et des libéraux anglais. Ils pouvaient penser qu'il était resté l'un d'entre eux, partisan des solutions moyennes, ennemi des situations nettes et tranchées³, n'entrant que peu à peu en contact avec les réalités du catholicisme qu'il faisait d'ailleurs quelque peu dissoudre dans l'atmos-

1. A. K. H. B. — The last years of S. Andrews, 1890-1895; London, 1896.

2. de Pressensé, *le Cardinal Manning*.

3. *Id.*, *ibid.*

phère artificielle où son analyse le confinait. C'était en même temps le grand esprit circonspect et réservé, l'écrivain délicat, l'humaniste, l'homme d'Oxford. Lui-même ne regardait-il pas ce titre comme un brevet de supériorité incontestable, suffisant à faire le partage entre l'humanité spontanée, qui ne compte guère, et l'humanité cultivée, réfléchie, ayant le sens de la perfection dans la forme et de la distinction dans les actes, telle en un mot que tend à la confectionner la vieille université anglaise. Parlant dans l'*Apologia* d'un personnage qui comptait pourtant au nombre des premiers inspireurs et approbateurs des *Tracts*, il l'écarte après un jugement sommaire : « M. Palmer ne devint jamais réellement un homme d'Oxford. »

Tel est Newman. Son intelligence, abandonnée à elle-même, serait un merveilleux instrument d'analyse et de critique; l'examen surtout lui plairait, un examen perpétuel qui suspend l'affirmation, qui ajourne la certitude, qui ralentit et paralyse l'élan de la foi : curieuse disposition qui explique ce goût marqué pour le maniement des probabilités, cette sympathie pour le doute, ces égards pour un scepticisme profond et plausible

qu'il considère comme le développement de la raison humaine, quand elle est exercée pratiquement par l'homme livré à lui-même¹.

En même temps, il est tout cœur, et son cœur n'est qu'effusion et tendresse. Il est reconnaissant à Hurrell Froude d'une amitié qui l'a encouragé, consolé. Il parle avec émotion de Keble à qui il se déclare « redevable de son âme ». Il offre l'histoire de ses pensées, l'*Apologia*, à ses amis de l'Oratoire de Birmingham, « qui, dit-il, m'ont été si fidèles, qui ont eu un sentiment si délicat de mes besoins, qui ont été si indulgents pour toutes mes faiblesses, qui m'ont porté à travers tant d'épreuves, qui n'ont hésité devant aucun sacrifice lorsque je le leur demandais, qui ont supporté avec tant de sincérité les découragements dont j'étais la cause, qui ont fait tant de bonnes choses dont ils m'ont laissé tout le mérite, avec qui j'ai vécu si longtemps et avec qui j'espère mourir ». L'amitié parla-t-elle jamais plus noble langage? D'autre part, y eût-il effusion comparable à celle que révèle la dédicace émue à son ami Ambrose Saint-John? « A vous que Dieu m'a donné après m'avoir retiré tous les autres; à

1. *Histoire de mes opinions*, p. 402.

vous qui êtes le lien entre ma vie ancienne et ma vie nouvelle, qui depuis vingt-quatre ans avez été pour moi si dévoué, si patient, si zélé, si tendre, qui avez veillé sur moi de si près, qui n'avez jamais pensé à vous, lorsqu'il s'agissait de moi¹. »

Entre cette intelligence froide, mais clairvoyante, et cette sensibilité passionnée, un conflit devait se produire. Mais la contradiction intérieure devait cesser du jour où la pensée, découvrant ses bornes, se représentait la vérité sous la figure de Dieu sensible au cœur et supposait entre cette vérité et nous un commerce de vraie amitié.

Nous venons d'esquisser cette variété d'attitudes qui explique en partie l'évolution de Newman, et nous avons eu soin de démêler en elles quelques traits essentiels. Caractère replié, cœur retombant souvent sur lui-même, intention d'être heureux (le mot est de lui), suivie d'inévitables désenchantements, avec des susceptibilités incroyables, et une faculté rare de déchirement intérieur, accablé et épris de son mal, voilà pour le naturel. Sa sensibilité demeure en suspens; elle ne passe jamais à la réalisation complète de ses vœux, moitié par

1. Dédicace de l'*Apologia*, loc. cit., p. 435

finesse de complexion et moitié par réserve : « Si je le puis, je ne l'ose », déclare-t-il. L'esprit a de l'ouverture et de la plasticité. « Je n'ai jamais agi sur les autres sans qu'ils agissent sur moi »; ce besoin de sympathie s'accompagne de réceptivité, j'allais dire de passivité. Comme sa sensibilité, son esprit a horreur de la réalisation; il se refuse à réaliser la vérité sous une forme tangible, et voilà pourquoi il retarde le jugement définitif, il ajourne l'affirmation. Donc, ni par son esprit, ni par son cœur, Newman ne sera de ceux qui résistent au développement des lumières. Une idée jetée en lui poursuivra son cours régulier, faisant son chemin lentement, silencieusement, sans avoir à compter avec des habitudes rigides contractées par l'intelligence. Son âme sera naturellement ouverte à la vérité; elle s'abandonnera à elle, et dans cet acquiescement sans réserve elle laissera le courant des idées passer librement à travers l'intelligence; elle lui permettra de réduire et de dissoudre peu à peu les préjugés issus du sens privé ou des préférences personnelles qui lui eussent opposé chez tout autre un insurmontable obstacle.

Mais nous n'avons pas encore suffisamment

caractérisé l'état d'esprit auquel l'analyse nous ramène et qui est celui de l'attente et de la confiance. Plus clairement, c'est un état opposé à celui de la plupart des hommes qui, immobilisés par la routine et dominés par les idées toutes faites, n'ont pas su rendre complètement libre l'accès de la vérité; et quand la vérité s'est insinuée dans l'intelligence, elle est tenue en échec par des habitudes qui la réduisent et la neutralisent; c'est miracle si elle y fait son chemin. L'idéal de Newman, celui que son type intellectuel paraît incarner, est tout contraire : docile à interpréter l'inquiétude de l'âme, ce malaise étrange qui la saisit quand elle ne se réalise pas en accord avec elle-même, il accueillera avec joie tout ce qui peut rétablir l'unité intérieure menacée, restaurer l'harmonie détruite. Il écoutera les appels de la vérité. Il reconnaîtra, avec une clairvoyance vite alarmée, que l'âme n'a pas encore trouvé son assiette, qu'elle est dans l'instabilité, dans la fluctuation; et cet état lui paraissant insupportable, car il n'a rien de commun avec l'heureuse mobilité des idées dans la conscience, il en poursuivra le terme par un appel à la lumière, par une ardente aspiration à la sérénité et à la

joie, œuvre et récompense du vrai. Mais reconnaissant que l'obstacle à la pacification intérieure vient le plus souvent de la résistance qu'opposent à l'idée vraie nos passions et nos habitudes d'esprit, qu'il réside par conséquent dans la rigidité de nos vues particulières, il commencera par assouplir les forces résistantes de la personnalité, en sorte que l'âme libérée de l'égoïsme, ramenée à sa liberté native, sans aucun obstacle qui en gêne désormais le cours, s'ouvre tout entière à l'idée, au lieu de la repousser comme un hôte importun, et lui permette d'établir en elle sa demeure. Cette âme, dans cette attitude souple et abandonnée, ne s'arrogera pas l'exorbitant privilège de décréter la vérité. Elle sera seulement le siège où s'accomplissent ces démarches; elle se laissera conduire par la lumière; elle se livrera sans retour et sans résistance à l'affirmation vraie. Celle-ci pourra suivre sa marche normale, aller jusqu'au bout d'elle-même : elle ne viendra pas se briser contre la force d'inertie que l'égoïsme ou la mauvaise volonté introduisent trop souvent au principe des opérations de l'intelligence. Cet état de l'âme en suspens, attendant le vrai, appelant le vrai, se montrant merveilleusement sen-

sible à toute indication venue de lui, tirant de la cessation de nos habitudes une merveilleuse agilité, et de ce commerce avec la pure idée je ne sais quelle clairvoyance et quelle quiétude, cet état qu'on pourrait appeler bonne volonté, plasticité, nous fait plutôt penser, en raison du calme et de la sérénité qui l'accompagnent, de la joie tranquille qui en est le signe, à un véritable quiétisme intellectuel; comme lui, il est fait d'ouverture d'esprit, de flexibilité d'intelligence, et par-dessus tout de renoncement aux vues particulières, jugées incertaines. Cette singulière attitude, semblable à celle que décrit Bossuet dans son *Traité sur l'acte d'abandon*, Newman l'a d'ailleurs célébrée en un poème à la lumière qu'il composa au moment de ses incertitudes et qui marque fort bien l'orientation de sa pensée, le *Lead Kindly light!*

I

« Conduis-moi, bienfaisante lumière. Au milieu des ombres qui m'entourent, oh! conduis-moi. La nuit est noire et je suis loin de mon foyer. Conduis-moi. Garde mes pas, je ne demande pas

à voir la scène lointaine, un seul pas est assez pour moi.

II

« Je n'ai pas toujours été ainsi : je n'ai pas toujours prié pour que tu me conduises. J'aimais à voir et à choisir ma voie. Mais, maintenant, conduis-moi. J'aimais le jour brillant, et, en dépit de mes craintes, l'orgueil dirigeait ma volonté. Ne te souviens pas des années passées.

III

« Ta puissance m'a si longtemps gardé en sûreté; elle me conduira encore par les rocs et par les précipices, les montagnes et les torrents, jusqu'à ce que la nuit finisse, et, avec le matin, souriront ces visages d'anges que j'ai longtemps aimés et que j'ai perdus depuis peu. »

Pascal lui aussi avait consigné, en quelques mots singulièrement expressifs, l'expérience du plus grand ravissement qu'il lui eût été donné de ressentir, et il avait tenu à en perpétuer le souvenir par un témoignage qu'il portait toujours sur lui. Ces paroles mémorables forment un hymne au feu

divin, au travers duquel se révèle la foi de Pascal avec cette ardeur passionnée qui fut le trait distinctif de son génie. Newman a écrit, lui aussi, le poème douloureux de son espoir et de sa foi. Mais ce qui s'exprime par là ce n'est pas, comme chez Pascal, l'élan éperdu d'une âme qui s'attache au Dieu caché, malgré les ombres qui l'enveloppent, parce qu'il mérite qu'on coure le risque sublime d'un acte de foi; c'est un drame prolongé, un effort continu pour se dégager de l'obscurité et pour faire son ascension graduelle vers la lumière dont il perçoit quelques rayons. Ainsi, au milieu même des incertitudes, c'est à la lumière qu'il s'adresse. C'est son pouvoir bienfaisant qu'il invoque. Il renonce à choisir sa voie par lui-même; il renonce encore aux suggestions de son sens privé, de cette individualité mensongère qu'il suivait pourtant, quand, en dépit de ses craintes, l'orgueil dirigeait sa volonté. Et maintenant qu'il s'est dépris de lui-même, il a confiance: il attend de la lumière du vrai, aperçue comme une aube, qu'elle grandisse, qu'elle rayonne sur son âme, qu'elle y verse la sérénité et la paix. « Éternellement en joie pour un jour d'épreuve sur la terre », s'écriait Pascal. Épris de sacrifice, mais attaché malgré tout à

l'espoir d'un bonheur que nous pourrions goûter ici-bas, Newman attend de la vérité la réalisation de cette espérance. Là où Pascal, parlant surtout d'épreuve, ajourne la joie, Newman nous en montre l'accomplissement comme possible; il l'attend de l'harmonie naturelle de l'âme avec l'idée chrétienne qui tend à en combler le vide. Son poème à la lumière se ressent de ce goût pour le recueillement, pour la méditation lente et féconde; c'est, à l'image de cette âme et de cette croyance, un hymne recueilli, un chant d'amour, de confiance et d'abandon.

Cette disposition d'esprit devait trouver une première expression dans la théorie du développement de la doctrine religieuse.

Newman, envisageant la vérité sous la forme que lui prête une doctrine ecclésiastique, cède d'abord à la tentation intellectualiste où inclinait son génie, et suppose qu'elle renferme tous les caractères que la raison attribue à la vérité idéale: unité, immutabilité, infailibilité. Nous laisserons aux historiens le soin de retracer cette phase extraordinaire de sa vie, marquée par la publication des *tracts for the times*, par la recherche inquiète d'une

via media capable de conférer à l'Église anglicane une place privilégiée à égale distance du catholicisme et du protestantisme, s'achevant sous les apparences du succès par un examen prolongé qui détruit une à une les vérités précédemment acquises, et le conduisant à sortir des équivoques historiques et des demi-certitudes de rituel où s'était complu son dilettantisme clérical, pour demander la cessation de ses doutes justement à ce qu'il avait dénoncé jusque-là comme l'erreur¹. Ce revirement méthodique, les conséquences qui en résultèrent, et les circonstances au milieu desquelles il se produisit, nous intéresserons moins que la nature de la foi dont il accusait les intimes variations. Or, voici le fait que la théorie de la croyance doit tout d'abord consigner. Après avoir postulé pour la vérité, telle qu'elle s'offre à son assentiment, un caractère d'absolue rationalité, le *semper, ubique, ab omnibus*, Newman en vient à une conception complémentaire selon laquelle la vie précédant et inspirant les formules dogmatiques communiquera à la vérité, au lieu de ce caractère formel de définition immuable l'organi-

1. Voir, pour cette reconstitution historique, les ouvrages déjà cités de M. de Pressensé et de M. Thureau-Dangin.

sation et le mouvement. D'abord bannie de la vérité, la mobilité deviendra en quelque sorte son essence : le vrai participera ainsi à la loi de l'existence vivante, la loi universelle du devenir.

Quand une idée est de nature à nous intéresser et à s'emparer de nous, on dit qu'elle est capable de vivre dans l'âme qui la reçoit. Toutes les idées n'ont pas ce privilège. Ainsi les notions mathématiques ne sauraient être appelées vivantes, parce qu'elles n'ont pas d'influence et ne conduisent à rien. Mais quand une grande idée, morale ou religieuse, attire l'attention, elle n'est pas seulement admise passivement dans l'esprit des hommes ; elle devient en eux un principe vivant qui les conduit à une contemplation toujours nouvelle d'elle-même et qui inspire leur action. Capable de les fixer et de les persuader, ces sortes d'idées peuvent être considérées de diverses manières, et frapper très diversement ceux qui les contemplent. Elles sont à l'origine d'un vrai développement au cours duquel elles iront se précisant et s'enrichissant. Elles provoqueront d'abord une agitation de pensées et une action de l'esprit tout à la fois sur lui-même et sur d'autres esprits. De nouvelles lumières éclaireront l'idée originale : les aspects

se multiplieront, les jugements s'accumuleront autour d'elle. Ensuite, l'idée se formule dans quelque doctrine bien prononcée qui naît de son sein, et elle se prête à un examen continu qui manifeste successivement ces divers aspects. Bientôt les faces différentes sous lesquelles on l'a contemplée sont connues de tous; elles se concentrent et forment une seule idée qui, désormais, réunit autour d'elle les diverses conceptions éparses dans l'intelligence des hommes. Cette doctrine sera alors considérée dans ses rapports avec les autres doctrines et les autres faits : on recherchera comment elle nuit à d'autres systèmes, ou en quoi ils lui nuisent. « Elle sera mise sur la sellette et critiquée par ses ennemis, en même temps qu'expliquée par ses adhérents. » Les opinions formées à son sujet seront recueillies, comparées, passées au crible, acceptées ou rejetées; elles lui seront insensiblement rattachées, ou en seront brusquement retranchées. Grâce à sa vigueur et à sa finesse naturelles, elle s'insinuera dans les détails de la vie sociale, en changeant l'opinion publique, consolidant l'ordre établi ou le minant peu à peu. Avec le temps, elle deviendra un code de morale, un système de gouvernement, ou même une théologie;

et ce corps de pensées, si laborieusement obtenu, sera, après tout, la seule représentation juste de l'idée originale dont il aura déroulé et tenu les promesses; il en sera l'expression exacte, formée par la rencontre de ses aspects les plus divers, modifiée par les corrections de plusieurs esprits et par les suggestions de l'expérience.

C'est bien là un vrai développement, puisqu'on y trouve la germination, la croissance et l'épanouissement d'une idée vivante. Ce développement aura cette marque caractéristique que, son domaine étant la scène agitée de la vie humaine, il ne peut s'exercer qu'en détruisant, modifiant, ou s'incorporant les modes déjà existants de penser ou d'agir; bref, il se poursuit à travers les individus et les sociétés dont l'idée se sert comme d'instruments. Elle s'agite dans ce milieu naturel que lui forment les opinions régnantes, les principes, les institutions; elle les développe en établissant des rapports entre eux et elle, en les maintenant dans sa sphère d'attraction, en se créant sur eux une sorte de juridiction. Elle ne se tient pas à l'écart du genre humain, mais elle le domine en exerçant sur lui une souveraineté permanente. Et c'est là ce qui fait le « côté turbulent ou polé-

mique de l'histoire » : elle est remplie de ces conflits d'idées qui cherchent à obtenir la prépondérance ; chacune d'elle est entreprenante, ambitieuse, impérieuse, plus ou moins incompatible avec les autres, et elle rallie des adhérents ou se fait des ennemis selon qu'elle agit sur la foi, les préjugés ou les intérêts des individus.

Mais si l'idée tend à rester pure et sans alliage, elle se modifie à son tour sous l'influence des circonstances qui l'entourent. Son développement se fait avec promptitude ou lenteur ; il peut être accéléré par l'opinion favorable, retardé, mutilé, gêné par la violence extérieure. L'idée n'est donc pas impassible ; elle est un centre d'espoirs et d'efforts ; elle souffre et mérite. Elle peut être affaiblie par le labeur qu'elle fait pour se débarrasser de ses antagonistes ; elle peut être gênée, influencée ou absorbée par le conflit d'idées victorieuses ; elle peut être colorée par le ton de la pensée qui l'a conçue, ou corrompue par l'invasion de principes étrangers, ou enfin ébranlée par le développement de quelque vice originel, innée en elle¹.

1. Essai sur le Développement de la Doctrine religieuse, p. 43 et suivantes.

En dépit de tous ces risques de corruption, il ne faut pas redouter pour l'idée ces contacts, qui la replacent au sein des conditions historiques et sociales où elle est appelée à vivre. Elle se forme dans les épreuves et se perfectionne dans la lutte. « Même en ses premières années, elle n'échappe pas au conflit des opinions ; vous avez beau la mettre à l'abri des vicissitudes et des changements, elle ne restera pas plus une ni plus conforme avec elle-même pour cela. On dit que le courant est plus limpide près de la source ; ce n'est pas vrai de l'idée ; son cours devient plus uniforme, plus pur, plus puissant à mesure qu'il coule plus largement et plus pleinement. Son élément vital a besoin d'être dégagé de tout ce qui est étranger et temporaire, et une fois libres ses efforts deviennent plus vigoureux ; ils donnent plus d'espérance à mesure que les années s'écoulent. » Ses commencements ne sont la mesure ni de sa puissance, ni de ses destinées. D'abord personne ne sait ni ce qu'elle est, ni ce qu'elle vaut¹. Elle reste peut-être quelque temps en repos, comme si elle se recueillait pour essayer ses forces. De

1. *Ibid.*

temps en temps, elle fait des tentatives infructueuses qu'elle abandonne ensuite. Elle semble indécise sur la route à suivre : elle hésite, puis elle s'élançe dans une direction déterminée. Enfin elle arrive en pays étranger ; à son apparition les questions qui étaient controversées changent de position ; des partis s'élèvent et tombent autour d'elle ; des dangers et des espérances naissent dans ces relations nouvelles, et les anciens principes reparaissent sous une autre forme ; elle change avec eux, afin de rester toujours la même. Dans un monde plus élevé, il en est autrement ; mais, ici-bas, vivre, c'est changer ; être parfait, c'est avoir changé bien souvent¹.

Une fois rétablie au principe même de la vérité religieuse, l'évolution, accomplissant son œuvre d'insensible transformation, introduit partout une continuité féconde. Les différentes phases de ce développement n'en troublent pas la suite régulière ; ils la garantissent plutôt, car ce ne sont pas des révolutions qui bouleversent un plan primitif, mais des ajustements, des arrangements nécessaires qui le réalisent et au cours desquels une

1. *Histoire du Développement de la Doctrine chrétienne*. Trad. Gondou, p. 46-50.

même vérité se produit sous tous ses aspects, accroissant sa force d'expansion, élargissant son champ d'action. Le développement complet ne va donc pas au hasard ; il obéit à une sorte de rythme qui ramène invariablement trois moments complémentaires. En un premier moment, correspondant à la production spontanée des croyances, se manifeste le phénomène vital, comme inconscient, d'une croyance qui s'affirme et s'organise sans avoir à se définir. C'est la phase *naturelle* ou *réelle*. A cette période de fusion intime et d'organisation spontanée fait suite une période de réflexion et d'examen ; la vérité initiale rencontre des résistances partielles qui amènent la discussion : elle doit se prouver, se justifier, fournir ses titres à la créance ; elle recourt à une vérification logique qui ne modifie pas sa nature et qui ne constitue pas sa valeur, sa puissance vitale, mais qui peut réduire à néant les raisons de doute alléguées contre elle. C'est le moment *réfléchi* ou *théologique*. Mais quand ce développement a pris conscience de lui-même, de ses exigences, de ses procédés spontanés, il peut et il doit, en la matière, condenser les résultats de son labeur par le recours à des formules qui le résument et qui le con-

sacrent formellement. C'est la période *dogmatique*. D'ailleurs la formule indique que, sur un point donné, l'évolution a atteint le but et que la vérité, dévidant son contenu, a réalisé toutes les virtualités qu'elle recélait; elle n'est pas un obstacle au développement des autres vérités : elle permet, au contraire, — tout effort et toute dépense d'activité devenant ici superflus, — de hâter l'épanouissement de ces vérités.

Comment donc s'est accréditée l'illusion que l'essentiel dans la doctrine religieuse est la définition dogmatique, la discussion philosophique ou théologique qui aurait permis aux définitions de se produire et au classement doctrinal de s'effectuer? C'est que, en matière religieuse, comme en matière scientifique, l'enseignement ne retient que des résultats, en les séparant pour la commodité de tout le travail complexe qui les a précédés : l'enseignement ecclésiastique se préoccupera donc beaucoup plus, comme il est naturel, d'exposer et de promulguer les vérités anciennes que de déployer la trame des vérités partielles qui nous y ont conduits. On est ainsi amené à présenter l'ensemble du développement chrétien comme un *mouvement d'idées*, procédant par discussions et

définitions officielles; et l'on ne voit pas que c'est là le terme visible où aboutit une évolution tout interne. Derrière ce mouvement d'idées se poursuit, d'un mouvement continu, la vie même de l'Église, et cette vie importe plus, en définitive, que les formules superficielles où elle vient se figer.

On le voit : Newman est passé de la conception dogmatique d'une vérité une, immuable, éternelle, à la conception plus humaine d'une vérité qui devient, qui s'actualise insensiblement sous la pression des événements et à l'appel des circonstances. Cette vérité prouve sa valeur par sa vitalité même : elle établit sa légitimité en marchant. Elle est comparable à une idée vivante qui a dû se transformer et s'enrichir par l'effet de ses relations avec le milieu où s'effectue son progrès; en aucun cas elle ne peut rester stationnaire. Les ressources qu'elle contient sont, en effet, assez riches pour qu'on en puisse tirer de nouvelles vérités, vérités implicites qui se dégagent lentement. Il ne saurait donc être question d'admettre les innovations téméraires qui troublent le travail silencieux de l'idée; mais ne pas la suivre dans son évolution légitime, s'immobiliser quand elle marche, s'obstiner dans une croyance une fois

qu'elle l'a désertée ou renouvelée, n'est-ce pas une erreur pour le moins égale? C'est justement à partir de là que l'on pourra découvrir les caractères par lesquels le vrai développement se distingue du faux. Quand d'une vérité initiale nous voyons sortir sans altération de son identité, mais par une affirmation continue de cette identité elle-même, les acquisitions qui ont enrichi sa vie et élargi son action, nous verrons dans ces nouveautés, au lieu d'une corruption de la foi primitive, un épanouissement de cette foi. Et voici maintenant l'assimilation qui domine cette doctrine du développement de la croyance et qui certainement l'a inspirée : l'identité de la vérité religieuse est comparable à l'identité personnelle, accessible à la plus intime conscience : comme cette identité, elle se distingue d'une identité immobile, toute formelle et extérieure; comme elle enfin, elle est compatible avec un développement réel de l'organisme et une manifestation croissante de sa force et de son activité.

Nul doute qu'à Newman profondément replié sur lui-même, occupé à suivre, un peu comme Maine de Biran, le travail intérieur de ses pensées, cette vue de l'histoire n'ait été suggérée, au cours

d'une véritable expérimentation morale, par le spectacle des changements survenus dans sa conscience. Lui-même le donne à entendre : le dernier terme de toutes nos pensées, souvent nous ne le connaissons pas nous-mêmes¹. Notre esprit est loin d'être fixé; il est en travail; que ne le laisse-t-on en paix pendant ce travail? La croyance dans son existence historique se comporte de même; et elle a droit aux mêmes égards. Newman ne fait que transposer du monde intérieur, où il l'avait anxieusement suivie, à l'ordre extérieur, qui lui en offrira désormais l'image, cette loi de la mobilité et de la progression régulière sans laquelle il n'y aurait ni organisme, ni conscience, ni vérité.

Autant dire que, de ce point de vue, la croyance humaine se confond avec un travail latent, presque impersonnel : elle est le résultat, lent à se produire, d'une évolution interne au cours de laquelle les idées, par de libres et mutuelles adaptations, se coordonnent en des systèmes complets et s'érigent, sans y être sollicitées par des raisons extérieures, mais en vertu de leur valeur propre, en arrangements naturels, en certitudes organisées.

1. V. Thureau-Dangin. *loc. cit.*

En étudiant l'œuvre extérieure de Newman, on croirait donc étudier et décrire la biographie même de la croyance : c'est bien la croyance qu'on voit se former peu à peu, évoluer silencieusement devant soi, s'enrichir par l'effet de ses relations avec le milieu où elle est appelée à vivre ; et puis, parlant à l'intelligence après avoir établi sa domination sur la conscience et sur le cœur, c'est elle qui suggère la formule définitive, la définition arrêtée et nette qui ne serait rien sans tout ce travail. Newman comptait dans son *Apologia* se défendre seulement contre les odieuses insinuations de Kingsley. Il faisait mieux : en retraçant le tableau de sa pensée, il retrouvait les lois auxquelles toute pensée, vouée au travail intérieur de la méditation et de la foi, se trouve naturellement soumise. Il croyait écrire son histoire ; et c'est l'histoire de la croyance qu'il retraçait à son insu.

