TROIS RÉFORMATEURS

Jacques Maritain

JACQUES MARITAIN

TROIS RÉFORMATEURS

LUTHER — DESCARTES — ROUSSEAU

AVEC SIX PORTRAITS

PARIS
LIBRAIRIE PLON
PLON-NOURRIT ET Cie, IMPRIMEURS-ÉDITEURS
8, RUE GARANCIÈRE - 6e

Tous droits réservés

13e édition

Thomas C. Gabisch, O.P.

2

DOMINICAN FATHERS HOUSE LIBRARY
ST. ALBERT'S COLLEGE
5890 BIRCH COURT
OAKLAND, CA 94618

L'édition originale de cet ouvrage a paru dans Le Roseau d'or, *collection d'*Œuvres et Chroniques *publiée à la Librairie Plon. Son tirage a été de cinq mille neuf cents exemplaires, dont cent exemplaires sur papier pur fil des papeteries Lafuma, à Voiron, numerotés de I à C; cinq mille cinq cents exemplaires sur papier d'alfa, numérotés de 1 à 5 500 et trois cents exemplaires hors commerce, marqués E. P.*

TROIS RÉFORMATEURS

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

La Philosophie bergsonienne. (Rivière.) *Épuisé.*

Art et Scolastique. (Librairie de l'Art catholique.) *En réimpression.*

Théonas *ou les Entretiens d'un Sage et de deux Philosophes sur diverses matières inégalement actuelles.* (Nouv. Librairie Nationale.) *En réimpression.*

Éléments de Philosophie, fascic. I : *Introduction générale à la Philosophie,* 7e édition; fascic. II : *L'Ordre des Concepts* (Petite Logique), 4e édition. (Téqui.)

Antimoderne, 10e édition. (Éd. de la *Revue des Jeunes.*)

Saint Thomas d'Aquin apôtre des temps modernes. (Une plaquette aux éditions de la *Revue des Jeunes.*)

Réflexions sur l'Intelligence et sur sa vie propre, 2e édition. (Nouv. Librairie Nationale.)

Ce volume a été déposé à la Bibliothèque nationale en 1925.

JACQUES MARITAIN

TROIS RÉFORMATEURS

LUTHER—DESCARTES—ROUSSEAU

AVEC SIX PORTRAITS

190
M16

PARIS
LIBRAIRIE PLON
PLON-NOURRIT ET Cie, IMPRIMEURS-ÉDITEURS
8, RUE GARANCIÈRE - 6e

Tous droits réservés

Copyright 1925 by Plon-Nourrit et Cie.
Droits de reproduction et de traduction réservés pour tous pays.

A MA MÈRE

I

LUTHER

LUTHER
OU L'AVÈNEMENT DU MOI

Si filius Dei es, mitte te deorsum.
(MATTH., IV, 6.)

« Le prototype des âges modernes. »
(FICHTE.)

I
DESSEIN DE L'AUTEUR

1. Nous sommes solidaires du passé dans l'ordre intellectuel comme dans tous les autres, et si l'on oubliait que nous sommes des animaux *politiques* en raison de notre différence spécifique elle-même, on s'étonnerait de constater à quel point nous pensons *historiquement*, à quel point nous sommes traditionnels, même quand nous prétendons tout renouveler. Il convient donc d'aller chercher assez loin dans le passé les racines et la première vertu germinative des idées

qui gouvernent le monde aujourd'hui. C'est au moment où une idée sort de terre, où elle est toute gonflée d'avenir, qu'elle est le plus intéressante pour nous, et que nous pouvons le mieux saisir sa plus authentique signification.

L'étude que je me propose de faire ne ressortira pourtant pas à l'histoire. Je demanderai seulement à l'information historique de nous livrer, en certains types représentatifs, les principes spirituels dont la discrimination nous importe avant tout.

2. A des titres bien différents, trois hommes dominent le monde moderne, et commandent tous les problèmes qui le tourmentent : un réformateur religieux, un réformateur de la philosophie, un réformateur de la moralité : Luther, Descartes, Rousseau. Ils sont vraiment les pères de ce que M. Gabriel Séailles appelait la conscience moderne. Je ne parle pas de Kant qui est au confluent des courants spirituels issus de ces trois hommes, et qui a créé, si je puis dire, comme l'armature scolastique de la pensée moderne.

Je considérerai Luther, non pour l'étudier d'une façon complète, et comme fondateur du protestantisme, mais pour dégager de la physionomie de cet ennemi de la philosophie

certains traits qui intéressent nos conflits philosophiques. Il serait du reste étonnant que l'extraordinaire déséquilibre introduit dans la conscience chrétienne par l'hérésie n'ait pas eu dans tous les domaines, en particulier dans le domaine de la raison spéculative et pratique, les plus importantes répercussions. La révolution luthérienne, par là même qu'elle portait sur la religion, sur ce qui domine toute l'activité de l'homme, devait changer de la manière la plus profonde l'attitude de l'âme humaine et de la pensée spéculative en face de la réalité.

II

UN DRAME SPIRITUEL

3. Évocateur véhément des grandes forces vagues qui sommeillent au cœur de la créature charnelle, Martin Luther était doué d'une nature réaliste et lyrique à la fois, puissante, impulsive, courageuse et douloureuse, sentimentale et maladivement impressionnable. Ce violent avait de la bonté, de la générosité, de la tendresse. Avec cela, un orgueil indompté, une vanité pétulante. La part de la raison chez lui était très faible.

Si l'on entend par intelligence l'aptitude à saisir l'universel, à discerner l'essence des choses, à suivre docilement les détours et les délicatesses du réel, il n'était pas intelligent, mais plutôt borné, — obstiné surtout. Mais il avait à un degré étonnant l'intelligence du particulier et du pratique, une ingéniosité astucieuse et vivace, l'aptitude à percevoir le mal chez autrui, l'art de trouver mille expédients pour se tirer d'embarras et pour accabler l'adversaire, bref toutes les ressources de ce que les philosophes appellent la *cogitative*, la « raison particulière. »

Entré en religion, si on l'en croit lui-même, à la suite d'une impression de terreur causée d'abord par la mort d'un ami tué en duel, ensuite par un violent orage où il faillit périr, et « non point tant attiré qu'emporté », *non tam tractus quam raptus*, il semble avoir été, dans les débuts de sa vie religieuse, régulier et peut-être fervent[1], mais toujours inquiet et troublé[2]. A une époque où la moyenne du clergé, en Allemagne notamment, était tombée à un niveau très misérable, il avait pris parti pour le courant réformateur, et ne

[1] Voir la note à la fin du volume.

Tous les chiffres renvoient aux notes rassemblées à la fin du volume.

Les lettres renvoient aux notes placées au bas de la page.

se laissait pas, comme il dit, pousser une toile d'araignée sur le museau quand il s'agissait de tempêter contre les abus. A vingt-cinq ans professeur à l'Université de Wittenberg, à vingt-neuf ans docteur en sacrée théologie, la charge de maître, si imprudemment conférée à ce fiévreux, le jeta tout de suite dans la poussière empestée des controverses humaines, et mua son zèle en arrogance et présomption[3]. De la scolastique, étudiée en hâte et superficiellement, il n'avait su tirer qu'un arsenal d'idées fausses et d'à peu près théologiques, et une habileté déconcertante à argumenter captieusement.

Il ne faudrait pas cependant que ce qu'il est devenu plus tard nous empêchât de nous imaginer ce qu'il a pu être d'abord comme catholique, comme religieux mettant sincèrement toute sa fougue naturelle dans cette recherche de la perfection qu'il avait vouée. Au contraire, rien n'est plus instructif que d'essayer de nous représenter ce qu'a pu être ce jeune religieux. Je remarque ici deux choses dans la vie intérieure de frère Martin, d'après ses propres témoignages, et d'après les études de Denifle et de Grisar.

D'abord, il semble avoir cherché avant tout, dans la vie spirituelle, ce que les auteurs appellent les consolations sensibles, et s'être

attaché éperdument à ce goût expérimental de la piété, à ces assurances senties que Dieu envoie aux âmes pour les attirer à lui, mais dont il les prive aussi quand il veut, et qui ne sont que des moyens. Pour Luther, au contraire, toute la question était de *se sentir* en état de grâce, — comme si la grâce était en elle-même objet de sensation ! La thèse des théologiens, qu'au moment où le péché est effacé la grâce est infusée dans l'âme, ne le « portait-elle pas à désespérer presque de Dieu, de tout ce que Dieu est et de tout ce qu'il possède, (*a*) » parce qu'il n'expérimentait pas en lui cette parfaite pureté de la grâce? Une véhémente nostalgie mystique, dans une âme agitée et charnelle, gauchissant toutes les leçons des spirituels, tournait ainsi à une appétence brutale de savourer sa propre sainteté. Luther a goûté aux fruits cachés de la grâce du Christ, il est entré dans le jardin spirituel de l'Église, je serais même porté à croire qu'il s'y est avancé assez loin, mais dès l'origine sa vie intérieure se désaxait, le sujet humain, dans l'ordre le plus élevé et le plus subtil, devenait pour lui, en fait, plus intéressant que Dieu.

(*a*) Sermon du 27 décembre 1515, Weim., I, 43, 7 ; IV, 665, 17. (Denifle, *Luther et le luthéranisme*, trad. Paquier, 2e éd., 1913, II, 400.)

Ensuite, et par l'effet de la même disposition vicieuse, il s'appuyait, pour parvenir aux vertus et à la perfection chrétienne, sur ses seules forces, se fiant à ses propres efforts, à ses pénitences, aux œuvres de sa volonté beaucoup plus qu'à la grâce. Il pratiquait ainsi ce pélagianisme dont il accusera les catholiques, et dont lui-même en réalité ne s'affranchira jamais. Pratiquement, il était, dans sa vie spirituelle, un pharisien comptant sur ses œuvres[4], comme en témoigne sa crispation de scrupuleux, car il y a chez lui à cette époque bien des traits du scrupuleux : il se reprochait comme des péchés toutes les premières impressions involontaires de la sensibilité, et s'étudiait à acquérir une sainteté d'où fût exclue la moindre trace de faiblesse humaine... Aussi bien était-il en même temps tourmenté par le regard d'orgueil que l'âme en telle posture jette sur soi-même. Le sacrement de pénitence efface-t-il son péché? Le voilà aussitôt meilleur que tous les autres. « Dans ma folie, je ne pouvais comprendre comment, après m'être repenti et confessé, je devais m'estimer un pécheur semblable aux autres et ne me préférer à personne (*a*). »

(*a*) Comment. sur le chap. IV de l'*épître aux Romains*. Folio 144[b]. [Ficker, II, 109.]

Arrive la nuit, cette *nuit du sens* qui est d'autant plus ténébreuse que l'âme a un besoin plus grand d'être vidée de soi. Martin Luther a perdu toute consolation sensible, il est plongé dans un océan d'angoisses, il voit, avec cette clarté impitoyable que Dieu donne en pareil cas, la vanité et la perversité qui habitent son cœur d'homme ; tout l'édifice de perfection qu'il a essayé d'élever de ses mains semble chavirer sur lui, se retourner sur lui pour l'accuser. Ce pourrait être la nuit purificatrice, et c'est peut-être le moment de choisir son destin pour l'éternité. Que fait-il? Se quitte-t-il lui-même? Se jette-t-il en Dieu? Dit-il à son cœur troublé le grand mot d'Augustin : *vis fugere a Deo, fuge in Deum?* Il quitte la prière, il se jette et s'enfuit dans l'action. Il s'étourdit dans un labeur insensé :

« J'aurais presque besoin de deux secrétaires, écrit-il en 1516 à Lang, prieur à Erfurt : tout le jour durant, je ne suis guère occupé qu'à écrire des lettres... Je suis prédicateur du couvent et au réfectoire ; chaque jour on m'appelle à la paroisse pour y prêcher ; je suis régent des études, vicaire du district et par là même onze fois prieur (*a*) ;

(*a*) En ce sens qu'il avait onze couvents à diriger.

je suis questeur des poissons à Leitzkau ; mandataire à Torgau dans le procès pour l'église paroissiale de Herzberg ; je suis lecteur sur saint Paul, je rassemble des notes sur le Psautier. Il me reste rarement le temps de réciter mes heures et de dire la messe (*a*). »

Devant les mauvaises fièvres de la nature, il n'y a plus guère, maintenant, de force en lui. « Je ne suis, écrit-il en 1519 à Staupitz, qu'un homme sujet à me laisser entraîner par la société, l'ivrognerie, les mouvements de la chair... Je n'ai pas en moi ce qui est nécessaire pour vivre dans la continence (*b*). » Tombe-t-il, dès ce moment, dans quelque lourde faute extérieure? Il ne semble pas. Mais il tombe intérieurement, il désespère de la grâce. Quand un homme commence à connaître les blessures et la misère des fils d'Adam, le serpent lui souffle à l'oreille : « Consens donc à ce que tu es, ange manqué, créature avortée ; ton office est de mal faire, puisque ton être même est mauvais. » Tentation d'esprit, avant toute autre. Luther fait cet acte de résignation perverse, il renonce à lutter, il déclare que la lutte est impossible. Submergé de toutes parts par le péché, ou

(*a*) Enders, I, 66-67.
(*b*) Enders, I, 431.

ce qu'il croit tel, il se laisse emporter par le flot. Et il en vient à cette conclusion pratique : *la concupiscence est invincible*[5].

4. Il n'y a là qu'une histoire classique, si j'ose dire, de moine déchu. Sans doute, mais faites attention. Vous le croyez accablé? Il est sur le point de s'affranchir, et d'entrer à pleines voiles dans la sainteté. C'est le moment où Luther le réformateur apparaît, où il découvre l'Évangile, où l'Évangile le libère, où la liberté chrétienne se révèle à lui. Que voit-il dans l'Évangile et dans saint Paul? Précisément ce que nous prenions à l'instant pour un aveu désespéré : *la concupiscence est invincible.* Démission de l'homme, abandon pessimiste à l'animalité, préface de l'abandon optimiste de Jean-Jacques, et de la fausse *sincérité* de l'ascèse immoraliste. La concupiscence, Luther l'identifie au péché originel. Le péché originel est toujours en nous, ineffaçable, il nous a rendus radicalement mauvais, corrompus dans l'essence même de notre nature. Dieu, en nous donnant sa Loi, nous a commandé l'impossible. Mais voici que le Christ a payé pour nous, et que sa justice nous recouvre. Il est juste *à notre place.* La justification est entièrement extérieure à nous, qui restons péché

dans les moelles ; elle n'infuse en nous aucune vie nouvelle, elle nous couvre seulement comme d'un manteau. Pour être sauvés, nous n'avons rien à faire. Au contraire, vouloir coopérer à l'action divine, c'est manquer de foi, renier le sang du Christ et se damner.

Dès lors, « le ciel s'ouvre[6]. » Adieu les tourments et les remords ! *Inutilité absolue des œuvres, salut par la foi seule,* c'est-à-dire par un élan de confiance. *Pecca fortiter, et crede firmius.* Tant plus tu pécheras, tant plus tu croiras, tant plus tu seras sauvé.

Maintenant, Luther a une doctrine ; maintenant il est chef d'école, maître et prophète, et il peut attirer à sa théologie tout ce qu'il y a, dans l'Allemagne de son temps, d'avidités, de sensualités impatientes, de fermentations putrides, mêlées à des espérances de réforme nourries par l'humanisme et l'érudition plus que par la foi surnaturelle. Cette doctrine, on le voit assez, est née avant tout de son expérience intérieure. Sans doute faut-il tenir compte de la lecture mal comprise de saint Augustin, de l'influence, signalée par Grisar, du conflit entre Augustins conventuels et Augustins observants, et surtout de l'action du courant théologique dit augustinien[7]. Mais tout cela reste secondaire. Pour cette âme, à présent dévastée, c'est à la foi

qui sauve sans les œuvres, — et qui n'est plus la foi théologale[8], mais un mouvement humain de confiance aveugle, qui mime désespérément la vertu de foi, — c'est à la foi-confiance d'assurer désormais l'état d'euphorie spirituelle qui n'est plus demandé aux goûts sensibles de la grâce, mais qui reste toujours l'objectif essentiel[9]. Ce que la doctrine de Luther exprime avant tout, ce sont les états intérieurs, les aventures spirituelles et l'histoire individuelle de Luther. Impuissant à se vaincre lui-même, il transforme ses besoins en vérités théologiques, et son propre état de fait en loi universelle de la nature humaine. Aspirant avec cela à la sécurité et à la satisfaction intérieure, il se délivre — il croit se délivrer — de tous ses tourments de conscience en désespérant une fois pour toutes de toutes les œuvres, et en se jetant, mais sans s'amender, dans la confiance en le Christ. Il n'est qu'un pharisien retourné, un scrupuleux débridé.

Le malheureux croit ne plus se fier en lui-même et se fier en Dieu seul. Mais en refusant d'admettre que l'homme puisse participer à la justice de Jésus-Christ et à sa grâce, — qui, selon lui, nous reste toujours extérieure, qui ne peut pas produire en nous d'acte

vital, — il s'enferme à tout jamais dans son moi, il se retire tout autre point d'appui que son moi, il érige en doctrine ce qui n'avait d'abord été qu'un péché personnel, il place le centre de sa vie religieuse non en Dieu, mais dans l'homme. Au moment où, après les orages déchaînés par l'affaire des Indulgences, il élève dans le monde son moi contre le Pape et contre l'Église, en lui-même sa vie intérieure a achevé de se renverser.

5. La suite est connue, et elle était fatale. Au milieu des sursauts et des tempêtes d'une vie dévorée d'activité, qui connaît ce succès inouï de résister à la puissance de l'Église, et de bouleverser complètement l'Allemagne et la chrétienté, et qui garde avec cela je ne sais quelle nostalgie d'un sort meilleur, Luther cède aux puissances de l'instinct, il subit la loi de la chair, suivant une progression qu'il est loisible de constater sur la série de ses portraits, dont les derniers sont d'une bestialité surprenante (*a*). Colère, calomnie, haine et mensonge, amour de la bière et du vin, obsession de l'ordure et de l'obscé-

(*a*) Voir les neuf portraits reproduits dans Denifle-Paquier, t. IV, p. 237 et suiv. Nous avons extrait de cette série quatre gravures suffisamment caractéristiques.

nité [10], tout s'épanche à pleins bords, et toujours dans l' « esprit » et dans la « vérité », dans la vie, dans la sainteté évangélique, dans la bonne odeur de la liberté chrétienne. Il prêche maintenant du haut de la chaire : « De même qu'il n'est pas en mon pouvoir de n'être pas homme, ainsi il ne dépend pas de moi de vivre sans femme (*a*). » Ameutant partout la sensualité, il répand dans les couvents de femmes, pour inciter les religieuses à chercher mari, des exhortations qui procèdent d'un tour d'imagination immonde, et que la plume se refuse à transcrire [11]. « Nous sommes tous des saints, » ajoute-t-il (*b*). S'agit-il toutefois de prier, de jeûner et de se mortifier, « ce genre de sainteté, les chiens et les porcs, eux aussi, peuvent à peu près le pratiquer tous les jours [12]. » Sa conscience vient-elle après cela le remordre? La foi-confiance a mission de lui faire lâcher prise, ce qui n'est pas toujours facile. Que faire cependant dans les anxiétés trop graves, quand le diable vient vexer l'homme en attisant le feu de la conscience? « Boire, jouer, rire en cet état d'autant plus fort, et même commettre quelque péché, en guise de défi

(*a*) Erl., 20, 58 ; Weim., X, P. II, 276, 14. (Sermon sur le mariage, 1522.)