La conjecture que nous proposons un peu plus haut se trouve pleinement vérifiée. On nous parle parfois de ces exemples de décomposition naturelle présentés par une anomalie de l'expérience. Nous avons ici un de ces cas d'analyse spontanée, véritable matière offerte à l'expérimen-

tation morale. Newman décrit les procédés de la croyance, non de tête, d'après son imagination, mais sur ses observations directes et personnelles. Il la saisit, non à l'état de repos, à ce moment d'organisation et de stabilité qui en rend la perception difficile, mais à l'état de mouvement, pendant toute la durée de sa formation, à travers des épreuves douloureuses qui la grossissent encore et qui en facilitent l'observation, comme un phénomène qui se décompose pour se recomposer librement dans l'âme. Jamais psychologue n'a mieux connu ni plus naturellement analysé les dessous de la croyance humaine, ses subtilités, ses complexités, ses retours, sa passivité, ses aspirations à l'harmonie, son commerce avec la vie inconsciente de l'esprit. Cette analyse n'est pas pour lui un jeu ; c'est une étude prise sur le vif, un témoignage *pleinement sincère* de la vie continue et des démarches spontanées par lesquelles elle se produit. Newman avait vu comment meurent et naissent les croyances ; il restera le témoin de ces étonnantes démarches ; il sera toujours *celui qui a vu cela*. Il est la croyance même arrivée à la conscience, se révélant, se décrivant.

Je dirai plus : sa théorie du développement em-

prunte au caractère de son auteur et aux circonstances dans lesquelles elle a été élaborée, une valeur documentaire qu'il convient de séparer de sa valeur historique. Il semble que Newman ait été inconsciemment amené à se représenter la marche et l'organisation de la vérité religieuse dans l'Église exactement de la même manière qu'il percevait en lui, dans sa conscience en mouvement, l'évolution de ses pensées. Il les voyait s'entresuivre régulièrement, se distribuer selon les lois d'un progrès lent, évoluer en un mot comme un organisme : quoi d'étonnant qu'il ait cherché au dehors la confirmation et la réalisation du spectacle intérieur ? La vérité historique du christianisme procédera comme procède toute vérité dans l'esprit vivant de l'homme : elle s'organisera peu à peu, et elle soumettra spontanément ses produits à la loi d'un développement régulier, image de cette habile progression qui, dans les profondeurs de la conscience, gouverne les démarches de la vérité. Descartes, grisé de mathématiques, obsédé par les combinaisons de figures et de grandeurs qui avaient hanté son imagination, projette hors de lui cette vision, et il suppose que tout dans le monde se dispose à

la manière des « longues chaînes de raisons » des géomètres ; Newman occupé, non sans profit, à suivre l'arrangement de ses pensées, appliquera d'instinct la même loi à la succession des événements. Il retrouvera dans la suite des dogmes la loi d'un développement continu ; mais c'est sa conscience qui lui en aura suggéré l'idée. La théorie de Newman n'est que l'extension — fondée d'ailleurs — d'un cas particulier : comme les analyses de l'*Apologia*, elle ne fait que grossir et rendre plus saisissables ses vues personnelles sur la croyance.

CHAPITRE II

LA CROYANCE ET LA PERSONNE

C'est une idée qui revient souvent chez Newman que le doute et la croyance sont de véritables dispositions de l'âme. Le doute est en lui-même un état complet, une attitude originale prise par la personne; on peut dire de lui qu'il n'a pas de gradation, ni de crise; que lorsqu'il se déclare, il faut renoncer à toute espérance, et que le temps pendant lequel il suit son cours est un temps d'agonie et de dissolution. La croyance sera, de même, une attitude de l'esprit, une qualité de l'âme, qui peut se transformer selon les personnes, se perfectionner ou décroître. Il arrive que notre âme qui aperçoit les lueurs de la vérité morale, n'est pas attirée par le peu qu'elle en voit et ne cherche pas à en voir davantage : elle ne se décide pas à entrer dans la voie qui conduit à cette vérité « dont on ne connaît la divine autorité que d'une

manière graduelle ». La croyance est, au contraire, une façon confiante d'aller spontanément à ce qui paraît être le vrai et de lui faire accueil. Cette disposition, beaucoup d'hommes naissent et meurent sans la connaître : c'est un des défauts caractéristiques de leur esprit, dans le genre des autres défauts de l'homme, tels que le manque de douceur ou de générosité. « Il y a une vertu de l'intelligence, la croyance, et un défaut qui s'appelle la non-croyance. Plusieurs sont sans foi comme ils seraient sans yeux et sans mains : c'est un défaut particulier de leur âme. Ils n'ont pas cette faculté de croire¹. »

Certes, il ne s'agit pas de faire le procès de la raison humaine; car la raison est la voie de la croyance, et les conclusions qu'elle donne sont souvent l'objet de la foi morale. Mais la raison admet les vérités morales comme une opinion, et non comme un point de foi. La grâce croit, la raison pense; la grâce donne la certitude, la raison est toujours incertaine. Elle manque de stabilité, elle n'est pas suivie de joie². Newman qui a tra-

1. Doctrine extraite des *Discours protestants*, notamment le *Doute et la Foi*.

2. *Ibid.*

versé le domaine de la raison et qui a souffert de ses perplexités avant d'entrer dans l'atmosphère de sérénité et de lumière où il a été tellement rempli de paix qu'il ne sait comment reconnaître cette faveur, Newman pouvait mieux que tout autre rendre témoignage des incertitudes de la raison et de la plénitude, de la sérénité de la foi vive et sincère. Il aime la raison, mais il soupçonne en elle un principe de doute, d'hésitation et de critique, le sûr moyen de réduire et de neutraliser toute certitude. Il voit au contraire dans la croyance un état complet et parfait, qui se suffit à lui-même, une attitude de l'âme d'où sont bannis les motifs de doute et de discussion, où règnent la joie, l'abandon, où notre cœur se repose avec délices dans l'objet de son amour, un état tout voisin de cette renonciation totale et douce que Pascal nous donnait comme le gage de la suprême félicité. Cet état, il le célèbre avec effusion : « Ne devons-nous pas nous trouver heureux d'être dans la région de la lumière, dans le séjour de la paix, en la présence des saints, de pouvoir employer les facultés de notre esprit et les sentiments de notre

1. *Conférence sur la Lumière et la Grâce*, p. 224.

cœur pour notre perfection, d'être en possession de la certitude, de la stabilité des objets les plus sublimes et les plus saints de la pensée humaine? » Que seraient, en comparaison de si vives clartés, de cette lumière convertie en force, ces vues incertains de la raison, ces indications sans suite, dépourvues de consistance et de plénitude? Comment ne pas voir dans la croyance l'acte propre, l'acte vital de l'homme, celui où toutes ses forces se recueillent et s'exaltent dans un élan passionné d'amour et de ravissement.

Par opposition à cet état si riche et si plein, Newman retrace le tableau du doute. Il n'hésite pas à y voir une attitude de l'âme qui se tient sur la défensive, suspendant son jugement avec une réserve obstinée, déliante, soupçonneuse, en quête de difficultés, ne sachant pas se livrer avec cet élan qui surmonte tant d'obstacles. Ceux que le doute maintient dans cette situation critique de l'intelligence ont joué avec la conviction; « ils ont prêté l'oreille à des sophismes, et leur esprit a été frappé de mort; la foi s'est retirée d'eux et leurs paroles, leurs actions trahissent chaque jour davantage le jugement de Dieu qui les a visités. Ils deviennent insouciants et indifférents, inquiets et

malheureux, impatients de toute contradiction; ils demandent des conseils et les rejettent quand on les leur donne; ils n'essaient pas de réfuter les arguments qu'on emploie pour les combattre : ils se contentent de les repousser et s'obstinent à ne pas croire. Voilà leur position : en deux mots ils ne croient pas¹. » Il y a donc une préparation du doute obstiné et systématique, comme il y a une préparation de la certitude. Un esprit soupçonneux, jaloux, qui se tient à distance, qui s'exagère ses droits, qui prévoit sans cesse des offenses, un esprit froid, capricieux, incertain, y sera naturellement enclin : ce sera merveille s'il y échappe. Et ainsi le doute revêt son vrai caractère qui est d'être, lui aussi, une disposition du cœur ou une attitude de l'âme. Il ne saurait être en aucun cas le résultat où aboutit logiquement l'évolution de nos pensées; il est l'inspiration de toute négative qui les met en mouvement. En un mot, vous aboutissez au doute parce que vous avez commencé par là : il est au terme, parce qu'il était au principe.

Cette complaisance dans la critique, ce désir de

1. *Le Doute et la Foi*, p. 260.

prolonger l'examen ne doivent pas persister au sein de la croyance, qui est foncièrement confiance et amour. Par exemple, celui qui accompagnerait son acte de foi en Dieu d'une secrète réserve, dans l'attente d'un argument qui pourrait bien un jour suspendre son culte, celui-là rendrait un hommage à son propre esprit, mais non à Dieu; cette idée de Dieu serait une forme accidentelle que sa pensée prendrait de temps à autre, mais non une image du grand Objet Extérieur; ce serait un sentiment passager ou une fantaisie sans signification aucune. Mais Newman insiste; son analyse se fait pressante; elle voit jusqu'au fond de cet abîme. « J'ajouterai, remarque-t-il avec une froideur implacable, que la personne dont il s'agit serait infatuée d'elle-même, qu'elle n'aurait ni amour, ni foi, ni crainte, ni enfin rien de surnaturel dans son cœur; que son orgueil devrait être brisé et son cœur régénéré avant de devenir capable d'aucun acte religieux. Que le monde crie tant qu'il voudra que sa raison est mise aux fers, qu'il serait hypocrite et imposteur s'il ne se réservait pas le droit de douter; mais il sait bien qu'il serait ingrat et insensé en se réservant ce droit. Oui, des fers! Les attraits qui charment les hommes,

les liens de l'amour, voilà les fers qui attachent celui qui croit¹. »

Nous venons, par ce contraste, de faire connaître l'attitude croyante; nous venons de voir se produire au fond du cœur sous forme d'un arrangement personnel, un état d'esprit bien défini, reconnaissable à des signes certains, et qui s'appelle la conviction. Or, un fait qu'on ne devrait jamais perdre de vue, c'est que la conviction est un état d'esprit très distinct des raisonnements dont elle est le résultat; car elle ne varie pas selon leur force et leur nombre. Entre elle et les conclusions qui la précèdent, il n'y a point de commune mesure. Cinq ou six raisons peuvent suffire pour convaincre une âme; une de plus ne la convaincra pas davantage, une de moins laissera intacte la sincérité de sa foi. Aussi les hommes arrivent-ils à la conviction par des moyens souvent très différents; ce qui convainc l'un ne convainc pas l'autre, mais c'est là quelque chose d'accidentel: « un peu plus tôt, un peu plus tard, le moment de la conviction toujours vient et, quand il est venu, on n'a pas besoin de nouveaux arguments; on ne tient

1. *La Foi et le Doute*, p. 266.

pas à les reconnaître quelques pressants qu'ils soient ». On refuse d'entendre de nouvelles preuves; on déclare qu'on en a suffisamment; on ne cherche pas à examiner ni à méditer davantage: l'esprit est satisfait; l'édifice de sa croyance s'est constitué tout d'un coup.

Mais une telle disposition, en se fermant d'elle-même aux influences qui pourraient le modifier, ne se réalise-t-elle pas justement au-delà et à l'encontre de toute raison? Est-elle donc légitime? Hâtons-nous de le dire, la croyance n'est pas le seul procédé de l'esprit qui, soumis au creuset de la critique, serait appelé déraisonnable sans l'être cependant. A n'envisager que la diversité des opinions et des raisonnements des hommes, elle montre clairement que la croyance n'est pas le seul exercice de la raison affectant une forme irrationnelle. Et pourtant, en pratique, les hommes, s'ils argumentent mal, raisonnent bien. Ils ne se trompent pas lorsque leur intérêt se trouve engagé. Dans ces questions où il s'agit d'esprit de parti, d'opinion politique, de sentiments personnels, ils ont, souvent à leur insu, une sagacité surprenante. Pourtant ils seraient fort embarrassés de mettre en forme les raisons intimes qui les font agir. Est-ce

donc là une marque de faiblesse ou d'imperfection réelle dans la connaissance? Qui le prétendrait? De même, malgré l'expérience répétée des illusions des sens et de la mémoire, notre confiance pratique aux choses du monde demeure sans altération : c'est qu'un instinct secret, un certain pressentiment de l'erreur ne cesse de la maintenir en dépit des menaces. Et la connaissance scientifique, à son tour, se plie aux mêmes conditions : elle débute par un acte de foi; nous ne pouvons rien conquérir dans le domaine de la science si, par crainte de tomber dans l'erreur, nous refusons de nous y aventurer. Il nous paraît donc que plus une connaissance est précieuse et désirable, plus l'évidence sur laquelle nous la recevons est vague. Voulons-nous être aussi sûrs qu'il est possible de le concevoir, il faut nous contenter de ramper sur le sol, sans pouvoir jamais prendre l'essor¹. Qui se propose de grandes choses doit s'attendre à de grands risques : privés de la certitude absolue de quoique ce soit, nous devons en toute chose opter entre le doute ou l'inertie et l'assurance que nous sommés sous les yeux d'un Dieu

1. *La Notion de la foi en rapport avec la raison.*

qui nous essaie avec l'évidence la plus faible, quoiqu'il puisse nous donner la plus forte. A nous de l'examiner, non pas froidement et avec l'esprit critique, mais avec le sentiment qu'en ne nous accordant qu'une évidence incomplète il éprouve notre amour et réserve la liberté de nos cœurs¹.

D'ailleurs, la vérité parle moins fort à mesure qu'elle promet davantage. Ainsi, « le toucher est le plus sûr et le plus circonspect de tous nos sens, mais il est en même temps le plus borné et ne dépasse pas la longueur du bras. L'œil, dont la portée est bien plus vaste, n'a d'action qu'à l'éclat de la lumière. La raison qui s'étend au-delà du domaine des sens et du temps présent ne nous amène à la connaissance que par des circuits et des détours. Cette connaissance, lors même qu'elle a plus de clarté, se dessine en traits pâles et mourants comme les objets que l'œil perçoit sur un horizon lointain. Et à son tour la croyance qui nous fait connaître les choses divines repose sur une évidence bien faible à proportion de la grâce qu'elle atteste. De même donc que la raison, avec ses grandes conclusions, est un instrument plus élevé

1. *Ibid.*

que les sens avec leurs prémisses assurées, ainsi la croyance dépasse la raison dans son objet, au lieu de tomber au-dessous d'elle parce qu'elle a d'obscur dans son procédé. Il est conforme à la manière dont Dieu agit envers nous de nous faire arriver à la vérité divine par une méthode si subtile et si indirecte, une méthode moins tangible que les autres, moins à la portée de l'analyse, et qui ne se plie que partiellement aux formes de la raison. »

N'est-ce pas là une application de cet esprit de finesse que Pascal avait exalté et dans lequel il voyait, même en mathématiques, le plus précieux instrument de découverte? C'est bien de lui que Newman nous parle, quand il parle de ces méthodes que des esprits pénétrants ont inventées dans les sciences, qui ressemblent à des sophismes et finissent par être vraies; c'est encore cet esprit qui opère sur de faibles indices et qui recueille de frappantes analogies pour s'élever à la prévision de l'avenir. Il possède une sagacité surhumaine et il se joue dans ses inventions; mais supposez qu'il cherche ses titres ou qu'il essaie de justifier ses prévisions, aussitôt ses plus brillantes conjectures paraîtront douteuses, et toutes les raisons qu'il produit seront regardées comme illo-

giques. L'acte de l'intelligence par lequel nous nous élevons à une haute croyance peut être analogue à l'exercice du génie dans un savant ou dans un artiste: c'est une grâce naturelle qui fait pour la raison sans culture ce que le génie fait pour eux. A ces traits nous reconnaissons l'esprit de finesse: seul il conduira les hommes aux réalités morales parce qu'il sera assez délié pour découvrir les principes et les sentiments ensevelis au fond de leurs cœurs, et assez hardi pour en appeler à ces principes, à ces sentiments qu'eux-mêmes ne connaissent pas, que lui ne réalise que par lueurs et de temps en temps, qu'il poursuit uniquement à cause de la vivacité et non de l'assurance de la vue qu'il en possède. « Une telle foi, qui embrasse avec générosité la vérité éternelle, qui la pressent et la devine, est bien supérieure à l'état froidement sceptique et critique d'un esprit qui n'a aucun sentiment intérieur de l'action divine, aucun désir d'approcher de son Dieu, alors qu'il pourrait le chercher et le trouver au milieu de la demi-lumière du monde présent¹. »

Au point où nous en sommes, ce n'est plus à pro-

1. *La Notion de la foi en rapport avec la raison*, p. 156-157. V. aussi 241, *la Foi et la Vie*.

prement parler l'esprit de finesse qui serait le principe de la croyance, c'est l'*inspiration*. Ceux qui se livrent sans retour à la vérité morale n'ont pas cédé à la clarté de l'évidence, mais se sont portés vers elle par un mouvement de leur cœur. Ils y mettent du leur pour aller à la rencontre de celui qui en est l'objet. Comme l'a compris Pascal, ils croient sur des fondements intérieurs de certitude, et non pas principalement sur l'appareil logique avec lequel la vérité se présente à eux. Et cette foi leur est propre, étant plus personnelle et plus vivante que celle qui résulte de l'évidence. Une évidence toute pure ne les pourrait conduire qu'à une connaissance passive; mais les anticipations dont la croyance est faite sont la création de l'esprit, et la foi qui s'exalte en eux est une foi active, donnant du corps aux désirs spontanés et aux pressentiments de leur âme. D'où il suit que tout incapable qu'est la croyance d'analyser ses motifs ou de montrer la correspondance d'un de ses jugements avec l'autre, chacun d'eux cependant a sa place et correspond à un aspect de la réalité. La vie, ou plutôt l'inspiration, qui est la vie sous sa forme spirituelle, lui suggère ses solutions. La croyance devient ainsi un prolongement de notre

sens pratique; elle se confond avec l'attitude que nous avons prise au cours de notre existence; elle ne cesse de s'exercer sous l'action d'une responsabilité personnelle. Aussi, n'allez pas lui parler le langage de la raison abstraite: elle ne vous comprendra pas toujours, elle ne saura pas se défendre avec les mêmes armes; il vous sera facile de la confondre et de la réduire au silence; si elle se met à raisonner, ses arguments vous paraîtront fautifs. Mais cette indécision ne saurait pourtant se tourner contre elle; vous la transportez de l'ordre de l'action où elle se recueille, à l'ordre de la discussion où elle se dissipe. Les raisonnements qu'elle vous oppose ne sont que les figures et les ombres de ceux qu'elle voudrait exprimer, des essais d'analyse de ce vaste système intellectuel qui est sa vie, mais non pas son instrument¹.

Nous commençons à comprendre comment pour Newman la croyance, en formant un état complet de l'âme, tend à s'ériger en une faculté indépendante. Newman a du moins évité la confusion qui fait regarder la raison comme le prin-

1. *La Sagesse comparée avec la foi et le symbolisme*, p. 243.

eipe intérieur d'action ou de conduite parce que, comme un spectateur inactif, elle reconnaît ce qui s'y passe sans y prêter son concours; il s'est gardé de prendre un pouvoir de critique pour un pouvoir de création. De même il n'hésite pas à réaliser la croyance dans cet ordre de la vie intérieure où se meuvent d'invisibles forces, mais où ne pénètrent pas les lumières indiscrètes de l'analyse. La raison est bien l'action normale de l'âme, mais la croyance en est l'action vitale, pourrait-on dire : elle est influencée par des indices préalables, dominée par des espérances, des craintes et des opinions; en un mot elle a une histoire qu'elle ne peut pas modifier et qui se confond avec l'histoire même de la personne. Autant vaut dire que la croyance est un principe d'action, — et l'action ne laisse pas le temps de faire des recherches minutieuses et complètes. Libre à nous de penser que de telles investigations sont d'une grande valeur, bien qu'elles tendent à énerver l'énergie pratique de l'âme tout en perfectionnant son exactitude scientifique; mais, quels qu'en soient le caractère et les conséquences, il est impossible de les mettre en œuvre dans l'action. Rassembler des évidences, examiner des arguments, ce n'est pas le fait

de la foi : celle-ci est jusqu'au bout un principe de conduite qui se laisse à ce titre influencer moins par l'évidence que par des principes, des vues, des désirs dont l'âme est préalablement en possession et qui se confondent avec sa vie¹.

C'est encore l'intervention d'une vie normale et complète qui permettra de distinguer une croyance légitime d'une croyance déraisonnable. Une foi déraisonnable est celle qui se sépare du courant de la vie pour résulter d'une idée fixe, d'une passion exclusive, d'une vue stérile de l'esprit. « Lorsque nous invoquons des probabilités qui n'existent pas réellement, ou que nos désirs sont désordonnés, nos opinions fausses, notre foi devient faiblesse, extravagance, superstition, enthousiasme, bigotisme, préjugé. » Le sentiment domine alors la croyance; on croit ce qu'on désire; nos propres inclinations deviennent déterminantes : c'est une grande faiblesse de l'esprit. Il y aurait ainsi un ordre de croyances variant avec l'ordre de nos joies et de nos amours, variant en un mot avec la valeur et la qualité des personnes. Un homme est responsable de sa foi parce qu'il est responsable

1. *Loc. cit.*, p. 97.

de ce qu'il aime et de ce qu'il n'aime pas, de ses espérances et de ses opinions sur tout ce dont dépend sa foi. Une évidence donnée ne varie pas en force ; mais les présomptions qui s'y joignent varient indéfiniment selon l'état de l'âme de celui qui la considère. Ce n'est donc pas une évidence mensongère, toujours révocable et sujette à caution qui fera le fond et la substance de la foi : un certain état moral, une certaine qualité de notre caractère et de nos actes est requise comme le moyen d'arriver à la vérité et comme le commencement de la perfection spirituelle.

Mais cette assimilation de la croyance à la vie, cette mise en œuvre des probabilités et des suggestions de la pratique suscite une difficulté qu'il importe de résoudre : elle ne semble fournir aucune règle précise qui indique ce qu'il faut croire ou ce qu'il faut éviter de croire ; elle ne nous dit pas davantage comment un homme peut, d'une croyance fautive, passer à une croyance vraie. Pourtant il faut à la croyance une sauvegarde, un principe correctif qui l'empêche « de monter en graine » et de dégénérer en superstition et en fanatisme¹.

1. *L'Amour sauvegarde de la foi contre la superstition*, p. 153.

Que sera cette garantie qui prévient la foi contre ses propres entraînements ? Avec une hardiesse dont il faut lui savoir gré et qui nous fait penser aux audacieuses affirmations de Pascal, Newman exclut la raison de cette sauvegarde : il va répétant qu'aucun acte d'intelligence, excepté celui qu'elle renferme dans ses propres prémisses, n'est nécessaire à une croyance véritable ; qu'elle n'a pas besoin d'autre chose que des présomptions suggérées par la pratique, qu'elle n'a point à recourir à des critères formels et trompeurs ni à se fortifier par une investigation patiente, en un mot qu'elle trouve en elle, sans recours à d'autres objets, son aliment, son principe et sa suffisance. Elle est donc, en son genre, un état aussi complet et aussi pleinement satisfaisant que le serait l'évidence. Quant à sa garantie, c'est en elle-même ou plutôt dans les puissances aimantes dont elle est formée qu'elle la puise. La sauvegarde de la croyance, c'est une bonne disposition du cœur. Voilà ce qui la met à l'abri de la crédulité et du fanatisme. C'est la droiture ou la force expansive de la bonne action, ou l'intelligence des choses spirituelles qui est le principe de vie et de clarté de la foi véritable, « qui lui donne des yeux, des pieds, des mains ». C'est

l'amour qui la fait naître et qui en transforme le grossier chaos en une image épurée du vrai et du bien.

La croyance devient ainsi un acte de l'intelligence produit dans une certaine disposition morale. Elle s'aventure et se hasarde délibérément, calculant les risques et se plaisant dans le sacrifice ; et selon que l'amour manque, la croyance se jette dans des excès ou prend une fausse direction. Guidée par des anticipations que lui suggère la croyance, quand l'amour l'inspire, l'esprit droit peut être conduit et est conduit pratiquement à une attitude qui s'accordera avec la vérité sans que l'évidence du raisonnement lui soit intimement connue et qu'il y ait acquiescé : il suffira, pour élever l'âme à ce niveau, du principe de l'amour agissant, non par voie de retouche ni d'argument, mais spontanément et comme par instinct. Et qu'on n'entende point par là un vague sentiment sans racine dans la réalité : la croyance en appelle à tout ce corps d'opinions, d'affections et de désirs qui constituent dans chaque homme son *moi moral*, qui sont comme le résidu persistant de son expérience spirituelle, qui se dressent au moment de l'attaque et investissent l'esprit de toutes parts assu-

rant leur empire par une occupation lente, qui amènent insensiblement la volonté à deviner le vrai en un pressentiment rapide et à s'accorder avec lui comme les vibrations des cordes de deux instruments se répondent entre elles, rythmées par une invisible main. La croyance recouvre donc l'harmonie des forces aimantes de l'âme, et elle se produit toutes les fois que les puissances résistantes de la personnalité se fondent au contact prolongé de la réalité. Qu'elle soit faible et obscure, ou lumineuse et forte ; qu'elle soit le réveil et la lutte de la conscience ou l'inspiration de l'esprit ; qu'elle réside dans une timide espérance ou dans la plénitude de l'amour, c'est toujours ce commerce immédiat avec les choses de la vie que nous retrouvons en elle : vue, pressentiment et divination. Elle devient superstition, crédulité et fanatisme quand l'harmonie de nos puissances est rompue ou quand elle se soustrait à l'influence régulatrice de la réalité. Pour éviter de tels excès la croyance n'a donc pas à recourir à ce qu'on appelle communément raison, « je veux dire procédés d'investigation, d'examen, de discussion, d'argumentation, de déduction ». Elle n'a qu'à rester conforme à sa vraie nature. Si elle est

en elle-même un acte vital de l'intelligence, elle tire son caractère de l'état moral de l'agent. C'est la disposition profonde et non la culture de l'esprit qui la perfectionne. Ce perfectionnement n'en change ni la force ni la direction. Elle reste ce qu'elle est en elle-même, un principe initial d'action, d'inspiration ; mais elle change de qualité, en devenant spirituelle. Elle est toujours comme avant présomption ; mais la présomption d'un esprit sérieux, modéré, attentif, soutenu par une ferme, par une bonne volonté. Elle agit comme la foi, par élan ; mais la stabilité, la consistance et la précision de ses actes, c'est à l'amour qu'elle les doit¹.

De la sorte, mise en œuvre par l'amour, la croyance acquiert la valeur d'un symbole ; elle exprime une attitude de l'âme, un aspect original

1. *Ibid.* p. 172. Voir encore un remarquable passage, à la page 282 : « Lorsque l'intelligence chrétienne déduit une série d'assertions dogmatiques les unes des autres, elle ne regarde pas seulement le rapport logique des termes de la proposition ; elle ne fait pas abstraction du sujet sacré dont il s'agit : mais chaque terme de ses prémisses doit être, pour ainsi dire, éclairé et vivifié par l'idée sacrée qui existait en l'âme avant qu'elle ne se mit à raisonner ; cette idée est toujours là pour former le principe régulateur du raisonnement, et celui qui n'ayant pas la foi ne possède pas cette idée, n'a pas le droit de se mêler de raisonner sur de pareilles matières. » *Théorie des développements dans la doctrine religieuse.*

de la personne ; elle symbolise les invisibles grandeurs du règne moral. Elle sera parfois jugée incertaine et mesquine, dépourvue de preuves, sans solidité, sans consistance ; qu'importe si elle est sentie et si elle manifeste au dehors, sous des formes imparfaites, l'inspiration intérieure ? Comparez-la à la musique qui part des notes de la gamme pour créer son nouveau monde, et vous conviendrez qu'il y a de part et d'autre un mesquin préparatif pour une vaste entreprise ; mais de part et d'autre, il y a aussi quelque chose de divin dans cette merveilleuse création de beauté et de sublimité. Insistons sur le rapprochement : il est suggestif. « Pour un grand nombre d'hommes la terminologie de la science de la musique est complètement incompréhensible. Parler de l'idée du sujet d'une composition musicale semble bizarre et frivole ; parler des vues qu'elle découvre, extravagant et puéril. Cependant est-il possible que cette inépuisable évolution, que cet arrangement de notes tout à la fois si riche et si simple, si compliqué et d'un ordre si parfait, si varié et si majestueux, ne soit qu'un son qui, après avoir

1. *Théorie des développements dans la doctrine religieuse*, p. 276.

frappé nos oreilles, s'évanouit? Peut-il se faire que ces mouvements mystérieux du cœur, ces brûlantes émotions, cette étrange passion pour ce que nous ne connaissons pas, et ces nobles impressions, qui viennent nous ne savons d'où, soient opérés en nous par un rien, arrivent et s'en aillent, commencent en elles-mêmes et finissent sans résultat? Il n'en est pas ainsi, il ne peut en être ainsi. Non : elles se sont échappées de quelque sphère plus haute; ce sont les flots de l'éternelle harmonie qu'un son terrestre fait couler à nos oreilles, ce sont des échos de notre Patrie; ils cachent quelque chose que nous ne pouvons mesurer, que notre langue ne peut dire, quoiqu'il soit donné à un mortel, que rien peut-être ne met au-dessus de ses semblables, de les exprimer¹. » Nous ne serons plus tentés de dire que cette exubérance d'invention est une pure subtilité, une pure finesse de l'art aussi conventionnelle que certains jeux, que certaines modes du jour. Il en sera de même de notre foi, en dépit de la pauvreté des formes dont elle se revêt. En elle se devine tout un ordre animé; c'est l'ordre du cœur, qui a ses racines dans la personne et

1. *Ibid.*, p. 285 et suivantes.

qui fait participer à notre dignité invisible ces fragiles arrangements.

Il y aura donc un ordre du cœur dans la certitude : il consiste principalement en une échelle graduée d'assentiments s'appliquant à un fait ou à une vérité donnée, selon les probabilités qui s'y rattachent. Le cœur rejette le raisonnement qui lui paraît abstrait et gros; il s'applique à démêler les principes des choses qui sont déliées et insaisissables. Or c'est l'accumulation des probabilités indépendantes les unes des autres, mais provenant de la nature et des circonstances du cas particulier, qui forme la méthode nécessaire. Ces probabilités sont trop ténues pour avoir séparément quelque valeur, trop subtiles et trop détournées pour être converties en syllogismes, trop nombreuses et trop variées pour une telle conversion, même si elle était possible. A défaut d'un ordre unilinéaire de raisons, nous demanderons la certitude à un assemblage de probabilités convergentes qui toucheront le cœur et qui le disposeront à croire. L'évidence est une qualité des propositions, mais la certitude est un état de l'esprit : des probabilités qui n'atteignent pas à l'évidence logique peuvent créer une certitude mentale; la certitude ainsi

formée peut être égale en force et en étendue à la certitude formée par les plus strictes démonstrations scientifiques; et il se peut encore que, dans certains cas et pour certaines personnes, ce soit un véritable devoir de posséder une telle certitude, quoique ce n'en soit pas un pour d'autres, dans des circonstances différentes. Ce sont des convenances personnelles qui alors nous dirigent; le cœur en est seul juge.

Ce n'est donc pas un raisonnement qui pourrait fléchir la volonté et la déterminer à croire; d'autre part la fermeté de notre assentiment à l'égard des vérités concrètes n'est pas due simplement aux probabilités qui nous les présentent, mais à l'état de l'âme qui les accueille. Bref, ce n'est pas la probabilité pure prise comme un moyen de raisonnement qui nous donne la certitude, mais la probabilité *mise en valeur par l'amour et la foi*¹. C'est là que la probabilité puise une force qu'elle n'a point par elle-même. La foi et l'amour se concentrent sur un objet; ils vivent dans la contemplation de cet objet; et cet objet, accueilli par la foi et l'amour, nous invite à regarder la

1. *Histoire de mes opinions*, p. 32.

probabilité comme suffisante pour amener la conviction intérieure. De cette façon, en matière de vérité morale, l'argument fondé sur la probabilité se soumet aux « inspirations », et repose principalement sur la personnalité.

C'est cette importance de la personnalité dans la vie et dans la formation de nos croyances que met surtout en lumière *l'Essai d'une grammaire de l'assentiment*.

Notre raison n'y est point donnée comme ayant des principes propres et la puissance de se suffire. La raison, réalisée dans un individu et non considérée isolément, n'est pas un instrument universel de connaissance : elle a sa région; « elle est ce qu'on peut appeler départementale¹ ». A vrai dire, elle n'a point de principes propres : tous les principes qu'on lui attribue d'ordinaire viennent, en réalité, de notre commerce avec l'expérience ou de notre conviction intérieure. Sa fonction légitime, en dehors de la critique qu'elle aime à exercer et du doute qu'elle suscite, sera de se joindre tantôt aux sens pour connaître le monde des corps, tantôt au cœur

1. *Grammar of Assent*, p. 339.

pour s'élever à la perception des vérités morales. Privée de ces secours, elle se réduit à un talent littéraire pour argumenter sur toute espèce de sujets, *de omni scibili*, talent de surface, sans profondeur ni réalité. Il lui est donc nécessaire de s'en remettre aux suggestions de la vie soit extérieure, soit intérieure.

En contraste avec cette évidence mensongère, voici l'assentiment réel qui n'est pas tiré d'une série d'arguments à la manière des solutions mathématiques, mais qui vient des convenances secrètes de l'âme. Sans doute il sera capable de donner ses preuves, de faire bonne figure aux yeux de la raison; mais ses preuves, qui seront détournées et indirectes, n'auront pas besoin d'être soumises à l'analyse, ni de prendre une forme méthodique, ni d'être complètes et symétriques dans l'esprit du croyant : car leur vie, c'est la probabilité.

Après avoir séparé la certitude du mécanisme rationnel qui nous y conduirait indolemment, Newman fait admirablement ressortir tout ce qu'il y a d'intime dans cette condition, à commencer par l'aspect personnel sous lequel on l'envisage, jusqu'aux ressorts délicats de nos sentiments qui

s'y déploient, et jusqu'aux mille petites probabilités qui s'épanouissent enfin en un assentiment indéfectible étreignant une parcelle de certitude¹.

Ainsi, nous voilà fixés; nous ne pouvons débiter par des preuves de l'ordre logique, parce que l'expérience ne nous fournit pas de preuves de ce genre et que la logique se réduit à un pur psittacisme; l'assentiment nécessite quelque chose de plus profond et de plus intime : il demande une pratique, une conduite conforme à notre conviction. La vie ne serait pas assez longue pour justifier une attitude opposée : nous n'en finirions jamais avec le début, si nous voulions que ce début fût une preuve. Nous en serions toujours à poser des fondations. Prenez le parti de ne rien croire préalablement, de ne rien admettre sans preuve; il vous faut prouver vos preuves et analyser vos éléments, vous enfonçant toujours davantage et « dégringolant d'abîme en abîme » jusqu'au sein même du scepticisme (*in the lowes depth a lower deep*). « La vie est faite pour l'action. Si nous insistons pour avoir des preuves de toutes choses, nous n'en viendrons

1. *Ibid.*, p. 339.

jamais à l'action. Pour agir il faut se rendre responsable, et cette responsabilité c'est la foi¹. »

Notre certitude est donc indépendante des idées, et dépendante surtout de notre vie personnelle. Même quand elle revêt des formes successives et contradictoires, elle reste identique dans le fond, parce que les dispositions intimes n'ont point changé. Supposons trois personnes différentes abandonnant leurs convictions communes pour adhérer à des croyances diverses. « Le monde dira que dans ces trois cas d'anciennes certitudes ont été perdues, de nouvelles gagnées. Mais il n'en est pas ainsi; chacun de ces trois hommes est parti d'une seule certitude, comme il l'aurait lui-même reconnu s'il se fût examiné de près; il l'a enlevée de son ancien système de croyance et l'a transportée dans le nouveau. Il a été fidèle à cette unique conviction du commencement à la fin². » C'est dans notre condition personnelle que la certitude a ses nœuds et ses détours; les dogmes qu'elle professe, les formes sous lesquelles elle s'exprime importent peu : ce qui importe beaucoup plus c'est le son qu'elle rend,

1. *Ibid.*, p. 94.

2. *Ibid.*, p. 247.

c'est la qualité de l'âme qui transparaît sous cette enveloppe.

Mais revenons-en aux observations directes et personnelles de Newman. Dans l'ouvrage où il s'est étudié lui-même à travers des épreuves parfois douloureuses, dans l'*Apologia*, il devance, en une page extrêmement pénétrante, les conclusions de la *Grammar of Assent*; il explique les perplexités de sa pensée, la crise de sa foi, par une opposition naturelle des facultés vivantes et des facultés logiques de l'homme, les unes parlant un langage qui ne peut pas être entendu des autres. « Parfois dans ce que j'écrivais, j'allais exactement jusqu'où je voyais, et il m'était aussi impossible d'en dire davantage que de voir ce qui se trouve au-dessous de l'horizon; d'où il résultait que, interrogé sur les conséquences de ce que j'avais dit, je n'avais point de réponse à faire. Parfois encore, quand on me demandait si telles conclusions ne dériveraient pas de telles prémisses, je ne pouvais le dire sur-le-champ; et cela, pour cette raison qu'il y a une grande différence *entre une conclusion dans l'abstrait et une conclusion dans le concret*. Ou bien encore il pouvait m'arriver d'être positivement dérouté par la clarté même de la

logique qu'on me présentait et de donner ainsi ma sanction à des conclusions qui, en réalité, n'étaient pas les mêmes, et quand ces conclusions m'étaient rapportées par d'autres il me fallait les rétracter. Venir à moi avec *les procédés méthodiques d'une logique abstraite* était donc une sorte de provocation; et la provocation me donna quelque indifférence touchant la manière de combattre les systèmes, et me conduisit peut-être, comme moyen de soulager mon impatience, à être mystérieux ou distrait, ou même à céder parce que je ne pouvais répliquer. » Newman nous introduit à sa suite dans cet endroit reculé de l'âme où les croyances se forment; il nous fait assister au travail intérieur de notre esprit quand il n'est pas encore certain et qu'il ignore le terme où tendent ses pensées. Il veut que la certitude soit le produit de cette élaboration intime et il enveloppe de recueillement ces invisibles démarches; il refuse à la logique le droit d'interrompre ou de troubler ce travail et surtout de substituer des conclusions hâtives au lent épanouissement de la vérité dans l'âme. La clarté même du raisonnement, sa précipitation toute mécanique le surprennent : comment accorder ces affirmations

tranchées et ces précisions verbales avec les complexités, les tâtonnements, les mille retours d'une certitude qui n'a point trouvé sa formule : que ne la laisse-t-on en paix durant ce travail? Que n'écarte-t-on les procédés méthodiques d'une logique abstraite capable de gêner le libre mouvement de la vie, alors qu'elle est loin d'être fixée et qu'elle cherche encore sa voie?

De ce point de vue, Newman paraît donner ses préférences à un idéal intellectuel auquel la science ou même une conviction intérieure trop tôt fixée seraient loin de satisfaire. Il appréhende de réaliser l'objet de sa foi, d'immobiliser sa pensée en la fermant trop tôt aux appels et aux révélations du monde réel. « Si je le puis, je ne l'ose. » Cette réserve naturelle, cette discrétion de l'intelligence qui ajourne l'affirmation, préférant au dogme arrêté la pensée indéterminée et fuyante, voilà ce que nous retrouvons encore une fois. Et ce devenir ne cessera pas si l'action ne vient y mettre un terme, si nous ne l'arrêtons sous le sentiment de notre propre responsabilité, si nous ne disons : c'est mon devoir de choisir cette vérité et de m'y tenir! Comme le remarque Newman, nous nous trouvons ici dans

la région du jugement privé en matière de certitude ; « j'entends du jugement privé formé, non pas arbitrairement au gré de la fantaisie ou du goût de chacun, mais consciencieusement et par un sentiment de devoir¹. »

Ainsi à la question naturelle chez l'homme : n'y a-t-il donc aucune voie royale par où nous serions indolemment conduits à accepter la vérité ? Newman répond : Non, il n'existe rien de tel, pas même le raisonnement, pas même l'inférence naturelle ; il faut recourir encore ici à l'élément personnel et incommunicable qui créera jusqu'à nos moyens de preuve : « lorsqu'on vise des conclusions concrètes, le langage employé couramment comporte la présence de cet élément personnel dans l'établissement même de ces conclusions ». Ce pouvoir de créer et d'orienter le raisonnement est original ; c'est un don naturel. Il ressemble à la vraie poésie qui est une effusion spontanée de la pensée, partage des esprits grossiers aussi bien que des esprits cultivés. Comme elle, il ne s'apprend pas, il ne résulte pas de l'application des règles : mais qu'il soit une faculté naturelle

1. *Histoire de mes opinions religieuses*, p. 35.

2. *Grammar of Assent*, p. 331.

et primesautière, une vue de génie, une habitude acquise, ou une seconde nature, il vient toujours de plus haut que la logique. *Nascitur, non fit.*

Or, les philosophes ne remarquent pas assez cet assentiment réel (*real assent*) et ces jugements primitifs qui ont tant d'importance dans le développement de l'esprit. Ils cherchent surtout des raisons suffisantes pour les justifier, et ils veulent mettre à nu tous les motifs de l'affirmation. Ils ne considèrent que le mouvement logique et comme artificiel de l'intelligence : son aspiration, sa vie leur échappent. Ils n'ont pas vu que l'esprit de l'homme, en commerce avec les choses, n'attend pas des procédés logiques la preuve de leur existence et de leur action. C'est que l'intelligence n'est point un centre passif où s'élabore la vérité ni un pur mécanisme produisant, en vertu de règles fixes, des résultats uniformes ; elle est vivante, agissante ; elle se diversifie avec les individus, et l'originalité de la personne se montre dans la manière de voir et de juger, dans les appréciations, dans les pressentiments, dans toutes les opérations de la pensée. Ce pouvoir de conclure et de se risquer dans un domaine inconnu où les pressentiments seuls nous guident, de faire un pas dans

la recherche du vrai, forme anticipée de la certitude, Newman y voit un sens d'origine toute personnelle et que nulle action, sauf celle du cœur, n'explique, le sens naturel de l'inférence (*Illative Sense*). « C'est l'esprit qui raisonne et qui contrôle ses propres raisonnements, et ce n'est aucun appareil technique de mots et de propositions : ce pouvoir de juger et de conclure dans sa perfection, je l'appelle *Illative Sens*. A vrai dire, il y a une fonction de la logique que *Illative Sense* ne peut ni ne doit remplir : il n'établit pas de commune mesure entre un esprit et un autre, car il n'est autre chose qu'un don personnel ou une acquisition. » Tel quel, il produit la croyance et il devance la certitude ; ses opérations promptes, sûres, délicates, échappent à l'analyse ; aucun des procédés logiques étiquetés et classés n'en saurait rendre compte : c'est une souple et vive action qui a son principe dans la personne même. C'est toujours par là que nos convictions commencent ; elles s'érigent en un état d'indéfectible connaissance ; elles s'accompagnent de ce sentiment de satisfaction intellectuelle et de repos qui ne saurait se confondre avec aucun autre. La réflexion intervenant ensuite n'aura pas de peine à trou-

ver des raisons pour justifier ces vues rapides et ces primitives inférences ; mais, quand elle ne réussirait pas à décomposer leur suite et à retrouver leur marche, la confiance qu'elles ont produite en nous resterait inébranlable ; la paix intérieure, qui a enveloppé et favorisé leur progrès, ne serait pas un instant troublée. Newman estime que ce sens de l'inférence, venu de la personne et confondu avec sa vie, n'attend point des raisons extérieures la loi de ses changements ; il se relâche quand la personne se dissipe ; il acquiert de la vivacité, de la promptitude, quand elle gagne en énergie et en droiture ; il se ressent de ses faiblesses, s'exalte quand elle s'élève, se dissout quand elle disparaît. Telle est la loi de la croyance.

Faut-il se récrier contre une doctrine qui fait de la certitude une dépendance de la personne, et de la vérité le résultat de tâtonnements et d'essais sans nombre ? Convient-il de mettre ainsi l'homme au centre d'un système intellectuel où *sa vie* et *sa réalité* seraient la garantie suprême du vrai ? Il faut bien en prendre son parti. « Je suis ce que je suis, déclare Newman, ou je ne suis rien. Je ne puis former ni pensée, ni réflexion, ni jugement

sur rien de ce qui concerne mon être sans partir du but même visé par ma conclusion. Mes idées sont toutes des hypothèses et je tourne toujours dans un cercle ; je suis forcé de me suffire à moi-même, car je ne puis me modifier moi-même, et me changer c'est me détruire. Si je ne me sers de ma personnalité propre, je n'en ai aucune autre à ma disposition. Ma seule affaire est de déterminer ce que je suis, afin d'en tirer parti.» Pareillement Pascal considérait que l'homme se persuade mieux par les raisons qu'il a trouvées lui-même que par celles qui sont venues d'autrui. Il faut amener l'homme à faire réflexion sur lui et à se donner, à ses risques et périls, une conviction intérieure. Et, pour cela, il faut manier tous les ressorts de la personne de manière à la prendre, à l'envelopper et à ne lui laisser aucune issue par où elle puisse s'échapper. Donc, amour-propre et plaisir, raison, cœur, esprit, automate et intelligence, Pascal mettra tout en jeu pour exciter l'homme à vouloir se convertir et à dégager du sein de son âme la vérité¹. Et, si ce travail est lent, il ne se découragera pas : ne faut-il pas accorder l'ordre de l'esprit et l'ordre du cœur qui paraissent in-

1. V. Boutroux, *Pascal*.

compatibles ? Ne sait-on pas encore que les principes, dans les choses réelles, loin d'être directement saisis, ne sont vus que par détours et ne se dégagent que peu à peu ?

Il ne saurait, dès lors, y avoir contradiction entre la valeur de notre certitude et son origine personnelle. Pourquoi la mettrait-on en doute ? Serait-ce pour sa provenance ? Mais où trouver une conviction qui n'ait pas d'attache visible à la vie ? Serait-ce en raison des principes déliés et subtils dont elle se sert ? Mais aurait-on déjà oublié l'intervalle qui sépare une conclusion dans l'abstrait et dans le concret ? Serait-ce encore par suite de la divination ou de la supposition gratuite qui se glisse en son principe ? Mais comment édifier une connaissance qui échapperait à cette condition ? Le doute lui-même n'est-il pas une habitude déterminée de l'esprit et n'implique-t-il pas nécessairement tout un système de postulats et de suppositions qui lui sont propres ? D'ailleurs, si l'hypothèse nous est interdite, il faut se résigner à ne plus penser et même à ne plus vivre : notre méthode de raisonnement, notre nature elle-même¹, que sont-elles sinon des hypothèses ?

1. *Grammar*, p. 377.

Puisque toute vie recouvre un choix et se borne à développer pratiquement une *supposition* initiale, cessons de redouter pour nos croyances un risque qui s'impose à tout ce qui est humain. Laissons-les se lever peu à peu du sein de la vie et cherchons la vérité la plus haute dans la réalité la plus riche. Je n'ai à ma disposition que ma propre personne et l'ensemble des puissances qui la forment, cela est clair : à moi de les modifier, de ne pas les laisser se disperser en vain, mais de les réunir en un faisceau de certitudes ; à moi de me réaliser et de tenir pour certain, c'est-à-dire pour souverainement *réel*, ce qui assure la paix et l'harmonie intérieures, ce qui permet l'action toute vive et toute libre de ma personne. La foi en la vie, libératrice d'erreur et créatrice de vérité, la confiance en une réalité qui se révèle graduellement à la pensée attentive, la droiture de l'intelligence, la pureté du cœur qui nous permettent d'en recueillir l'image, telles sont les dispositions requises pour la formation des plus hautes certitudes.

Mais que ce soit Newman qui nous le dise, en terminant, et qu'il éclaire lui-même les profondeurs où s'était formée et renouvelée sa foi. « Si l'on me demande pourquoi je crois à un Dieu, je

réponds que c'est parce que je crois en moi-même, car je sens qu'il est impossible de croire à ma propre existence sans croire aussi à l'existence de celui qui vit dans ma conscience comme un être personnel¹. » Il insiste sur ce commerce ineffable de l'homme avec Dieu, sur cet incessant hommage du cœur à l'Invisible. Il aime à se représenter l'homme dans ses relations avec Dieu, face à face, *solus cum solo*. Ce commerce de vraie amitié, il le retrouve encore dans les actes de religion les plus purs, les plus directs, pendant ces moments de recueillement et de repentir où aucun nuage ne s'interpose entre la créature et l'objet de sa foi et de son amour². Bien avant d'en avoir éprouvé les délices, il le célèbre dans un poème touchant :

« C'est ta parole souveraine qui alluma dans ma
« poussière l'étincelle du divin amour ; je suis tout
« à toi, objet de tes soins, de ton choix : tout vient
« de toi jusqu'à ma louange.

« Ce que je place dans le sanctuaire de la pen-
« sée au lieu le plus cher, le plus vénéré, c'est le

1. *Histoire de mes opinions*, p. 306.

2. *Ibid.*, p. 302.

« souvenir de ces jours où, levant les yeux vers
« toi, je vis ton visage austère dans sa bonté¹. »

De ces rapports personnels dont l'âme ne cesse d'être le siège, la doctrine de la certitude porte l'empreinte. Elle est incapable de se tenir aux formalités logiques, aux clartés de l'évidence ou aux nécessités de la preuve, parce que Newman a découvert en lui un ordre beaucoup plus vivant où la croyance est faite de joie, où elle naît du ravissement causé par la divine présence. Son âme était donc au-dessus de ces procédés méthodiques d'une raison abstraite qu'il savait pourtant manier avec une habileté sophistique, mais en visant toujours plus haut et en voulant aller, seul, à sa manière, à *son grand Dieu*.

1. Poème *Lord, in this dust thy sovereign voice*.

CHAPITRE III

CROYANCE ET RÉALITÉ

Les vivantes études de M. Ollé-Laprune, les pénétrantes analyses de Newman nous ont permis d'établir la nature de la foi morale en montrant que cette foi d'essence tout intérieure se développe au sein de chaque personne et en reflète les nuances. Mais elle pourrait se présenter à nous sous un tout autre aspect. On n'aurait pour cela qu'à la détacher de la conscience où elle a pris naissance et à la considérer comme un fait indépendant. Si la croyance vit par inspiration à l'intérieur, elle vit au dehors par réflexion et par habileté instinctive. Elle se maintient dans un état social déterminé par des moyens habiles et de pure politique. C'est cette préparation extérieure de la croyance, ces appropriations et ces ajustements qui la réalisent hors de nous, que M. Arthur Bal-

four examine dans son *Essai sur les bases de la Croissance*.

L'auteur ne poursuit pas dans cet ouvrage un but d'apologétique. Il ne nous apporte pas une doctrine. Il ne prétend pas défendre la vérité morale contre les objections courantes; il ne tente même pas de dissiper les doutes ou de résoudre les difficultés qu'elle soulève. Son but est, en apparence, plus modeste. Il voudrait, en toute explication, remplacer le goût de l'absolu par le sens du relatif et conduire le lecteur vers un point d'où « les minimales portions de l'infini qu'il nous est donné d'entrevoir puissent nous apparaître dans leurs véritables proportions relatives¹ ». S'il nous propose, au terme, une conception morale du monde, cette conception n'est pas définitive, car elle peut se modifier et elle se modifiera à mesure que la réalité dévoilera à nos regards de nouveaux aspects: pareilles idées ne sont que « des suggestions en vue d'une unification provisoire ». Ce n'est donc pas à exposer, encore moins à retenir cette philosophie provisoire que nous devons nous appliquer. Nous considérerons plutôt qu'avant de s'offrir à notre assenti-

1. *Essai sur les bases de la Croissance*, avant-propos.

ment elle s'emploie à dénoncer un certain manque de profondeur, un parti pris dans notre façon habituelle d'envisager les hauts problèmes de la croyance; puis, l'analyse aidant, elle rétablit la croyance dans sa tournure normale et comme en sa forme. Seule, cette tentative d'épuration et de critique nous retiendra. Nous oublierons les convictions du théologien ou les idées du politique pour retenir les analyses du psychologue, les vues pénétrantes du moraliste, j'allais dire de l'*essayiste*. Le phénomène de la croyance étudié indépendamment de son objet et décomposé comme un phénomène indifférent nous laissera mieux deviner le secret de sa formation, si nous l'abordons sans parti pris, avec le détachement du naturaliste.

A cette tâche d'analyste impassible, nul mieux que M. Arthur Balfour ne paraissait préparé. Aristocrate dans l'âme, un peu dédaigneux, dénué de toute sentimentalité, trop versé dans la politique pour avoir conservé le sens des arrangements stables et définitifs, trop épris des réalités pour l'avoir même jamais eu, doué d'un *humour* un peu frondeur, et avec cela dilettante, curieux, capable d'une sympathie mobile, toute d'imagination, l'homme d'Etat anglais peut aborder le pro-

blème avec une entière liberté d'esprit : dans cette vaste nécropole qui est l'histoire de la pensée et où, selon ses fortes expressions, chaque coup de bêche ramène au jour un ossement qui autrefois faisait partie d'une théorie vivante, il excellera à reconstituer le dessin effacé et à écrire la biographie des croyances, en apportant à ce travail la curiosité détachée du savant ou de l'historien. Il n'aura pas à se défendre de l'émotion qui les amplifie quelquefois en nous, ni de cette emphase du sentiment qui s'ajoute à nos convictions intimes et qui en accroît démesurément l'importance. Il n'est pas jusqu'à son caractère primesautier, fantaisiste, individualiste à outrance, qui ne lui évite tout entraînement ; et la politique vient encore compléter l'œuvre de la nature. Neveu de lord Salisbury, son coadjuteur, a-t-on dit¹, *cum spe successionis*, il fait parfois penser à sa tournure d'esprit, à cet art du sarcasme à l'emporte-pièce, de la raillerie âpre et quelque peu inhumaine. Au surplus, dans sa manière de pousser des pointes, dans la désinvolture de sa marche, dans ses volte-faces même, ne retrouverait-on pas la souplesse d'esprit

1. Voir le journal *le Temps*, 11 mai 1900.

qui a fait de lui le précieux auxiliaire de ce néo-conservatisme à transformation ? Un tel homme abordant le problème de la certitude, ne s'y empêtrera pas : il n'aura, pour s'en dégager, qu'à se fier à cette élasticité de mouvements ou s'en remettre à cet humour qui ne demande qu'à jailir. Il n'aura ensuite qu'à puiser dans son réalisme politique pour y découvrir la solution du problème offert à nos méditations : on ne saurait parler des croyances sans considérer leur évolution soit dans l'individu, soit dans l'espèce ; on ne peut raisonnablement songer à les immobiliser en des formules définitives ou à les ériger en absolu : comme tout ce qui vit, elles se transforment, elles deviennent.