(*b*) Erl., 17, 96-97 (1531).

et de mépris pour Satan (*a*) ; » « oh ! si je pouvais trouver enfin quelque bon péché pour berner le diable (*b*) ! » Exciter en soi une furieuse colère, se représenter le Pape « avec ses ulcères et sa vermine », et, ne pouvant prier dans un pareil état, au moins maudire [13].

Mais, ce qu'il importe de noter ici, ce ne sont pas les résultats, c'est le principe : ce principe est caché dans la vie spirituelle de Luther, et l'on pourrait dire que l'immense désastre que la Réforme protestante fut pour l'humanité n'est que l'effet d'une épreuve intérieure qui a tourné mal chez un religieux sans humilité. C'est dans les hauteurs de l'esprit qu'il est tombé d'abord, qu'il a livré combat et qu'il a été vaincu. C'est *in acie mentis*, à la suprême pointe de l'âme que le drame s'est noué. Luther raconte qu'il a vu et défié une quantité innombrable de démons, qui le menaçaient et argumentaient contre lui. Dans ses origines et dans son principe, le drame de la Réforme a été un drame spirituel, un combat d'esprit.

Il convenait qu'il en fût ainsi, et que le germe de la révolution antichrétienne s'in-

(*a*) Cf. Döllinger, *La Réforme* (trad. Perrot, Paris 1847-1851), III, 248.

(*b*) Enders, VIII, 160-161.

troduisît dans le monde par un homme voué à la perfection, consacré à Dieu, marqué pour l'éternité du caractère du sacerdoce, et qui pervertirait l'Évangile. *Accipe potestatem sacrificandi pro vivis et mortuis.* Ah ! nous comprenons trop bien pourquoi, le jour de son ordination, il souhaitait, à ces paroles de l'évêque, que la terre l'engloutît (*a*), pourquoi il fut saisi d'une telle horreur au début du canon de la messe qu'il se serait enfui de l'autel si le maître des novices ne l'avait retenu (*b*). « Son cœur saignait, disait-il, chaque fois qu'il lisait le canon de la messe (*c*)... »

C'est par la tête que le poisson pourrit, Maurras aime à citer ce proverbe. Si l'on peut dire avec M. Seillière, à propos de Jean-Jacques Rousseau, que le monde moderne dérive d'une *hérésie mystique*, combien cela est plus vrai de Luther que de Jean-Jacques ! C'est par l'esprit que tout commence ; et c'est au fond de l'âme de quelques hommes, dans la vie de ce νοῦς qui, comme dit Aristote, n'est rien du tout quant au volume et quant à la masse, que tous les grands événements de l'histoire moderne se sont formés. La cellule où Luther a discuté avec le diable,

(*a*) Kuhn, *Luther, sa vie, son œuvre* (Paris, 1883), I, 56.
(*b*) *Coll.*, III, 169.
(*c*) *Lauterbachs Tagebuch*, 18.

le poêle où Descartes a eu son fameux songe, l'endroit du bois de Vincennes où Jean-Jacques, au pied d'un chêne, a trempé son gilet de pleurs en découvrant la bonté de l'Homme naturel, voilà les lieux où le monde moderne a pris naissance.

III

L'INDIVIDU ET LA PERSONNE

6. Ce qui frappe, tout d'abord, dans la physionomie de Luther, c'est l'*égocentrisme :* quelque chose de beaucoup plus subtil, beaucoup plus profond et beaucoup plus grave que l'égoïsme ; un *égoïsme métaphysique.* Le moi de Luther devient pratiquement le centre de gravitation de toutes choses, et avant tout dans l'ordre spirituel : et le moi de Luther, ce n'est pas seulement ses querelles et ses passions d'un jour ; il a une valeur représentative, c'est le moi de la créature, le fond incommunicable de l'individu humain. La Réforme a débridé le moi humain dans l'ordre spirituel et religieux, comme la Renaissance (je veux dire l'esprit secret qui travaillait la Renaissance), comme la Renaissance a débridé le moi humain dans

l'ordre des activités naturelles et sensibles.

Après que Luther a pris le parti de refuser l'obéissance au Pape et de rompre avec la communion de l'Église, son moi, malgré ses angoisses intérieures qui ne firent qu'augmenter jusqu'à la fin, est désormais au-dessus de tout. Toute règle « extérieure », toute « hétéronomie », comme dira Kant, devient dès lors une offense insupportable à sa « liberté chrétienne ».

« Je n'admets pas, écrit-il en juin 1522, que ma doctrine puisse être jugée par personne, même par les anges. Celui qui ne reçoit pas ma doctrine ne peut parvenir au salut (*a*). » — « Le moi de Luther, écrivait Moehler, était à son avis le centre autour duquel devait graviter toute l'humanité ; il se fit l'homme universel, en qui tous devaient trouver leur modèle. Tranchons le mot, il se mit à la place de Jésus-Christ. »

7. Nous l'avons déjà remarqué, la doctrine de Luther n'est elle-même qu'une universalisation de son moi, une projection de son moi dans le monde des vérités éternelles. A ce point de vue, ce qui distingue le père du protestantisme des autres grands hérésiarques,

(*a*) Erl., 28, 144.

c'est que ces derniers partaient avant tout d'une erreur dogmatique, d'une vue doctrinale fausse ; quelles qu'en soient les origines psychologiques, c'est une déviation de l'intelligence qui est la cause de leurs hérésies, et leurs aventures personnelles n'importent que dans la mesure où elles ont conditionné cette déviation. Avec Luther, il en va tout différemment. C'est sa vie, son histoire qui importe. La doctrine vient par surcroît. Le luthéranisme n'est pas un système élaboré par Luther ; c'est le débordement de l'individualité de Luther. Il en sera de même avec Rousseau, c'est un procédé essentiellement romantique. C'est ce qui explique l'immense influence du « Réformateur » sur le peuple allemand. C'est pourquoi un luthérien comme Seeberg ne peut pas se contenir d'admiration devant cet homme vraiment *démoniaque*, comme il dit, devant cette figure colossale de la surhumanité, qu'il est blasphématoire de prétendre juger. La question est de savoir si tout débordement est beau et bon par lui-même, et s'il suffit qu'un fleuve se répande sur les campagnes pour qu'il mérite notre reconnaissance.

Cherchez-vous la traduction dogmatique de cet égocentrisme? Vous la trouverez dans quelques-uns des traits les plus remarquables de la théologie luthérienne.

Qu'est-ce que le dogme luthérien de la *certitude du salut* (*a*), sinon le transfert à l'individu humain et à son état subjectif de cette absolue assurance en les promesses divines qui était auparavant le privilège de l'Église et de sa mission (*b*)? Parce que Dieu était son centre, l'âme catholique n'avait besoin de rien savoir avec une parfaite certitude sinon les mystères de la foi, et que Dieu est amour et qu'il est miséricordieux. Et s'il lui envoyait des signes de sa dilection, elle usait de ces indices expérimentaux[14] moins pour enquêter sur soi et juger de son état devant Dieu, que pour vivre plus fortement les imparfaites certitudes de l'espérance, certitudes d'autant plus chères que la conscience en ose

(*a*) « Mais le secret de cette foi justifiante avait encore quelque chose de bien particulier : c'est qu'elle ne consistait pas à croire en général au Sauveur, à ses mystères et à ses promesses ; mais à croire très certainement, chacun dans son cœur, que tous nos péchés nous étaient remis. On était justifié, disait sans cesse Luther, dès qu'on croyait l'être avec certitude ; et la certitude qu'il exigeait n'était pas seulement cette certitude morale, qui, fondée sur des motifs raisonnables, exclut l'agitation et le trouble, mais une certitude absolue, une certitude infaillible, où le pécheur devait croire qu'il est justifié, de la même foi dont il croit que Jésus-Christ est venu au monde. » (Bossuet, *Hist. des Var.*, I, 8.) Le luthéranisme apparaît ainsi comme une sorte de *mind cure* dans l'ordre du salut éternel.

(*b*) Voir sur ce point la très judicieuse note de M. Paquier (Denifle, III, 428-429).

moins recevoir l'aveu. Mais l'âme hérétique ne pourrait subsister sans se rompre d'angoisse, si elle n'avait la parfaite certitude de son état de grâce, parce qu'elle est devenue centre, et cherche sa sécurité dans la justice dont elle se recouvre, non dans l'abîme des miséricordes d'un Autre, qui l'a faite.

Pourquoi la doctrine du salut absorbe-t-elle toute la théologie luthérienne, sinon parce que le moi humain est devenu la fin même de cette théologie [15]? Pour Luther une question prime tout : se soustraire, malgré la concupiscence invincible qui empoisonne notre nature, aux fureurs justicières du Tout-Puissant. En vérité s'il nous importe essentiellement de sauver notre unique, c'est moins pour échapper au diable que pour voir la face de Dieu, et moins pour l'amour de notre propre substance que pour l'amour de Celui que nous aimons plus que nous-mêmes. *Domine ostende nobis Patrem, et sufficit nobis.* La théologie catholique est ordonnée à Dieu, et elle est, par là même, une science avant tout spéculative (*a*). La théologie luthérienne est pour la créature, c'est pourquoi elle vise avant tout le but pratique

(*a*) Elle est *à la fois* spéculative et pratique, du fait de son unité supérieure, mais elle est d'abord et principalement spéculative (cf. *Sum. theol.*, I, 1, 4.)

à atteindre. Luther, qui chasse la charité, et garde, quoi qu'il en ait, la crainte servile, fait tourner la science des choses divines autour de la souillure humaine.

Pourtant le salut de l'homme est-il, comme il semble d'abord, l'œuvre de Dieu et de son Christ? Méfiez-vous, dans la théologie luthérienne la grâce reste entièrement extrinsèque à nous-mêmes (*a*), l'homme est muré dans sa nature sans pouvoir jamais recevoir en lui un germe qui le rende vraiment participant de la vie divine, ni produire, lui, enfant de colère, un acte substantiellement surnaturel. Un arrière-goût diabolique se mêle à tout ce qu'il fait. « Je dis que soit dans l'homme, soit dans les démons, les forces spirituelles ont été non seulement corrompues par le péché, mais complètement détruites, en sorte qu'il ne reste plus en eux qu'une raison dépravée et une volonté ennemie et adversaire de Dieu, dont l'unique pensée est la lutte contre Dieu (*b*). » « La vraie piété, celle qui vaut aux yeux de Dieu, se trouve dans des œuvres étrangères, [celles du Christ], non dans les nôtres (*c*). »

(*a*) La grâce, pourLuther, n'est rien d'autre que la simple *faveur extérieure* de Dieu. Cf. Weim., VIII, 106; Erl., 63, 123, etc. DENIFLE-PAQUIER, III, p. 77, 213, 217.

(*b*) *Comm. sur l'ép. aux Galates*, I, 55 (1535).

(*c*) Erl., 15, 60 (1527).

L'acte de foi justifiante, s'il procède de nous, peut-il donc procéder aussi de Dieu et du Christ agissant en nous? En fait c'est nous-mêmes et nous seuls qui nous saisissons du manteau du Christ pour « en couvrir toutes nos hontes », et qui usons de cette « *habileté* de sauter de notre péché sur la justice du Christ, et par là d'être aussi certains de posséder la piété du Christ que d'avoir notre corps à nous (*a*). » Pélagianisme de désespoir! En définitive, c'est à l'homme d'opérer sa rédemption lui-même, en se forçant à une confiance éperdue en Christ. La nature humaine n'aura qu'à rejeter comme un vain accessoire théologique le manteau d'une grâce qui n'est rien pour elle, et à reporter sur soi sa foi-confiance (*b*), pour devenir cette jolie bête affranchie dont l'infaillible progrès continu enchante aujourd'hui l'univers.

C'est ainsi que dans la personne de Luther et dans sa doctrine, nous assistons, — sur le plan même de l'esprit et de la vie religieuse, — à l'AVÈNEMENT DU MOI (*c*).

(*a*) *Tischreden* (1531-1532), éd. Preger, 1888, p. 41. — Cf. Cordatus, éd. Wrampelmeyer, p. 131, n. 573; *Colloquia*, éd. Bindseil, II, 298.

(*b*) Cf. DILTHEY, Das natürliche System der Geisteswissenschaften, *Arch. f. Gesch. der Phil.*, t. V, p. 377 et suiv. (et p. 285).

(*c*) Il est clair que nous ne visons ici que le *principe spi-*

8. Mais quoi, le cas de Luther ne nous montre-t-il pas ainsi sur le vif un des problèmes contre lesquels se débat en vain l'homme moderne? C'est le problème *de l'individualisme et de la personnalité*. Voyez ce kantien crispé sur son autonomie, ce protestant tourmenté du souci de sa liberté intérieure, ce nietzschéen qui se donne des courbatures pour bondir par delà le bien et le mal, ce freudien qui cultive ses complexes et sublimise sa libido, ce penseur qui prépare pour le prochain congrès de philosophie une conception du monde inédite, ce héros surréaliste qui se met en transe et plonge dans l'abîme du rêve, ce disciple de M. Gide qui se contemple avec une douloureuse ferveur dans le miroir de sa gratuité : tout ce pauvre monde est à la recherche de sa personnalité ; et contrairement à la promesse de l'Évangile, ils frappent, et nul ne leur

rituel de l'individualisme moderne. Qu'en d'autres ordres, — social, intellectuel, esthétique, — ce dernier ait déjà fait son apparition longtemps avant la Réforme, que d'autre part la révolution luthérienne, par son caractère communautaire ou grégaire, et par l'appareil césaro-ecclésiastique, aux contraintes d'État, qui en devait être très vite le résultat dérisoire, ait eu comme effet primaire, sur le plan des institutions visibles, un certain refoulement de l'individualisme, cela est une question tout autre et ne saurait modifier en rien nos conclusions.

ouvre ; ils cherchent et ils ne trouvent pas.

Voyez avec quelle solennité religieuse le monde moderne a proclamé les droits sacrés de l'individu, et de quel prix il a payé cette proclamation. Et cependant l'individu a-t-il jamais été plus complètement dominé, plus facilement façonné par les grandes puissances anonymes de l'État, de l'Argent, de l'Opinion? Quel est donc ce mystère?

Il n'y a là aucun mystère. Le monde moderne confond simplement deux choses que la sagesse antique avait distinguées : il confond l'*individualité* et la *personnalité*.

Que nous dit la philosophie chrétienne? Elle nous dit que la *personne* est « une substance individuelle complète, de nature intellectuelle et maîtresse de ses actions », *sui juris*, *autonome*, au sens authentique de ce mot. Ainsi le nom de *personne* est réservé aux substances qui possèdent cette chose divine, l'esprit, et qui, par là, sont chacune, à elle seule, un monde supérieur à tout l'ordre des corps, un monde spirituel et moral qui, à proprement parler, n'est pas *une partie* de cet univers, et dont le secret est inviolable même au regard naturel des anges ; le nom de personne est réservé aux substances qui, choisissant leur fin, sont capables de se déterminer elles-mêmes aux moyens, et d'intro-

duire dans l'univers, par leur liberté, des séries d'événements nouveaux, aux substances qui peuvent dire à leur manière : *fiat*, et cela est fait. Et ce qui fait leur dignité, ce qui fait leur personnalité, c'est proprement et précisément la subsistence de l'âme spirituelle et immortelle, et son indépendance dominatrice à l'égard de toute l'imagerie fugace et de toute la machinerie des phénomènes sensibles. Aussi bien saint Thomas enseigne-t-il que le nom de personne signifie la plus noble et la plus élevée des choses qui sont dans la nature entière : *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura* (*a*).

Le nom d'*individu*, au contraire, est commun à l'homme et à la bête, et à la plante, et au microbe, et à l'atome. Et tandis que la personnalité repose sur la subsistence de l'âme humaine (subsistence indépendante du corps et communiquée au corps, lequel est soutenu dans l'être par la subsistence même de l'âme), la philosophie thomiste nous dit que l'individualité est fondée comme telle sur les exigences propres de la matière, *principe d'individuation* parce qu'elle est principe de division, parce qu'elle demande à occuper une position et à avoir une quantité, par où

(*a*) *Sum. theol.*, I, 29, 3. Cf. le commentaire de CAJETAN.

ce qui est *ici* différera de ce qui est *là*. De sorte qu'en tant qu'individus, nous ne sommes qu'un fragment de matière, une partie de cet univers, distincte sans doute, mais une partie, un point de cet immense réseau de forces et d'influences, physiques et cosmiques, végétatives et animales, ethniques, ataviques, héréditaires, économiques et historiques, dont nous subissons les lois. En tant qu'individus, nous sommes soumis aux astres. En tant que personnes, nous les dominons.

9. Qu'est-ce que l'individualisme moderne? Une méprise, un quiproquo : l'exaltation de l'individualité camouflée en personnalité, et l'avilissement corrélatif de la personnalité véritable.

Dans l'ordre social, la cité moderne sacrifie la *personne* à l'*individu;* elle donne à l'*individu* le suffrage universel, l'égalité des droits, la liberté d'opinion, et elle livre la *personne*, isolée, nue, sans aucune armature sociale qui la soutienne et la protège, à toutes les puissances dévoratrices qui menacent la vie de l'âme, aux actions et réactions impitoyables des intérêts et des appétits en conflit, aux exigences infinies de la matière à fabriquer et à utiliser. A toutes les avidités et à toutes

les blessures que chaque homme porte naturellement en soi, elle ajoute des excitations sensuelles incessantes, et l'innombrable ruée des erreurs de toute sorte, étincelantes et aiguisées, auxquelles elle donne libre circulation dans le ciel de l'intelligence. Et elle dit à chacun des pauvres enfants des hommes, placé au milieu de ce tourbillon : « Tu es un individu libre, défends-toi, sauve-toi tout seul. » C'est une civilisation homicide.