La loi du devenir dans la croyance, la loi des transformations dans les formules qui l'expriment, voilà la règle suprême de l'humain savoir, voilà la conception qu'il faut substituer tant au dogmatisme, quel qu'il soit, qu'à l'orthodoxie naturaliste et rationaliste qui en est issue de nos jours.

Mais, surtout, il importe de dissoudre cette nouvelle orthodoxie. Et comment ? En montrant que la foi qu'elle requiert est en contradiction avec les faits, nos uniques moniteurs, et avec la nature même de

la croyance. Cette foi n'est qu'une forme de l'esprit de système : elle n'est pas une réalité, elle n'est qu'une théorie. Elle n'élargit pas, elle n'excite pas l'âme; elle ne vient pas de la vie et elle n'y retourne pas. Elle se meut dans les fictions, elle se réduit à l'effet vertigineux des mots. Elle résulte de la manie de définir et d'exclure qui a fait fureur au moyen âge et qui recommence à sévir. Comme elle perd de vue les réalités, elle n'a plus le sens de ce qu'elles ont de complexe et de fuyant : la diversité de la nature disparaît devant cette obsession logique. Que faut-il donc, si l'on entend rétablir sur ses véritables bases la croyance méconnue? En dévider la trame pour retrouver les causes naturelles et les motifs plausibles de nos convictions, pour comprendre ce qu'elles renferment d'intelligible, et aussi inévitablement de spontané, d'irrationnel et de naturel. Puis, pour échapper à la tentation de les délinir et de les imposer, il faudra détacher en chacune d'elles la substance toute interne et toute vive des formules qui l'enserrent. Et, après avoir noté cette première disproportion entre le dehors et l'intime, il faudra en noter une seconde entre la croyance elle-même prise en ce qu'elle a de personnel et la réalité

qui la suscite, la réalité morale, sociale, qui se révèle à nous peu à peu et qui dirige, le plus souvent à notre insu, nos mobiles convictions.

Vainement procéderait-on ici par oppositions tranchées ou par exclusions rigoureuses : ce serait perdre de vue la marche réelle de la connaissance pour la refaire arbitrairement. Il sera plus intéressant d'observer de quelle façon parfois inattendue s'opèrent les fusions de formules et les combinaisons d'idées; comment « par la sagesse parfois consciente, plus souvent inconsciente de l'humanité, par un peu d'oubli bienfaisant, par quelques inconséquences heureuses, par des méthodes qui ne supporteraient pas toujours l'examen du logicien, mais qui peuvent être en faveur auprès du philosophe, les modifications requises par le mouvement général de la croyance se produisent avec moins de peine et à meilleur compte que n'auraient pu le prévoir auparavant les penseurs les plus avisés¹ ». En d'autres termes, c'est le don des arrangements naturels, plutôt que la réflexion et la volonté de l'homme, qui explique ces remaniements et ces nombreuses adaptations de croyances;

1. *Les Bases de la Croyance*, p. 210.

elles obéissent à une logique invisible sans commune mesure avec celle des notions abstraites. Tout s'y fait par retouches insensibles et par rapprochements imprévus; l'esprit de système est remplacé par une évolution lente qui multiplie les points de contact entre les vérités séparées, finissant par établir des correspondances entre elles et la réalité. Et cette évolution s'applique même aux affirmations primordiales et qui restent inaltérées : elles représentent, sous forme immobile, un corps mouvant de croyances variant d'une période à une autre, d'individu à individu et de génération à génération¹.

Mais le moment paraît venu de se demander à quelles règles générales obéissent les variations de nos croyances et quelles sont, au milieu de cette instabilité, les lois de leur développement.

De cette variété de croyances il faut, d'abord, chercher la raison dans l'opposition même des individualités. A la base des convictions les plus persistantes, M. Balfour ne voit guère qu'une coopération des personnes, et à l'origine de cette coopération il retrouve l'action externe d'un organisme

1. *Ibid.*, p. 212.

— organisme religieux, ou national ou politique, ou militaire, peu importe! — par l'entremise duquel les fonctions du monde sont possibles. Donc, il se préoccupera plus d'une féconde collaboration des activités en vue du bien et du bonheur que d'une recherche spéculative de la vérité : cette idée que la nature humaine est soumise à la loi du groupement et de la propagation contagieuse lui permettra d'entendre la marche des croyances. Pour prendre un exemple, une église n'est pas seulement une assemblée de théologiens ou de philosophes; ce n'est pas une académie où l'on dispute; elle n'est pas simplement douée d'un esprit d'investigation indépendant. « C'est un organe social chargé d'une grande fonction pratique. » Or, qu'exige le bon accomplissement de cette fonction? Comme toute fonction de ce genre, elle demande le secret de son énergie aux sentiments inspirés par des souvenirs communs, à des espérances, à une fidélité commune, à des principes que tous approuvent, à un cérémonial que tous observent, à des coutumes et à des commandements auxquels tous obéissent¹.

Mais, à ce compte, que devient la vérité spécu-

1. P. 221.

lative des opinions professées par l'humanité? Le nombre, l'accord extérieur forment un fondement bien incomplet pour la certitude. Si la connaissance est astreinte à ce caractère d'imperfection, si l'accord intime sur l'objet de la connaissance ne peut jamais se produire, si l'histoire de la pensée religieuse et morale ne fait guère que rapporter des modifications et des développements, où trouver ces immuables doctrines qui devraient être transmises, comme un patrimoine sacré, d'une génération à une autre? Peut-on se piquer de découvrir quelque part la vérité réalisée d'une manière sensible?

Plusieurs raisons s'y opposent : d'abord le caractère individuel et incommunicable des croyances, ensuite les conditions de la réalité à laquelle elles s'adressent. Nous ne pouvons croire ce que d'autres croient, pas plus que nous ne pouvons éprouver ce qu'ils éprouvent. Deux personnes lisant ensemble la même description d'un paysage n'éprouvent pas le même sentiment, ne suivent pas les mêmes associations d'idées avec tous leurs détails subtils. « Puisque aucune représentation de la nature ne peut produire en nous une parfaite identité d'admiration, comment espère-t-on que les définitions

de la théologie ou de la science produiront en nous une parfaite identité de croyances? C'est impossible » : uniformité de conviction parfaitement chimérique d'ailleurs, née d'une confusion entre le langage et la pensée que le langage exprime si mal. Dans ce monde, du moins, nous sommes condamnés à différer même dans les cas où nous nous accordons le mieux¹.

Mais ces inévitables divergences ne tiennent pas seulement à la diversité des esprits; elles résultent de la nature complexe de la réalité qui est plus ample que nos conceptions. Pour vous en convaincre, considérez dans les sciences et dans la morale ces données qui devraient être conservées sans altération à travers les révolutions des théories et les changements de méthodes. Elles vous paraîtront pauvres et inconsistantes. C'est que vous trouverez rarement au sujet du concret des explications définitives, des formules immobiles. Ou, si elles existent, ces formules ne satisfont plus l'esprit et ne lui révèlent aucun aspect de la réalité. « Ce n'est pas chez elles, mais dans l'énoncé des choses expliquées, des choses qui demandent explication,

1. P. 223.

bien plus des choses qui sont inexplicables qu'il vous faudra chercher la proposition au sujet du monde réel capable de pourvoir sans changement, pendant des périodes indéfinies, aux besoins de l'humanité. » Il en est ainsi forcément des propositions fondamentales dans l'ordre religieux et moral. Nous l'avons dit : si leur signification pouvait être épuisée par une génération, elles seraient fausses pour les suivantes. Et si elles méritent d'être comptées au nombre de nos richesses inaliénables et les plus précieuses de toutes, c'est parce qu'elles peuvent contenir des ressources de plus en plus complexes à mesure que notre connaissance s'élève à une harmonie plus parfaite avec l'infinie réalité. L'infinité réelle du monde, voilà donc ce qui limite nos formules, ce qui défie nos arrangements et ce qui diversifie fatalement nos croyances. « Si dans le monde matériel, comme dans le monde spirituel, le progrès accompli sur nos ancêtres est si considérable que notre interprétation semble infiniment éloignée de celle à la portée de l'homme primitif qui devait bien s'en contenter, il est possible et, à mon avis, il est même certain que nos conjectures approximatives sont plus rapprochées des siennes que de leur objet

commun et qu'enfin la longueur du chemin parcouru, reportée à l'échelle céleste, serait à peine appréciable, tant est minime le parallaxe de l'infinie vérité¹. »

Qu'on ne parle donc pas d'une organisation strictement rationnelle de la vérité : c'est l'intervention lente de la réalité, l'harmonie profonde des aspirations et des besoins qui se substituent à la libre investigation des hommes. La certitude ne résulte pas d'un examen personnel où les motifs de ne pas croire seraient analysés et dissipés ; elle provient d'une méditation collective qui suit la vie et qui s'en inspire. L'humanité vit, et cette vie en affleurant à la conscience est la foi ; elle réfléchit sur ce premier état, et le résultat de cette réflexion, arbitrairement détaché d'elle, est le vrai. Mais l'important n'est pas que ce vrai passe du caractère spontané au caractère réfléchi qui nous permet de l'ériger en vrai rationnel ; c'est plutôt qu'il offre une trame assez riche et assez consistante pour que la réflexion puisse s'y appliquer sans le dissoudre : en un mot, ce qui importe ce n'est pas la vérité au sens abstrait du mot, c'est

1. P. 223.

la croyance, c'est l'organisation vitale antérieure. « Nos ancêtres ne sont pas à plaindre parce qu'ils raisonnaient peu et croyaient beaucoup; et nous ne serions pas nécessairement fondés à nous féliciter s'il était vrai que nous raisonnions davantage et que nous croyions moins¹. »

D'ailleurs, cette progression lente des vérités spéculatives, sous des influences naturelles que la raison dénoncerait volontiers comme autant de forces perturbatrices, apparaît même en ceux qui font profession de la dédaigner. Pourquoi les divergences ne sont-elles pas aussi grandes dans les résultats obtenus que dans les méthodes employées? Comment se fait-il que tous ces explorateurs arrivent au même but malgré la diversité des points de départ? C'est que les conclusions étaient pratiquement imposées avant même que le raisonnement eût commencé son œuvre. La croyance en voie de formation ne s'en est pas remise au pouvoir discrétionnaire de l'examen rationnel; c'est plutôt l'examen qui a été conduit au terme par le procédé extérieur du préjugé, de l'autorité ou de l'éducation, voire même par le

1. P. 160.

mécanisme grossier, quoique habilement dissimulé, de l'ostracisme social et des pénalités légales. « Les constructeurs de systèmes de morale sont ou des philosophes incapables de secouer l'esclavage inconscient de l'opinion courante, ou des avocats qui croient plus sûr d'exercer leur liberté de pensée à propos de prémisses auxquelles nul ne prend garde, qu'au sujet de conclusions qui leur donneraient maille à partir avec la police. » Mais ici, la façon dont notre intérêt s'excite, par des opérations vitales et sociales qui échappent à notre direction, est un facteur important dans la formation de nos croyances, et l'*attention à la vie*, la manière dont cette attention les dirige ou les sollicite, sont pour beaucoup dans leur déclin et dans leur progrès.

Mais comment s'est produite, comment peut encore se maintenir l'illusion captivante qui nous fait attribuer à la raison l'importance dévolue à la nature? C'est que nous exaltons indûment le rôle que joue la raison dans la conduite de nos pensées. Cela est inévitable. Nous ignorons l'action de la nature en nous, et nous assistons à l'éveil de la raison. Tandis que nous subissons la pression de l'autorité, nous acceptons et voulons l'interven-

tion de la raison; tandis que l'autorité façonne nos modes de pensée en dépit de nous-mêmes et généralement à notre insu, la raison paraît relever de nous, accepter notre contrôle; avec elle nous identifions volontiers notre action libre et personnelle¹. Sans doute, l'apparition de la raison ne peut expliquer qu'une portion infime des transformations survenues; nous n'hésitons pas cependant à lui faire honneur de tout le reste: nous jugeons que ce mécanisme délicat de la certitude a été réglé par un effort conscient et par une adaptation réfléchie, et nous oublions la multitude des opérations infiniment plus importantes dont le concours spontané a rendu possible le développement de nos croyances. « J'ai lu en quelque endroit que la machine à vapeur, dans sa forme primitive, réclamait l'aide d'un apprenti pour ouvrir la soupape qui laissait pénétrer la vapeur dans le cylindre. L'opération alors nécessaire s'accomplissait en tirant une corde à chaque coup de piston. On a depuis longtemps atteint le même résultat par un procédé beaucoup plus simple et plus sûr; mais je suis persuadé

1. P. 158.

qu'avant le jour où un gamin de génie fixa la corde à une des parties mobiles de la machine, de telle sorte que son intervention personnelle fût superflue, l'apprenti mécanicien tenait son emploi en haute estime et se regardait avec une fierté bien pardonnable comme l'anneau le plus important, en tant que seul rationnel, de la chaîne de causes et d'effets qui convertissait en mouvement du volant la force développée dans la chaudière. Telle est notre position, à nous, êtres raisonnables, en présence des opérations complexes, physiologiques et psychiques, d'où résultent les convictions nécessaires à la conduite de la vie. A ce produit de leur coopération la raison contribue pour sa modeste part; mais, afin que son travail fût efficace, il a été généreusement décrété qu'en attendant une découverte plus ingénieuse la raison apparaîtrait à l'être qui raisonne comme la fonction la plus admirable et la plus importante de tout le mécanisme¹. »

A quoi il convient d'ajouter qu'une autre cause de cette illusion réside dans le besoin d'obtenir l'accord à tout prix et d'en demander la garantie

1. P. 161-121.

à la raison seule. Ce besoin, qu'il ne faut pas confondre avec le désir de l'unanimité, n'est souvent qu'une espèce d'arrogance spéculative. Il engendre l'esprit de système, source d'étroitesse intellectuelle. Il brise le libre essor de la pensée; ses effets se remarquent en ceux qui le préconisent et en ceux qui le rejettent, « en plus d'une théologie qui se proclame orthodoxe, et en plus d'une critique qui s'enorgueillit d'être hétérodoxe ». Il est le trait distinctif d'une classe d'esprits qui s'imaginent être fort raisonnables parce qu'ils sont constamment occupés à raisonner, et qui se bornent à pousser hâtivement à leurs conséquences extrêmes des principes, des vues de l'intelligence renfermant tout au plus un soupçon de preuve, un élément de vérité « qu'aucun réactif connu n'a pu encore isoler ». M. Balfour possède à un trop haut degré le sens d'un opportunisme intellectuel pour donner la consistance et l'unité systématique comme des nécessités de la vie pensante. Sans doute, la raison doit réduire les contradictions qui surgissent devant elle et assigner à chaque idée la place qui lui convient dans une synthèse harmonieuse; c'est là un avantage, mais qui ne doit pas être payé trop cher. Mieux vaut acquérir de nou-

velles vérités que s'épuiser à organiser les anciennes. Laissons à l'esprit sa souplesse, sa vitalité; qu'il invente, qu'il combine librement, qu'il pousse des pointes de tous les côtés: l'unité, il la trouvera plus tard, s'il peut. D'ailleurs, la loi même de la vie l'exige: beaucoup de nos croyances doivent être transformées, et quelques-unes doivent être détruites¹; il n'en est pas qui participent à l'immortalité des dieux.

Saisit-on maintenant cette influence de la réalité sur la marche de la croyance? Voit-on surtout que de diverses façons elle est libératrice? D'abord elle n'autorise pas l'esprit de système. « Nous sommes incapables d'harmoniser complètement les aperçus détachés et les fragments isolés sous la forme desquels seulement la réalité entre en rapport avec nous; nous ne pouvons coordonner parfaitement ce que nous saisissons si imparfaitement². » Qu'on ne s'épuise donc pas à la poursuite d'une chimérique unité: c'est encore la réalité qui nous libère à l'égard des formules qui voudraient établir une correspondance étroite entre la croyance et les choses. La nature est

1. P. 131.

2. P. 237.

autrement féconde que nos conceptions; l'univers de la science avec sa clarté, son ordonnance, la symétrie de ses lois, n'est qu'une image conventionnelle du monde; un tel univers, objet satisfaisant pour la raison, serait bientôt trop étroit pour nos aspirations. Il serait compréhensible, mais il ne serait plus objet de foi. « *Je ne crois pas parce que c'est simple* » se recommande désormais à titre d'axiome. Et nous voici du même coup affranchis des nécessités du langage qui se prêtent si mal à la traduction des phénomènes réels. C'est le sens du concret qui nous délivre de ce cauchemar qui tortura l'intelligence au moyen âge et qui la menace encore. Mais la page entière est à citer : « Si les scolastiques n'ont pas tenu tout ce que promettait leur génie, il faut en chercher la cause dans le postulat initial de leurs interminables déductions, savoir : que le langage est ou peut devenir ce que la logique le suppose être par une convention commode, et qu'ainsi fait il devient un instrument mieux approprié au traitement des éléments variés à l'infini qui composent le monde actuel. Pourtant, s'il pouvait en être ainsi et si les termes étaient des *compteurs* dont chacun aurait pour mission de désigner un aspect inaltérable de

la réalité, le langage serait non le serviteur, mais le tyran de la pensée. La richesse de nos idées serait limitée par la pauvreté de notre vocabulaire. La science ne pourrait s'épanouir ni la littérature exister. Tout essor intellectuel, toute variété, tout développement périraient et l'humanité dépenserait son énergie non à employer les mots, mais à essayer de les définir¹ ». Heureusement que nous voici libérés à l'égard du despotisme verbal : l'univers est complexe et, si cette complexité doit trouver son écho dans notre pensée, c'est un changement incessant qui s'impose à nos formules; ou plutôt ces formules, c'est la réalité qui nous les suggère et qui nous en indique peu à peu le remaniement. De toute façon, c'est la réalité infinie et nuancée qui nous affranchit; à elle s'adressent nos mobiles croyances et d'elle, par un intime commerce, elles tirent le secret de la vie et du renouvellement.

Et c'est bien ce renouvellement, ce rajeunissement des formules qui devrait nous mettre en garde contre la fureur de dogmatiser qui s'est étendue partout, même à une orthoxie rationaliste. De toutes parts on a voulu ramener aux limites

1. P. 215.

rigides de quelques définitions semi-légales des mystères capables d'alimenter nos aspirations spirituelles; on a élevé des systèmes de jurisprudence théologique et morale¹; on leur a prêté l'éternité; on a supposé gratuitement que des arrangements provisoires portant, dès leur élaboration même, des signes certains de décrépitude, étaient en mesure de fournir une trame suffisamment résistante pour une organisation perpétuelle. Un jour vient cependant où ces théories, après avoir paru satisfaisantes à une génération, se trouvent vides et stériles aux yeux des hommes: on en vient à comprendre que la mort est un élément aussi nécessaire dans le monde intellectuel que dans le monde organique².

Nous venons de répondre en partie à la question qui se posait naturellement à nous: y a-t-il, au milieu de l'instabilité des croyances, une loi qui préside à leur développement? Cette loi régulatrice existe confondue avec l'accord, qui tend à s'établir peu à peu, entre la croyance et la réalité. En d'autres termes, c'est la réalité qui actionne la croyance et qui en gouverne le rythme. A ce mo-

1. *Ibid.*

2. Voir le beau chapitre de l'*Essai: Croyances, formules et réalités*.

ment précis se présente pourtant une difficulté nouvelle. La réalité, sous la pression de laquelle notre connaissance se développe et se diversifie, n'entre en relation avec nous qu'au hasard des rencontres et elle n'est saisie que par fragments. Il est clair que ceux qui cherchent à demeurer au sein des « relations permanentes » ne les trouveront pas dans un tel commerce, et comment dès lors attribuer un sens aux efforts opiniâtres et presque tragiques des esprits pour prouver que le vrai est un élément nécessaire et permanent de la croyance? Peut-on, sans faire retour à une unité autoritaire et parfaitement chimérique, invoquer l'existence d'un vrai absolu? Non, apparemment: pas plus ici que dans l'ordre de la production esthétique, rien ne prouve que les changements survenus nous conduisent vers un archétype idéal, et dans le voisinage toujours plus immédiat de la vérité immuable. Dès lors, le danger apparaît. Nous assistons à une succession d'écoles, de dogmes, de formules: mais, dans ce dépérissement d'anciennes formes et dans cette invention des nouvelles, y a-t-il autre chose qu'une activité sans relâche, qui n'a ni signification ni but? Tout ce mouvement résulte d'une curiosité

inquiète ; il est le produit accidentel de la recherche de la nouveauté : il ne mène à rien. On peut répéter de lui mot par mot ce que notre auteur dit de la production esthétique : il implique changement mais non progrès ; il est prédestiné peut-être à finir dans un consentement stérile à la répétition d'anciens modèles, vrai Nirvana de l'imagination artistique, sans désir, mais aussi sans douleur¹. La croyance — quand, lassée de cette recherche inquiète, elle aura fini d'innover — ne sera-t-elle pas, elle aussi, le Nirvana de la pensée ?

Scepticisme d'historien et de dilettante, doctrine de l'indifférence en matière de vérité, puisqu'elle paraît uniquement sensible à des jeux de croyance ou à des *réussites* d'idées auxquelles la réalité prête l'appui tout accidentel de sa collaboration éphémère, cette recherche des bases de la certitude serait-elle un gage donné à l'erreur et au doute ? — Certes on ne saurait méconnaître, dans le fond, l'origine esthétique d'une telle doctrine. Ce *dilettantisme*, si l'on tient à l'appeler provisoirement ainsi, n'est pas douteux. Mais il est très particulier : il a ceci de sérieux qu'il croit en la réalité, inspiratrice de vérité et destructrice d'erreur ;

1. P. 46.

il la donne comme le principe d'une organisation variable de nos connaissances. Et par-delà ce terme, à la source de tout établissement intellectuel, c'est l'esprit vivant de l'homme qu'il retrouve. Veut-on voir s'accuser cette tendance ? Qu'on vérifie à ce point de vue le jugement de M. Balfour sur la métaphysique. Il paraîtra d'abord contradictoire. C'est qu'il va du scepticisme pur de Montaigne (un modèle, je crois bien, du moraliste anglais) au dilettantisme spécial que je viens de décrire. Que nous dit-on d'abord ? Les systèmes métaphysiques n'ont que bien peu déterminé le caractère des périodes où ils se sont épanouis ; ils ont servi à indiquer la manière dont les intelligences les plus désintéressées envisageaient, sous l'influence des temps et des circonstances, les problèmes éternels de l'humanité ; ils prouvent le désir inquiet de l'homme de mettre ses croyances en harmonie avec la raison spéculative : mais les croyances ont précédé la spéculation, et elles lui survivent ; c'est elles donc qui importent. Devons-nous cependant renoncer à toute métaphysique ? Non certes. Envisageons la métaphysique du point de vue de l'esthétique, révélatrice de la vie : les métaphysiciens sont des

poètes qui prennent pour thème l'absolu et le supra-sensible, au lieu du concret et du sensible. A la différence des poètes, leur génie ne prolonge pas l'effet d'une émotion déterminée jusqu'aux régions les plus lointaines du sentiment; ils ne créent pas pour nous des mondes nouveaux peuplés d'êtres et de choses. Mais notre admiration ira toujours à eux pour leurs brillantes intuitions, pour leur amour passionné de l'Universel et de l'Immuable, pour leur foi inébranlable dans le caractère rationnel du monde. Sans eux l'humanité renoncerait à la poursuite de son plus noble idéal intellectuel, et la spéculation serait étouffée à sa naissance. On voit se modifier le jugement sur la métaphysique, selon qu'on lui applique une mesure logique ou une mesure quasi-esthétique, selon qu'on va de Montaigne à Renan. Et voici enfin, après cette série de reprises et de relouches, le jugement définitif où ce qu'il y a de vital dans cet *esthétisme* se révèle sans voile, cette fois-ci. « La métaphysique nous fournit, comme l'art, quelque chose dont nous pourrions difficilement nous passer. L'art peut ne nous avoir livré aucun reflet de la beauté éternelle, la métaphysique peut ne nous avoir pas amené en communion avec l'éternelle

vérité. Pourtant tous deux ont une valeur historique. Dans la spéculation, comme dans l'art, nous trouvons une vivante expression de l'esprit changeant de l'homme; et l'intérêt qu'ils présentent l'un et l'autre arrive peut-être à son comble quand l'un et l'autre reflètent le plus clairement l'esprit de l'âge qui leur a donné naissance, quand ils ont pleinement le bouquet du terroir où ils ont poussé¹. »

Curieuse série des jugements qui accusent une intéressante diversité d'attitudes intellectuelles! La réserve critique, la prudence historique, le sens esthétique des combinaisons d'idées, se succèdent dans cet *esthétisme* intelligent; mais ce qui finit par prévaloir, le terme persistant dont les opinions antérieures n'étaient que des approximations, c'est la foi *dans l'esprit changeant de l'homme*, seul absolu qui nous reste dans la ruine de tous les autres. L'esprit humain se traduisant en de *vivantes expressions*, suscitant de toutes parts de libres images où se reflète son génie comme en un tableau continu et mobile, voilà le terme où se repose cet *esthétisme*. Il ne se borne pas à douter, à jouir, à se reprendre, à multiplier

1. P. 126.

les jeux d'idées pour goûter la joie de l'éblouissement et du vertige : il croit au changement, parce que l'esprit de l'homme est changeant ; il recueille pieusement les vestiges de son activité tout en présentant et en saluant les formes nouvelles qui se préparent. Une noble foi l'anime.

Mais il importe de montrer que, s'il est indifférent aux dogmes scientifiques et moraux, cet esthétisme trouve ailleurs de puissants motifs d'intérêt : il est pénétré du sens du relatif ou, selon une formule dont on comprendra plus tard toute la portée, du sens de l'humain. On s'en convaincra, si l'on suit sur les points différents où il l'engage la discussion du naturalisme mis en honneur par la doctrine de l'évolution. A première vue, cette doctrine paraîtrait du goût de M. Balfour. N'a-t-elle pas au plus haut degré le sens des transformations ? Ne maintient-elle pas comme seul absolu la loi du devenir ? Ne laisse-t-elle pas sommeiller un instinct moral dans l'infinité réelle du monde ? Ne fait-elle pas une part à l'irrationnel quand elle établit un mécanisme qui, sans rapport avec l'intelligence, tend graduellement à produire des opinions vraies, en agissant

comme une sorte « d'inquisition cosmique » et en réprimant par une judicieuse persécution tout ce qui s'écarte de la correspondance parfaite entre la croyance et le fait ? Enfin le progrès intellectuel n'est-il pas le résultat d'une tendance à l'accord, et la moralité, le bonheur ne sont-ils pas l'expression d'un équilibre entre l'individu et la nature, d'une harmonie persistante entre notre conduite et la conduite universelle ? S'il existe une pareille convenance entre les données de l'évolutionisme et la méthode de M. Balfour, on ne s'expliquerait guère la raison de sa résistance sans une pensée directrice négligée ou inaperçue jusqu'ici : le naturalisme méconnaît la valeur de l'humanité en tant que force propre de production et de création. L'homme n'est plus le fils du ciel : les produits de son activité, tels que la morale et l'art, perdent toute signification, bref la note humaine qui sert de caractéristique à tous ces produits et qui est l'amour inquiet de l'universel, s'évanouit bientôt pour se convertir en mécanisme.

Précisons. On ne saurait alléguer dans le naturalisme que, grâce à l'inquisition cosmique dont nous parlions un peu plus haut, des moyens qui ne sont pas par eux-mêmes rationnels et qui

n'ont pas une origine rationnelle puissent favoriser l'apparition de la raison. Ces moyens de connaissance primitive d'où l'on voudrait voir résulter la pensée ont l'utilité pour but : ils nous servent à agir et à vivre, non à penser. Ils se meuvent dans une sphère extrêmement réduite où les seuls intérêts à satisfaire sont ceux de la peur et de la faim. A de tels instruments, asservis dès l'origine à une destination utilitaire, incapables par suite de saisir dans la nature autre chose que des aliments pour nos besoins, comment demander une science, une morale ou une métaphysique? Il faudrait alors supposer que cette connaissance toute pratique reflète avec une précision suffisante des aspects lointains de la réalité, alors qu'elle est enfouie dans l'instinct et qu'elle en subit, sans qu'il lui arrive jamais de s'en affranchir, l'humiliante fatalité. C'en est donc fait de la raison et de ses produits nécessaires : la pensée ne saurait naître de la vie, ni la science, du besoin.

Bien plus, c'est l'homme lui-même que le naturalisme met en danger, parce qu'il le dissout dans un concert de forces aveugles. Son rôle devient absolument insignifiant. Son bonheur et

son malheur ne dépendent plus de lui, mais du jeu mécanique des puissances naturelles qui lui imposent une félicité toute faite où son imagination n'a aucune part. Son importance enfin se limite et se rabaisse sous l'influence de la connaissance : celle-ci, qui aurait pu l'affranchir, lui montre que l'humanité n'est qu'un phénomène parmi les phénomènes, un objet naturel parmi d'autres objets naturels. Et qu'est-ce que l'homme considéré à ce point de vue? La réponse vaut la peine qu'on l'écoute; elle nous est donnée dans une page éloquente, noblement émue. « L'homme, pour autant que la science est capable de nous renseigner, l'homme n'est pas la cause finale de l'univers, l'héritier de tous les siècles, l'être descendu du ciel. Son existence même est un accident; son histoire, un épisode court et transitoire dans la vie d'une des plus humbles planètes. Touchant la combinaison de causes qui d'abord métamorphosa un composé organique inerte au point d'en faire sortir les ancêtres vivants de l'humanité, la science, il est vrai, jusqu'ici reste muette. Il suffit qu'après ses débuts ignorés, la famine, la maladie, le meurtre mutuel, ces dignes nourrices des futurs rois de la création, aient

graduellement, après des peines infinies, formé par voie d'évolution une race ayant une conscience assez développée pour sentir qu'elle est vile et une intelligence assez éclairée pour comprendre qu'elle est insignifiante. Nous parcourons le passé et voyons que son histoire est toute de sang et de larmes, de fautes irréparables, de sauvages révoltes, de soumissions stupides et d'aspirations vaines. Nous sondons l'avenir et apprenons qu'après une certaine période, fort longue si nous la comparons à la vie individuelle, bien courte si nous la mettons en parallèle avec les divisions du temps qui se révèlent à nos recherches, les énergies de notre système déclineront, l'éclat de notre soleil pâlera, et la terre sans chaleur et sans vie cessera de supporter la race qui a un moment troublé sa solitude. L'homme descendra dans la tombe et toutes ses pensées périront. La conscience inquiète qui, dans ce coin obscur, a pendant un laps de temps très court troublé le silence heureux de l'univers, cette conscience disparaîtra. La matière n'aura plus connaissance d'elle-même. Les « monuments impérissables » et « les actions d'une gloire immortelle », la mort même et l'amour

plus fort que la mort seront comme s'ils n'avaient jamais été¹.»

Avons-nous bien saisi les raisons de la résistance que M. Balfour oppose au naturalisme? Cette doctrine diminue l'homme. La substance de la morale est profondément altérée par suite du changement de nos idées sur la position de l'homme dans l'univers et sur le retentissement de son action dans le « tout organisé »; bref, sa destination spéculative et morale est méconnue, son idéal pratique amoindri et rabaissé. M. Balfour ne prend pas son parti de cet effacement. Le sort de la race humaine le préoccupe; il est jaloux des prérogatives de l'espèce, il n'admet pas qu'elle ait si peu d'importance dans le plan général des choses. Il songe avec mélancolie à ces trésors d'énergie que l'homme aurait prodigués en vain; il s'attriste à la pensée d'une indifférence de la nature à son égard. Il ne conçoit pas que ce qui est ne gagne ni ne perde rien à tout le labeur que le génie, le dévouement et les souffrances de l'homme se sont efforcés d'accomplir. Il met hors de pair ces forces sublimes qu'on

1. P. 46-47.

nomme générosité et sacrifice : il les fait entrer comme éléments dans un règne supérieur. Sa doctrine, dès lors, n'est plus un esthétisme qui suivrait avec une curiosité détachée les combinaisons de nos idées; elle devient inquiète, du moment que les droits de l'humanité se trouvent en jeu. Elle se transforme en une *anthropomorphisme intelligent*, désireux de rétablir l'espèce dans sa dignité méconnue et d'exalter le sens de l'humain. « Nous désirons, et avec d'autant plus de passion que nous sommes plus nous-mêmes, travailler pour ce qui est universel et ce qui est immuable¹. » Si tel est le trait distinctif et le douloureux privilège de notre nature, nous devons rejeter ces doctrines qui nous absorbent et nous dispersent dans la nature esclave, pour en chercher une qui, en accord intime avec nous, puisse satisfaire des aspirations et parler à des sentiments qu'ont nourris des croyances à l'éternel et au divin¹.

Ce rôle est justement dévolu à la doctrine du christianisme. Elle vient corriger les conséquences de nos propres découvertes : elle reprend le plan

1. P. 126.

des choses tel que nous sommes trop enclins à nous l'imaginer, et elle le rétablit dans des proportions plus justes et plus vraies. Elle change brusquement la mesure qui nous servait à évaluer l'importance de l'univers; elle met en opposition la grandeur matérielle et l'excellence morale. Sans le christianisme, les témoignages en faveur de la puissance de Dieu se manifesteraient sans doute, mais les témoignages de son intérêt moral apparaîtraient moins. Et pourtant il est essentiel pour l'homme de comprendre qu'aux yeux de Dieu la stabilité des cieux est d'importance moindre que le développement d'une âme; or ce but ne saurait être atteint que par la conception chrétienne du monde, ou plus nettement par l'idée de l'immanence de Dieu. C'est la même exigence qui reparaît quand, malgré l'humiliante expérience de notre asservissement au corps, nous tendons à nous réaliser selon la loi supérieure de la vie spirituelle. Ce qu'il nous faut alors, c'est quelque chose qui parle à l'homme de chair et de sang, à l'homme luttant contre les tentations et les défaillances héritées avec le sang et la chair, à l'homme confondu et dérouté par les théories de l'hérédité, « convaincu que la théorie physiologique repré-

sente au moins un aspect de la vérité ». Ici le déisme est impuissant. Quel secours la croyance en une divinité éloignée de toute condition humaine fournira-t-elle à des hommes se demandant s'ils doivent se compter parmi les bêtes périssables ou parmi les fils de Dieu? Comment réussirons-nous à établir un rapport effectif entre l'esprit infini et des créatures qui paraissent être, en somme, de simples accidents physiologiques¹? Les difficultés qui nous obsèdent dans cette région obscure où l'esprit et la matière se rencontrent, sont en partie résolues par le fait de la présence intime de Dieu à l'humanité. Pour M. Balfour, la doctrine de l'Incarnation, seule, peut donner une pleine satisfaction à ce besoin moral et une garantie à la destination spirituelle de l'homme.

Qu'on ne porte pas un jugement hâtif sur les résultats de cette démonstration : on pourrait la rapprocher, après tout, de l'Apologie de la religion chrétienne chez Pascal, ou de la méthode par laquelle se révèle à un Maine de Biran la vie supérieure, la vie de l'esprit. Mais on peut toujours en dégager des indications au sujet de l'attitude spéculative que nous essayons de définir : on y verra,

1. Voir, dans l'*Essai*, les chap. v et vi de la quatrième partie.

croyons-nous, la plus haute expression de ce relativisme particulier, sorte de positivisme moral qui poursuit la glorification, l'exaltation du sens humain. Il n'y a pas loin, en somme, d'une semblable attitude à celle qui amenait M. Vacherot à renoncer au Dieu abstrait de la métaphysique pour retrouver au sein de l'esprit, sous la forme de l'Idéal, l'action du Dieu intérieur. Le Dieu incarné n'est-il pas le Dieu intérieur de l'humanité? La croyance dont il est l'objet ne manifeste-t-elle pas, comme dans l'Idéalisme l'excellence de l'homme, sa suprématie sur les forces de la nature qui menacent de l'absorber? Ne mesure-t-elle pas notre force de résistance à la matière? Ne consacre-t-elle pas notre devoir essentiel, l'obligation où nous sommes de nous élever au-dessus de l'animalité et d'échapper ainsi, par l'établissement du règne humain, à la fatalité de notre première origine? C'est parce que M. Balfour croit en la réalité *intégrale* qu'il admet le christianisme. Le christianisme fait partie du tout organisé qui s'épanouit en lui : il est cette portion de la réalité attenant à l'homme, entrant en contact intime et effectif avec notre vie active et permettant à l'humanité de se dégager lentement. Cette foi de forme théologique est donc

le commentaire d'une foi toute différente et, pour ainsi dire, toute laïque. Ce qui est vrai, ce qui se substitue à l'absolu des anciens dogmatismes, c'est l'homme avec ses destinées spirituelles, l'homme organisant sa vérité, sa science, sa foi, sa vie. *L'unique nécessaire* sera : Je crois en l'humanité, en sa puissance propre d'organisation, en ce que cette puissance implique nécessairement et qui reçoit de cette exigence seule la preuve de sa légitimité. Le naturalisme est faux, puisqu'il limite cette puissance; le christianisme est vrai dans la mesure où il la favorise. L'un exalte l'homme et le réalise; l'autre le supprime.

Nous venons de voir comment la croyance confondue avec une grande fonction humaine et, d'autre part, replacée au sein de la réalité dont elle prend graduellement possession, trouve dans cette double influence une force modératrice. Non seulement la réalité la libère à l'égard des formules toutes faites et des dogmes trop arrêtés, mais encore c'est elle qui, entrant progressivement dans son champ de vision, lui sert d'objet et de règle tout ensemble. Par-delà les fantômes logiques, les critères formels et trompeurs, nous invoque-

rons l'action même des choses, leur organisation continuelle, leur effet répété sur l'esprit qui se bornera à en recueillir les échos. Nous arrivons ainsi à une conception du vrai réel, du *vrai humain*, le seul qui importe. C'est une conception toute finie, toute anthropomorphique de la vérité. La vérité, qui n'est pas décidément l'insaisissable entité révéérée par la métaphysique, la vérité est la vie s'organisant : c'est d'abord la réalité en équilibre et en harmonie avec elle-même; c'est ensuite la conscience tardivement prise de cette fugitive harmonie. Aussi implique-t-elle un accord entre l'organisation universelle et l'esprit qui la reflète ou qui la pressent : cet accord est proprement la croyance. Mais comme la loi des choses n'a pas pu d'un seul coup produire tous ses effets, comme elle ne se laisse pas épuiser par une seule conception, la croyance doit se reprendre à chaque instant, se remanier pour se tenir en état : elle ne s'endormira pas; elle sera toujours sur le qui-vive. Et quand, sous la pression des événements ou des idées, la réalité se sera modifiée, l'humanité cherchera d'autres définitions pour sa vérité, et son inquiétude ne fera que traduire en un symbolique langage le travail silencieux qui modifie au sein

de la vie universelle quelques relations fondamentales : les formules craquent à la surface parce que la vie s'agite dans les profondeurs. La croyance devient parce que la vérité se fait, traduisez parce qu'elle est rattachée à l'évolution lente, aux transformations insensibles de la vie dans l'univers et en nous. Idée nouvelle et d'un relativisme discret! Alors même que notre pensée irait prendre son inspiration dans une réalité supra-naturelle, l'objet de notre croyance se confondrait pour nous avec le ressort qui la fait marcher; elle ne laisserait pas d'être relative, et elle conserverait sa forme humaine. Nous la verrions se faire et se défaire devant nous, se reprendre, se corriger dans le champ de l'histoire, et la continuité d'un même esprit immortel éclaterait dans ses productions : savoir, l'esprit humain déployant lentement sa trame sous la pression d'une réalité infinie qui sollicite et dépasse tout ensemble ses explications.

CHAPITRE IV

CROYANCE ET SOCIÉTÉ

Nous le savons : la vérité n'est pas l'apanage exclusif d'une individualité séparée; elle n'a pas le droit de se détacher de la réalité dont elle est le prolongement, ni du foyer où cette réalité se reflète, l'esprit changeant de l'homme. Mais, s'il en est ainsi, la vérité doit trouver quelque part, au sein de la race humaine, un organisme vivant assez solide pour lui servir de point d'appui et pour l'empêcher de se disperser en une poussière de vérités éparses. En un mot, si la croyance paraît susceptible de développement, c'est qu'elle ne cesse d'être soumise à l'influence régulatrice de l'humanité : vous la rendrez consistante en lui cherchant le point d'appui d'une action définie et en la rattachant à la réalité sociale. C'est la société, envisagée sous la forme supé-

rieure d'*institution humaine* qui aura le rôle prépondérant dans la production, la protection et la direction des croyances.

De ce point de vue on s'apercevra bien vite qu'en dehors du raisonnement d'autres influences sont requises pour expliquer l'apparition de nos certitudes. Laissons de côté, comme il paraîtra naturel, ces certitudes immédiates issues de la perception, de la mémoire ou de la prévision qui n'impliquent aucun commerce d'esprit à esprit, et considérons le réseau infiniment plus compliqué des croyances que nous trouvons unies à la vie sociale et spirituelle de la race humaine. Les conditions organiques ne sont rien, l'influence du milieu, et d'un milieu approprié, est tout. Les éléments dont se composent ces différents milieux échappent le plus souvent à l'analyse; pourtant on peut y distinguer des groupes naturels d'influences, imperceptibles si l'on considère la préparation intérieure et personnelle de nos convictions, mais rendues saisissables dans leur action extérieure et collective.

M. Balfour traitant de la certitude du dehors, en sociologue beaucoup plus qu'en moraliste, a vite fait de déterminer des régions favorables à

la naissance de certaines convictions, tandis que d'autres, de genre tout opposé, ne sauraient s'y implanter. Ce sont des *climats psychologiques*. Il en est que nous aimons, il en est d'autres qui ont la mauvaise fortune de nous déplaire; mais tous arrivent à leur fin par une voie à peu près identique: ils servent à trier et à choisir les candidats à la croyance au sujet desquels la raison sera appelée ensuite à prononcer un jugement. Et ce triage est-il rationnel? Qui oserait le prétendre? Il faudrait pour cela que les climats, qui régissent d'une façon si étrange les croyances primitives, fussent eux-mêmes rationnels et c'est ce qui paraîtra plus que douteux. L'atmosphère spirituelle du rationalisme n'est-elle pas irrespirable à certains? L'ère du rationalisme, qui gouverne aujourd'hui la plupart de nos opinions, n'est-elle pas le produit nécessaire de cette atmosphère? N'a-t-elle pas à son origine des facteurs essentiels aussi éloignés de la raison que pourraient l'être les forces de la nature? Il est donc permis de circonscrire des zones spéculatives dans la production des croyances, hostiles à certaines d'entre elles, favorables à la floraison et à l'épanouissement de quelques autres. Mais comment songer, par suite, à

transplanter ces produits délicats sans tenir compte des conditions de leur développement antérieur et surtout des difficultés relatives à leur acclimatation ?

Ces zones de croyances, M. Balfour les détermine du dehors, en politique qu'il est, ou encore en homme que le mécanisme historique des faits sociaux intéresse autrement que le développement de la vie intérieure. S'il faisait de la critique, à coup sûr expliquerait-il un auteur par les conditions extérieures, race, pays, histoire, esprit public, par tout son milieu enfin plus que par lui-même. Il ne se penchera pas sur l'homme intérieur pour y percevoir les certitudes dans ce qu'elles ont de personnel et les saisir à l'instant unique où elles prennent une forme et revêtent une physiologie rayonnante. Il trouvera plus clairs et plus perceptibles les échos du monde extérieur dans la conscience; il comprendra mieux la croyance constituée par ce qu'elle reçoit de ce qui l'entoure; il la détachera des volontés qui lui ont servi d'inspiratrices pour la répandre sur les choses et pour en faire l'effet naturel, quasi nécessaire d'un mécanisme social. Quelques-uns apportent dans l'explication de la certitude des dispositions

lyriques : ils en dégagent le tour personnel, ils en perçoivent l'accent, ils en restituent le caractère avec cette part d'effusion et de ravissement intérieur qui fait qu'une croyance paraît se chanter elle-même au-dedans de nous avant de vivre et de s'agiter hors de nous; ils y voient l'élan d'une vie renouvelée et refaite, la fraîche naïveté qui donne tant de charme à la foi la plus humble. Lui saisira la certitude au-delà de ces résonnances subtiles, dans le cadre vide où le chant intérieur, devenu inexpressif, flotte et se perd comme un écho indistinct. Il ne l'étudiera pas en psychologue préoccupé des choses de l'âme; il l'examinera avec la froide curiosité du critique. Autant dire qu'il envisagera la croyance comme un phénomène social, comme un jeu à transformations lentes où les événements sont tout et les convictions individuelles à peu près rien, celles-ci étant absorbées dans ces conditions extérieures, même quand elles paraissent s'en détacher; et cela, à ses yeux du moins, la rend beaucoup plus intéressante.

Veut-on voir cette méthode à l'œuvre? Qu'on prenne l'exemple du rationalisme et qu'on l'examine non à titre de théorie définie, mais à titre

de mode intellectuel bien caractérisé, et comme type de pensée : on le verra, lui aussi, dominé par cette loi des « climats ». Ce rationalisme-là n'est pas issu de la libre initiative ni du libre examen de l'homme ; il est subtil et répandu dans tout l'air que respire une société : il s'impose à elle. On n'est pas rationaliste, c'est-à-dire on n'exerce pas son sens critique naturellement ; on est simplement disposé à l'exercer ; on est préparé à rejeter des opinions qui, avant l'ère du rationalisme, auraient été acceptées sans difficulté par les esprits les plus libres. Comment comprendre cette préparation ? La science sans doute, la diffusion de la critique et les progrès de l'esprit public peuvent avoir établi ce mode tout moderne de penser. Mais affirmerons-nous qu'il n'y ait eu dans ces préparations que des influences rationnelles ? Il y a gros à parier qu'arguments et opinions se sont développés et fortifiés ensemble sous l'influence favorable d'un climat intellectuel qui a peu à peu façonné l'esprit et qui lui fait actuellement rejeter les miracles comme il eût en d'autres temps rejeté la sorcellerie, par répulsion instinctive. Le rationalisme n'est donc pas forcément l'œuvre de la raison, ni l'attitude critique

l'indice de la liberté d'esprit, ni le scepticisme l'effet d'un doute savant : autant de dispositions éphémères, fixées ensuite et raffermies par leur correspondance avec des types intellectuels devenus un moment prédominants et voués sans doute, comme les autres, à une déchéance finale. Il y a donc dans l'esprit des penchants à la croyance ou à la non-croyance dus aux courants d'idées qui traversent une société ; si ces penchants sont autorisés et encouragés par la raison, ils ne sont pas pour cela des produits rationnels et ces croyances ne doivent pas se piquer de légitimité par suite de leur provenance. C'est l'intérêt vital, plutôt que l'intérêt spéculatif, qui en explique l'origine.

Nous voyons peu à peu se réduire la part d'initiative réfléchie que nous tenions à maintenir au cœur de nos croyances. Considérée du dedans, la raison individuelle prétend avoir des droits imprescriptibles à la suprématie ; mesurée sur ses résultats, elle voit son importance décroître ; envisagée du dehors, elle apparaît comme insignifiante et inefficace. Elle n'apparaît pas seulement ainsi ; elle doit être ainsi pour que la société soit possible. « Ceux qui ont revendiqué avec le plus d'arrogance les prérogatives de la raison individuelle

ont toujours été forcés de reconnaître en pratique, sinon en théorie, que le droit pour chaque homme de décider sur toute question, par lui-même, est semblable au droit de tout homme qui a un compte ouvert chez un banquier d'exiger le paiement immédiat en souverains. Le droit peut n'être pas discutable et pourtant l'exercice n'en serait guère possible si un trop grand nombre de personnes se mettaient en tête de l'exiger en même temps. » Autant dire que les croyances tirent leur première origine de convenances pratiques, qu'elles se réservent en cas d'attaque de faire remonter cette origine à la raison « en une généalogie improvisée aussi imaginaire que si elle était l'œuvre artificielle d'un collègue héraldique ». Quand cet expédient a atteint le but désiré, on le met de côté; mais la croyance qu'il avait pour mission d'appuyer reste en possession du fait acquis et se donne comme un droit, quitte avec le temps à forger quelque autre titre de légitimité tout aussi illusoire pour justifier de nouvelles prétentions. Mais ces théories n'ont qu'un jour: produites sous forme d'argumentation abstraite pour dissiper des difficultés concrètes, elles ne sont que des expédients; elles ne seront

plus du goût d'une génération nouvelle; celle-ci les remplacera par d'autres tout aussi éphémères, mais qui plairont par leur accord passer avec les idées régnantes.

Vue singulière et paradoxale, à dire vrai, vue de politique, mais nullement de moraliste. En pur sociologue, et peut-être sans qu'il s'en doute, M. Balfour élimine de la croyance l'élément d'humaine subjectivité. Sa doctrine, ou plutôt son essai d'explication, ce relativisme anthropomorphique et moral devient, un peu comme dans Montesquieu et dans Tocqueville, un fatalisme historique, un positivisme social. Bien au-delà de la raison et du sentiment, dans une région profonde où ne pénètrent pas les agitations de la surface, il devine un fond plus fixe et plus stable, un système de réalités doué d'un mouvement imperceptible, capable d'évolution lente, et qui revêt la forme d'une vie sourde, d'une solidarité indestructible. C'est ce courant continu qui, sous la croyance aux aspects variables et pittoresques, suit sa marche tranquille et uniforme: il ne cesse de circuler au-dessous des convictions accidentelles des individus et des explications hâtives des systèmes. Son influence silencieuse, lente, insensible, façonne nos

sentiments et commande nos attitudes. Cette force sociale où s'appuie notre certitude, et qui correspond au cœur, cette force toujours disponible à laquelle nos convictions ne cessent d'adresser des appels de fond, M. Balfour la nomme, faute de mieux, l'autorité. C'est elle qui règne dans les croyances, comme elle règne dans la mode. « C'est à l'autorité que la raison emprunte ses prémisses les plus importantes. C'est à délier ou à diriger les forces de l'autorité que ses conclusions les plus importantes s'emploient; « même dans le cas où nos convictions paraissent résulter d'opérations strictement intellectuelles, nous les voyons se résoudre en un principe général qui a pour origine peu ou point rationnelle l'influence de l'autorité ». C'est donc une raison à son tour, une sorte de raison vivante et conservatrice, qui s'oppose à l'autre. Celle-ci est un dissolvant, une force propre à diviser et à désagréger; et si « la division et la désagrégation sont souvent des préliminaires indispensables au développement social, plus indispensables encore sont les forces qui unissent et raffermissent et sans lesquelles il n'y aurait point du tout de société à développer ». Il faut donc en prendre son parti : un élément intellectuel pur,

la pure vérité ne saurait se retrouver, avec ce caractère idéal, au nombre des influences qui président à la formation de notre esprit. Les sources où nous étanchons notre soif sont toujours troubles. Mais appelés à choisir entre cette raison qui n'est pas restée pure de tout mal, et cette autre raison pratique qui a fait de grandes choses et qui préside comme une providence sociale à la production, à la conservation des croyances, notre choix ne restera pas longtemps en suspens. C'est à l'autorité, qui est une raison aussi, une raison organisée et vivante, que nous accorderons nos préférences. Et si la nature humaine se distingue par un caractère propre, nous devons le chercher justement dans cette capacité d'être influencée par la tradition et de l'influencer à son tour.

A quelle idée de la croyance sommes-nous insensiblement conduits? Nous venons de la voir se détacher de nous, pour vivre d'une vie indépendante, et se développer d'après des lois qui ne sont pas toujours celles de notre conscience. Mise en œuvre par la société, suggérée le plus souvent par les besoins de la pratique nous imposant un accord que nous n'avons guère le pouvoir de troubler; réduite soit à l'esprit de l'époque qui l'insinue peu

à peu, soit à un climat psychologique qui la fait éclore, soit à l'autorité qui travaille comme un instinct social en créant une atmosphère favorable au développement de certains modes de penser ; tendant, malgré les détails variables et multicolores de la surface, à se confondre avec la trame continue de la vie et à se dissoudre dans cette poussière d'habitudes et d'idéals anciens dont les dégradations lentes et la progression insensible obéissent aux lois mécaniques de l'histoire : la croyance cesse d'être un fait moral, saisissable dans l'individu, pour se rattacher à une fonction sociale, celle-là même qui se manifeste dans l'évolution de la mode, dans les progrès de la critique et de l'esprit public, dans les variations du goût, qui s'impose par l'intimidation, l'imitation, la coutume, et qui est une suite de la tendance à l'accord avec sa force irraisonnée d'entraînement et de vertige. Cette fonction de croire, dévolue à la société qui manufacture les convictions des individus et qui les leur impose peu à peu, ressemble à ce *processus vital* par lequel, hors des prises de la conscience, l'instinct de conservation maintient les conditions de l'existence matérielle : ce sont les mêmes invisibles démarches, les mêmes opérations sûres et imper-

ceptibles. C'est un instrument de défense que la société porte en elle : l'unanimité des idées, la constance des pratiques, la persistance des formules sont autant de moyens par lesquels s'assure l'investissement. Mais soit qu'elle impose une attitude favorable, soit qu'elle suggère avec infiniment d'adresse une foi qui servira à son maintien et où l'individu croira trouver son compte, cette *fonction de croire* dépend d'autres influences que celles que la morale et la psychologie lui assignent d'ordinaire : elle fait agir d'autres ressorts ; elle se développe dans une sphère qui déborde la conscience et la volonté des hommes ; elle est animée d'un mouvement vertigineux, qui les emporte. Elle ressemble à ces tourbillons de la physique cartésienne qui ébranlent une région de la matière, faisant participer à un vaste mouvement d'ensemble toutes les parties de la masse. Nos volontés sont comme des particules d'esprit comprises dans le même ébranlement et participant à l'évolution impassible de croyances qui leur demeurent extérieures. Les pensées, quoi qu'elles fassent pour se donner une apparente autonomie, sont englobées dans un tourbillon intellectuel qui accélère ou qui ralentit leur vitesse, mais qui les fait graviter fatalement, autour de

quelques idées dominantes, dans la même sphère d'attraction.