Si, d'ailleurs, avec cette poussière d'individus un État doit se construire, alors, et très logiquement, l'individu comme tel n'étant, comme je l'ai dit, qu'une partie, l'individu sera entièrement annexé au tout social, n'existera plus que pour la cité, et l'on verra tout naturellement l'individualisme aboutir au despotisme monarchique d'un Hobbes, ou au despotisme démocratique d'un Rousseau, ou au despotisme de l'État-Providence et de l'État-Dieu de Hegel et de ses disciples.

Selon l'enseignement de saint Thomas, au contraire, l'homme tout entier comme *individu* est bien *ut pars* dans la cité, et il est ordonné au bien de la cité comme la partie est ordonnée au bien du tout, au bien commun, qui est *plus divin* et qui mérite à ce titre d'être aimé de chacun plus que sa propre

vie (*a*). Mais s'il s'agit de la *personne* comme telle, le rapport est inverse, et c'est la cité humaine qui est ordonnée aux intérêts éternels de la personne et à son bien propre, lequel est, en fin de compte, le « Bien commun séparé » de l'univers tout entier, je veux dire Dieu lui-même ; car chaque personne prise purement comme telle signifie un tout, et toute personne humaine est ordonnée directement à Dieu comme à sa Fin ultime[16], et ne doit à ce titre, selon l'ordre de la charité, rien préférer à soi-même que Dieu (*b*). Ainsi en chacun de nous l'individu est pour la cité, et doit au besoin se sacrifier pour elle, comme il arrive dans une juste guerre. Mais la personne est pour Dieu ; et la cité est pour la personne, j'entends pour l'accession à la vie morale et spirituelle et aux biens divins, qui est la destination même et la raison finale de la personnalité. Ainsi le christianisme maintient et renforce l'armature sociale et les hiérarchies de la cité, il n'a pas dénoncé l'esclavage comme contraire de soi au droit naturel. Mais il appelle l'esclave comme le maître à la même destinée surnaturelle et à la

(*a*) Cf. Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 60, 5 ; II-II, 64, 2 ; 65, 1. Schwalm, *Leçons de Philosophie sociale*, I, p. 20 et suiv.

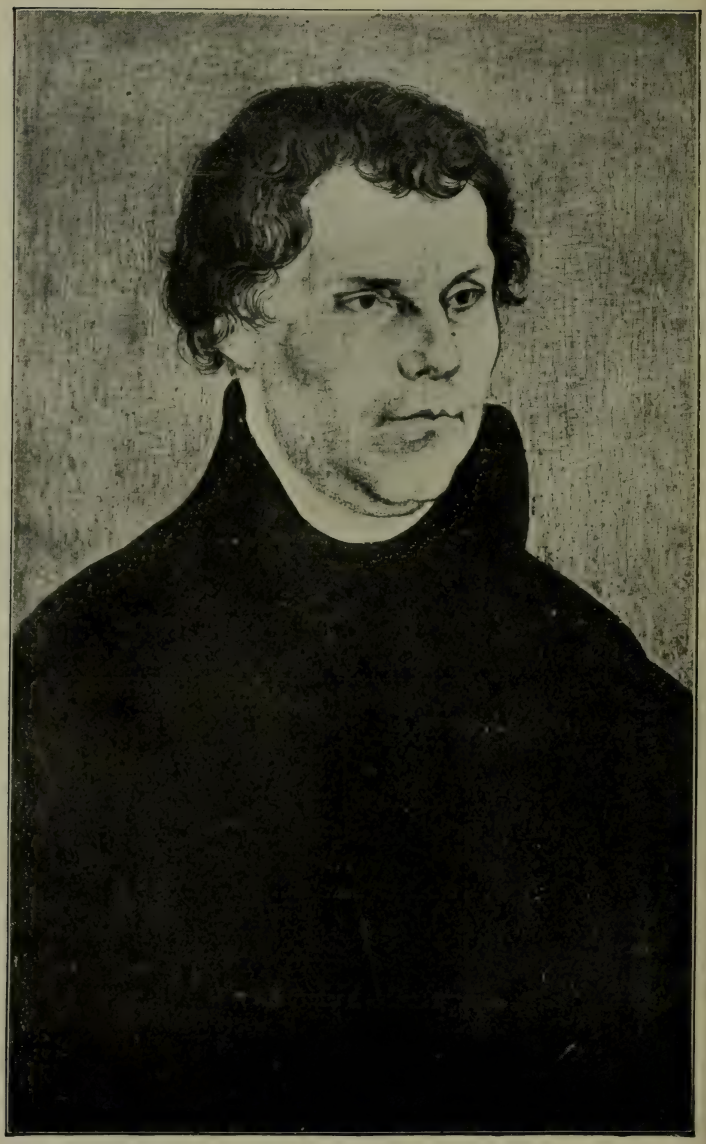
(*b*) *Sum. theol.*, II-II, 26, 4.

même communion des saints, il fait de toute âme en état de grâce la résidence du Dieu vivant, il nous enseigne que les lois injustes ne sont pas des lois, et qu'il faut désobéir à l'ordre du prince quand il est contraire à l'ordre de Dieu. Il fonde le droit et les relations juridiques, non sur la libre volonté des individus, mais sur la justice envers les personnes. Disons que la Cité chrétienne est aussi foncièrement *anti-individualiste* que foncièrement *personnaliste*.

Cette distinction de l'individu et de la personne, appliquée aux rapports de l'homme et de la cité, contient, dans le domaine des principes métaphysiques, la solution de bien des problèmes sociaux. D'une part, — et ceci explique le constitutif même de la vie politique, — si le bien commun de la cité est tout autre chose que la simple collection des avantages propres de chaque individu [17], il est autre chose aussi que le bien propre du tout pris à part, il est, si je puis dire, bien *commun au tout et aux parties*, et il doit par suite comporter une redistribution à celles-ci, considérées non plus purement comme parties, mais comme choses et comme personnes. D'autre part, — et ceci concerne la fin de la vie politique, — si la perfection terrestre et temporelle de l'animal raison-

LUTHER EN 1520

Gravure de Lucas Cranach. (Fr. Lippmann, *Lucas Cranach, Sammlung von Nachbildungen seiner vorzüglichsten Holzschnitte und seiner Stiche*, 1895, n° 61.)
(Ex. de Denifle, *Luther et le luthéranisme*, A. Picard, édit.)



LUTHER EN 1526

Peinture de CRANACH. (Berlin, collection Kauffmann ; Ed. Flechsig, *Tafelbilder Lucas Cranachs*, 1900, n° 85.)

(Ex. de DENIFLE, *Luther et le luthéranisme*. A. Picard, édit.)

nable a son point de réalisation dans la cité, meilleure en soi que l'individu, cependant, de par son essence même, la cité est tenue d'assurer à ses membres les conditions d'une droite vie morale, d'une vie proprement humaine, et de ne poursuivre le bien temporel qui est son objet immédiat qu'en respectant la subordination essentielle de celui-ci au bien spirituel et éternel, auquel chaque personne humaine est ordonnée (*a*) ; et puisqu'en fait, par la grâce du Créateur, ce bien spirituel et éternel n'est pas la simple fin de la religion naturelle, mais une fin essentiellement surnaturelle, — l'entrée, par la vision, dans la joie même de Dieu, — la cité humaine manque à la justice, pèche contre soi-même et contre ses membres, si, la vérité lui ayant été suffisamment proposée, elle refuse de reconnaître Celui qui est la Voie de la béatitude [18].

10. Dans l'ordre spirituel la distinction de l'individualité et de la personnalité n'est pas moins nécessaire. En d'admirables pages le P. Garrigou-Lagrange en a montré la portée : « L'homme ne sera pleinement une *personne*, un *per se subsistens* et un *per se operans* que

(*a*) Cf. *Sum. theol.*, II-II, 83, 6 ; *in Ethic. Nicom.* I, lect. 1.

dans la mesure où la vie de la raison et de la liberté dominera en lui celle des sens et des passions ; sans cela, il demeurera comme l'animal, un simple *individu* esclave des événements, des circonstances, toujours à la remorque de quelque autre chose, incapable de se diriger lui-même ; il ne sera qu'une partie, sans pouvoir prétendre être un tout...

« Développer son *individualité*, c'est vivre de la vie égoïste des passions, se faire le centre de tout, et aboutir finalement à être esclave des mille biens passagers qui nous apportent une misérable joie d'un moment.

« La *personnalité*, au contraire, grandit dans la mesure où l'âme, s'élevant au-dessus du monde sensible, s'attache plus étroitement par l'intelligence et la volonté à ce qui fait la vie de l'esprit.

« Les philosophes ont entrevu, mais les saints surtout ont compris que le plein développement de notre pauvre personnalité consiste à la perdre en quelque sorte en celle de Dieu, qui seul possède la personnalité au sens parfait du mot, car seul il est absolument indépendant dans son être et dans son action (*a*). »

(*a*) R. Garrigou-Lagrange, *Le Sens commun*, 2e édition (Nouvelle Librairie Nationale), p. 332-333.

Personnalité bien précaire encore et bien mêlée que celle des sages ! Que de pauvre plâtre sur le masque austère du stoïcien. Les privilèges de la personne, — la pure vie de l'intelligence et de la liberté, la pure agilité de l'esprit, qui se suffit pour agir comme pour être, — sont tellement enfouis pour nous dans la matière de notre individualité charnelle, que nous ne les pouvons dégager qu'en acceptant de tomber en terre et d'y mourir afin de porter un fruit divin, et que nous ne connaîtrons notre vrai visage qu'en recevant la pierre blanche où Dieu a inscrit notre nom nouveau. Il n'y a de personnalité vraiment parfaite que chez les saints.

Les saints ont acquis en un sens, ils ont reçu par grâce ce que Dieu possède par nature : l'indépendance à l'égard de tout le créé, non plus seulement à l'égard des corps, mais même des intelligences. « Les saints ont leur empire, leur éclat, leur victoire, leur lustre, et n'ont nul besoin de grandeurs charnelles ou spirituelles, où elles n'ont nul rapport, car elles n'y ajoutent ni ôtent : ils sont vus de Dieu et des anges et non des corps, ni des esprits curieux : Dieu leur suffit (*a*) »

Mais quoi ! Les saints se sont-ils proposé

(*a*) Pascal. *Pensées* (Brunschvicg, 793.)

de « développer leur personnalité »? Ils l'ont trouvée sans la chercher, et parce qu'ils ne la cherchaient pas, mais Dieu seul. Ils ont compris que leur personne, en tant même que personne, en tant même que libre, est toute dépendance à l'égard de Dieu, et que cette maîtrise intérieure de nos actes, que nous ne pouvons abdiquer devant homme ni ange, ils devaient la remettre elle-même entre les mains de Dieu, par l'esprit duquel il leur faut être agis pour être ses fils. « Ils ont compris que Dieu devait leur devenir un autre moi plus intime à eux-mêmes que leur propre moi, que Dieu était plus eux-mêmes qu'eux-mêmes, parce qu'il l'est éminemment ; » ils ont alors « cherché à se faire quelque chose de Dieu, *quid Dei* ». *Je suis rivé à la croix avec le Christ. Mais je vis, non pas moi, c'est le Christ qui vit en moi.* Bien que dans l'ordre de l'être ils gardent un moi distinct de celui de Dieu, « dans l'ordre de l'opération, de la connaissance et de l'amour, ils ont pour ainsi dire substitué le moi divin à leur propre moi (*a*), » renonçant à toute personnalité ou indépendance à l'égard de Dieu, comprenant que le premier-né d'entre eux, leur exemplaire éternel, n'a pas eu de personna-

(*a*) Garrigou-Lagrange, *loc. cit.*, p. 334-335.

lité humaine, mais la Personnalité divine elle-même du Verbe en qui sa nature humaine subsistait.

Tel est le secret de notre vie d'hommes, que le pauvre monde moderne ignore : nous ne conquérons notre âme qu'à la condition de la perdre ; une mort totale est requise avant que nous puissions nous trouver. Et quand nous sommes bien dépouillés, bien perdus, bien arrachés de nous-mêmes, alors tout est à nous qui sommes au Christ, et le Christ même et Dieu même est notre bien.

Mais si nous prétendons trouver notre âme, et si nous prenons notre moi pour centre, notre substance se dissipe, nous passons au service des forces aveugles de l'univers.

11. L'histoire de Luther, comme celle de Jean-Jacques, est une merveilleuse illustration de cette doctrine. Il n'a pas affranchi la personnalité humaine, il l'a dévoyée. Ce qu'il a affranchi, c'est l'individualité matérielle que nous définissions tout à l'heure, c'est l'homme animal. Ne le constate-t-on pas dans sa propre vie? Tandis qu'il avance en âge, son énergie devient de moins en moins l'énergie d'une âme, de plus en plus l'énergie d'un tempérament. Agité de grands désirs et d'aspirations véhémentes qui se nour-

rissent d'instinct et de sentiment, non d'intelligence, possédé par les passions, déchaînant la tempête autour de lui, brisant tout obstacle et toute discipline « extérieure », mais portant au dedans de lui un cœur plein de contradictions et de clameurs discordantes, regardant, avant Nietzsche, la vie comme essentiellement *tragique*, Luther est bien le type de l'individualisme moderne, (le prototype des âges modernes, dira Fichte.) Mais en réalité sa personnalité s'est désagrégée, perdue. Il y a beaucoup de faiblesse d'âme derrière tout son tapage.

Raccourci significatif : pour libérer l'être humain il a commencé par briser les vœux de religion ; et le « joyeux message », comme parle Harnack, annoncé par lui à la chrétienté, a aussitôt répandu sur l'Allemagne une épidémie de désespoir [19]. Les protestants allemands nous demandent de reconnaître la *grandeur* de Luther. Grandeur matérielle, grandeur de quantité, grandeur animale, oui, nous la reconnaissons, et, si on veut, nous l'admirons : grandeur vraiment humaine, non. La confusion entre ces deux ordres de grandeurs, ou de forces, la confusion entre l'individu et la personne est au fond du germanisme, elle nous fait comprendre pourquoi les Allemands s'imaginent

la personnalité comme un ouragan, un buffle, ou un éléphant. Elle nous explique aussi pourquoi, dans tous les grands animateurs de l'Allemagne protestante, un Lessing, un Fichte, on voit rejaillir la vieille source de l'esprit de Luther, pourquoi Luther est, suivant un autre mot de Fichte, *l'homme allemand* par excellence.

Heureuse la nation qui pour suprême incarnation de son génie a non pas une individualité de chair, mais une personnalité rayonnante de l'esprit de Dieu ! Si nous voulons opposer à l'égocentrisme de Luther un exemplaire de personnalité véritable, songeons à ce miracle de simplicité et de droiture, de candeur et de sagesse, d'humilité et de magnanimité, de perte de soi en Dieu, qu'a été Jeanne d'Arc.

IV

INTELLIGENCE ET VOLONTÉ

12. Il y a un autre trait frappant dans la physionomie de Luther. Luther est un homme entièrement et systématiquement dominé par ses facultés affectives et appétitives ; c'est un pur Volontaire, caractérisé

avant tout par la puissance dans l'action.

Tous les historiens insistent sur son âpre énergie ; Carlyle l'appelle *un Odin chrétien, un vrai Thor.*

Ah ! sans doute, il ne s'agit guère ici de la volonté prise dans ce qu'elle a de plus proprement humain, et qui est d'autant plus vivace qu'elle s'enracine plus profondément dans la spiritualité de l'intelligence ; il s'agit de la volonté prise en général, il s'agit de ce que les anciens appelaient en général l'Appétit, l'appétit concupiscible, et surtout l'appétit irascible.

« Ses paroles sont des demi-batailles, » a-t-on dit de lui. Lorsqu'il est déchaîné, rien ne peut l'arrêter. On connaît le magnifique emportement de ses défis. « Y eût-il autant de diables à Worms que de tuiles aux toits, j'irais. » — « J'ai vu et défié d'innombrables démons. Le duc George n'est pas égal à un démon. Si j'avais affaire à Leipzig, j'entrerais à cheval dans Leipzig, quand il pleuvrait des ducs George neuf jours de suite. »

Avec sa puissance imaginative et verbale extraordinaire, il devait être un causeur fascinant, un orateur truculent, souvent grossier et ignoble sans doute, mais irrésistible. Bossuet le notait très justement, « il eut de la force dans le génie, de la véhémence dans ses

discours, une éloquence vive et impétueuse, qui entraînait les peuples et les ravissait ; une hardiesse extraordinaire quand il se vit soutenu et applaudi, avec un air d'autorité qui faisait trembler devant lui ses disciples : de sorte qu'ils n'osaient le contredire ni dans les grandes choses ni dans les petites (*a*). » En même temps, il était pourvu à un degré exceptionnel de cette sensibilité richement orchestrée, où vibre la profonde symphonie des forces inconscientes, et qui fait le charme poétique et cordial du *Gemüth*. On a de lui une foule de traits de familiarité, de bonhomie, de douceur. Comme Jean-Jacques, et bien plus sans doute que Jean-Jacques, il était doué d'une puissante religiosité naturelle ; il priait longuement, volontiers à haute voix, avec un grand flux de paroles, qui faisait l'admiration des gens ; il était pris d'attendrissement devant les moissons, devant la voûte du ciel, devant un petit oiseau qu'il regardait dans son jardin. Il pleure sur une violette qu'il a trouvée dans la neige et qu'il n'a pu faire revivre. Habité par une mélancolie profonde, qui est sans doute ce qu'il y a de plus grand et de plus humain chez lui, — par cette mélancolie de Saül qui est si ter-

(*a*) *Hist. des Var.*, I, 6.

rible à contempler, parce que, si l'on ne savait pas que le sort éternel de Saül comme celui de Luther est réservé à l'inscrutable jugement de Dieu, on serait tenté d'y voir la mélancolie de ceux *pour qui il eût mieux valu ne pas naître*, — cet homme qui a déchaîné la Révolution sur le monde était apaisé par la musique, il se consolait en jouant de la flûte. Les démons, nous dit-il, fuyaient loin de sa flûte.

Tout cela relève du même principe : prédominance absolue du Sentiment et de l'Appétit. Si la pression de l'instinct et des puissances du sentiment reste dominée par l'esprit, alors elle donne à l'être humain des richesses matérielles et affectives incomparables, utilisées elles-mêmes pour la vie de l'esprit. A ce compte-là, on trouve déjà un certain romantisme, si on veut, chez un Suso, — mais dans une conception de la vie qui reste foncièrement rationnelle, ordonnée, catholique. Chez Luther, il en va autrement ; la volonté a vraiment et absolument le primat, c'est la conception même de la vie qui est atteinte, on peut dire qu'il est le premier grand Romantique.