C'est ainsi qu'à la surface de la mer les flots se jouent en revêtant les formes les plus inattendues, les plus capricieuses, et en se colorant de nuances changeantes. Notre imagination est tentée de prêter une existence à cette séduisante féerie ; elle parle, avec le poète, de la « mer retentissante », et elle en compose l'unité par la succession même de ces vagues animées. Nous savons bien, pourtant, que sous ces jeux superficiels se cachent quelques ébranlements de la masse et que cet éclat, cette mobilité, toute cette grâce fugitive des vagues ne seraient rien sans le courant marin qui les suscite et sans le soleil qui les dore.

Allons jusqu'à l'extrême dans la voie qui nous est ouverte, dussions-nous d'ailleurs dépasser les conclusions de M. Balfour et paraître infidèles à sa méthode. Par un singulier renversement de termes, l'état d'esprit dans la croyance sera plutôt passif et objectif. Croire, ce n'est pas, comme on l'a souvent pensé, partir de soi pour imprimer sa marque personnelle sur les données extérieures, c'est plutôt se détacher de soi et attendre du dehors une

inspiration où l'on se reposera avec complaisance. Croire, c'est toujours croire en quelqu'un et avec quelqu'un. L'ouverture d'esprit, la confiance, la docilité à correspondre aux indications venues d'autrui se retrouvent dans la foi : ce n'est pas un état fermé, une forme de l'arrogance spéculative ; bien au contraire, c'est une forme de l'attente et de l'accueil. On dirait qu'avant de refermer sur lui-même son cercle de compréhension, notre esprit s'est largement ouvert aux influences extérieures, en écartant toute résistance de sa part et en s'abandonnant à leur appel. Il est devenu le centre d'entrecroisement de courants intellectuels qui ont une existence indépendante de lui : le progrès ou les variations de nos croyances sont dus le plus souvent aux combinaisons instables de ces idées que le dehors apporte et qui s'entre-choquent en nous. Une suite d'attitudes, libres en apparence, mais déterminées en réalité par le jeu des forces idéales qui nous sollicitent ; des vues brillantes, mais éphémères, qui accusent la révolution lente des forces sociales hors de nous, au même titre que les mouvements rythmés du pendule accusent le déroulement continu et invisible du ressort ; bref, des courants de pensée qui traversent,

indifférents, une conscience passive, mais qui peuvent y susciter, en se contrariant et en se heurtant, des sentiments vifs et des émotions jaillissantes, voilà la croyance. La vie sociale en est le siège, l'esprit en est le centre; et les ébranlements qui s'y manifestent, les agitations suivies de paix, les conflits, les convictions ardentes se ramènent, en dehors de complications accidentelles, aux lois très simples et très réduites d'une mécanique d'idées.

Il en sera de même de la vigueur des croyances; elle s'expliquera sans le secours de l'élément personnel qu'on se plaît à leur accorder; elle sera liée, elle aussi, à des conditions extérieures où la volonté de l'homme n'a point de part. N'est-il pas en effet bien remarquable que, seules, les convictions qui ont leur origine dans la vie du milieu possèdent une stabilité relative, tandis que les autres, plus individuelles, soient bientôt détruites ou négligées? Dans le domaine pratique, elles empruntent à ce commerce avec la réalité sociale une vivacité et une jeunesse toujours nouvelles. Dans le domaine scientifique, elles ont encore une vigueur native provenant des nécessités impérieuses de la perception. Mais ce caractère

des croyances deviendra moins robuste si vous vous élevez à l'ordre esthétique ou purement moral: la mode en fera tous les frais; le penchant à admirer ce qui s'accorde avec telle théorie artistique en vogue prévaudra sur celui qui ferait appel à un véritable sentiment de la beauté: les croyances ainsi produites n'auront ni la consistance qui lui vient de l'utilité, ni la nécessité qu'elles empruntent d'ordinaire aux exigences de la pratique. Ici l'individualité est donnée en présence de goûts qui sont laissés à son interprétation et à son caprice: elle se joue et se perd en toutes sortes d'excentricités qui sont les croyances incommunicables, formes de ce romantisme personnel dont nous avons déjà parlé et qui ne mérite pas qu'on s'y arrête.

Mais si la seule croyance légitime est celle qui s'organise lentement au contact des choses, celle dont un instinct social confondu avec l'autorité et la tradition garantit la valeur, en avons-nous touché le fond? Peut-être, si on a soin d'ajouter qu'elle a pour caractère essentiel la *plasticité*: c'est dans le corps plastique des croyances que se reflète le plus directement l'esprit changeant de l'homme. Cette vue, hâtons-nous de le re-

marquer, est une vue d'historien et d'artiste, non de sceptique, comme on serait tenté de le croire. Certes, que le scepticisme avec ses formes diverses, détachement, dilettantisme, ironie, soit à chaque instant mêlé à la doctrine de M. Balfour; qu'il y ait l'indication d'une tendance critique à multiplier, comme il le fait, les exemples d'impossibilité où est notre intelligence à expliquer les choses qui nous touchent de plus près; que ce peu de goût pour les explications dogmatiques soit l'indice d'une pensée qui cherche encore la vérité après qu'on l'a trouvée, éprise même dans cette recherche de récréations intellectuelles et de brillants exercices d'esprit; cela n'est pas douteux, cela se sent et se devine. Mais cette attitude d'esprit ne ressemble en rien au scepticisme intellectuel de Renan ou de Montaigne pour qui la vérité est une limite si fuyante qu'elle échappe forcément à nos grossières méthodes et qu'il nous reste seulement à multiplier les points de vue et les idées contradictoires pour égaler nos conceptions à son infinie richesse. Ce genre de scepticisme fait de curiosité détachée et de compréhension agile, il ne l'a pas. Il a plutôt un scepticisme d'historien, de politique et d'artiste : d'un

seul mot, son scepticisme est le sentiment des transformations, et il est commandé par la nature de la croyance qui est essentiellement plastique. Aussi ce qui nous frappe en lui, ce n'est pas, comme chez d'autres esprits de même climat, le goût de débrouiller des idées sans en adopter une, mais plutôt le besoin de suivre le jeu historique de ces idées et de découvrir les secrets ressorts qui rendent possible leur évolution. Il aime à les voir aussitôt après l'instant de leur formation se reposer en des formules qui les resserrent et les distordent, passer par une série de changements, pour revenir à leur liberté native et s'accommoder ensuite aux nécessités nouvelles de la civilisation et de la vie, jusqu'à ce qu'un autre mode de penser se forme et qu'au milieu de conditions différentes le même cycle de transformations soit de nouveau parcouru. Voilà la méthode qu'il applique. Il jette sur la succession des croyances je ne sais quelle lumière vive et froide, et s'il y a un goût qui se manifeste dans cet esprit impassible, c'est celui de suivre et de repenser en ses dégradations la série des croyances humaines, de les saisir en elles-mêmes après les avoir isolées des accidents que les individus y ajoutent, d'en présenter

la biographie en suivant du dehors la loi de leur composition et de leur déclin, de retrouver enfin le lien généalogique qui les rattache les unes aux autres et qui fait de l'esprit humain en ses oppositions et en ses retours, un même esprit immortel organisant la vérité par la continuité seule de ses efforts et grâce à la persistance d'un même principe de vie. Et ainsi, ce dilettantisme historique présente ceci d'inattendu qu'il se trouve en harmonie naturelle avec le phénomène de la croyance et qu'il le restitue même tel qu'il est. Ce qui nous a frappés dans ce phénomène, ce n'est pas cette particularité de revêtir une forme personnelle et de s'exalter dans la conscience des individus; c'est plutôt que, pris en lui-même, en dehors des prédilections que la sensibilité y apporte, il est capable d'évoluer, une manière de croire étant le prélude d'une autre manière de croire et la croyance étant une forme vivante qui ne peut rester stationnaire : elle doit se modifier et s'enrichir par l'effet de ses relations avec le monde organisé où elle est appelée à vivre. Y aurait-il là une réminiscence fortuite de la théorie de Newman sur le développement historique de la vérité? Toujours est-il que l'évolution et le dévelop-

pement continu constituent le fait important dans le corps plastique des croyances. Et c'est bien ainsi que M. Balfour l'entend : il devine derrière cette suite de transformations un travail sourd, continu, comparable à celui de l'existence qui se répare, le travail de l'humanité qui organise sa vie, sa foi; on est en face non d'une idée immobile et comme insensible¹, mais d'une méditation collective qui marche et fait effort, on pourrait presque dire qui peine et qui mérite.

Ce dédoublement des deux aspects de la certitude, en séparant d'une manière tranchée la forme personnelle et incommunicable que la plupart de nos croyances revêtent de cette forme sociale qui leur sert de point d'appui, assure à cette dernière une existence indépendante. Une fois détachée des conditions personnelles qui en rendaient le maniement difficile, la croyance se prête à une analyse scientifique; elle laisse dévider sa trame sans que nous ayons à redouter les prestiges de l'observation intérieure : nous renonçons à la décrire dans ses nuances et dans ses particularités, pour en saisir les lois générales.

1. Cf. Thureau-Dangin.

Nous avons assimilé ces lois — avec une rigueur plus systématique peut-être que ne l'avait tenté M. Balfour — aux lois du développement social et du mécanisme historique. Nous n'avons qu'à aller jusqu'au bout de cette assimilation pour savoir ce qu'elle vaut et ce que nous pouvons en attendre.

Si l'on veut étudier le phénomène de la croyance avec une pleine liberté d'esprit, il convient de le saisir tout d'abord dans ces cas où nulle idée préconçue, nul attachement personnel ne sont à craindre et où nous pouvons appliquer à notre examen la méthode impartiale de l'investigation scientifique. A ce point de vue, suggère M. Balfour, on tirera grand profit de l'étude de la mode et de ses variations, car les variations de la mode sont comme des opinions fugitives et instables, autant de préformations de nos croyances qui nous les présentent avec la simplicité et la naïveté de l'état naissant.

La mode est comme un goût public sujet au changement, et le problème sera d'abord de savoir comment les membres d'une société sentent si souvent de même à la même époque, et différemment à des époques différentes. Il y a une évolu-

tion de la mode et, qui plus est, une entente produite sur les résultats de cette évolution : comment expliquer tout cela? Prenons le cas du costume. Pourquoi, pendant la même saison, toutes les personnes qui font partie du même « monde » ou aspirent à en faire partie, façonnent-elles leur costume sur le même type? Il ne faut pas en chercher la raison dans les qualités pratiques du vêtement, telles que l'économie ou la commodité, qui ne sont pas toujours, on en conviendra, le motif déterminant. Alléguera-t-on la pression des phénomènes sociaux, la combinaison des causes historiques agissant sur les individus qui composent un même monde? Ce ne sont pas là, certes, les mobiles du changement ni les causes de l'uniformité, car on ne saurait prétendre que le milieu social recèle une cause invariable de ces variations, — à moins que ce ne soit la force coercitive de la mode même. A plus forte raison la mode n'implique-t-elle pas une loi de développement de certains principes essentiels qui, par une sorte de nécessité intime, ramènerait une phase du costume après une autre et déciderait de la nature des modifications survenues¹.

1. Cf. Balfour, *les Bases de la Croyance*.

Il reste que l'uniformité dans le choix ne soit qu'un fait produit par un groupe complexe de causes indépendantes, que nous désignons sous le nom de mode. Mais ne serait-elle pas une uniformité de manière d'agir sans relation assignable avec un phénomène esthétique, plutôt qu'une uniformité de goûts et de sentiments? Cette force coercitive de la mode, déterminant une communauté d'attitudes, ne ressemble en rien à une pression exercée par une autorité extérieure et arbitraire : ici, « nul n'agit sous la menace de pénalités; nul ne cède à la contrainte matérielle ». Au contraire, le sentiment que nous témoignons à une personne « bien mise » en tant que bien mise est une louange désintéressée, au moins aussi libre et aussi franche que celle que nous accordons aux diverses formes de la beauté. De même, l'aspect inaccoutumé que présente une mode passée provoque en nous une véritable antipathie esthétique aussi détachée de considérations personnelles ou sociales que le serait la plus imperturbable critique d'art. La mode ne s'inspire donc pas de préférences esthétiques antérieures à elle, mais elle crée des préférences qu'elle rattache ensuite, comme un plaisir prévenant, aux formes

qu'elle a inventées ; en un mot, elle remplace l'intimidation par l'attrait. A quoi devons-nous cette conformité, toujours changeante du costume, sinon à ces prédilections créées par la mode? Ces prédilections sont libres comme la satisfaction, comme la faveur. Si elles se propagent bientôt par voie de contagion, ce n'est pas en raison d'une nécessité qui en serait issue : c'est pour une raison indépendante d'elles; leur propagation n'est qu'un cas particulier de cette tendance générale à l'accord et à l'harmonie qui se retrouve dans toutes les sphères de l'activité humaine et qui marquera justement l'apparition et l'organisation des croyances.

L'intérêt que présente jusqu'ici le phénomène de la mode, c'est qu'il est le domaine de la liberté en ce sens qu'il n'est point utilitaire et qu'il ne correspond pas à une organisation pratique d'idées comme la croyance. Il convient d'ajouter que l'inspiration qui le soutient et le renouvelle n'est ni contrariée par des circonstances défavorables, ni torturée par un milieu hostile. Dans ces métamorphoses de la mode, il n'y a pas de conflits sociaux à craindre, ni de discussions d'idées à soulever : la capacité productive d'une génération se joue

sans autre règle que les préformations ou les prédilections d'un goût public d'autant plus détaché à l'égard de ses métamorphoses qu'il ne leur demande que de plaire. Disons-le : cette organisation du caprice, cet esprit de suite dans la fantaisie ne relèvent pas d'un fonctionnement impassible de la société, mais d'un libre emploi de la faveur qui ne trouve d'autre condition que celle d'imposer la loi de la continuité ou des dégradations insensibles à la succession de ses préférences. A cet égard, on retrouvera dans l'évolution de la mode et jusque dans son apparition le caractère qui se manifeste à l'origine des croyances avant qu'elles ne soient organisées ou, plus justement, avant que des conditions extérieures ne les aient fixées. Tout ce fond mobile, personnel, instable de la croyance, qui voudrait se mouvoir à sa guise, s'épanouir en excentricités individuelles, voilà ce qu'un tel rapprochement nous permet d'entendre. Les procédés de la mode, imagination sociale qui se joue, nous renseignent sur la nature volatile et inquiète de la croyance à l'état pur.

Mais ces procédés ne sont pas les seuls. A côté de ce pouvoir d'innover qui correspond en elle

à la part de fantaisie, se fait jour une fonction conservatrice et comme officielle, chargée de ratifier, d'estampiller les produits que la mode consacre. Sous ce nouvel aspect, la mode paraît se développer toute seule, effet d'un mécanisme monté par la vie sociale et qui se plaît à limiter les libertés individuelles, les excentricités privées. A ce titre, la fantaisie personnelle que nous avons déjà notée dans les engouements et dans les jeux de la mode est une fantaisie fuyante : elle se détachera bien vite du caprice individuel qui lui a donné naissance, pour se développer et se banaliser dans un milieu indifférent où elle sera traitée selon la loi des transformations mécaniques. Et cette particularité nous fait encore songer à ce caractère des croyances de retomber dans le domaine commun, après avoir vécu d'une vie originale, et de s'amortir dans des formules convenues. Mais il nous est permis de noter là aussi le signe distinctif qui séparera toujours le premier phénomène du second : dans la propagation des modes, dans les engouements qu'elles inspirent et dans les imitations qu'elles suscitent nous trouvons je ne sais quoi d'impassible et de fatal qui est à la croyance ce que le mouvement est à la force, le

mécanisme à la vie. L'inspiration profonde est absente ; le jeu la remplace. La mode est un amusement collectif. Elle exprime, sous forme de fantaisie stéréotypée, ce qui est la suite ou la condition d'une réjouissance sociale.

Il n'est pas jusqu'au mouvement d'expansion qui se manifeste en elle qui ne présente ce caractère d'un jeu mécanique ou d'un commandement fictif. Ses inventions et ses feintes ne veulent pas qu'on les prenne trop au sérieux. On sourit de ceux de ses fidèles qui se montrent trop fervents : ici la conviction n'est pas de mise. La société, qui impose la mode et qui se fâche si elle n'est pas suivie, s'étonne si elle est suivie avec trop d'ardeur. Elle paraît donner des indications esthétiques dont il faut tenir compte, comme par égard pour elle, sans pourtant s'y asservir. Elle est impitoyable pour les dandys et les snobs, c'est-à-dire pour ceux qui la servent avec un zèle exagéré. La mode a ses révoltés et ses esclaves : elle sourit des uns, elle méprise les autres. Il faut chercher la raison de cette singulière attitude dans la part de feinte qui est à l'origine de ses productions. De là ce détachement inexpressif, ce défaut de sincérité qui est le propre de la mode et qui en explique les

jeux. Même quand elle lance des variétés nouvelles et qu'elle finit par les imposer, elle nous laisse au fond indifférents : c'est qu'elle demeure elle-même complètement insensible. Nous sentons bien qu'elle se meut dans la zone extérieure à nous de l'irréel et du convenu : elle n'a pas d'attache sérieuse à la vie, elle est incompatible avec l'émotion. Choisissez une forme du costume à laquelle vous teniez, qui dépende visiblement de votre humeur ou de vos dispositions personnelles ; cet art de l'ajustement, qui vous est propre, ne saura se prêter aux combinaisons artificielles de la mode, il ne se transformera que bien difficilement en ce phénomène social. De même, représentez-vous un costume immuable qui soit comme l'insigne officiel d'une profession : vous ne sauriez le faire entrer dans le courant de la mode qu'il tiendra, pour ainsi dire, en respect. C'est que, dans le premier cas, vous êtes en présence d'une manière d'être qui ne vous laisse pas indifférents parce qu'elle recouvre, en réalité, une manière de sentir ; et, dans le second cas, le costume qui exprime l'esprit de corps prend la signification d'un symbole par lequel la société vous parle bien haut. Aussi, dans les deux cas, la mode se tient-elle à l'écart, découra-

gée de ne pouvoir trouver des éléments indifférents soit dans ces préférences personnelles qu'elle ne saurait s'assimiler, soit dans ce symbole social qui résiste à son maniement : elle ne rencontre d'aucun côté cette zone mitoyenne, complètement neutre, qu'elle réclame pour ses opérations. En résumé, pour devenir objet de mode, une forme du costume — qui a plu à quelques-uns et qui a prolongé, en les modifiant, des formes déjà reçues — doit nous laisser insensibles : les prédilections que cette forme éveille ne portent pas la trace d'une émotion, même esthétique, et l'attachement fragile que nous pouvons avoir pour certaines d'entre elles n'est qu'une expression passagère de la tendance à l'accord qui est à l'origine de ce phénomène.

Tout rapprochement plus explicite serait inutile. Les croyances vieillissent comme les modes ; elles participent à la même loi de la propagation sociale, des dégradations lentes ; comme les modes, elles tendent à se décentraliser loin de l'inspiration ou du caprice qui les créa, pour s'amortir, enfin neutralisées, en des pratiques indifférentes ; comme les modes, elles sont soumises à une loi de développement qui n'est pas toujours celle d'une évo-

lution interne ; elles résultent souvent d'un courant de pensée, véritable mécanique d'idées qui se déroule, à la surface de la vie sociale, d'un mouvement indépendant. Toutefois, elles n'affectent que par accident une forme parasitaire. L'insensibilité qui est de règle dans la mode ne se retrouve que dans les croyances sur le déclin, prêtes à se désagréger. La mode n'a aucune attache à la réalité, elle est plaquée sur elle ; son progrès ou son devenir est tout mécanique. Les différences d'origine personnelle qui en varient le cours ne doivent pas trahir d'intérêt, même léger, à la vie ni se hausser à la hauteur d'un symbole : elle demeure extérieure au mécanisme social sur lequel elle se greffe. Même particularité dans l'attitude qu'elle nous commande : ici encore la personnalité est bannie ; nous devons être satisfaits sans nous sentir émus, et cette insensibilité sera la garantie de notre clairvoyance à deviner ses indications, de notre docilité à les suivre, de notre aptitude à y correspondre. Il serait inutile de chercher plus longtemps la loi de la croyance dans un phénomène qui nous en présente la parodie.

Tentons un second rapprochement : nous venons

de comparer le mouvement de la croyance à une mécanique d'idées que la société imposerait et transformerait à sa guise; comparons-le maintenant au jeu réfléchi d'idées par lequel la critique convertit en une suite d'opinions reçues et officiellement consacrées les impressions d'abord personnelles que ressentent, en matière de littérature et d'art, les individus composant un public. Le premier rapprochement avait assimilé la croyance à une fonction sociale capable de manufacturer des convictions et de les suggérer peu à peu en recourant à quelques-uns des procédés de la mode; le second fera éclater la vanité des formules et nous permettra de retrouver par contraste l'élément personnel, instable, quoique un moment fixé, qui fait le fond des croyances.

Demandons-nous donc, tout d'abord, comment se forme une opinion autorisée en matière de critique littéraire. Ce n'est pas seulement par l'application d'un « sens raffiné » qui appartiendrait en propre aux gens compétents: d'ordinaire, l'appréciation critique d'une œuvre d'art résulte d'une suite assez compliquée d'opérations préalables; elle ne se borne pas à la constatation pure et

simple du fréuissement esthétique qui aurait fait vibrer l'âme du critique. Celui-ci ne prétend pas nous renseigner sur le degré de jouissance artistique qu'il a éprouvée, ce qui nous est au fond indifférent; il envisage l'objet de son admiration comme s'il était détaché de lui et s'il était nécessaire de l'estimer selon les règles de la perspective historique. Il élargira donc le champ de sa vision; il s'efforcera de devenir l'interprète de la « saine appréciation », en replaçant son jugement dans un ensemble d'opinions admises. Son appréciation résultera d'un compromis entre ce qu'elle serait si la voix de l'expérience intime était seule à se faire entendre et ce qu'elle tend à devenir au contact de cette sagesse traditionnelle¹. Bref, il est tout ensemble l'effet et la cause d'une tradition critique; la marche de sa pensée n'est qu'un épisode du développement normal du goût; elle n'est pas le résultat d'une inspiration personnelle: elle n'acquiert la sûreté et l'autorité que grâce à cette pression des opinions reçues qui la maintiennent, en dépit des vues particulières, dans un même cercle de gravitation.

1. Cf. *Les Bases de la Croyance*, p. 30 et sqq.

Dès lors, l'entente qui s'établit parfois entre les critiques et qui finit par s'imposer au public représente non une commune mesure objective, mais un compromis historique. Elle n'exprime pas une réelle communauté de vues; elle ne recouvre pas des appréciations identiques; elle n'est pas la forme claire et communicable où viennent s'immobiliser les mêmes vibrations, se figer les mêmes émotions esthétiques. Elle provient du besoin tout social « de voir comme d'autres ont vu, de sentir comme d'autres ont senti, de juger comme d'autres ont jugé ». Elle n'implique donc pas l'existence d'un type indépendant de la fantaisie et du caprice : elle trahit un goût d'adaptation à des formes orthodoxes du jugement. Mais si l'on pouvait briser ce cadre conventionnel en le détachant du mécanisme qui l'a produit, on découvrirait sous cette prétendue unanimité la diversité des goûts et des tendances individuelles, tout un monde vivant et pittoresque d'émotions, d'impressions personnelles qui n'ont pas la rigidité d'un jugement, qui courent comme des frissons. C'est là ce qui représente l'apport du sens esthétique pur; mais l'on ne saurait s'en rendre toujours compte dans les formes autorisées, mais indifférentes, où ces émo-

tions, si vivantes à l'origine, sont venues à la fin se disposer et s'amortir.

On n'a, pour se convaincre de cette dualité, qu'à songer au genre d'appréciation qu'éveillent chez la plupart des hommes les chefs-d'œuvre du passé. Les goûtons-nous comme s'ils parlaient directement à notre cœur? Y a-t-il entre eux et nous un commerce direct, de vraie amitié? Nous sommes plutôt obligés de nous adapter péniblement à eux, avant d'entrer en relation familière avec eux. Ils ne correspondent pas au même état social que le nôtre, et ils ne visent pas au même idéal. Aussi nous sont-ils d'abord étrangers. Nous devons percer le voile qui s'épaissit avec les années et qui nous en intercepte la vue; nous devons prendre le ton d'une société disparue, nous mouvoir dans un cercle d'idées différent du nôtre, penser dans une langue qui n'est pas à nous. Mais si des sentiments complexes qu'ils vous inspirent vous retranchez tout ce qui est dû à cet effort d'adaptation et d'information, vous vous convaincrez que la part qui revient à l'émotion esthétique pure est singulièrement réduite. L'outillage dont vous vous êtes servi est plus intellectuel qu'émotionnel; il fournit des matériaux à l'esprit

plutôt que de la jouissance à l'humanité¹. L'immortalité des œuvres les plus réputées en est là : elles ont ému les hommes tant qu'elles étaient en commerce avec eux ; elles sont ensuite devenues les compagnons de l'homme d'étude, puis les victimes des spécialistes ; l'immortalité dont nous les gratifions est une immortalité de bibliothèque et de musée. « Les anciens Northmans supposaient qu'outre l'âme du mort, qui s'en allait dans le pays des esprits défunts, survivait un fantôme qui revenait visiter, mais pour un temps seulement, le théâtre de ses anciens travaux. D'abord vigoureux, ayant presque toutes les apparences de la vie, il pâlisait, s'évanouissait peu à peu, jusqu'à ne plus laisser de trace ni de souvenir de sa présence spectrale parmi la foule des vivants. Toute semblable me paraît être cette immortalité que nous octroyons si libéralement aux artistes disparus. Si même ils survivent, ce n'est plus que d'une vie de fantôme, passant par tous les degrés d'un lent déclin pour arriver enfin à la mort tardive, mais fatale. Ils ne peuvent plus, comme pendant leur vie, parler directement au cœur des

1. *Id.*, *ibid.*

hommes, leurs frères, les faire rire ou pleurer, et évoquer pour eux ces plaisirs exquis dont l'imagination garde le secret¹. »

Quoique M. Balfour ne le dise pas, nous sommes autorisés à le prétendre : il en est sûrement de même de nos mobiles croyances. Les formes qui les expriment n'en sont que l'expression convenue : comme les évolutions impassibles de la mode, comme les appréciations anonymes résultant du travail de la critique, ce sont des *moyennes* où se dissimulent, nivelées et égalisées, la variété des croyances personnelles. Mais il reste vrai que ces compromis recouvrent, en le déformant, tout un monde inquiet de désirs et d'impressions ; il reste vrai que cet élément fragile, fugitif, incapable d'apparaître dans l'expression moyenne des formules reçues fait malgré tout le charme changeant de nos croyances. Les définitions, les théories que nous leur supposons ne sont que des vestiges inexpressifs, des monuments élevés en l'honneur de ce qui fut. Emportées dans le courant de la vie, elles ne cessent de se modifier d'une génération à l'autre et elles changent perpétuellement en

1. *Les Bases de la Croyance*, p. 32.

chaque homme; l'unité mensongère que nous leur imposons n'a rien de commun avec cet épanouissement des goûts particuliers et des intimes certitudes. A une telle unité, mieux encore qu'aux artifices de la critique littéraire, on peut appliquer la légende des vieux Northmans : c'est un fantôme qui survit quelques temps à la croyance disparue, mais qui ne tarde pas à s'évanouir graduellement parce que le souffle de la vie ne l'anime plus.