13. Cette attitude d'âme devait tout naturellement s'accompagner d'un profond

anti-intellectualisme, favorisé d'ailleurs par la formation occamiste et nominaliste que Luther avait reçue en philosophie. Qu'on me permette de citer ici quelques textes caractéristiques.

Écoutons-le d'abord parler d'Aristote et de saint Thomas.

« Aristote est le rempart impie des papistes. Il est à la théologie ce que les ténèbres sont à la lumière. Son éthique est la pire ennemie de la grâce (*a*), » c'est un philosophe rance (*b*), un « gamin qu'il faut mettre dans la porcherie ou dans l'écurie aux ânes (*c*), » « un calomniateur éhonté, un comédien, le plus rusé corrupteur des esprits. S'il n'avait pas réellement existé en chair et en os, on pourrait, sans nul scrupule, le tenir pour le démon en personne » (*d*).

Quant à saint Thomas, « il n'a jamais compris un chapitre de l'Évangile ou d'Aristote (*e*). » Luther, « de son plein droit, c'est-à-dire avec la liberté d'un chrétien, le re-

(*a*) Cf. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, III, 1914, p. 30, 32.

(*b*) Weim., IX, 43, (1510-1511.)

(*c*) Weim., VII, 282, 15-16 (1521).

(*d*) Lettre à Lange citée par Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. franç., II, 311, note 1.

(*e*) Enders, I, 350 (14 janvier 1519); I, 173-174 (24 mars 1518).

pousse et le renie (*a*). » — « Bref, il est impossible de réformer l'Église si la théologie et la philosophie scolastiques ne sont pas arrachées jusqu'à la racine avec le droit canon (*b*). »

« La Sorbonne, cette mère de toutes les erreurs, dit-il en 1539, a on ne peut plus mal défini que si une chose est vraie, elle l'est pour la philosophie et pour la théologie ; c'est une impiété de sa part d'avoir condamné ceux qui soutenaient le contraire (*c*). » Aussi bien la faculté de Paris est-elle « la synagogue damnée du diable, la plus abominable gourgandine intellectuelle qui ait paru sous le soleil, la vraie porte de l'enfer, etc. (*d*) ». Les théologiens de Louvain ne sont pas mieux traités, ce sont « des ânes grossiers, des truies maudites, des panses de blasphèmes, des cochons épicuriens, hérétiques et idolâtres, des mares croupies, le bouillon maudit de l'enfer (*e*) ».

Est-ce à un système particulier qu'il en veut? Non. C'est à la philosophie elle-même. « C'est un hommage qu'il croit rendre à Dieu

(*a*) Weim., I, 647 (1518).
(*b*) De Wette, I, 64 (1518).
(*c*) *Disputationen*, 487, thèses 4 et 5.
(*d*) Cf. Janssen, II, 204, n. 2.
(*e*) *Ibid.*

que d'aboyer contre la philosophie... On ne doit apprendre la philosophie que comme on apprend les arts mauvais, c'est-à-dire pour les détruire, comme on se renseigne sur les erreurs, c'est-à-dire pour les réfuter (*a*). »

C'est de lui que Carlstadt, dès 1518, avait emprunté cette belle pensée, que *la logique n'est nulle part nécessaire en théologie, parce que le Christ n'a pas besoin des inventions humaines* (*b*). Eh quoi ! Oserait-on enchaîner un libre chrétien comme le docteur Luther au principe de contradiction? L'argumentation n'a jamais été pour lui qu'un pugilat, où il était passé maître, et où il s'agissait d'écraser l'adversaire par n'importe quels moyens. « Quand je voudrai me mettre à écrire, disait-il cyniquement à Philippe de Hesse, je saurai bien me tirer d'affaire et laisser Votre Grâce s'embourber (*c*). » Enfin, ce n'est pas seulement à la philosophie, c'est essentiellement à

(*a*) *Comm. sur l'ép. aux Rom.*, fol. 203^{b} (1516). Ficker, II, 198.

(*b*) Carlstadt à Spalatin, 5 février 1518 ; Enders, I, 147.

(*c*) De Wette, VI, 276. « Comme polémiste et auteur d'écrits théologiques et surtout d'écrits populaires de controverse, Luther, dit Döllinger, unissait à un talent incontestable de rhéteur et de dialecticien un *manque de conscience* que dans ces matières on ne rencontre que fort rarement à un si haut degré. » On sait qu'il appelait l'épître de saint Jacques une *épître de paille*, parce qu'elle contredisait sa doctrine.

la raison que le Réformateur déclare la guerre. La raison ne vaut que dans un ordre exclusivement pragmatique, pour l'usage de la vie terrestre, Dieu ne nous l'a donnée que « pour qu'elle gouverne ici-bas, c'est-à-dire qu'elle a le pouvoir de légiférer et d'ordonner sur tout ce qui regarde cette vie, comme le boire, le manger, les vêtements, de même aussi ce qui concerne la discipline extérieure et une vie honnête (*a*) ». Mais dans les choses spirituelles elle est non seulement « aveugle et ténèbres (*b*) », elle est vraiment « la p... du diable. Elle ne peut que blasphémer et déshonorer tout ce que Dieu a dit ou fait (*c*) ». « Les anabaptistes disent que la raison est un flambeau... La raison répandre la lumière? Oui, comme celle que répandrait une immondice mise dans une lanterne (*d*). » Et dans le dernier sermon prêché à Wittenberg, vers la fin de sa vie : « La raison, c'est la plus grande p... du diable ; de sa nature et manière d'être, elle est une p... nuisible ; c'est une prostituée, la p... en titre du diable, une p... mangée par la gale et la lèpre, qu'on

(*a*) Erlang., 49, 229 (1538).
(*b*) *Ibid.*, 45, 336 (1537-1538).
(*c*) *Ibid.*, 29, 241 (1524-1525).
(*d*) Cf. A. Baudrillart, *L'Église catholique, la Renaissance et le protestantisme*, Paris, 1905, p. 322-323.

devrait fouler aux pieds et détruire, elle et sa sagesse... Jette-lui de l'ordure, au visage, pour la rendre laide. Elle est et doit être noyée dans le baptême... Elle mériterait, l'abominable, qu'on la reléguât dans le plus sale lieu de la maison, aux cabinets (*a*). »

Le mépris de Luther à l'égard de la raison est conforme, d'ailleurs, à sa doctrine générale sur la nature humaine et sur le péché originel. Selon Luther, le péché a vicié l'essence même de notre nature, et ce mal est définitif, la grâce et le baptême recouvrent mais n'effacent pas le péché originel. On pourra donc tout au plus accorder à la raison un rôle tout pratique dans la vie et dans les transactions humaines. Mais elle est incapable de connaître les vérités premières, toute science spéculative, toute métaphysique est un leurre : *omnes scientiae speculativae non sunt verae... scientiae, sed errores*, — et l'usage de la raison dans les matières de la foi, la prétention de constituer, grâce au raisonnement et en se servant de la philosophie, une science cohérente du dogme et du donné révélé, bref la théologie telle que l'entendaient les scolastiques est un abominable scandale.

(*a*) Erl., 16, 142 à 148 (1546). Cf. Denifle-Paquier, III, 277-278.

En un mot, prenant d'une manière grossièrement littérale et complètement à contresens les passages où les auteurs spirituels parlent de l'anéantissement des facultés naturelles, dépravant la pensée de Tauler et des mystiques allemands comme les textes de saint Paul et de l'Évangile, ce chrétien pourri déclare que la foi est *contre* la raison. « La raison est contraire à la foi (*a*), » écrivait-il en 1536. Et un peu plus tard : « La raison est directement opposée à la foi, aussi on doit la laisser aller ; chez les croyants, elle doit être tuée et enterrée (*b*)... »

J'ai cité ces textes, parce qu'il est instructif de saisir, dès son origine, dans son ton et sa qualité authentiques, le faux mysticisme anti-intellectualiste qui allait, au dix-neuvième siècle, sous des formes plus raffinées et moins franches, empoisonner tant d'esprits.

(*a*) *Disputationen*, éd. Drews, p. 42. « Il est impossible de faire s'accorder la foi avec la raison. » (Erl., 44, 158 [1537-1540].)

(*b*) Erl., 44, 156-157 (1537-1540). Et encore : « Tu dois abandonner ta raison, ne rien savoir d'elle, l'anéantir complètement, sinon tu n'entreras jamais au ciel. » (*Ibid.*) « Il faut laisser la raison chez elle, car elle est l'ennemie-née de la foi... Il n'est rien de si contraire à la foi que la loi et la raison. Il faut les vaincre, si l'on veut atteindre la béatitude. » (*Propos de table*, II, 135.)

LUTHER EN 1532

De l'atelier de CRANACH. (Pinacothèque de Munich.)

(Ex. de DENIFLE, *Luther et le luthéranisme*, A. Picard, édit.)

LUTHER MORT

Par LUCAS FORTNAGEL. (Leipzig, Bibliothèque de l'Université.)

(Ex. de DENIFLE. *Luther et le luthéranisme*, A. Picard, édit.)

Luther, en somme, apportait à l'humanité, deux cent trente ans avant Jean-Jacques, une délivrance, un immense soulagement. Il délivrait l'homme de l'intelligence, de cette fatigante et obsédante contrainte de penser toujours, et de penser logiquement. Libération qui, cependant, est toujours à recommencer. Car, « hélas, comme il l'écrivait dans son commentaire sur l'épître aux Galates, hélas, la raison n'est jamais complètement détruite en cette vie. (*a*) »

*
* *

14. Le problème devant lequel Luther nous place ici, nous le connaissons bien, il est classique, il est actuel, nous en sommes saturés : c'est le problème de l'intellectualisme et du volontarisme. Luther est à la source du volontarisme moderne. Pour le prouver en détail, il faudrait insister sur les conséquences du pessimisme anti-intellectualiste dont je viens de parler. La raison étant reléguée dans le plus sale lieu de la maison, sinon tuée et enterrée, il faut bien, car la brute pure et simple ne sera jamais un idéal pour l'homme, que l'autre faculté spirituelle,

(*a*) *In Galat.*, I, 331 (1535).

la volonté, se trouve exaltée d'autant, sinon en théorie, au moins en pratique : aussi bien, chez Luther, le sentiment hypertrophié du moi est-il essentiellement un sentiment de volonté, de *réalisation de la liberté*, comme dira plus tard la philosophie allemande. Il faudrait insister aussi sur son égocentrisme, et montrer comment, chez lui, le moi est centre, non pas certes, comme chez Kant, par l'effet d'une prétention de l'intelligence humaine à être la mesure des choses intelligibles, mais par l'effet d'une prétention de la volonté individuelle, scindée du corps universel de l'Église, à se poser toute seule et toute nue en face de Dieu et du Christ pour assurer par sa confiance sa justification et son salut.

Qu'il me suffise d'indiquer la manière dont la mystique du moi et de la volonté s'introduit par Luther. Sa doctrine du néant des œuvres n'est pas le fait d'une erreur quiétiste. Loin d'exagérer la primauté que la théologie catholique reconnaît à la contemplation, il a horreur de la vie contemplative, et, dans sa doctrine, l'union à Dieu par la charité étant bien impossible, la religion tend déjà en fait à se réduire au service du prochain [20]. Bref, les actions et les œuvres ne valent rien pour le salut, elles sont mauvaises et corrompues sous ce rapport. Mais elles

sont bonnes, diablement bonnes, c'est le cas de le dire, pour la vie présente. Et ne pouvant plus être ordonnées à Dieu, à quoi pourraient-elles être ordonnées désormais, sinon à la réalisation de la volonté humaine? Rousseau est un rêveur, Luther est un actif. Il ne dit pas comme Jean-Jacques : Je ne peux pas résister à mes penchants, mais je ne suis pas méchant, je suis bon devant toi, mon Dieu, je suis essentiellement bon, il dit : Le péché d'Adam m'a corrompu dans mon essence, je suis immonde, je pèche fortement, mais j'ai confiance en toi, mon Dieu, et tel quel, tu me prends et tu me sauves, en me couvrant du manteau de ton Fils. Écoutons-le lui-même :

Avons-nous péché? « Jésus-Christ se courbe, dit Luther, et laisse le pécheur lui *sauter* sur le dos, et il le sauve ainsi de la mort et du geôlier (*a*), » voilà à quoi sert le Christ. « Quelle consolation pour les âmes pieuses, de le revêtir ainsi et de l'envelopper de mes péchés, des tiens, de ceux de tout l'univers, et de le considérer ainsi portant tous nos péchés (*b*) ! » « Lorsque tu verras que tes péchés adhèrent à lui, tu seras alors à

(*a*) Erl., 18, 58 (1537).
(*b*) *Comm. sur l'ép. aux Galates*, II, 17 (1535).

l'abri des péchés, de la mort et de l'enfer (*a*). — Le christianisme n'est pas autre chose qu'un exercice continuel à *sentir que tu n'as pas de péché, quoique tu pèches*, mais que tes péchés sont rejetés sur le Christ (*b*). — Il suffit de reconnaître l'Agneau qui porte les péchés du monde, le péché ne pourra nous détacher de lui, ferions-nous mille fornications en un jour, ou y commettrions-nous autant d'homicides [21]. — N'est-ce pas une bonne nouvelle, si quelqu'un est plein de péchés, et que l'Évangile vienne et lui dise : *Aie confiance et crois*, et dès lors, tous tes péchés sont remis. Ce registre tiré, les péchés sont pardonnés ; il n'y a plus à attendre encore (*c*). » Dès l'instant où tu reconnais que le Christ porte tes péchés, il devient pécheur à ta place (*d*). « Et toi, tu deviens l'enfant chéri, et tout va tout seul, et tout ce que tu fais est bien (*e*). » Allons ! il est vraiment *pratique* d'avoir un Christ. « Je suis au milieu de vous comme un serviteur, » avait dit le

(*a*) *Opp. exeg. lat.*, XXIII, 141 ; Weim., XXV, 330, 22. (1532-1534).

(*b*) *Ibid.*, 142 ; Weim., 331, 7.

(*c*) Erl., 18, 260.

(*d*) Weim., IX, 419, 36. Cf. Weim., II, 504 (1519) : « Peccata sua [credentis] jam non sua, sed Christi sunt. » Weim., V, 608 (1521), etc.

(*e*) Weim., XII, 559, 6 (1523).

Seigneur, *ego in medio vestrum sum sicut qui ministrat.* — Ah ! tu dis vrai, Sauveur des hommes, répond Luther, je te prends à mon service. Derrière les appels de Luther à l'Agneau qui sauve, derrière ses élans de confiance et sa foi au pardon des péchés, il y a une créature humaine qui lève la crête et qui fait très bien ses affaires dans la fange où elle est plongée par la faute d'Adam. Elle se débrouillera dans le monde, elle suivra la volonté de puissance, l'instinct impérialiste, la loi de ce monde qui est son monde, elle fera *sa volonté* dans le monde. Dieu ne sera qu'un allié, un coopérateur, un puissant compagnon. Au terme, nous aurons les formes vraiment folles du volontarisme tel qu'il se manifeste de nos jours chez certains pluralistes anglo-saxons, ou chez M. Wincenty Lutoslawski, qui s'écrie (tant il s'admire) : *Je ne peux pas avoir été créé*, et qui regarde Dieu comme une simple puissance alliée et associée de son vouloir : « Nous avons presque le même but, écrit-il, et par conséquent de nombreux ennemis communs. »

On est donc bien justifié à chercher chez Luther la source de ces deux grandes idées, qui semblent rivées l'une à l'autre dans l'histoire de la philosophie : l'idée du *mal radical*, qui passera dans la philosophie allemande

avec Bœhme, avec Kant lui-même, avec Schelling, avec Schopenhauer, et l'idée du *primat de la volonté*, qui s'imposera à cette même philosophie, surtout avec Kant, Fichte, Schopenhauer, — comme si le Pessimisme et le Volontarisme étaient métaphysiquement les deux faces complémentaires d'une même pensée.

D'un autre côté, tout un vaste courant de la pensée moderne, courant plutôt français celui-là, et qui s'origine à la Renaissance et à Descartes, non à Luther, ira dans un sens tout opposé, vers le *rationalisme* et vers l'*optimisme*, avec Malebranche, Leibniz, la philosophie des lumières ; Jean-Jacques, que la métaphysique ne gêne pas, trouvera moyen de conjoindre l'optimisme et l'anti-intellectualisme ; mais jamais dans la philosophie moderne l'Intelligence et la Volonté n'arriveront à se réconcilier ; et le conflit de ces deux facultés spirituelles déchirera cruellement la conscience des hommes de ce temps.

15. La solution du problème, les anciens le savaient bien, intéresse toute la vie humaine. C'est pourquoi ils lui réservaient leurs plus subtiles élucidations métaphysiques. Dans l'espoir qu'il se trouvera quelque courageux lecteur, prêt à supporter deux ou

trois pages un peu techniques, j'essaierai de résumer, en une rapide synthèse, l'enseignement de saint Thomas sur cette question (*a*).

Absolument parlant, en soi, dans l'ordre des pures hiérarchies métaphysiques, l'intelligence est plus noble et plus élevée que la volonté : *intellectus est altior et nobilior voluntate*, parce que, l'une et l'autre envisageant immatériellement l'être et le bien, mais l'envisageant sous des aspects différents, l'objet de l'intelligence, qui est la seule essence du bien dans sa constitution intelligible et dans sa vérité, est comme tel et dans sa pure ligne formelle plus simple et plus abstrait, plus épuré et plus décanté si j'ose dire, plus parfaitement spirituel que l'objet de la volonté, qui est le bien désirable lui-même pris dans son existence concrète, et non plus seulement dans sa *raison* intelligible, dans son λόγος.

Le signe en est que si notre intelligence doit nécessairement user des sens, cependant dans son mouvement vers l'intelligible elle laisse autant que possible derrière soi les images, tandis que notre volonté emporte naturellement avec soi, dans son mouvement vers ce qu'elle aime, les affections de l'appétit sensitif.

Aussi bien tout ordre, et toute ordination,

(*a*) Cf. *Sum. theol.*, I, 82, 3.

vient-il de l'intelligence, et le Verbe est-il au commencement des voies de Dieu, et l'Esprit d'Amour, en Dieu, procède-t-il du Verbe, comme en nous le vouloir de l'intellection. Aussi bien notre béatitude, dans ce qui la constitue essentiellement, consistera-t-elle à *voir*, à posséder Dieu dans une vision déifiante, où l'être même de Dieu ne fera qu'un avec notre intelligence dans l'ordre cognoscitif, et dont l'amour et la délectation dans la volonté ne seront que la conséquence : en sorte qu'au terme ultime, l'Intelligence jouira parfaitement chez nous de sa primauté métaphysique sur la Volonté.