Mais d'où vient, comment surtout se renouvelle l'inspiration continue qui imprime le mouvement à la croyance et qui l'alimente par l'intime? Voilà la question qu'on est en droit de poser aux partisans d'une élaboration sociale de la vérité. La croyance se confond avec le lent déroulement d'un fait historique, avons-nous dit, c'est un phénomène social. Fort bien! mais ce phénomène a toujours l'apparence de la spontanéité et de la vie. Et si la croyance est plastique, si elle est active, d'où lui vient cette force d'expansion, cette générosité native, principe de son activité? Où est son moteur? Nous donnons la réponse : la réalité et la société qui la prolonge se trouvent être le siège de ces phénomènes variés et vivants. C'est de là que nous voyons à chaque ins-

tant jaillir une croyance avec sa physionomie propre et rayonnante. Mais ce point, source d'une telle activité, comment le juger lui-même impassible? Or M. Balfour — pas plus d'ailleurs que Newman — ne me paraît éloigné des vues d'un fatalisme historique suivant lequel les progrès de la connaissance résulteraient d'une évolution externe survenue dans les conditions de l'existence sociale. Tradition, autorité, tendance à l'accord, zones de croyance, lois des climats par l'application desquelles s'effectue le triage des différents candidats à la certitude, que désignent ces termes sinon les procédés mécaniques, parfois même vertigineux, par lesquels la société assure la propagation et la défense d'opinions prépondérantes? Il importe sans doute d'élargir la croyance, trop exclusivement rattachée jusqu'à aux vues fermées de l'individu; il importe de la montrer accueillante, éminemment réceptive, ouverte à toutes les influences, docile aux indications portant sur l'accord possible, sur la communauté des sentiments et des esprits; il importe enfin de lui enlever son caractère d'assurance solitaire ou d'arrogance spéculative pour la rattacher à la circulation de la vie en nous et hors

de nous : mais encore faut-il ne pas se hâter d'y voir simplement l'effet privilégié d'un mécanisme social et d'ériger cette société elle-même en inspiratrice de vérité et destructrice d'erreur. Certes la société ne saurait remplir cette tâche : elle n'a rien d'absolu, elle n'est pas d'institution divine, elle s'inspire de principes contestables qu'elle déguise, faute de mieux, en vérités provisoires. Comment l'individu pourrait-il voir jaillir de là les eaux vives de la certitude ? A supposer qu'elle exprime de façon inconsciente les lois du réel, les expressions qu'elle en donne au contact des nécessités vitales et des besoins matériels ne seront-elles pas entâchées au même titre que celles qui résultent de la vie animale ? Or, pourquoi avons-nous rejeté le naturalisme ? Parce que le savoir, la morale et l'art ne sauraient résulter d'une activité limitée aux sensations par trop élémentaires de la peur et de la faim. Mais la société, malgré la part de sacrifice qu'elle requiert et l'élément de réflexion qu'elle introduit dans ses arrangements, a-t-elle donc rompu toute attache animale à la vie ? A-t-elle acquis sa forme pleinement, purement humaine ? Peut-on y voir l'organe authentique de l'esprit de l'homme ? S'est-

elle complètement dégagée « de la peur et de la faim » ? Au contraire, ne poursuit-elle pas méthodiquement l'organisation des intérêts, la satisfaction des besoins et l'accroissement du bien-être par des moyens scientifiques ? N'est-ce pas là son but, sa raison d'être ? Par conséquent, uniquement appliquée à vivre, tout comme les sens d'après Malebranche, peut-elle se convertir brusquement en moyen infaillible de connaissance, en interprète autorisé de la vérité ? Voici donc deux égalités que nous sommes forcés d'écarter : il n'y a pas égalité entre la réalité et l'homme ; il n'y a pas égalité entre l'homme et la société. Celle-ci ne poursuit pas toujours des fins proprement humaines ; elle ne se hausse que par accident au désintéressement infini de la pure idée : elle conserve des attaches visibles avec la vie. Même quand elle revêt la forme que l'évolution historique lui impose, elle correspond à un type — militaire, ou juridique, ou industrialiste, ou autre — qui désigne moins l'humanité en soi que son organisation pratique et l'impureté qui s'y mêle : ces arrangements défectueux marquent donc simplement que, faite pour organiser la matière et pour utiliser les forces du monde, la société, sauf en de rares moments

d'autonomie véritable, n'est pas encore arrivée à s'en détacher. Comment donc pourrait-elle s'ériger en pensée et produire par sa seule vertu une croyance humainement vraie ?

Ici, disons-le pour être juste, il conviendrait de reprendre une vue de M. Balfour, qui pourrait modifier du tout au tout le caractère de la croyance et la nature de ses rapports avec la société. Après avoir montré que, dans le naturalisme, la raison est forcée de reconnaître que ses droits au jugement sont purement nominaux et ne comportent aucun pouvoir effectif, M. Balfour en revient à l'hypothèse que le monde est l'œuvre d'un être rationnel qui l'a fait intelligible et, en même temps, qui nous a faits capables de le comprendre, encore qu'imparfaitement. Il fait retour aux conclusions de son esthétique, lorsqu'il s'avouait forcé de croire qu'en quelque endroit, pour un certain Être, luit une lueur immuable de beauté dont nous ne voyons dans la nature et dans l'art que des rayons passagers et des reflets furtifs : « impuissants à coordonner ces différents aspects, à en comprendre pleinement la portée, nous y distinguons cependant autre chose que le jeu accidentel de la sensibilité subjective ou l'écho lointain des convoitises

ataviques¹ ». Il conseille donc le retour à une explication qui trouve, au point de vue pratique, la source de son énergie créatrice dans les inspirations les plus profondes de l'homme et qui reconnaît ainsi à la fois dans la science, la morale, la beauté, la religion, l'expression d'une réalité hors de notre portée, la vision d'une vérité transcendante². Mais alors, la société n'a pas seulement une destination utilitaire : elle approche du droit de se constituer dans la réelle unité de certitude. On peut se représenter le genre humain, abstraction faite de son origine, de l'époque où il a paru dans le monde et de la foi qu'il professe, tout entier en présence d'une seule réalité, occupé, non sans profit, à épeler quelques fragments de son message³ : tous les hommes ont part à son être, pour nul d'entre eux ses oracles ne sont tout à fait muets. Mais dans la mesure où elle se dégage des nécessités vitales pour interpréter ce message, l'humanité actuelle peut se considérer comme l'*humanité même* et les hommes peuvent se croire en possession de la science, sous l'espèce

1. V. p. 47.

2. V. p. 234.

3. V. p. 223.

de la vérité commune à notre race pensante.

Mais, — le dirons-nous ? — même ici, jusque dans la méditation collective d'où l'on attend l'apparition de la vérité, une part de fatalisme paraît se glisser autorisant la passivité de l'individu, l'acceptation d'une certitude numérique, je ne sais quelle attente résignée d'une vérité toute faite. Pourtant dans cette marche à transformations lentes qui est celle de la croyance la part des volontés, avec ce qu'elles apportent d'agissant et de personnel, est considérable. L'individu n'est pas toujours en droit de se regarder comme un trouble-fête : dans cette partie qui se joue devant lui et où il est, après tout, intéressé, il doit se mettre lui-même comme enjeu. L'évolution de la croyance ne serait que l'organisation de la routine si des volontés intelligentes et aimantes n'en orientaient imperceptiblement le cours. La loi du devenir, en s'introduisant dans l'ordre des certitudes, ne saurait avoir pour condition l'obéissance passive. L'universelle acceptation, à moins qu'elle fût faite de compréhension universelle, ne saurait être l'idéal d'un être pensant. S'il est vrai que nous ne sommes pas envoyés en ce monde pour y faire quoi que ce soit où nous ne puissions mettre

notre cœur, comment ne pas regretter qu'aux bases de la croyance M. Balfour n'ait pas entrevu cette intime intervention. L'importance du cœur dans le fait de croire, voilà ce que n'a pas compris cet esprit détaché et froid. Il n'a pas vu que la croyance est moins qu'une fonction sociale, que la loi de ces transformations n'est pas simplement mécanique. Dans cet engrenage de la connaissance il est bon sans doute de retrouver les idées qui évoluent et de marquer l'influence des conditions qui viennent les modifier. Mais le cœur, avec ses inspirations soudaines et la continuité de son amour est une force aussi ; et la conscience de l'homme reste, après tout, le siège mobile, nullement indifférent où s'accomplissent ces transformations. Faut-il nier cette influence ? Faut-il, par crainte de la pensée réfléchie et raisonneuse, négliger l'apport personnel ? Faut-il exagérer, dans la formation des croyances, la part de passivité et d'inertie ? Non certes. La vérité n'est point toute faite, mais vraisemblablement elle ne se fera pas sans nous. Il ne faut pas s'attendre à la voir résulter d'un mécanisme historique ou d'une fatalité sociale. Elle est un produit de notre intelligence. Nous devons façonner les créations de notre esprit

par nos propres mains. Celui qui proposerait pour cette tâche un autre instrument, celui-là, selon les fortes paroles d'un autre Anglais, de Ruskin, « volontiers aussi donnerait, s'il le pouvait, des orgues de Barbarie aux anges du ciel pour leur faciliter leur harmonieuse tâche ». Et comme lui nous ajouterons : il est assez de rêverie, assez de bassesse, assez de sensualité dans la nature humaine pour n'en pas transformer les quelques moments de splendeur en mécanisme.

CONCLUSION

CONCLUSION

Les études d'approche auxquelles nous venons de nous appliquer nous ont permis de saisir la physionomie si originale de la croyance. Nous l'avons vue se déplacer devant nous, évoluer lentement sous tous ses aspects. C'est elle-même qui s'est décrite, sans que nous ayons songé à contrarier l'image qui s'en formait peu à peu dans notre esprit. Nous sommes d'abord remontés à ses origines à la suite du délicat penseur qui les avait trouvées dans le cœur, dans l'organisation intérieure de nos sentiments et de nos idées, et nous l'avons vue se détacher du mécanisme logique pour se dégager insensiblement d'une vie qui s'épanouissait en elle. Nous avons alors assisté à son développement : elle s'est formée, déformée et, si l'on peut dire, reformée sous nos yeux ; la personne nous est apparue comme la cause de ces transfor-

mations, comme l'inspiration intime capable de la renouveler en introduisant en elle la suite et la progression. Enfin il ne nous restait qu'à la suivre entre les deux termes qui limitent son parcours : nous l'avons vue aller de la réalité, où elle puise les secrets de sa vie et de son affranchissement, à la société où elle ne tarde pas à se convertir en mécanisme.

Quant aux philosophes de la croyance qui nous ont suggéré ces vues, ils ont même fond moral, mêmes préoccupations religieuses, même sympathie pour cet état si complexe ; pour parler avec l'un d'eux, ils appartiennent au même climat psychologique. Il est visible qu'ils ont tous une âme active, ardente, prompte à jaillir : elle s'ouvre à l'action des choses ; elle est à la fois souple et confiante ; elle s'épanouit en de calmes certitudes. C'est cette âme qui détermine leur méthode : le goût de la vie, le sens des complications, ce *réalisme* enfin qui les anime et qui est fait de cordialité pour les choses ne sont-ils pas l'expression, saisie sur le vif, d'une croyance qui s'est formée lentement sous la pression de la vie et qui n'a guère inventé ni subtilisé en dehors de cette image réfléchie du réel ?

Très préoccupés de dégager les différents aspects de la croyance, très désireux de pénétrer de plus en plus, grâce à ces approximations, dans ce riche état de l'âme, nous avons dû négliger jusqu'ici une de ses lois les plus importantes qui se révélait pourtant à nous à chaque nouveau détail de l'analyse. La croyance peut se produire comme une attitude de la personne sans rapport assignable avec une vérité objective, formellement reconnue. Cette vérité, elle la pressent ou la devine ; mais le plus souvent elle la devance, parfois même elle la dépasse et s'en passe.

Remarquons d'abord que la vérité ne saurait se réaliser quelque part d'une manière sensible. Il n'existe pas de vérité en soi, de vérité préexistant à l'esprit ; il y a des vérités indépendantes qui ne sont pas données d'une seule pièce, mais qui se créent au jour le jour et que l'esprit péniblement, laborieusement, retrouve et combine par le jeu naturel de son activité. Ce qui est avant toute chose, c'est donc l'esprit agissant et vivant : il invente, il découvre, il organise, et de tout ce travail qui le réalise et qui le déploie se dégagent lentement la vérité et la science : en un mot, le vrai, c'est l'esprit multipliant ses points de contact avec la réalité. Il

ne saurait donc être sérieusement question de tourner contre notre pouvoir de penser ou de croire les difficultés qui résultent des incertitudes de notre savoir ni celles, plus subtiles peut-être, qu'on pourrait tirer de ses absolues certitudes. De telles difficultés renaîtront jusqu'à ce que la critique nous ait révélé la loi de leur apparition : et cette loi ne nous est-elle pas indiquée par ce qui précède ? Convient-il, par exemple, de douter de cette science vivante, sujette au devenir, avec autant de facilité que Berkeley doutait de l'existence d'un monde matériel ? Nous le pouvons sans crainte, car ce doute suprême aboutira à la destruction de la suprême illusion de l'intelligence. Au fond, cette science que nous échafaudons avec tant de peine, qui nous laisse deviner un labeur sans fin, qu'est-elle, sinon un fantôme logique, l'ombre portée de l'esprit, le résultat encore d'un dédoublement de l'intelligence qui détache d'elle ses produits pour les immobiliser et les convertir en objets ; si bien qu'en dernière analyse, la pensée ici encore ne sortirait pas d'elle-même et creuserait de ses propres mains, en sa propre demeure, les mystères insondables dans lesquels elle s'abîme.

Il en résulte donc que le doute et la croyance

peuvent parfaitement se mouvoir sur des plans parallèles, à partir de cette vie de l'esprit, seul absolu qui nous reste dans la ruine de tous les autres. Puisque la vérité n'est point donnée sous forme d'une synthèse complète et que l'erreur s'y mêle, pour nous garder du faux et pour en triompher, un moyen reste à notre disposition : c'est le doute volontaire et réfléchi. Par ce doute, nous éliminons les erreurs qui se sont glissées dans notre savoir ; par ce doute, nous avons en nous le sens du réel, le sens du relatif si utile à la croyance ; il nous empêche de dire : que cette vérité soit, érigeons-la en absolu ! Par ce doute, la pensée conserve sa vitalité, son élasticité : elle s'adapte aux choses et se prête aux circonstances ; elle reste conforme aux lois du devenir, seules éternelles. Mais plus le cercle de notre savoir s'élargira, plus aussi le cercle des questions où l'on dispute se restreindra. Il faut douter toujours, mais toujours de moins en moins, et le rôle de chacun de nous ici-bas sera de diminuer, dans la mesure de sa compréhension, le champ du doute : c'est à cette œuvre que se mesure notre utilité.

Ainsi, le doute n'est pas un danger pour la pensée dont il sauvegarde la flexibilité et l'indépendance.

Qui sait même s'il n'implique pas, à son insu, un élément de certitude? Ce qui l'indiquerait, à défaut d'autre avertissement, c'est qu'on n'a jamais parlé du doute comme Newman; les sceptiques eux-mêmes, qui en font profession, ne l'ont point connu, prisé comme lui. Il le dépeint avec compétence, avec complaisance. Tantôt il nous entretient de ce doute naturel et plausible qui se confond avec la marche même de notre intelligence, quand elle repose sur elle seule; tantôt il oppose au doute confondu avec l'incertitude et l'indécision sans espoir, ce doute qui implique une sorte de *grave acquiescement* et qui tient au sentiment de nos limites, à la conscience de notre impuissance à résoudre de vastes et pressantes questions. Ce doute, forme de l'humilité intellectuelle, ne va pas sans une ardente satisfaction. Après tant d'essais, tant de labeurs perdus, après l'espoir, l'effort, la fatigue l'insuccès, alternant et recommençant péniblement, c'est une immense joie pour l'esprit de se maintenir dans une attitude de pensée qui n'a aucune promesse de stabilité, et qui est si peu conforme à notre nature¹. L'esprit goûte une

1. Newman, *Grammar*, etc.

amère satisfaction à savoir qu'il n'y a rien à savoir. Et par un retour bien inattendu, ce doute renferme une certitude : c'est un acte positif d'assentiment, une conviction en faveur de ce qui dans l'espèce n'est pas la vérité. Un assentiment dérobé et une fausse certitude sont cause de cette tranquillité d'esprit. L'ignorance demeure un mal, comme elle le fut toujours; mais quelque chose de la paix qui accompagne la certitude s'obtient, même ici, du fait qu'on connaît le pire et qu'on s'est résigné à le supporter.

Allons-nous prétendre que la croyance, mêlée au doute, confondue avec la vie personnelle soit indifférente à la vérité et à l'erreur, bonne tout au plus à accuser la position personnellement prise par l'âme? Un rapprochement avec la science expérimentale nous permettra de comprendre et de résoudre la difficulté. La science expérimentale ne débute pas par la contemplation ni par la démonstration en règle de la vérité: elle procède par des suppositions qui sont des affirmations gratuites, souvent contestables, des vues suggérées par le commerce avec la réalité: elle les prouve ensuite, si elle peut. Elle ne cherche pas la conformité avec

un type immuable du vrai, idéal d'une science toute faite ou d'une connaissance accomplie : l'unité systématique de la vérité, sa disposition formelle n'est pas le terme où elle tend. Ainsi que l'a supérieurement montré un de nos maîtres éminents et chers¹, elle veut établir çà et là des vérités particulières et concrètes, des vérités de détail : ces tronçons dispersés, elle les joindra ensuite, si elle peut. Au lieu de chercher péniblement ses titres, elle les conquiert par le succès. Elle prouve sa légitimité par sa vitalité même : ses présomptions étaient fondées et ses anticipations légitimes, puisqu'elles ont réussi. Elle ressemble à ce contradicteur de Zénon qui prouvait la possibilité du mouvement en marchant : elle était possible, puisqu'elle est. Il en est ainsi de la plupart de nos croyances. Elles seraient souvent embarrassées pour fournir leurs titres ; le raisonnement les trouvera parfois en défaut ; elles se conformeront rarement à ce type d'une vérité lucide et complète. Mais envisagez-les autrement : parlez-leur le langage de la vie et de l'action, appliquez-leur la mesure plus saisissable du succès, de l'organisation et de l'expansion vitale,

1. M. Brochard dans son beau livre sur l'Erreur.

elles montreront leur valeur par cette puissance de conviction, de conversion même, qui est le marque propre à laquelle on les reconnaît.

Et la vérité en tout cela, direz-vous, n'est-elle pas oubliée, perdue de vue ? Nullement : elle n'est pas affirmée ni conçue sous l'espèce particulière à des êtres purement logiques ; elle est devinée ou *sentie* sous l'aspect particulier à des êtres vivants. Nous assistons encore ici à un singulier renversement de termes. D'ordinaire, on veut trop partir de la vérité établie et prouvée mathématiquement pour descendre à la certitude et garantir la croyance : procédé de logicien et de géomètre, non de l'esprit. Chaque croyance est une épreuve solitaire, un essai de réalisation de la vérité ; quand elle se développe d'après les lois du groupement social, l'épreuve devient collective et gagne en étendue, en portée, sinon en force. Dans les deux cas, au lieu d'aller de la vérité à la croyance, l'esprit, suivant la marche inverse, va de la croyance à la vérité. Il essaie, il tâtonne, il expérimente à ses risques, quitte à dégager de ces tâtonnements une règle universelle, à en extraire plus tard une sorte de résidu logique, un vrai contrôlé et formel. Mais l'état primitif, le seul qui

importe, est une position personnellement prise par nous, une vue concrète de l'esprit anticipant sur le vrai, une synthèse indécomposable où l'erreur et la vérité sont unies. Plus tard, sans doute, on analysera cette synthèse, on désunira les éléments qui la forment, comme on le ferait pour un alliage, on ira jusqu'à prétendre que la nature s'est conformée dans ses productions à ce travail de discernement venu de l'emploi de nos procédés scientifiques, on n'hésitera pas à renverser l'opération spontanée de l'esprit, sous prétexte de l'expliquer. Il restera quand même qu'une croyance est une production de la conscience, à moins qu'elle ne résulte de la méditation collective des hommes. Comme tout produit naturel, elle est dès son origine organisée et indécomposable. Si elle embrasse ou recèle le vrai, c'est implicitement et en vertu d'une harmonie qui s'établit souvent entre la nature et l'esprit : elle accuse une position de la personne au sein de la réalité ; elle est un moment de la grande logique naturelle que la logique abstraite ne fait que parodier.

Voilà pourquoi une croyance, même en possession de soi, se trouve contrainte dans la logique. Comment serait-elle à l'aise devant ces procédés sophis-

tiques du raisonnement qui accusent un état d'esprit si différent de celui qu'elle révèle ? Elle tient à conserver l'élan puissant, le jet ascensionnel de la vie ; elle aime à s'épanouir en haut. Elle ressemble jusqu'au bout aux productions radieuses de la nature : elle resplendit de jeunesse et d'éclat, comme les choses à l'état naissant.

Cette conception de la croyance ne s'appuie pas, comme tant d'autres, sur l'opposition intérieure de nos facultés : elle ne cherche pas dans les élans secrets du cœur le principe d'une foi inébranlable ; elle ne prétend pas trouver dans les inspirations immédiates du sentiment un refuge contre les incertitudes de la raison. Notre explication est plus large. C'est la vie morale, la vie religieuse de l'homme qui crée ou adopte la certitude ; cette certitude peut s'exalter dans le cœur et s'y détacher en relief, grâce à l'accord spontané du sentiment et de la coutume ; mais elle peut encore se traduire comme en un écho affaibli dans les formalités très pures et très vides de la raison. Dans le premier cas, elle se prête à une condensation puissante qui la rend saisissable à la conscience, intéressante, heureuse d'être ; dans le second cas, elle devient l'objet d'un commentaire intelligible

qui subordonne sa condition de libre créature de l'esprit aux destinées de la preuve et de la démonstration. Dans les deux cas, elle se rattache à la vie intérieure dont elle présente les qualités opposées; elle traduit, sous la diversité de ses aspects, l'histoire psychologique de l'âme passant successivement par les états d'organisation spontanée et de développement réfléchi. La nature humaine ne nous apparaît pas comme déchirée par une contrariété intime : il n'y a pas une opposition invincible entre le cœur et la raison. La croyance est léguée par la vie, où elle s'est lentement formée, à la raison et au cœur : ceux-ci ne font que la construire à leur manière, mais les expressions qu'ils en donnent se ressentent toujours de la faiblesse ou de la force, de la générosité ou de la bassesse du principe personnel où elle a puisé.

La crise de la croyance dans la philosophie contemporaine est née de ce que l'on avait méconnu la progression lente et la vie profonde des croyances. Ceux qui s'arrachant à l'obsession logique qui en avait causé la dépréciation cherchaient à la dénoncer, devaient surtout mettre en lumière la physiologie personnelle de la croyance; ils devaient la restituer sur des bases qui ne fussent pas simple-

ment formelles, en montrant que sa vie est le progrès de plus en plus libre et joyeux de l'âme vers un terme qu'elle pressent et que l'amour seul lui permettra d'atteindre.

Il ne semble pas cependant que la relation précise établie par leur doctrine entre la croyance et l'action personnelle, ait été pleinement comprise et appréciée par des penseurs que dominait, malgré eux, l'esprit intellectualiste. Certains indices pourtant, nous permettent de comprendre que le malentendu qui avait donné lieu à la crise est sur le point de se dissiper, et qu'elle se dénouera dans un sens favorable à la croyance.

Après les travaux récents de Milhaud, de Remacle, de Weber, entre autres, on peut dire que l'intelligence, ayant enfin pris conscience de ses limites et de la part considérable d'arbitraire que renferment ses notions fondamentales, consacrera tous ses efforts à écarter les causes de fixité qui surgissent autour d'elle et jusques en elle. La certitude logique, au nom de laquelle on éliminait toute foi, est à son tour soumise à la critique: outre qu'elle est peu fondée, elle correspond à un état stagnant de l'âme qui ne se renouvelle plus. Pour tout dire, c'est un état beaucoup trop lourd, beaucoup

trop matériel pour un pur esprit dont la fin est de comprendre et de devenir. D'autres auteurs, qui ont abordé indirectement le même problème, Spir, Rauh, Gourd ne sont pas, à vrai dire, arrivés à ce scepticisme idéaliste ; mais ils ont essayé de montrer l'organisation décevante des choses, l'erreur qui résulte dans nos connaissances de la nature trompeuse d'un monde reposant sur l'apparence ; ils se sont ingéniés à retrouver la vie libre de l'esprit, et ils l'ont conçue à l'image du *devenir* intellectuel lui-même, brisant et renouvelant les cadres de la logique, s'abstenant de se réaliser sous la forme opaque des choses, aspirant au caractère insaisissable, fugace de la pure croyance. C'en est fait, en tous cas, de l'idolâtrie de l'entendement et de ce fétichisme d'une certitude absolue auquel elle aboutissait.

Dans une direction toute autre, les études de William James, de Bergson, de Blondel, de Boutroux, en signalant l'importance de l'organisation intérieure et de l'action jusqu'au sein de la connaissance, tendent à rapprocher la croyance de la réalité organisée, à voir en elle le retentissement des choses, l'état d'un esprit qui les accueille et qui s'en nourrit. Mais, de même que la première ten-

dance nous conduisait à l'évaporation graduelle et comme à l'éthérisation de nos croyances, ainsi la seconde, en se tournant vers l'action, court le risque de les matérialiser au contact de leurs symboles. Dans le premier cas la croyance, devenue volatile et inconsistante, tend à s'évanouir en idéalité pure ; et dans le second cas, elle s'épanouit en réalité : de part et d'autre, nous assistons à une profonde altération de sa nature.