Non seulement donc dans l'ordre des vérités spéculatives et de la pure connaissance, l'intelligence est reine absolue, au point que la science n'est parfaite que si elle fait pleinement abstraction de tout attrait subjectif, pour se laisser entièrement et purement dominer par l'objet. Mais encore dans l'ordre pratique, la droiture de l'action suppose la droite connaissance, la raison est la règle prochaine de notre agir, et tout acte intérieur de l'âme impliquant ordre et gouvernement appartient à la raison.

16. Et toutefois, à considérer l'intelligence et la volonté non plus en elles-mêmes, mais

par rapport aux choses plus ou moins élevées en perfection qu'elles peuvent atteindre, alors l'ordre de supériorité peut se renverser, et la volonté devenir plus haute que l'intellect. Il en est ainsi parce que, selon le grand mot d'Aristote : *bonum et malum sunt in rebus, verum et falsum in mente* (*a*), la volonté tend à son objet tel qu'il est en lui-même, dans son existence et dans son mode d'être à lui, au lieu que l'intelligence tend à son objet tel qu'il est en elle, sous le mode d'être qu'elle lui donne en l'attirant et l'ébibant en elle pour le devenir immatériellement. Dès lors, par rapport aux choses plus élevées que nous, la volonté, qui nous porte en ces choses, est plus noble que l'intelligence, qui les tire en nous ; et s'il est meilleur de connaître que d'aimer les choses corporelles, qui sont au-dessous de l'âme, et que l'intelligence spiritualise pour les connaître, il est meilleur d'aimer Dieu que de le connaître, surtout dans l'état de la vie présente, où nous ne le connaissons que selon la multiplicité et la matérialité de nos conceptions. C'est pourquoi il y a une sagesse du Saint-Esprit, plus élevée au-dessus de la sagesse philosophique que le ciel au-dessus de la terre, et dans laquelle

(*a*) *Met.*, VI, 4, 1027 b 25.

Dieu est connu et goûté, non par des idées distinctes, mais par la connaturalité de l'amour, en vertu même de l'union procurée par la charité.

D'un autre côté, si dans l'ordre pratique nous considérons non pas les vérités universelles qui dominent l'agir, mais l'usage concret lui-même que nous faisons de notre action, alors saint Thomas assigne au rôle de la volonté une telle prépondérance que la Partie morale de la Somme nous paraît tout aimantée par la Volonté, autant que la Partie métaphysique par l'Intelligence. Plus intellectualiste que Scot pour la connaissance, il est beaucoup moins intellectualiste que lui pour l'action. C'est de la volonté que dépend l'*usage* de notre activité et tout notre mouvement vers notre Fin dernière, en sorte que c'est par elle, non par notre intelligence, que nous sommes dits *bons* ou *mauvais* purement et simplement. C'est la volonté qui, par sa liberté, par son indifférence dominatrice à l'égard de tout bien créé, fait de notre âme un ciel fermé que Dieu seul peut mouvoir, et où pénètrent seuls le regard de Dieu et le regard sacerdotal du Christ. Enfin c'est d'elle et de sa rectitude générale présupposée, que dépend la vérité de la connaissance pratique elle-même qui la règle en chaque cas

concret et singulier : car l'intelligence n'ayant pour objet direct que l'universel, pur objet de spéculation, elle ne peut bien juger de ce qui est *à faire*, du singulier et du contingent, que par ordre à la droite inclination de la volonté ; la vérité de l'intellect pratique, qui consiste à *diriger* et non plus à *connaître*, s'entend donc, non plus par conformité à la chose, *per conformitatem ad rem*, mais par conformité à l'appétit droit, *per conformitatem ad appetitum rectum :* d'où il suit que dans l'ordre de l'agir et de la connaissance du singulier *opérable*, la volonté, selon le mot de Cajetan, plie l'intelligence à son gré, et que le jugement pratique et le commandement de l'intelligence ne peuvent être bons de façon stable que si l'appétit est foncièrement rectifié par les vertus morales.

17. En définitive, saint Thomas nous montre en tout esprit deux activités complémentaires essentiellement différentes, aussi exigeantes et dévorantes l'une que l'autre : une activité entièrement tournée vers l'être de l'objet, vers l'autre en tant qu'autre, et qui d'elle-même ne s'intéresse qu'à lui, ne vit que pour lui, — l'intelligence ; et une activité entièrement occupée du bien du sujet ou des choses avec lesquelles le sujet ne fait

qu'un, et qui d'elle-même ne s'intéresse qu'à ce bien, ne vit que pour lui, — la volonté. Chacune dans son ordre a la prépondérance, l'une absolument parlant et pour connaître, l'autre sous un certain rapport et pour agir. Malheur à l'humanité si l'une accapare toute la sève aux dépens de l'autre ! Une humanité purement et exclusivement volontaire méprise la vérité et la beauté, et devient cette sorte de monstre moraliste et fétichiste dont un Rousseau, un Tolstoï, un William James nous donnent quelque idée. Une humanité purement et exclusivement intellectuelle méprise ses intérêts éternels ; et que lui importe son propre être? Elle s'enivre du spectacle, elle devient une sorte de monstre métaphysicien ou esthète. Et sans doute, plus fortement un homme est tiré dans une direction par ses dons, plus de peine a-t-il à maintenir en lui l'équilibre ; le *beau danger* du génie est toujours un risque effrayant. Pour qu'une intelligence aussi fortement attirée par la joie du pur connaître ait grandi tout entière dans la droite ligne de la sainteté, il a fallu qu'une force extraordinaire des vertus morales assurât, chez un Thomas d'Aquin, la rectitude de la volonté...

Cette doctrine explique les excès en sens contraire de l'intellectualisme absolu et du

moralisme absolu, et en même temps elle concilie dans son éminence tout ce qu'a pu toucher de vrai la pensée d'un Gœthe ou d'un Spinoza, d'un Tolstoï ou d'un Rousseau. Il en est ainsi parce qu'elle respecte, — et elle seule, — la nature et les lois propres de l'intelligence et de la volonté, sans faire des mouvements de l'appétit des *idées* confuses, comme le prétend le rationalisme, ni des opérations de l'intelligence une déformation du réel, comme le prétendent les philosophies du sentiment.

Cette doctrine explique en particulier une double constatation expérimentale, fort remarquable en raison de son importance pratique : d'une part on constate que la privation de vérité, s'il s'agit surtout des grandes vérités métaphysiques et religieuses, entraîne normalement, pour l'état moyen d'une civilisation, le désordre moral et la déchéance des volontés, et de grandes catastrophes, et que l'exposé des hautes doctrines spéculatives a souvent plus d'efficacité pour la réforme des mœurs que les exhortations à la vertu les mieux senties, les plus hygiéniques et les plus sociales. Mais d'autre part, et toutes choses égales d'ailleurs, comment ne pas constater aussi que la puissance intellectuelle et la vertu ne vont pas toujours en-

semble? Ne nous scandalisons pas que tant d'âmes généreuses et sensibles soient de si faible jugement, et que tant d'intelligences lucides et savantes soient de si faible moralité, qu'il y ait tant de gens vertueux pas assez malins, et tant de gens malins pas vertueux du tout. Une fois supposées connues les grandes vérités spéculatives qui commandent notre agir, la droiture de notre jugement pratique, en ce qui concerne l'*usage* moral de notre propre activité, dépend non pas de la perspicacité de notre raison spéculative et de la profondeur de notre savoir, mais de la rectification de notre vouloir par rapport à nos fins personnelles, qui sont les principes particuliers de nos actions ; et cette rectification peut être parfaite chez un homme qui juge très mal du rôle de l'autorité dans l'État, ou de la distinction de l'essence et de l'existence, ou de la validité du syllogisme en *darapti* ou en *baralipton*, ou de la purgation des passions par la tragédie, toutes questions qu'en elles-mêmes on doit regarder cependant comme capitales. C'est pourquoi saint Thomas enseigne que les vertus morales peuvent exister sans les vertus intellectuelles, telles que la sagesse, la science et l'art, bien qu'elles ne puissent exister sans l'intelligence des premiers principes et sans la prudence, la-

quelle est d'ailleurs connexe avec elles ; en sorte que l'usage de la raison est nécessairement en vigueur chez tous les vertueux, *usus rationis viget in omnibus virtuosis*, mais seulement *quantum ad ea, quæ sunt agenda secundum virtutem* (*a*), quant aux choses qui sont à faire dans la ligne de la moralité. — Il peut y avoir de solides vertus chez les songe-creux et les philistins. C'est là une consolation philosophique appréciable dans un temps comme le nôtre.

Enfin, la doctrine thomiste de l'intelligence et de la volonté nous montre pourquoi toute philosophie fondée sur la précellence absolue de la volonté ou du sentiment, c'est-à-dire d'une faculté par essence occupée exclusivement de ce qui touche le sujet, penchera naturellement vers le subjectivisme ; pourquoi en même temps elle fera déchoir la volonté de son ordre propre, et passera fatalement au service des puissances affectives inférieures et de l'instinct, car la volonté ne tient sa noblesse métaphysique et sa spiritualité que du fait qu'elle est un appétit enraciné dans l'intelligence ; pourquoi en dernier lieu, par cela seul qu'elle demande la lumière et la direction à une

(*a*) *Sum. theol.*, I-II, 58, 4, ad 2.

puissance aveugle de soi, une telle philosophie, si elle s'impose à une partie de l'humanité, équivaut pour celle-ci à une série de désastres. *Au commencement était l'Action :* cette devise dont le Faust germanique est si fier est inscrite sur l'étendard de la mort.

V

LE PRINCIPE DE L'IMMANENCE

18. Si une erreur s'introduit dans les esprits, c'est grâce toujours à quelque vérité qu'elle déforme. Il doit y avoir au cœur de la Réforme luthérienne quelque illusion foncière qu'il importe de rechercher. Pour cela, il n'est pas de meilleure méthode que d'interroger les réformés eux-mêmes.

Que nous disent-ils? Ils nous disent que l'essence de la Réforme, c'est d'élever l'Esprit contre l'Autorité, l'énergie intérieure de l'homme maître de son jugement contre des idées mortes et des conventions mensongères imposées du dehors. Ce que Carlyle voit en Luther, c'est « un homme subsistant par lui-même, vrai, original, *sincère* ». « Avec des Papes apocryphes, écrit cet hégélien naïf, avec des Papes apocryphes et avec des

croyants n'ayant aucun jugement privé, — des charlatans prétendant commander à des dupes, — que pouvez-vous faire? Misère et malheur seulement... Dans toute cette œuvre révolutionnaire sauvage, à partir du protestantisme en descendant jusqu'à nos jours, je vois se préparer le plus béni des résultats : non l'abolition du culte des héros, mais plutôt ce que j'appellerais tout un monde de héros. Si héros signifie *homme sincère*, pourquoi chacun de nous ne peut-il être un héros? » Pourquoi, en effet, pourquoi tous les sincères lecteurs de Carlyle ne sont-ils pas des héros? Pourquoi la *sincérité* d'un pleutre n'en fait-elle pas un martyr? Le passage que je viens de citer est un bon comprimé de sottise anglo-moderne; mais j'en retiens seulement les indications dont nous avons présentement besoin : les grandes idées que l'erreur luthérienne a tournées en illusions, ce sont les idées de *liberté*, d'*intériorité*, d'*esprit*.

Nous touchons ici au fond de l'erreur *immanentiste*. Celle-ci consiste à croire que la liberté, l'intériorité, l'esprit, résident essentiellement dans une opposition au non-moi, dans une rupture du *dedans* avec le *dehors* : vérité et vie doivent donc être uniquement cherchées au dedans du sujet humain, tout ce qui provient en nous de ce qui n'est pas

nous, disons de l'*autre*, est un attentat contre l'esprit et contre la *sincérité* (*a*). Et ainsi tout ce qui est *extrinsèque* à nous est la destruction et la mort de notre intérieur. Et tout *moyen*, que le sens commun regarde comme unissant le dedans et le dehors et les faisant communiquer, est, en réalité, un « intermédiaire » qui les sépare : ainsi, pour l'individualisme protestant moderne, l'Église et les sacrements nous séparent de Dieu ; ainsi, pour le subjectivisme philosophique moderne, la sensation et l'idée nous séparent du réel. Je ne dis pas que Luther a formulé un tel principe, loin de là ! Il avait personnellement, au contraire, une conception de la vie outrancièrement dogmatique et autoritaire, et n'avait rien d'un libéral. Mais je dis que c'est lui qui, pratiquement, a fait passer ce principe dans la pensée moderne sous une forme très particulière et encore toute théologique, en dressant la Foi contre les œuvres, l'Évangile contre la Loi, et en faussant de fait cette même foi de laquelle seule il attendait le salut, pseudo-foi hérétique qui devait fatalement se réduire peu à peu à ce qu'elle est devenue chez bien des protestants de nos

(*a*) Nous avons déjà touché ce point dans *Antimoderne* (préface, p. 24), mais il y faut revenir ici.

jours, à un élan de détresse et de confiance vers on ne sait quoi, sorti des profondeurs du moi.

Ce qu'il y a ici d'admirable, c'est que ce mythe moderne de l'Immanence, avec son exaltation de la dignité de l'esprit, est fondé précisément sur une méconnaissance radicale de la vraie nature de l'esprit. Dans le monde des corps, oui, dans le monde de l'action transitive, recevoir d'autrui, recevoir du dehors, c'est purement subir, et c'est bien sûrement contraire à la spontanéité vivante, puisqu'il s'agit précisément de choses qui n'ont pas la vie, qui, incapables de se parfaire soi-même, ne sont que des lieux de passage et de transformation pour les énergies de l'univers. Mais dans le monde spirituel, recevoir d'autrui, c'est d'abord subir sans doute, mais à titre de condition présupposée, et c'est essentiellement agir, se parfaire intérieurement et manifester l'autonomie de ce qui est vraiment vivant. Car le propre des choses spirituelles est de n'être pas murées dans leur être particulier, et de pouvoir s'augmenter intrinsèquement de l'être même de ce qui n'est pas elles. Si la loi de l'objet, la loi de l'être, s'impose à l'intelligence, c'est pour que l'intelligence s'achève soi-même vitalement, en une action qui est une pure qualité

immatérielle, et où cela même qui constitue l'*autre* comme tel devient sa propre perfection. Et si la loi de la Fin dernière, la loi du bien s'impose à la volonté, c'est pour que l'amour nous faisant un avec l'Auteur de tout bien, ce soit encore, — en suivant sa loi, une loi devenue nôtre, — notre plus profond et plus intime attrait que nous suivions. C'est là le mystère propre de l'activité immanente, *intériorisation* parfaite, par la connaissance et par l'amour, de ce qui est *autre* ou de ce qui vient d'un *autre* que nous.

Dans un ordre encore plus transcendant, devant un mystère encore plus profond, — celui de l'action de l'Esprit créateur sur les esprits créés, — Luther isole encore irrémédiablement le *nous-mêmes* de l'*autre*, notre vaisseau spirituel de l'océan qui l'assiège. Il fait de notre justice un placage extérieur sous lequel nous continuons de produire nos œuvres mauvaises, mauvaises parce que « les œuvres des hommes, quand elles seraient toujours belles en apparence, et sembleraient bonnes probablement, sont des péchés mortels », tandis que les œuvres de Dieu, quand elles seraient toujours laides, et qu'elles paraîtraient mauvaises, sont d'un mérite éternel (*a*).

(*a*) Ap. Bossuet, *Hist. des Var.*, I, 9. (Prop. Heidls, an. 1518, Prop. 3, 4, 7, 11.)

Sans considérer seulement, dit Bossuet, *que les bonnes œuvres des hommes sont en même temps des œuvres de Dieu, puisqu'il les produit en nous par sa grâce* (*a*). Ce mot dit tout. Car le Dieu immense qui est au plus intime de toutes choses, parce qu'il les crée, et qui a domaine sur l'être même, opérant en chaque créature comme il convient à la nature qu'il lui a donnée, cause dans les esprits l'action des esprits selon le mode propre aux esprits, avec toute la spontanéité, l'intériorité et la liberté qui conviennent à leur nature. L'absurde extrinsécisme luthérien a beau prétendre tout donner à la grâce : en tenant pour impossible qu'une œuvre de l'homme soit aussi une œuvre de Dieu, il pose en réalité le principe d'un effréné naturalisme, qui, en un peu plus de deux siècles, aura tout ruiné dans la pensée occidentale, avant de s'épanouir dans l'immanentisme contemporain. Ah ! Il n'est plus question de l'inhabitation des divines Personnes dans notre âme ! Celle-ci s'est reployée dans sa solitude, elle est devenue imperméable à tout autre que soi.

19. Mystère des opérations divines, mystère de l'activité immanente et de la capa-

(*a*) Bossuet, *ibid.*

cité des esprits : contre ces deux mystères le Réformateur vient buter, et avec lui tout le monde moderne ; ce qui, jusqu'alors, était transparent, parce qu'on les acceptait, devient opaque parce qu'on les refuse. Des choses de l'esprit on ne sait plus retenir que l'accidentel et l'accessoire, le conditionnement matériel et humain. Magistère intellectuel, humain ou divin, Église et dogme révélé, plus radicalement même, autorité de l'être objectif et de la loi morale, ne sont plus concevables, en définitive, que comme des contraintes extérieures et mécaniques, imposées à une nature qui les subit en souffrant violence. Désormais le conflit est ouvert.

Aussitôt après Luther, pour des raisons de salut public et pour ne pas périr d'anarchie, — réaction de l'autorité, en pays protestant allemand, sous la forme la plus tyranniquement sociale : quelle pire contrainte extérieure que celles de princes légiférant au spirituel, et d'églises séparées de l'Esprit du Christ? Quelle discipline plus matérielle et plus mécanisée que la scolastique protestante? Quel littéralisme plus opprimant que celui d'une théologie morte, et d'un « supernaturalisme » fondé non sur la Vérité première, mais sur l'humaine raison de prédicants salariés par l'État pour interpréter

l'Écriture? Quel plus lourd fardeau que leur morale, et ce décalogue qui terrifiait Luther, et qui est terrible en effet quand le principe intérieur de la grâce ne nous donne plus la force et l'inclination de nous y conformer?

Mais l'esprit de Luther continuait de cheminer souterrainement, pour de nouveaux renversements et de nouvelles crises. Et dans la mesure où le monde et la pensée modernes le recevront, il les rongera sans trêve, et dévorera successivement, parce que la matière est faible devant tout esprit, toutes les prohibitions matérielles qui le brimeront pour un temps. Le conflit *essentiel* de l'esprit et de l'autorité, de l'Évangile et de la Loi, du sujet et de l'objet, de l'intime et du transcendant, est un conflit spécifiquement protestant, qui n'a pas de sens dans un ordre de choses respectueux des réalités spirituelles, et que le modernisme a essayé très vainement de transporter dans la conscience catholique.

Mais quoi ! En vertu du principe de l'Immanence, puisque tout apport extrinsèque est pris désormais pour oppression et violence, il faudra bien, en fin de compte, tout enfermer dans notre esprit, pour qu'il n'ait rien à recevoir du dehors ; tout enfermer dans l'homme, y compris Dieu lui-même ; l'homme sera l'extrême pointe évolutive où parvient

à la conscience de soi une nature, elle-même pensée endormie, en laquelle Dieu devient.

La grande « œuvre révolutionnaire sauvage, à partir du protestantisme en descendant jusqu'à nos jours, » prépare ainsi, comme « le plus béni des résultats », le non-sens pur et simple.

Elle ne promet de repos à la raison que dans la contradiction, elle met en nous une guerre universelle. Elle a tout irrité, elle n'a rien guéri. Elle nous laisse sans espérance devant les grands problèmes qui, résolus par le Christ et ses Docteurs pour l'humanité rachetée, tant qu'elle fut fidèle, ont recommencé depuis bientôt quatre siècles à mettre à la question le cœur humain, comme des instruments de torture angéliques.

II

DESCARTES

DESCARTES
OU L'INCARNATION DE L'ANGE

Haec omnia tibi dabo.
(MATTH., IV, 9.)

« Du siècle d'Aristote à celui de Descartes, j'aperçois un vide de deux mille ans.

Dans cet engourdissement général, il falloit un homme qui remontât l'espèce humaine, qui ajoutât de nouveaux ressorts à l'entendement ; un homme qui eût assez d'audace pour renverser, assez de génie pour reconstruire ; un homme, etc. »

(THOMAS, *Éloge de Descartes.*)

I

LA RÉVÉLATION CARTÉSIENNE

1. *Moi ou mon esprit*, dit-il. Ce n'est pas, comme Luther et Rousseau, en propageant dans les âmes les ondes de sa sensibilité, le vaste tumulte de son cœur, c'est en sédui-

sant l'esprit qu'il a agi, en captivant la raison avec des sinus et des idées claires.

Tête superbement lourde et violente, front bas, œil prudent, obstiné, chimérique, bouche d'orgueil et de terre ; étrange vie secrète et cauteleuse, mais tout de même forte et grande, de par un seul dessein poursuivi sans répit de bout en bout, et de par une compréhension singulièrement lucide et précoce de la première condition de la vie intellectuelle parmi les hommes, qui est de les fuir ; obscur déclenchement, bref comme un battement d'ailes, du songe dans le poêle d'Allemagne, et de l'appel à philosopher jusqu'à la mort, pour le renouvellement de l'humanité : il nous servirait peu d'étudier la carrière et la physionomie morale de Descartes. C'est son système qui importe ; c'est en lui qu'il noue son destin.

Je n'entreprendrai pas ici l'examen analytique de ce système, j'essaierai d'en dégager les directions spirituelles. Je m'adresse à des lecteurs familiers avec Descartes, assuré qu'ils reconnaîtront au passage les points de doctrine auxquels je ferai allusion.

Laissant donc de côté le mélange humain qui chez tout philosophe, et surtout peut-être chez lui, brouille l'absolu des idées, et

atténue leur pure violence, je voudrais présenter une image dépouillée, plus directe que l'expression originale elle-même, non tant de l'œuvre philosophique, que de l'*esprit* de Descartes.

2. Léon Bloy regardait chaque lieu commun du langage vulgaire comme un sphinx accroupi sur le mystère de la création. Admirable moyen de connaître l'extase à toute énonciation de notre concierge ou de notre député. Les lieux communs de la philosophie, voire de l'histoire de la philosophie, n'enferment pas moins de sagesse cachée. Que nous disent-ils de Descartes?

Comme Luther *la Personne humaine*, comme Jean-Jacques *la Nature et la Liberté*, Descartes a découvert *la Pensée*. « Il a vraiment révélé la pensée à elle-même, » écrivait M. Hamelin (*a*).

Ne nous récrions pas, cette proposition est très vraie au sens où la prenait Hamelin. Disons que Descartes a dévoilé le visage du monstre que l'idéalisme moderne adore sous le nom de Pensée.

(*a*) O. Hamelin, *le Système de Descartes*, Paris, Alcan, 1911, p. 182.

II

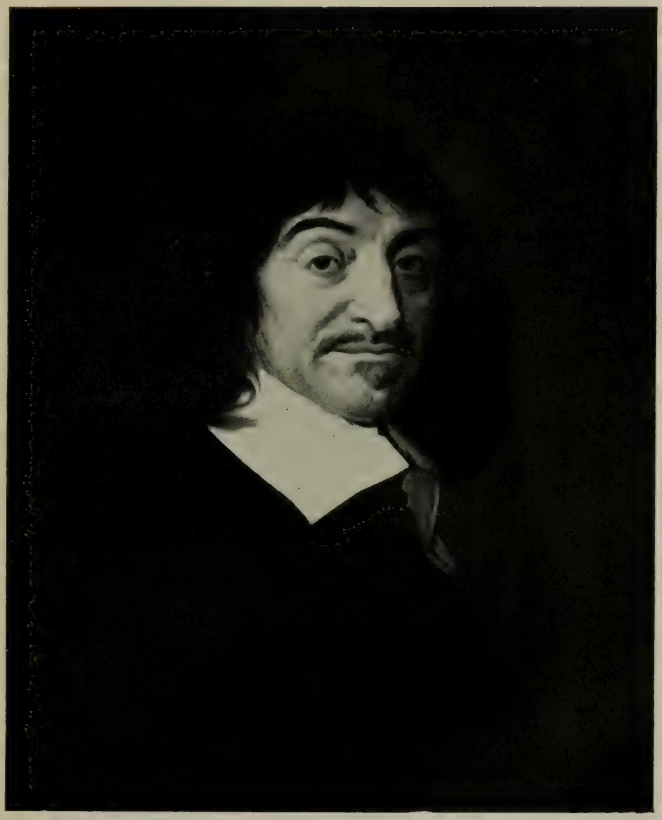
L'ANGE ET LA RAISON

3. Tâchons de trouver aux choses leur nom véritable : le péché de Descartes est un péché d'*angélisme*, il a fait de la Connaissance et de la Pensée une Perplexité sans remède, un abîme d'inquiétude, parce qu'il a conçu la Pensée humaine sur le type de la Pensée angélique. Pour tout dire en trois mots : INDÉPENDANCE A L'ÉGARD DES CHOSES, voilà ce qu'il a vu dans la pensée de l'homme, et ce qu'il y a planté, voilà ce qu'il a révélé d'elle-même à elle-même. L'attentat est tout spirituel, il se perpètre au troisième degré d'abstraction, — il n'intéresse que les maniaques en longues robes de pédant, ceux qui se font relier en veau, comme disait de son fils le conseiller Joachim des Cartes? — Il tient sous son influence quelques siècles d'histoire humaine, et des dégâts dont nous ne voyons pas la fin. Avant d'en indiquer les conséquences, considérons-le en lui-même, et essayons d'en marquer les principaux caractères.

L'intellect humain est, selon l'enseigne-

ment de saint Thomas, le dernier des esprits, et le plus éloigné de la perfection de la divine Intelligence. Comme le zoophyte fait la transition entre deux règnes, ainsi l'animal raisonnable est une forme de passage entre le monde des corps et le monde spirituel. Au-dessus de lui, en multitude innombrable, pressés comme le sable de la mer, s'étagent en leurs hiérarchies les esprits purs. *Substances pensantes* au vrai sens du mot, pures formes subsistantes, qui reçoivent sans doute l'existence, et ne la *sont* pas comme Dieu, mais qui, n'informant pas une matière, libres des vicissitudes du temps, du mouvement, de la génération et de la corruption, de toutes les partialités de l'espace, de toutes les misères de l'individuation par la *materia signata*, concentrent chacune en soi-même plus de consistance métaphysique que toute la race humaine réunie, — épuisant chacun, type spécifique à soi seul, la perfection de son essence, et pour cela portés dès l'instant de leur création à la plénitude achevée de leurs possibilités naturelles, intègres par définition, — ils élèvent par-dessus nos têtes un pavillon d'immensité, une amplitude, par rapport à nous infinie, de stabilité et de vigueur. Transparents chacun à son propre regard, percevant chacun, et à fond, sa propre

substance par elle-même, et d'un seul bond connaissant aussi Dieu naturellement, par analogie sans doute, mais dans quel miroir de splendeur, leur intellect, toujours en acte à l'égard de ses intelligibles, ne tire pas comme le nôtre ses idées des choses, mais les tient tout droit de Dieu, qui les lui infuse en le créant ; et par ces idées innées, qui sont en lui comme une dérivation des divines Idées, il connaît les choses créées dans la lumière créatrice elle-même, règle et mesure de tout ce qui est. Infaillibles donc et même impeccables dans l'ordre naturel pris séparément de la fin surnaturelle, autonomes et se suffisant autant que créature se peut suffire, la vie des anges, sans fatigue ni sommeil, est un jaillissement sans fin de pensée, de connaissance et de vouloir. Perçant dans la parfaite clarté de leurs intuitions, non pas sans doute les secrets des cœurs, non pas même le déroulement des contingences à venir, mais toutes les essences et toutes les lois, toute la substance de cet univers, *connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans*, ils sont enfin, sans mains ni machines, *comme maîtres et possesseurs de la na-*



(Photo J.-E. Bulloz.)

DESCARTES

D'après le portrait de Franz Hals. (Musée du Louvre.)

ture (*a*), et peuvent, en modifiant au gré de leur volonté le mouvement des atomes, jouer de celle-ci comme d'une guitare. En tout cela il s'agit des attributs de la nature angélique prise en elle-même, indépendamment de son élévation à l'ordre surnaturel, et telle qu'elle subsiste dans les esprits tombés comme dans les esprits fidèles. Voilà l'exemplaire selon lequel un enfant de la Touraine entreprit un jour de réformer l'esprit humain.

*
* *

4. Considérez les trois grandes notes de la Connaissance angélique : INTUITIVE quant à son mode, INNÉE quant à son origine, INDÉPENDANTE DES CHOSES quant à sa nature, vous retrouvez, transposées sans doute mais non moins foncières et non moins manifestes, ces trois mêmes notes dans la Connaissance humaine selon Descartes.

5. L'effort premier de Descartes, on le sait, vise à débarrasser la philosophie du fardeau du discours, à opposer au fatras laborieux de l'École, à son fourmillement de syllogismes étagés les uns sur les autres, une science

(*a*) Cf. *Disc. de la Méth.* VIe P., (A.-T., VI, 62.)

prompte, nette, plane, une nappe de clarté. Mais voyez jusqu'où va en réalité cette recherche du simple. Notre entendement, lorsqu'il appréhende, juge, et raisonne, n'est plus astreint à trois opérations de nature irréductiblement distincte. Il n'a plus qu'une fonction : voir. Une fixation de l'intelligence pure et attentive en tel ou tel objet de pensée aux arêtes bien tranchées, libre de tout repli interne d'implicite ou de virtuel, saisi à plein et tout entier, de par une vue absolument originale et première, et avec une certitude dont il est à lui seul la raison singulière, voilà ce que Descartes appelle intuition, *intuitus* (*a*), et c'est à cela que désormais tout se réduit dans l'entendement connaissant.

Car pour Descartes le jugement, l'opération d'assentir, de se prononcer intérieurement, n'appartient plus à l'entendement, mais à la volonté, seule active : c'est une décision du vouloir qui vient *consentir* à une idée comme à une représentation fidèle de ce qui est ou peut être.

Et après l' « intuition » il admet bien une autre opération, qui est la « déduction », l'opération de raisonner, mais celle-ci ne

(*a*) Cf. *Regulae ad directionem ingenii*, Reg. 3, A. T., t. X, 368 ; Reg. 10 (X, 419-425).

consiste plus qu'à construire de nouveaux objets d'appréhension en combinant des intuitions ; concession forcée au discours, maladroite d'ailleurs et contradictoire, et qui détruit l'unité propre du raisonnement, la continuité du mouvement logique, pour la remplacer par une succession discontinue de vues immobiles [22]. Raisonner n'est plus *être mû* par le principe à voir la conséquence, c'est *voir à la fois* le principe et son lien avec la conséquence. Derrière les banales attaques des *Regulae* contre le syllogisme, il faut voir un zèle tenace de rejeter ce travail de patiente production de certitude, qui constitue la vie de la raison comme telle, et par quoi, pensant une vérité sous la lumière d'une autre, naît et surgit en nous une lumière nouvelle, où ce que tenaient caché les virtualités du vrai déjà connu éclate en évidence.

6. Refus logique de singulière portée ! Toucher au syllogisme, c'est toucher à la nature humaine. Impatient des servitudes du labeur discursif, c'est à la potentialité de notre intelligence que Descartes s'attaque en réalité, c'est-à-dire à son infirmité spécifiquement humaine, à ce qui fait qu'elle est une *raison*. Ainsi, par une curieuse aventure, le premier mouvement du rationalisme est de mécon-

naître la raison, de faire violence à sa nature, de récuser les conditions normales de son activité. La voilà reconstruite sur un type intuitif, guindée dans les oripeaux de l'intelligence pure, et dans un morcellement d'immobilités compréhensives.

Tout réduire à un simple regard, c'est le vœu secret de l'intelligence en quête d'une condition surhumaine, — mais vœu que la grâce seule rend vraiment réalisable, dans la nuit translumineuse de la contemplation. Descartes, lui, s'y applique dès l'abord, et dans l'œuvre même de la raison. Il voudrait opérer une telle concentration d'évidence que toute la chaîne des conclusions fût saisie dans la seule intuition du principe : cela seul est digne de la Science ! Et n'y pouvant parvenir il désespérerait, il s'avouerait vaincu par le malin Génie, s'il ne croyait trouver dans les certitudes initiales du *cogito* et de la preuve ontologique une argumentation aussi prompte et directe que la simple vue intuitive, et s'il ne croyait aussi, en rendant la pensée de Dieu et de la véracité divine coexistante et coextensive à tout le progrès du savoir, en mettant le philosophe sous l'illumination toujours actuelle de l'idée de Dieu [23], remédier à l'impossibilité où nous sommes, et à laquelle il ne se résigne point,

d'avoir, à l'instant même où nous faisons une inférence, ramassée en un seul et indivisible présent, où nulle mémoire n'ait à jouer, l'évidence actuelle et actuellement contraignante de toutes les conclusions précédemment établies qui nous servent de prémisses.

Qu'est-ce à dire, sinon que l'archétype seul authentique et légitime du Savoir est pour lui le Savoir angélique? L'Ange ne raisonne ni ne discourt, il n'a qu'un acte d'intellect, qui est à la fois voir et juger, il voit les conséquences non pas successivement de par le principe, mais immédiatement dans le principe ; il ne souffre pas la progressive actualisation de savoir qui constitue le mouvement logique proprement dit ; si sa pensée se promène c'est par bonds intuitifs, d'acte parfait en acte parfait, de plénitude intelligible en plénitude intelligible, selon la discontinuité d'un temps tout spirituel, qui n'est pas une succession de points sans durée, comme le temps, lui aussi discontinu, que Descartes prête à notre monde, mais la permanence d'un stable instant qui dure, immobile, tant qu'il ne fait place à un autre immobile instant de contemplation. C'est bien la limite idéale, le type pur de la raison conçue à la manière de Descartes.

7. L'intellect angélique n'est pas fait d'intuitions truquées comme l'entendement cartésien, il est génuinement intuitif. Il est vrai qu'il est infaillible, dans l'ordre naturel du moins, et cela est une conséquence si nécessaire que le fait de l'erreur est pour l'optimisme cartésien quelque chose de très gênant, la plus difficilement admissible et la plus difficilement explicable des humiliations.

Comment est-il possible que je me trompe, moi esprit? Comment une substance, dont toute la nature est de penser peut-elle penser de travers? Anomalie si grave que l'auteur des choses paraît compromis dans le scandale. — Je ne me trompe que parce que je le veux, ma volonté libre est seule coupable, en telle façon que l'erreur de l'homme s'explique pour Descartes de la même façon que pour les théologiens l'erreur de l'ange, je veux dire, plus exactement, que la théorie cartésienne de l'erreur, si peu consistante à son plan, ne deviendrait cohérente et logique que si on lui faisait rejoindre, en l'amendant comme il convient, le cas des erreurs des esprits déchus. — Précipitation du jugement ! Lorsqu'ils se trompent, (ce qui ne leur arrive qu'en fonction de l'ordre surnaturel,) ceux-ci voient en pleine lumière quelque

objet dont leur regard compréhensif épuise toute la réalité naturelle, et ils voient aussi, et non moins clairement, le lien contingent et conjectural de cet objet avec tel autre, tel événement à venir par exemple, qui reste obscur pour eux. Et c'est emportés par la malice de leur volonté que, n'y tenant plus, ils étendent leur affirmation au delà de ce qu'ils voient, et donnent, tête baissée, j'entends par une inconsidération volontaire, leur assentiment à ce dont ils n'ont point l'évidence : *sciens et volens non se detinet, sec judicat ultra quam potest* (*a*). Tel, selon Descartes, l'homme affirmant et jugeant, de par une défaillance de son libre arbitre, de par un emportement dont sa volonté est responsable seule et en tant même que libre [24], au delà de ce qu'il aperçoit clairement et distinctement. Proportions gardées, on ne peut s'empêcher de noter une étrange ressemblance entre cette psychologie de l'erreur chez l'Ange déchu et la psychologie de l'erreur chez nous selon Descartes.

En conséquence de cette psychologie angéliste, le philosophe exigera un critère de certitude tel qu'à chaque instant il nous suffise

(*a*) Jean de Saint-Thomas, *Curs. theol.*, q. 58, disp. 22, a. 4, n. xxii. (Vivès, IV, p. 860.)

d'inspecter le champ de nos représentations en voulant vraiment ne point nous tromper, pour éviter l'erreur. Regarder en nous, départager l'obscur et le clair, le confus et le distinct, et ne consentir qu'au clair et distinct, si bien qu'il soit autant et au même titre dans la main de notre arbitre de ne point nous tromper en spéculant que de ne point pécher en agissant, voilà l'art d'infaillibilité que nous doit enseigner le critérium des idées claires (*a*). Toujours, à la limite, une science instantanée ; à tout le moins une science facile et expéditive, qui sera d'autant meilleure qu'elle sera enlevée plus vite et par moins d'ouvriers. Un seul n'y suffit-il pas? S'il avait la commodité de faire toutes les expériences dont il a besoin, Descartes n'achèverait-il pas lui-même, après l'avoir fondé à neuf, le corps entier de la sagesse? Ah! il n'a pas de temps à perdre, c'est un homme pressé, (comme tous les modernes). Qu'il arrache seulement à la mort quelques dizaines d'années, la grande œuvre sera faite dont dépend le bonheur comme la perfection

(*a*) « Pour atteindre la vérité, dira Malebranche, il suffit de se rendre attentif aux idées claires que chacun trouve en lui-même. » (*Rech. de la vérité*, I, 1.) Taine (*Ancien Régime*, III, 2) cite ce mot comme caractéristique de l'esprit classique, — disons plus justement de l'esprit cartésien.

de l'humanité. En tout cas, il n'y faudra pas plus de deux ou trois siècles, comme nous avons maintenant le délice de le vérifier.