C'est justement ce que paraissent avoir deviné les philosophes dont nous avons reconstitué la pensée. Ils ont envisagé la certitude non en dialecticiens, mais en psychologues et surtout en moralistes : ils y ont vu un état intérieur de l'esprit tendu vers la vérité et la bonté, une forme de la richesse et de la plénitude spirituelle. En même temps, cet esprit tendu en haut et prêt à s'épanouir, ils l'ont replacé dans une réalité infiniment souple et mobile : ils ont rapproché les deux termes qu'on séparait autour d'eux. Pour cela, ils ont d'abord usé d'un procédé habituel au génie anglais. Ce procédé se trouve indiqué dans la poésie lyrique qui se plaît, en Angleterre, à recueillir les résonnances intimes de l'âme et qui les développe,

non par un appareil oratoire ou par une éloquente progression, mais par un langage aussi peu convenu que possible, formé uniquement d'un tissu brillant d'images et d'émotions; il est encore appliqué dans le roman anglais qui renonce à traduire l'intraduisible et qui préfère provoquer au-dedans de nous par une habile transposition les états profonds qu'il est impuissant à dépeindre, ces vibrations incommunicables, ces données complexes, ces *feelings* qui courent en nous comme des frissons ou qui éclatent comme les explosions soudaines d'une conscience longtemps travaillée¹. Pareillement les moralistes de la croyance ont distingué en elle le pur sentiment, qui est un état irréductible de l'âme et comme un *sens* profondément personnel, des constructions intellectuelles qui se surajoutent à lui, qui le compliquent et qui en poursuivent la vérification logique. Ils se sont plu à retrouver la croyance à l'état pur et originel, dans ses relations intimes avec la

1. La plupart des poésies lyriques de Shelley, par exemple, et même de Swinburne, beaucoup de romans de George Eliot se bornent à développer, à combiner ou à démêler quelques thèmes émotifs et sentimentaux, quelques *feelings* dont ils prolongent les vibrations aussi loin que possible : la sympathie, la pitié, le sentiment de la beauté et du culte qui lui est dû, dans le poème d'*Adonis*, par exemple, sentiments comparables à ceux qu'étudie la psychologie anglaise, sentiments du déjà vu pour le rêve, du familier pour le souvenir, de l'intimité pour la croyance.

personne qu'elle exprime et la réalité dont elle fait partie : ils l'ont détachée du mécanisme de l'intelligence pour la replacer au sein du réel. Ils ont pénétré dans cet état extrêmement riche et nuancé, et ils nous y ont introduits à leur suite.

Ils ont fait mieux : ils ont assoupli la réalité, ils lui ont conféré ce caractère plastique et mobile dont l'idéalité est la source. Et, de son côté, l'auteur de la *Certitude morale*, qui a été leur continuateur ou leur émule, transporte dans les idées, au sein de la vie de l'esprit, cette puissance de coordination et de stabilité qui est le propre de la réalité organisée. La vie de l'esprit se scandant d'après le rythme même des choses ne risquera plus de se volatiliser; elle ne se dissipera pas en excentricités ni en caprices; elle gagnera en sûreté, en profondeur, en consistance. Sans doute son indice révélateur sera toujours le flexible et le changeant. M. Ollé-Laprune maintiendra ce caractère de souplesse et de variabilité. Il l'exaltera. Mais il cherchera en même temps un principe d'harmonie et de régularité; il croira le trouver, bien au-delà de l'accord de l'intelligence et de la volonté, dans le déroulement continu d'une réalité présente à l'esprit, sentie par lui et recueillie

dans la plus intime conscience. Semblablement, Pascal retrouvait au lieu de la contrariété intérieure des puissances de l'homme, qu'il avait un moment dénoncée, l'accord fécond de la lettre et de l'esprit, de l'œuvre et de l'intention, de la coutume, avec les habitudes de pensée qu'elle implique, et de l'inspiration.

Peut-être en appliquant au phénomène de la croyance ce procédé de dédoublement que la psychologie anglaise nous a suggéré, nous sera-t-il permis de nous en faire une idée équitable. On confond le plus souvent la croyance avec l'appareil logique qu'elle met indirectement en jeu et qui s'ajoute à elle comme un parasite intellectuel ; parfois encore on la résout en action et on la rattache à un automatisme dont elle nous présente la forme épurée. Dans les deux cas, on la confond avec ses contrefaçons. Si elle porte en elle un principe d'intelligibilité, ce n'est pas sous la forme d'un mécanisme abstrait, mais d'une puissance de conviction, de conversion même qui mesure précisément son efficacité, et qu'elle a puisée dans une vision plus directe de la réalité, dans une révélation des choses en nous. D'un autre côté, si elle trahit de secrètes affinités avec la pratique, c'est à

la manière d'une idée qui ne doit rien perdre de sa hauteur en se réalisant dans les faits ; comme il arrive toujours chez ses plus purs interprètes, elle néglige de rattacher ses convictions au besoin ou à l'intérêt. Sous les nécessités de la pratique ainsi que dans les formalités de la raison, nous soupçonnons une manière candide et virginale de penser, qui est une foi d'essence personnelle, qui se forme en silence et qui se déroule dans le secret. Cette foi demeure intérieure. Quand elle s'applique, comme à un point d'appui extérieur, à un dogme ou à une formule c'est pour s'exalter au contact de ce signe visible. Grâce à ce détachement idéal, elle a horreur d'une réalisation trop prompte et elle conserve jusqu'au bout une certaine immatérialité de la vie. Le passage à la réalité, souvent nécessaire et presque toujours désirable, est la ligne de séparation entre la croyance qui s'exprime dans la vie sociale, et celle qui dans la vie intérieure s'épanouit librement en idées et en sentiments. Mais lors même qu'elle noue des liens avec la pratique et l'action, la croyance, sous peine d'abdiquer, doit revêtir ce dernier aspect : elle ne cesse d'être conforme à la foi morale dont elle rend le son pur.

Comment exprimer clairement un tel état? Comment surtout l'apprécier équitablement? En faire une révélation du vrai, une vue de l'âme assurée et prophétique, serait à coup sûr manquer de clairvoyance; quelle souveraineté accorder à une œuvre qu'on sait être le produit d'un cerveau humain qui se retrancherait derrière l'excuse d'une inexplicable formation? Mais n'y voir que crédulité et mensonge, caprice et vertige, entraînément inconsidéré, c'est mettre en doute l'esprit lui-même qui se complait en cet état, qui le transforme à ses heures, qui a bien su y introduire un incompréhensible mélange de science et d'inspiration. Voulez-vous vous faire une idée approchée, mais nullement mensongère de la croyance? Laissez un moment de côté les termes d'école, les formes convenues et usées que recherche d'instinct la discussion sur ce sujet. Comparez, je vous prie, la forme avisée, aiguë, critique, l'allure circonspecte d'un savoir qui réfléchit, au dessein vague et inconsistent de la croyance? Que remarquez-vous? Ici vous apercevez une méthode, des règles, un savoir acquis qui vient en aide à l'esprit, qui mène le raisonnement, dicte à l'intelligence ce qu'elle doit voir, au sentiment ce qu'il doit éprouver. Là,

rien de tel : une pensée vivante et primesautière, une science cachée qui s'oublie volontiers devant les révélation de l'expérience, aucun parti-pris, aucune idée préconçue, une naïve consultation de ce qui est une expression des choses si directe, si ingénue et si sincère que la formule en devient insaisissable.

Maintenant faites un essai, puisque vous savez raisonner : reprenez cette croyance, tentez de la mettre en forme, proposez-vous cet exercice difficile de faire de cet état riche et profond un extrait intelligible, qui serait une foi raisonnée et prouvée : peut-être découvrirez-vous, en échouant dans votre entreprise, que vous venez d'appliquer le calcul à la vie, l'analyse à l'inspiration, les opérations de la logique à un produit de la nature où tout est perfection et mystère. Ce qui veut dire encore que la croyance a ses racines dans la réalité, qu'elle est accomplie quand elle puise à cette source, qu'elle se déforme et se méconnaît quand elle veut se plier aux traditions du raisonnement, qu'elle a tort de se transposer dans le registre de la preuve et de la critique, que tout son mérite est de se laisser surprendre et investir par les choses, d'entrer familièrement dans leur intimité, affec-

tueusement dans leur commerce. Naturellement, cet état ne se donnera pas comme l'équivalent de la certitude rationnelle ; il n'y aura en lui nul dogmatisme, nul air capable, surtout nul esprit d'exclusion : compréhension et docilité, voilà tout. C'est, encore une fois, affaire de sympathie, d'ouverture d'esprit, de souplesse et d'intelligence vraie. Et cette curiosité attentive prêtée aux choses, cette attitude abandonnée et confiante devant les démarches de la réalité nous en apprendra souvent bien plus, sans autre avertissement, que nos procédés convenus, et nos sophismes, et nos feintes. Et je vois à cet état un autre mérite : non seulement il est fait de cette confiance pour le vrai, de cette cordialité pour le réel qui donnent à ses résultats une valeur que la plus impeccable logique ne leur eût jamais conférée, mais encore il a l'avantage de nous révéler brusquement et de nous dépeindre un coin ignoré de l'âme humaine : c'est sur le cœur qu'il projette une lumière soudaine, en nous montrant sa qualité, en nous laissant deviner son attitude résistante ou contrainte, confiante ou abandonnée, et, dans le cas d'un acquiescement sans réserve, sa parfaite simplicité, sa candeur, son adorable bonne foi.

Tel est le caractère qu'une culture de la croyance aurait dû développer, bien loin de l'atténuer et de la restreindre. Et je ne doute pas que des tentatives ne se soient produites, mais elles se sont produites à contre-sens. Le plus souvent on demande à la croyance de suppléer à la raison et, pour la disposer à ce rôle, on la surcharge d'un commentaire intelligible, on la plie à des habitudes qui ne sont pas les siennes, qui décèlent une gauche imitation des habitudes de l'esprit. D'autres fois on estime qu'elle a un rôle social à remplir, et on l'abîme dans la pratique mesquine et utilitaire. Dans les deux cas, elle a perdu son allure de libre production de l'esprit, elle s'est raidie et guindée. En fait, elle a pour loi d'être plastique, pour obligation d'être naturelle et sincère. Si vous ôtez de la croyance ces dispositions à l'ingénuité et à la droiture vous n'en comprendrez plus l'élément vital. Dans cet état réputé si modeste, si peu relevé, dans ces préoccupations d'ordre pratique et qui sont parfois terre à terre, vous sentez une hauteur et une bonté d'âme, un attachement au vrai, une tendresse pour le réel qui en transfigurent souvent l'objet. De là le charme des intimes certitudes, charme souvent méconnu, mais très insinuant

pour qui le devine et très attachant pour qui l'a une fois ressenti. Ce charme tient justement à ce sentiment de l'intimité qui se dégage de toute croyance profonde, et cette apparence de l'intime ou du connu qui nous rend si douce la pratique du croire vient à son tour d'un inexprimable sentiment de familiarité et d'effusion. C'est là l'élément vital et comme la physionomie originale qu'une culture appropriée devrait dégager en toute croyance. Au contraire, on a pris plaisir à exagérer la part d'activité et de volonté qu'elle renferme, alors que le mieux était d'y signaler cette sympathie mobile, cette réceptivité intelligente qui sont les traits distinctifs d'une pareille attitude de l'âme. Aussi n'hésiterions-nous pas à la soustraire à un individualisme de mauvais aloi pour la rapprocher du plaisir esthétique qui est surtout un état contemplatif impliquant une compréhension très rapide et très agile, ou pour la comparer au procédé du génie qui, au lieu de créer par une inexplicable action, se borne à recueillir les suggestions venues de la nature, et à la restituer, en ensembles harmonieux, sous des formes complètes et inaltérées. La personne n'intervient pas toujours d'une manière indiscreète et impor-

tune, Dieu merci! Nous ne croyons pas toujours, parce que nous voulons : il nous arrive de croire parce que nous avons vécu et dans la mesure exacte où nous avons vécu, c'est-à-dire où nous avons sympathisé avec les choses. La croyance, sous son aspect original, révélerait cette ingénuité ou cette parfaite candeur, cette vue rapide et concrète qui va aux objets en toute simplicité de cœur et qui les retrouve tels qu'ils sont par la seule force d'un désintéressement et d'une sympathie innés.

Mais tentons un rapprochement : il paraîtra inattendu à quelques-uns; on en comprendra bientôt le sens, j'espère. Un artiste éminent qui fut à ses heures un pénétrant critique¹, se plaît à opposer deux manières de peindre qui recouvrent deux conceptions différentes de l'inspiration artistique. A l'art classique, pour qui tout se rapporte plus ou moins à la personne humaine, en dépend, s'y subordonne, ou se calque sur elle, il oppose l'art naturel, celui des Hollandais, par exemple, qui rend à chaque chose son intérêt, qui remet l'homme à sa place et qui sait au besoin se passer de lui. Le premier art aime à penser

1. Fromentin, *les Maîtres d'autrefois*.

grandement, hautement : il consiste à faire choix des choses, à les embellir ou à les rectifier, à vivre dans l'absolu plutôt que dans le relatif, à apercevoir la nature comme elle est, tout en la montrant comme elle n'est pas. Il en résulte un univers humanisé dont le corps, dans ses proportions idéales, est le centre et le prototype. Dans cet art tout est élimination, redressement et synthèse. Pour le second art, qui cherche son inspiration dans la familiarité des choses, il s'agit de moins penser, de viser moins haut, de regarder de plus près. « Il s'agit de devenir humble pour les choses humbles, petit pour les petites choses, subtil pour les choses subtiles, de les accueillir toutes sans omission ni dédain, d'entrer familièrement dans leur intimité; c'est affaire de sympathie, de curiosité attentive et de patience. Désormais le génie consistera à ne rien préjuger, à ne pas savoir qu'on sait, à se laisser surprendre par son modèle, à ne demander qu'à lui comment il veut qu'on le représente. Quant à embellir, jamais; à ennoblir, jamais; à châtier, jamais; autant de mensonges ou de peine inutile¹ ». Dans ce dernier cas, qu'aurons-nous? Un art exemplaire re-

1. Id., *ibid.*, p. 176.

posant sur une science ingénue, une expérience sans pose, un art précis, naturel, naïf, qui semble le fruit d'observations journalières, qui est savant et n'est pas sûr. Pour cet art, tout objet, grâce à l'intérêt qu'il offre, doit être examiné dans sa forme et aimé pour lui-même, sans un idéal conventionnel qui s'interposerait entre lui et nous; car l'art doit nous le rendre présent à force de tendresse et de cordialité, à force d'ouverture d'âme.

On comprendra mieux, après cela, la manière dont il convient d'envisager la croyance. Elle n'implique pas un exercice savant de l'intelligence; elle ignore la critique; elle n'affecte pas les allures d'un raisonnement tranchant ou d'une certitude scientifique; mais elle est essentiellement *réaliste*, en ce sens qu'elle côtoie le réel, dont elle dégage une mobile image et qu'elle résume la vie. Elle a moins de clarté qu'une conviction réfléchie, d'origine toute récente; mais elle a plus de largeur et plus de profondeur. Même elle présente plus de jeunesse et un charme plus insinuant, quelle que soit d'ailleurs la date de son apparition, parce qu'elle reste attachée par ses origines même à cette double et silen-

1. Id., *ibid.*, p. 180.

cieuse opération : vivre et se recueillir. Ces deux mots disent tout : ils désignent, dans la croyance, la nuance et la qualité de la personne, l'action lente, suggestive des choses, et, en réponse à cet appel, l'attitude de l'âme toujours prête à leur faire accueil.

Malheureusement pour nous — et faute d'une éducation qu'on ne soupçonne pas encore — la croyance ne conserve pas toujours intact le dépôt de la foi morale : elle n'en a pas toujours le timbre ému. Nous avons vu comment elle change de nature, selon que l'inspiration personnelle qui est en elle va chercher pour se traduire le sentiment avec ses révélations soudaines, ou la raison avec son appareil de preuve plus compliqué. Il lui arrive d'être plus intransigeante, moins onduleuse, moins déliée. C'est qu'elle a perdu cette élasticité de mouvement, cette habileté instinctive qui lui permettait de s'accommoder aux choses et de vibrer à leur contact. C'est encore que l'aspect formel qu'elle revêt d'ordinaire, en la recouvrant peu à peu, a rendu imperceptible le son qu'elle ne cesse de rendre et réussit à nous dissimuler cette étrange intensité de la vie morale,

qui est en elle. Mais, la psychologie anglaise nous l'a montré, l'aspect extérieur et formel de la croyance n'est pas celui qui mérite de nous retenir. Dans l'hypothèse d'une certitude identique soumise à la discipline niveleuse des lois logiques, le monde des croyances, « ce monde éblouissant d'un si grand luxe de surprises et de variétés », n'aurait jamais existé. Sous la progression régulière des convictions qui se répètent ou qui se commandent, il importe donc de retrouver l'évolution lente de la croyance soumise à la loi du renouvellement perpétuel et, pour parler avec un éminent sociologue, à la nécessité éternelle du divers, du pittoresque, du désordonné¹. Chaque croyance est, dans le fond, comme un monde : elle résulte d'une foule d'activités élémentaires qui se combinent et s'épanouissent ; chacune est entreprenante et ambitieuse, apportant avec elle son rêve et son univers. Nous avons beau immobiliser à la surface les formules identiques où se repose notre foi : le fond demeure original ; on y devine la grâce fugitive des personnes, ce qu'elles ont de périssable et de brillant qui tient non à

1. Tarde, dans un article bien remarquable de la *Revue de Métaphysique et de Morale*.

s'effacer, mais à se tendre, à se mettre en relief et à rayonner.

Chose curieuse! Cette diversité n'est pas désordre, ni cette flexibilité, inconsistance. Sainte-Beuve, étudiant lui aussi des consciences en qui s'incarnèrent de hautes croyances, parle de l'amour divin qui cristallise l'âme, laquelle était auparavant vague, diverse et coulante; il montre comment tout d'un coup elle se fixe et *prend*; comment tous les contraires s'y associent en même temps dans une excellence merveilleuse, comment ce qui était ondoyant jusqu'alors et fugitif y devient jaillissant et lumineux, et comment enfin l'âme jouit de la vraie vie tant qu'elle demeure *prise* selon le mode mystérieux. N'en va-t-il pas de même de la croyance, quand elle est vraiment intime? Elle aussi introduit dans l'âme une continuité paisible et une vivante harmonie; elle y détermine une cristallisation non pas seulement fixe, mais vive, « non pas de glace, mais de feu », une cristallisation active, lumineuse et enflammée¹.

Cette remarque nous amène à signaler le dernier

1. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, vol. II.

trait par lequel s'achèvera ce tableau de la croyance. Sous l'appareil extérieur que revêtent nos certitudes et bien au-delà de la mécanique d'idées qui semble les avoir produites, notre analyse a soupçonné un singulier état de tension intérieure, un fond extrêmement mobile qui ne demande qu'à vibrer. Ce qu'elle nous révèle, en somme, c'est le déroulement continu d'une âme, une trame vivante de convictions lentement formées, tantôt languissantes et relâchées, tantôt rayonnantes comme des idées toutes en lumière. En vain chercherions-nous pour ces croyances des définitions identiques : elles se sont incarnées d'abord en chacun de nous, elles s'y sont individualisées. Elles valent par là. Si l'on envisage le côté personnel et profond, la valeur morale de cette disposition de l'âme, il me semble qu'il y a sujet de s'en emparer librement pour comprendre enfin ce qui en fait l'essence, pour en embrasser le fond même et la source. Il y aurait sujet de parler de son allure vive et libre, si différente de celle de la certitude, de sa force persuasive, de son pouvoir de conversion, de cette tension intérieure qui la dilate jusqu'à la briser, qui la pousse à monter, à éclater, à s'épanouir en haut. Cela nous con-

duirait à un mot que je dirai et qui dira tout : la croyance est un état lyrique et le plus lyrique de tous¹. Le lyrisme, on le sait, est ce qu'il y a de plus agile et de plus étincelant dans les modes variés de la langue poétique; jamais « il n'y a ni trop d'ampleur, ni trop d'élan dans le mouvement ascensionnel des strophes, ni trop de lumière à leur sommet² ». Hé bien! telle croyance est formée, conduite, scandée comme un morceau écrit dans le mode lyrique : c'est la même vie jaillissante, la même effusion, la même progression hardie. Tous ceux qui ont exploré l'âme avec quelque sympathie l'ont vu : Sainte-Beuve, en

1. Sainte-Beuve, à qui en ce sujet il faut toujours revenir, a profondément expliqué ce caractère incommunicable, lyrique de la croyance. Il s'agit de *la Journée du Guichet*. « Dans notre scène du *Guichet*, un moment répondait assez à celui même de Polyeucte en sa prison : c'est l'heure d'intervalle où la jeune Angélique seule en prière, aux marches de l'autel, prête l'oreille et attend son père : ne mesurez que les sentiments... Dans l'âme d'Angélique un chant s'essaie aussi, un hymne se fait entendre à qui sait l'écouter; la voix des sévères douces du ciel la soutient. Si l'orgue traduisait ce qui se passe en cette âme ineffable et rejetant les misères de la circonstance, ne rendait, comme il sied à la musique, que l'orage de l'esprit, qu'aurait-on ? Oh ! non pas la gloire et la jubilation de l'hymne de Polyeucte; le chant en elle n'est pas triomphant; il est plus étouffé, plus triste, plus frémissant, plus combattu des cris de la terre. Moins éloquent, il pourrait être bien touchant dans sa réalité et son mélange ». *Port-Royal*, liv. I, t. I, p. 126.

2. Fromentin, p. 94.

son *Port-Royal*, l'a dit, Bossuet l'a proclamé en cent endroits, Pascal l'a merveilleusement exprimé dans son *Mystère de Jésus* et dans son *amulette*; il fallait être philosophe, au mauvais sens du mot, c'est-à-dire engagé dans les formalités de la dialectique et empêtré dans le mécanisme de la preuve, pour ne pas s'en apercevoir. Pourtant si nous faisons sérieusement réflexion sur quelque croyance profonde qui s'est survécue à elle-même en un frémissement prolongé, nous devons reconnaître la vérité de cette remarque : c'est un chant intérieur, « l'hymne en chœur » de nos pensées qui se poursuit en nous sous la forme d'une mélodie ininterrompue. Du lyrisme, la croyance n'a pas seulement gardé le don extérieur encore de vibrer ou de frémir, l'élan, l'intensité, la promptitude imaginative; elle en a surtout l'agilité et l'éclat, la faculté de pure expansion, ce mouvement ascensionnel qui la redresse et l'élève, avec ce vol actif et résolu d'une pensée qui ne s'arrête qu'aux sommets.

Ainsi comprise, la croyance peut être comptée parmi les états les plus riches et les plus intéressants de l'âme. Positive, en harmonie naturelle avec les faits, intimement présente à la vie,

sans nul mélange d'abstraction ou d'idéologie, liée à des vertus morales et intellectuelles tout ensemble qui la rendent singulièrement expressive, plastique enfin, les contraires s'associent harmonieusement en elle ; et cette distribution des qualités les plus extrêmes trouve son expression dernière dans ce *réalisme* que lui assure sa cordialité pour les choses et dans ce *lyrisme* qui convertit nos pensées intérieures en autant de formes agiles et souriantes. Le plus souvent, sans doute, elle ne correspond qu'imparfaitement à ce type achevé : nous avons pris soin de signaler les influences qui en font insensiblement dévier le cours, et les obstacles qui l'arrêtent brusquement. Mais il importait de rétablir la courbe qu'elle tend à suivre et qu'elle a suivie d'instinct chez ses plus purs interprètes. C'est ce que nous avons essayé de faire en étudiant la crise qu'elle subit de nos jours et dont nous avons scrupuleusement noté les diverses phases. Cette étude nous a montré la croyance dans sa réalité et son mélange, souvent combattue, incertaine de son but, faisant effort pour rejeter loin d'elle les éléments parasites et pour se convertir en un état indépendant. Elle nous a permis de donner ou de

rendre l'image inaltérée de la croyance, en nous invitant à rompre peu à peu avec l'unité conventionnelle de ses résultats et de ses formes pour la réduire à la diversité et à l'intimité de ses principes.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

AVERTISSEMENT	Pages. V-XII
---------------------	-----------------

PREMIÈRE PARTIE

UNE PHILOSOPHIE DE LA CERTITUDE ET DE LA VIE : M. OLLÉ-LAPRUNE

Chapitre I. — Les origines.....	1
— II. — L'intellectualisme.....	13
— III. — La certitude.....	55
— IV. — La vie.....	78

DEUXIÈME PARTIE

LA VIE DES CROYANCES : NEWMAN — M. ARTHUR BALFOUR

Chapitre I. — La croyance et la loi du développement..	111
— II. — La croyance et la personne.....	144
— III. — Croyance et réalité.....	185
— IV. — Croyance et société.....	225
CONCLUSION	273

TOURS
IMPRIMERIE DESLIS FRÈRES
6, rue Gambetta, 6

LIBRAIRIE ACADEMIQUE PERRIN ET C^{ie}

HENRI BREMOND.

L'Inquiétude religieuse. Aubes et Lendemains de conversion. 1 vol.
in-16..... 3 50

FERDINAND BRUNETIÈRE.

Discours de Combat. 1 volume in-16..... 3 50
Discours académiques. 1 volume in-16..... 3 50

GEORGES GOYAU.

Autour du Catholicisme social. 1 volume in-16..... 3 50
L'Allemagne religieuse. Le Protestantisme. 1 volume in-16... 3 50
L'École d'aujourd'hui. 1 volume in-16..... 3 50
Lendemains d'Unité. Rome — Royaume de Naples. 1 volume
in-16..... 3 50
La Franc-Maçonnerie en France. Brochure..... " 50

LÉON GRÉGOIRE

Le Pape, les Catholiques et la Question sociale, 3^e édition.
1 volume in-16..... 3 "

LUCIE FÉLIX FAURE.

Newman. Sa vie et ses œuvres. 1 volume in-16..... 3 50

ALBERT BAZAILLAS.

La Crise de la Croissance dans la philosophie contemporaine.
1 volume in-16..... 3 50

H. J. BRUNHES.

Ruskin et la Bible, pour servir à l'Histoire d'une Pensée. 1 volume
in-16..... 3 50

THÉODORE JOUFFROY.

Correspondance de Théodore Jouffroy, publiée avec une introduc-
tion et des notes, par Adolphe Lair. 1 volume in-16..... 3 50

LÉON OLLÉ-LAPRUNE.

La Vitalité chrétienne, avec une Préface de M. G. Goyau. 1 volume
in-16..... 3 50

ERNEST HELLO.

L'Homme. La vie, la science, l'art. Préface de Henri Lasserre.
6^e édition. 1 volume in-16..... 3 50
Le siècle. Les Hommes et les Idées. 1 volume in-16..... 3 50
Physionomies de Saints. 1 volume in-16..... 3 50
Paroles de Dieu. Réflexions sur quelques textes sacrés. 1 volume
in-16..... 3 50
Contes extraordinaires. Nouvelle édition. 1 volume in-16... 3 50

MAURICE MURET.

L'Esprit Juif. Essai de psychologie ethnique. 1 volume in-16. 3 50

RENÉ DE MAULDE.

L'Art de la Vie. 1 volume in-16..... 3 50