Si le cartésianisme s'est montré dans l'ordre intelligible un si sauvage ravageur du passé, c'est qu'il a commencé par méconnaître, chez l'individu lui-même, l'essentielle dépendance intrinsèque de notre savoir actuel à l'égard de notre passé, qui fait que notre établissement dans la vérité, par voie humaine, est nécessairement et de soi chose étrangement longue et laborieuse. D'une façon générale, qu'il s'agisse du pauvre effort d'un chacun, ou de l'œuvre commune des générations, l'ange cartésien ne subit le temps que comme une contrainte extérieure, une violence qui répugne à sa nature ; il ne comprend pas le rôle essentiel du temps dans la maturation de la connaissance humaine.

*
* *

8. Les idées de l'ange, nous l'avons dit, sont innées ; elles ne viennent pas des choses, comme nos idées abstraites ; elles sont infuses en lui, reçues dès l'origine comme une dot de lumière : accidents, certes, réellement distincts de la substance angélique et de sa puissance intellective, et dons surajoutés,

mais exigés de droit par la nature du pur esprit.

Du fait que Descartes refuse de reconnaître la réalité des accidents distincts de la substance, son innéisme reste empêtré dans des embarras inextricables. Tantôt les idées innées sont des dispositions prochaines à penser ceci ou cela, qui toutefois se confondent avec la nature pensante elle-même, ce qui met dans celle-ci comme des préformations cachées, où s'annoncent déjà les virtualités leibniziennes. Tantôt l'âme diffère de ses pensées comme l'étendue de ses figures, et pour Descartes, qui applique ici à faux, par un de ces gauchissements si fréquents chez lui, la scolastique notion de mode [25], cela veut dire que l'acte de penser ceci ou cela est une détermination non accidentelle mais substantielle, un achèvement de la substance pensante dans sa ligne même de substance. Comme si une opération pouvait être substantielle ailleurs qu'en l'Acte pur ! Il se représente ainsi le mode comme un achèvement substantiel d'ordre opératif. Spinoza recueillera cette notion bâtarde, et en fera un joli monstre.

Il reste, et c'est ce qui nous importe, que les idées cartésiennes viennent de Dieu, non des choses, — comme des idées d'ange. Ainsi

l'âme humaine n'est pas seulement subsistante, comme l'enseignaient les anciens, et faisant exister le corps de sa propre existence : elle a, sans le corps, reçu directement de Dieu, toute la perfection opérative qui lui peut convenir. Voilà détruite la raison même de son union au corps, ou plutôt la voilà renversée. Car si le corps et les sens ne sont pas pour cette âme le moyen nécessaire de l'acquisition de ses idées, et donc l'instrument par lequel elle s'élève à sa perfection propre, qui est la vie de l'intelligence, et la contemplation de la vérité, alors, comme il faut bien que le corps soit pour l'âme, et non inversement, le corps et les sens ne peuvent plus être là que pour fournir à l'âme, — qui n'a besoin que d'elle-même et de Dieu pour penser, — le moyen de s'assujettir pratiquement la terre et toute la nature matérielle : ce qui colloque le bien de l'âme dans la domination de l'univers physique. Celui-ci, qui vaut tout entier moins qu'un esprit, lui fera payer cher cette inordination. Ange ganté de fer et prolongeant par les bras sans nombre de la Mécanique sa souveraine action sur le monde des corps ! Pauvre ange tournant la meule, asservi à la loi de la matière, et bientôt pâmé sous les roues terribles de la machine terraquée détraquée...

9. Mais revenons à la théorie cartésienne de la connaissance. Si notre connaissance est comme un écoulement dans notre esprit créé de la véracité créatrice, si la sagesse, dont nous portons en la nature de notre âme tous les germes innés, est un pur déploiement de notre entendement, la science humaine doit être *une*, de l'unité même de l'entendement : plus de diversité spécifique des sciences. Et partant plus de diversité spécifique de lumières réglant le jugement, plus de degrés variés de certitude [26]. Il en est bien ainsi pour l'ange, dont toutes les certitudes d'ordre naturel sont d'un unique degré, — du degré même de perfection de sa propre immatérialité, et de sa lumière innée. Le résultat, chez Descartes, est le plus radical nivelage des choses de l'esprit : un seul et même type de certitude, raide comme la Loi, s'impose à la pensée ; tout ce qui ne s'y laisse pas ramener est à rejeter : exclusion absolue de tout ce qui n'est pas mathématiquement évident, ou censé tel. Connaissance inhumaine, parce qu'elle s'est voulue surhumaine ! C'est là le principe, non seulement du brutal mépris affiché par Descartes à l'égard des humanités, du grec et du latin, — « il n'est pas plus du devoir d'un honnête homme de savoir le grec et le latin, que le suisse ou le bas-breton, » —

de l'histoire, de l'érudition (*a*), de tout l'immense domaine des études positives et morales, que ses successeurs affoleront plus tard en voulant en faire une mathématique du contingent ; c'est le principe et l'origine de la profonde *inhumanité* de notre science moderne.

Par ailleurs, l'innéisme, faisant de l'intellect une puissance prédéterminée par nature à tous ses objets de savoir, ne souffre pas que notre entendement, pour produire une œuvre parfaite où que ce soit, dans l'ordre spéculatif ou dans l'ordre pratique, doive être intrinsèquement déterminé et élevé comme par une greffe en lui de l'objet à connaître ou de la fin à atteindre. Pas plus que chez l'ange dans l'ordre naturel, il n'y a de qualités élévatrices ou d'*habitus* dans l'intellect cartésien.

Hamelin remarquait avec raison qu'une des causes de l'engouement pour la méthode au temps de Descartes, — en ce temps où l'homme moderne, pour mieux partir à l'assaut du monde, quittait les vieux appuis de

(*a*) « Adam, dira Malebranche, ne savait pas l'histoire et la chronologie au paradis terrestre. Pourquoi prétendre en savoir plus que lui? » — N'oublions pas qu'au dix-septième siècle, qu'on a voulu parfois caractériser tout entier par l'esprit cartésien, des hommes comme Saumaise, Petau, Sirmond, du Cange, Mabillon, faisaient la gloire de l'érudition française.

la tradition intellectuelle, — était le besoin de justifier tant de confiance en remplaçant ces appuis par une bonne assurance contre l'erreur. A vrai dire, ce ne sont pas seulement les secours de la *via disciplinae*, c'est aussi et surtout la vigueur intérieure des *habitus* qu'il s'agissait de suppléer par le *succès garanti* du procédé et de la recette. Ainsi le bon sens suffira à tout [27]. Le magasin des idées claires est le *Bon Marché* de la Sagesse. Après Descartes les prix monteront de nouveau, et cette belle facilité universelle fera place aux plus redoutables complications. Mais c'est toujours à la méthode, ou aux méthodes, et non plus à la qualité spirituelle ennoblissant l'intellect, que se mesurera l'austérité du savoir. Nous voyons de nos jours les réjouissants effets de cette matérialisation de la science, et l'étonnante indigence intellectuelle qu'un progrès, admirable en lui-même, de la spécialisation technique et des procédés opératoires est capable de procurer, quand la flamme reste débile sur laquelle sont jetés des monceaux de bois vert.

*
* *

10. Le caractère le plus profond de la connaissance angélique, ce n'est pas d'être

intuitive ni d'être innée, c'est d'être *indépendante des choses*. Les idées des purs esprits sont sans proportion avec les nôtres. Ne se résolvant pas dans la vérité des choses mais dans celle même de Dieu, ces idées infuses sont une ressemblance créée, et comme une réfraction dans l'intellect angélique, des idées divines et de la lumière incréée, où tout est vie ; en sorte qu'elles représentent les choses en tant même que celles-ci dérivent des idées divines, les Anges ayant ainsi reçu au premier instant le sceau de la ressemblance, qui les a faits pleins de sagesse et parfaits en beauté, — *tu signaculum similitudinis, plenus sapientia et perfectus decore* (*a*), — et Dieu, selon le mot d'Augustin, ayant produit les choses intelligiblement dans la connaissance des esprits, avant de les produire réellement dans leur être propre.

Aussi bien ces idées, à la différence de nos idées abstraites, sont-elles universelles non par l'*objet* qu'elles présentent immédiatement à l'intelligence, mais seulement par le *moyen* qu'elles constituent d'atteindre sous un même angle une multitude de natures et d'individus distinctement saisis jusque dans leurs ultimes différences ; leur universalité

(*a*) Ezech., xviii, 12.

n'est pas l'universalité de représentation, due au procédé abstractif, mais l'universalité de causation ou d'activité, propre aux idées créatrices, d'où les choses descendent dans l'être, et dont les idées de l'ange sont une similitude taillée à la mesure de celui-ci ; elles sont, nous dit Jean de Saint-Thomas, comme des copies ou des modèles, — mais étincelants de vitalité spirituelle, — comme des modèles imprimés dans l'intellect angélique, et où se trouve figuré, tel que Dieu le voit avant même de le faire exister, (et non pas sans doute dans l'unité absolue de la vision divine, mais distribué selon la capacité des esprits créés, sous certains grands points de vue, d'après l'unité du rapport des choses à telle ou telle fin, et du mode dont elles procèdent de leurs divins exemplaires), l'innombrable essaim des créatures qui fluent de l'art suprême. Comme la causalité divine et les idées divines, les idées de l'ange descendent donc jusqu'à l'existence elle-même, elles atteignent directement le singulier existant, compréhensivement connu des pures intelligences à mesure qu'il reçoit l'être, et qu'il vient à répondre, dans le concret de la matière actuellement donnée, à son archétype éternel réfracté dans l'esprit pur.

C'est ainsi que dépendant seulement de la

science de Dieu, la connaissance angélique est indépendante à l'égard des choses, dont elle ne tire pas ses idées, et qui ne sont pas sa règle formelle, — indépendante, peut-on dire, si du moins il s'agit du monde inférieur, à l'égard de ses objets eux-mêmes d'intellection, qu'elle précède, qu'elle attend, qu'elle mesure, qu'elle épuise de par l'efficacité même de la connaissance créatrice, et à l'intelligibilité desquels elle n'a pas à proportionner le degré d'immatérialité de ses idées. On voit en quel sens éminent l'ange connaît toutes les choses de ce bas monde *a priori* et par leurs causes suprêmes, puisqu'il les connaît par une participation des idées mêmes qui les font, puisqu'il connaît l'œuvre d'art, — je veux dire tout cet univers, — dans la confidence que l'artiste lui fait de sa science opérative, cause même de l'être et de toute beauté.

11. Tournez maintenant vos regards vers l'entendement cartésien. N'est-il pas, lui aussi, immédiatement suspendu à Dieu, dominant et mesurant toute la nature matérielle sans en rien recevoir? Par un de ces glissements dus à son propos d'aller vite en besogne, Descartes applique aux certitudes de la raison et de la science les solutions clas-

siques de l'enseignement traditionnel touchant le motif formel de la foi : *veritas prima revelans*, l'autorité de Dieu révélant, — c'est parce que Dieu ne peut pas mentir que les idées claires et distinctes méritent notre assentiment, et qui ignore la véracité divine n'est proprement certain de rien. Si nous n'avions pour nous y appuyer la garantie de la véracité du Créateur, auteur des choses et auteur de notre esprit, nous ne *saurions* pas de source sûre qu'il y a un monde matériel, ni qu'il existe hors de notre pensée des choses conformes à nos idées, ni même que ces idées nous livrent de l'intelligible authentique et des vérités éternelles, et qu'elles ne nous trompent pas même en ce que nous concevons de plus évident. Cela montre bien que la connaissance rationnelle est pour Descartes comme une *révélation naturelle* (*a*), et que nos idées ont leur règle immédiate en Dieu, non dans les choses, comme les espèces infuses de l'ange.

Pourtant, à la différence de l'intellect angélique, l'entendement cartésien n'atteint directement ni l'individualité ni l'existence? Détrompez-vous. Si mal et si hâtivement que

(*a*) Cf. Bordas-Demoulin, *Le Cartésianisme*, I, 29; Hamelin, *op. cit.*, 233.

Descartes se soit exprimé sur les idées générales [28], il paraît clair que celles-ci sont à ses yeux des notions essentiellement incomplètes, inadéquates dira plus tard Spinoza : la science humaine, pour être parfaite, doit atteindre des essences singulières saisies directement. Un *moyen* de penser universel, à la manière angélique, à la bonne heure ! Un *objet* de pensée universel, une quiddité abstraite, dont un retour sur les images nous fait seul connaître le mode singulier de réalisation, cela n'est pas digne d'un esprit à qui toute la matière est soumise. A peine indiquée chez Descartes, cette méconnaissance de la nature et de la valeur de l'universel *in prædicando*, de l'universel proprement humain, cette sorte de nominalisme intellectualiste prendra tous ses développements avec Leibniz et Spinoza, et deviendra chez eux un des signes de la revendication d'angélicité qui caractérise l'intellectualisme absolu, en attendant que, tombant dans des têtes anglaises, et rejoignant le vieux nominalisme sensualiste, elle contribue à ruiner toute saine notion de l'abstraction.

Quant à la perception de l'existant comme tel, on peut dire que le passage à l'existence, la saisie de l'existence à l'aide de la seule intelligence et à partir des pures idées, cons-

titue précisément le problème crucial de la philosophie cartésienne. Car nos idées ne se résolvant plus (matériellement) dans les choses, par le moyen des sens, dont les données n'ont plus qu'une valeur pragmatique et subjective, l'existence, la position des choses hors du néant, ne nous est plus livrée du premier coup par notre contact charnel avec le monde. Il faut parvenir à l'être, il faut le rejoindre, ou le déduire, ou l'engendrer, à partir d'un principe idéal posé ou découvert au sein de la pensée. Voilà l'impossible besogne à laquelle, de Descartes à Hegel, la métaphysique des modernes est condamnée. Descartes a retenu de l'enseignement de l'École que le regard de notre intelligence humaine n'atteint directement que des essences, et ne peut donc à lui seul franchir le vaste azur qui sépare le possible du réel existant. Cependant, pour lui, la pure pensée doit se suffire, l'intelligence philosophant ne peut pas, même dans l'ordre de la *resolutio materialis*, avoir essentiellement besoin de recourir aux sens, qui, de soi, ne nous livrent que des modifications de notre conscience, des apparences, de l'incertain. Alors faut-il renoncer pour toujours à rejoindre l'être? Non, il y a des cas privilégiés, où l'intelligence pure suffit à l'atteindre : c'est le cas du *cogito*, où

la pensée transparente à elle-même connaît sa propre existence, non par une constatation empirique, mais par une saisie immédiate de son fond substantiel en acte d'intellection ; et c'est le cas de la preuve de Dieu par son idée, où la pensée n'a qu'à se fixer sur l'empreinte en elle du Parfait, pour y lire à découvert l'existence réelle de celui-ci. Double révélation intellectuelle de l'existence, en laquelle seule la raison humaine atteint sa pleine mesure d'esprit, se comporte comme l'ange connaissant soi-même et son auteur.

Ma pensée existe, Dieu existe. De là tout se déroule. C'est de Dieu que la science cartésienne descend aux choses, et déduit la Physique. Science parfaite ou par les causes, la seule proportionnée à l'ambition du philosophe. Elle aussi connaît cet univers *a priori*, et selon l'ordre même des raisons créatrices. (Et si elle échoue à la tâche, ce sera pour passer la main à la métaphysique de Spinoza.) Attend-elle quelque chose des sens, car enfin l'on n'oublie pas tout à fait qu'on est homme? Les sens n'ont qu'un rôle accidentel, en particulier celui d'opérer un choix entre les diverses combinaisons idéales également possibles, et de nous montrer laquelle a été réalisée de fait.

Telle nous apparaît dans sa première manifestation l'indépendance de la raison cartésienne à l'égard des choses : séparation de l'intelligence et des sens, par lesquels l'intelligence se trouvait en continuité avec les choses, avec le singulier existant. Mépris du corps dans l'œuvre de la science, refus de la connaissance animale qui nous lie d'abord à la création. Refus de cette condition proprement humaine de ne pouvoir connaître que par les sens et l'intellect ensemble ce que l'ange connaît par l'intellect tout seul. Voyez démarrer cette belle science. Est-elle assez sûre d'elle-même? Elle ira loin. Mais Kant l'attend au détour du chemin. Si les sens, lui dira-t-il, ne nous livrent que de pures apparences, et ne sont pas pour notre esprit le véhicule de ce qui est, il vous faudrait, ô présomptueuse, pour atteindre l'être une intuition suprasensible, celle-là même dont jouissent les esprits purs à l'image desquels on vous a réformée. Mais vous n'emportez pas une telle intuition dans vos bagages. *Ergo* vous ne pourrez jamais connaître ce qui est, et tout votre *a priori* n'est qu'une armature à phénomènes.

12. Il est un second aspect, plus spécifique peut-être, de l'indépendance de la raison car-

tésienne à l'égard des choses. Cette fois il s'agit moins des choses sensibles comme telles que de l'intelligibilité même qu'elles enferment, et donc de l'objet propre de l'intelligence.

Pour saint Thomas, et c'est une suite logique de la nature abstractive de notre intelligence, le seul objet absolument premier atteint par celle-ci est l'être en général, et c'est en lui qu'elle résout toutes ses conceptions, apprenant, sous la dictée de l'expérience, à expliciter les différences contenues en lui ; or il est trop évident que l'être, qui imbibe toutes choses, n'est l'ennemi d'aucune réalité ; il les accueille toutes, il est, si j'ose dire, pour toute la faune de la création, pour toutes les formes qui fluent de la Poésie de Dieu, si nobles soient-elles et si rares, si indigentes ou si luxuriantes, le sein d'Abraham où elles reposent. Il suit de là qu'une analyse conduite en fonction de l'être, élaborant les concepts de notre science selon les exigences du réel, docile à l'analogie des transcendantaux, suivant avec fidélité et obéissance, avec tendresse et piété les contours de ce qui est, saura pénétrer au dedans des choses et mettre les essences en communication intelligible sans léser en rien l'originalité et l'unité, le secret propre de celles-ci. Voilà

pourquoi si la cervelle d'un thomiste peut être étroite et coriace comme toute cervelle humaine, et bien improportionnée à la sagesse qu'il défend, il a néanmoins la consolation de se dire qu'à considérer la doctrine en elle-même, sinon le docteur, il n'est pas une chose au ciel et sur la terre qui ne se trouve *chez soi* dans sa théologie.

Au contraire, pour Descartes, et c'est une suite logique de son innéisme, la pensée trouve en soi une pluralité d'idées toutes faites, irréductibles, irrésolubles, chacune claire par elle-même, chacune objet d'intuition première, éléments intelligibles auxquels tout doit se réduire de ce que touche le savoir. Ce sont les « natures simples », qui sont comme des atomes d'évidence et d'intelligibilité [29]. Comme il a supprimé la résolution matérielle de nos concepts dans les choses, Descartes supprime leur résolution formelle dans l'être.

Les Anges non plus ne taillent pas leurs idées dans l'étoffe commune de l'être, mais c'est que par une seule de leurs idées compréhensives ils épuisent toute la réalité d'un secteur de la création. Au lieu que le remplacement de la résolution dans l'être par la réduction aux natures simples, à la pensée pour les choses de l'âme, à l'étendue et au

mouvement pour les choses du corps, ne peut que provoquer des dégâts incalculables dans un entendement qui reste, quoi qu'il en ait, discursif, et dont tout le travail consiste à progresser par composition de concepts.

Ce qu'introduit ici la révolution cartésienne, n'est rien de moins qu'un changement radical dans la notion même de l'intelligibilité, et, corrélativement, dans le type même de l'intellection et de l' « explication » scientifiques.

Inapte par principe à comprendre l'analogie de l'être et à en user, et se fermant ainsi dès l'abord l'accès des choses divines, l'analyse cartésienne, morceleuse et niveleuse, ne sait que briser l'unité interne des êtres, détruire l'originalité comme la diversité des natures, et tout ramener brutalement aux éléments univoques qu'il lui a plu de choisir comme principes simples. Désormais comprendre c'est séparer ; être intelligible c'est pouvoir être reconstruit mathématiquement. Démonter un mécanisme et le remonter, voilà l'œuvre vive de l'intelligence. L'explication mécanistique devient le seul type concevable d'explication scientifique.

Critérium de l'évidence ! Il n'est rien de plus équivoque et de moins loyal que la clarté et la distinction cartésiennes. Comprenons bien que l'évidence cartésienne est tout autre

chose que l'évidence désignée par les anciens, et par l'usage commun des hommes, comme le critère de la certitude. Cette évidence-là est une propriété de l'être, *fulgor objecti*, et elle se manifeste à notre esprit dans les propositions connues de soi, premiers principes de notre savoir. Pour garder fidèlement ces principes sans rien méconnaître pourtant de l'expérience, pour ne pécher ni contre la raison ni contre le réel, elle nous force à des élaborations difficiles ; plus elle fait grandir notre science, plus elle nous fait sentir que l'être nous mesure, et que nous ne savons le tout de rien ; finalement, qu'il s'agisse de la puissance, de la matière, de la contingence, de ce qui est de soi le moins intelligible, ou des choses de l'esprit et des choses de Dieu, intelligibles en soi au souverain degré, mais qui sont à notre intellect comme le soleil aux yeux du hibou, elle nous conduit à des objets obscurs, soit en eux-mêmes, soit pour nous, et nous fait déboucher sur le mystère, mystère d'imperfection ou mystère de perfection. Qu'importe, c'est une nuit lumineuse, et les nécessités intelligibles nous y tracent un chemin plus sûr que les orbites des planètes.

L'évidence cartésienne au contraire est une évidence subjective, qualité de certaines idées, et ce n'est pas dans des *propositions*

réglant la progression de nos certitudes, c'est en des *objets de notion*, terme de l'analyse des choses, qu'elle se manifeste à notre esprit. Il y a des *idées* évidentes par elles-mêmes, parfaitement pénétrables à notre pensée. Ces idées-là sont la matière de la science. Toutes les autres doivent y être réduites, ou être éliminées. Voilà les choses à nu devant l'ange cartésien ; loin que le monde corporel recèle un résidu d'inintelligibilité relative, il est parfaitement clair à notre regard d'hommes, n'étant rien qu'étendue géométrique : parfaitement soumis à notre esprit dans la connaissance, avant de lui être parfaitement soumis dans la pratique. Fatale confluence du panthéisme et de l'intellectualisme absolu, voilà bientôt, face à une intelligence qui s'imagine en acte pur d'intellection, un univers qu'on imagine en acte pur d'intelligibilité. — Voilà en réalité toutes choses ajustées de force au niveau des idées humaines, les trésors de l'expérience dissipés, l'art créateur profané, et l'ouvrage que Dieu a fait remplacé par le monde imbécile du rationalisme.

A vrai dire, comme séparée de l'être notre raison flotte et n'a pas de règle en elle, les idées claires entendues au sens de Descartes ne fournissent aucun critère consistant. En

fait elles se réduisent à des idées faciles ou « aisées à concevoir », et la clarté cartésienne est synonyme de facilité. Aussi bien la science ne doit-elle pas être facile à l'homme comme elle est facile à l'ange? Voilà pourquoi la Mathématique devient la science-reine, et la norme de tout savoir. Partout ailleurs, sous le couvert de cette prétendue rigueur, c'est l'arbitraire qui s'introduit, suivant une loi d'ironie que nous voyons vérifiée tous les jours (et dont l'exégèse allemande offrira au dix-neuvième siècle une belle illustration). « Sous prétexte, dit Bossuet dans un texte célèbre, qu'il ne faut admettre que ce qu'on entend clairement, ce qui, réduit à certaines bornes, est très véritable, chacun se donne la liberté de dire : j'entends ceci, et je n'entends pas cela ; et sur ce seul fondement, on approuve et on rejette tout ce qu'on veut (*a*). » Pratiquement, l'évidence cartésienne devait substituer à la vérité, mesurée sur l'être, la facilité rationnelle et la maniabilité des idées. La philosophie des lumières, éclairant le ciel aux chandelles de l'Encyclopédie, continuera ainsi très naturellement la philosophie des idées claires.

(*a*) Lettre au marquis d'Allemans, 21 mai 1687 (Urbain et Levesque, III, 372-373).

Disons qu'en tout cela l'entendement cartésien revendique indépendance à l'égard de son objet, non seulement à l'égard des choses comme objet du sens, mais à l'égard des choses comme objet de science. Descartes est un dogmatique outré, et, à ce point de vue, tout le contraire d'un subjectiviste. Mais avec lui la science humaine, ivre de mathématiques, commence à ne plus se mesurer sur l'objet. Pour se constituer, pour exister comme science, elle ne demande plus à l'objet de lui imposer sa loi, elle impose à l'objet une mesure et une règle qu'elle croit trouver en elle-même. Ainsi, tandis que la science de l'Ange, bien qu'indépendante des choses, ne déforme pas l'objet qu'elle atteint, parce qu'elle l'atteint par une similitude des idées créatrices, cause et mesure de cet objet et de son être, la science cartésienne fait violence au réel pour le réduire au module prédestiné des explications « scientifiques ». Dès lors l'intelligence humaine devient législatrice en matière spéculative, elle façonne son objet. On peut dire que la raison cartésienne pratiquait avant la lettre (*in actu exercito*) l'apriorisme kantien. Kant, survenant, n'aura qu'à remarquer qu'en bonne logique un entendement qui façonne ses objets sans les produire dans l'être ne peut avoir pour objets que

des phénomènes, non les choses en soi. Le dogmatisme cartésien, après un beau trajet dans l'azur, sera devenu agnosticisme en retombant sur le sol.

13. L'ange se connaît lui-même immédiatement par sa substance, en une parfaite intuition qui lui livre le fond de son être. Ce n'est pas seulement par le spectacle des choses, c'est d'abord et avant tout par le spectacle de lui-même, c'est dans le miroir très pur de sa propre essence que se consomme sa connaissance naturelle de Dieu. Sa propre essence est son objet premier d'intellection, et il est toujours en acte d'intellection de lui-même. Toutes les choses qu'il connaît, il les connaît en se connaissant d'abord lui-même, et comme par un prolongement de sa connaissance de soi.

Transposé, diminué, tout cela se retrouve dans la Pensée cartésienne. Mais pourquoi l'âme est-elle plus aisée à connaître que le corps? Pourquoi tout ce qu'elle connaît lui révèle-t-il d'abord sa propre nature à elle? Ce n'est pas parce que son essence est l'objet transparent à travers lequel elle voit toutes choses. C'est parce que son regard s'arrête à elle-même, se termine à une idée qui est quelque chose d'elle-même, se fige dans la

conscience de soi. Mon acte d'appréhension pris comme tel ne saisit que ma pensée, ou une représentation, une effigie peinte en elle, et à laquelle il se trouve, de par la véracité divine, que quelque modèle au dehors correspond. L'idée devient ainsi le seul terme immédiatement atteint par la pensée, la chose, portrait ou tableau, connue d'abord elle-même avant de faire connaître autre chose [30]. Cette réification des idées, cette confusion de l'idée avec un « signe instrumental » et un « objet *quod* », est, nous l'avons montré ailleurs (*a*), la faute originelle de la philosophie moderne. Elle commande toute la doctrine cartésienne de la connaissance, la première preuve cartésienne de l'existence de Dieu, la théorie cartésienne des vérités éternelles ; sans elle Descartes philosophe demeure inintelligible.

Or il est curieux de noter ici, une fois de plus, une collusion avec le monde angélique. Les idées divines, à la lumière desquelles l'ange connaît les choses, sont des idées factives ou opératives, des idées d'artiste : exemplaires à l'imitation desquels une chose est faite (*forma intelligibilis ad quam respiciens artifex operatur*). L'objet vu dans une telle

(*a*) *Réflexions sur l'Intelligence*, chap. II, III et IX.

idée n'est pas une nature tirée des choses et transportée dans l'esprit connaissant, c'est un modèle, issu de l'esprit créateur, et selon lequel la chose est posée dans l'être. Confondez ces idées de l'art divin avec les concepts de la connaissance humaine, il faudra, pour celle-ci comme pour celui-là, aller de l'idée à la chose, de la pensée à l'être, et vous aurez fait de l'objet immédiatement saisi dans le concept autre chose que ce qui est : — un modèle, un tableau de ce qui est. Vous aurez ainsi rejoint les idées cartésiennes, et le principe de tout l'idéalisme moderne.

Avec cette théorie des idées-tableaux les prétentions de la raison cartésienne à l'indépendance à l'égard des choses arrivent à leur terme : la pensée rompt avec l'être. Elle forme un monde clos, qui n'est plus en contact qu'avec soi seul ; ses idées, devenues d'opaques effigies, interposées entre elle et les choses, sont encore, pour Descartes, comme une doublure du monde réel. Mais la doublure, selon le mot d'Hamelin, devait manger l'étoffe. Ici encore Kant achève l'œuvre de Descartes. Si l'intelligence en pensant n'atteint immédiatement que sa pensée elle-même, ou ses représentations, la chose cachée derrière ces représentations demeure éternellement inconnaissable.

14. Reploiement de l'esprit humain sur soi-même, indépendance de la raison à l'égard du sensible origine de nos idées, à l'égard de l'objet règle de notre science, à l'égard des natures réelles terme immédiat de notre intellection, — intellectualisme absolu, mathématisme, idéalisme, — et finalement schisme irrémédiable entre l'intelligence et l'être, voilà donc comment Descartes a révélé à elle-même la Pensée.

Issue d'une usurpation des privilèges angéliques, cette *dénaturation* de la raison humaine, poussée hors des limites de son espèce, cette concupiscence de spiritualité pure ne pouvait qu'aller à l'infini ; outrepassant le monde lui-même des esprits créés, elle devait nous conduire à revendiquer pour notre intelligence l'autonomie parfaite et la parfaite immanence, l'indépendance absolue, l'*aséité* de l'intelligence incréée (*a*). Malgré tous les démentis et toutes les misères d'une expérience déjà suffisamment humiliante, cette revendication, dont Kant a été le formulateur scolastique, mais dont les origines sont bien plus profondes, reste le principe

(*a*) D'un point de vue très différent, Hamelin remarquait aussi, il n'est pas sans intérêt de le noter, que l'innéité cartésienne « c'est l'indépendance, l'aséité, la suffisance de la pensée » (*op. cit.*, p. 176).

secret de la dissolution de notre culture, et du mal dont l'Occident apostat veut mourir.

L'antique philosophie connaissait la noblesse de l'intelligence, et la nature sublime de la pensée. Elle savait que prise à l'état pur, et dégagée de toute condition étrangère à sa notion formelle, elle ne se réalise pleinement qu'en Dieu infiniment saint. Elle savait que, si l'intelligence humaine est la dernière des intelligences, elle a part cependant à la vie et à la liberté propres à l'esprit, que, si elle dépend des sens, c'est pour tirer d'eux de quoi dépasser tout l'univers sensible, que, si elle dépend de l'objet qui la mesure, c'est pour jaillir en action spontanée, et devenir toutes choses, que, si elle dépend de l'être qui la féconde c'est pour conquérir l'être même et ne se reposer qu'en lui. Il en coûte de rejeter ces vérités.

Ce qui mesure a comme tel ce qui est mesuré sous sa domination totale, lui impose sa spécification, le tient lié et assujetti. Parce qu'elle ne comprend plus sa propre vie d'esprit créé, qui, intériorisant en soi sa mesure, trouve sa vraie liberté en cet assujettissement, et parce qu'elle veut pour elle-même une liberté absolue et indéterminée, il est naturel que la pensée humaine depuis Descartes refuse d'être mesurée par l'objet,

et de se soumettre aux nécessités intelligibles. Liberté à l'égard de l'objet, c'est la mère et nourrice de toutes les libertés modernes, c'est la plus belle conquête du Progrès, qui nous rend, pour n'être mesurés par rien, également soumis à n'importe quoi. Liberté intellectuelle que Chesterton comparait à celle du navet, ce qui est encore calomnier le navet, et qui n'est proprement celle que de la matière première.

Ainsi la réforme cartésienne n'est pas seulement à l'origine du torrent d'illusions et de fables que de soi-disant clartés immédiates ont jetées sur nous depuis deux siècles et demi ; elle est responsable, pour sa lourde part, de l'immense futilité du monde moderne, et de cette étrange condition où nous voyons aujourd'hui l'humanité, aussi puissante sur la matière, aussi avertie et rusée pour dominer l'univers physique, qu'affaiblie et désorientée devant les réalités intelligibles, auxquelles l'humilité d'une sagesse soumise à l'être l'associait autrefois ; pour lutter contre les corps elle est équipée comme un dieu, pour lutter contre les esprits elle a perdu toutes ses armes, et les lois sans pitié de l'univers métaphysique la broient dérisoirement.

III

SUITE ET FIN

15. Je m'excuse d'avoir insisté beaucoup, dans cet essai de discernement de l'esprit de Descartes, sur le traité des Anges. Il fallait bien montrer que le mot d'angélisme n'est pas un à peu près plus ou moins pittoresque, mais qu'il désigne le caractère propre, dans l'ordre métaphysique, de la réforme cartésienne ; et qu'entre la Connaissance humaine selon Descartes et la Connaissance angélique on peut relever, nombreuses, les analogies les plus nettes et les plus précises.

Lorsqu'il élucidait, dans une des plus splendides parties de la Somme, — dans celle-là même dont le philosophe du cogito se moquait lourdement devant le jeune Burman, se croyant en cela spirituel, et n'accusant ainsi, pour parler son langage, que sa propre ineptie en la matière [31], — lorsqu'il élucidait, en métaphysicien qui sait ce qu'est la pensée, les propriétés des purs esprits, le Docteur Angélique ne nous introduisait pas seulement à la meilleure philosophie de la vie intellectuelle, il préparait pour nous le moyen

de pénétrer la signification la plus profonde de la réforme de l'esprit humain opérée par Descartes, et de montrer le vrai visage de la raison masquée qui s'avance alors sur la scène du monde [32].

C'est le diable en personne, au témoignage de Luther, qui a convaincu celui-ci de l'inanité de la Messe. Le « génie » instructeur de Descartes s'est montré plus discret. Mais quel homme de sens rassis pourrait imaginer que les esprits purs se désintéressent des philosophes, et ne s'appliquent à gouverner que les sorciers? Au principe des erreurs conçues par Descartes dans son poêle d'Allemagne, il est bien curieux de constater la simple application à la raison humaine d'un ensemble de propriétés et de caractères qui se trouvent vrais de la physiologie des formes séparées.

N'oublions pas l'importance de l'enjeu, n'oublions pas qu'en définitive Descartes a renversé l'ordre de la Connaissance humaine, et fait de la Métaphysique une introduction à la Mécanique, à la Médecine et à la Morale, sur lesquelles désormais nous cueillerons les fruits tonifiants du savoir. Dans l'ordre supérieur de la Connaissance, la réforme cartésienne a donné l'irrémédiable stabilité des choses de l'esprit à l'attitude morale de la conversion vers les biens périssables. Voyez

ce qu'est devenu depuis lors le grand nom de Science. Il ne s'applique plus guère aujourd'hui qu'à la connaissance de la matière, et la science par excellence est regardée par la plupart des penseurs modernes comme un objet de musée. Tournant le dos aux choses éternelles, la raison, dans le monde moderne, s'ordonne à la créature. Elle préfère la mathématique des phénomènes à la théologie, la science à la sagesse. De la montagne de son excellence elle a aperçu tous les royaumes de l'univers matériel, et leur gloire, et elle descend vers eux pour les posséder.

*
* *

16. Je ne prétends pas qu'on puisse réduire à cet *angélisme* ou déduire de lui toute la doctrine de Descartes. Un système aussi complexe comporte une pluralité d'aspects premiers et de principes. Ne parlons pas des apports reçus de la scolastique (d'une scolastique d'ailleurs plus ou moins pure). Le goût de la rigueur simple et facile, de l'aventure fortement et raisonnablement conduite, une saine aversion pour le pédantisme et les vaines disputes, un courageux propos de sauver le dépôt des vérités naturellement chrétiennes à force de bon sens, par quelque

tour de hardiesse bien simple et bien machiné, apparentent étroitement Descartes aux meilleurs esprits de son pays et de son temps. La tendance naturaliste et utilitaire de sa sagesse, l'amour âpre et jaloux voué par lui à sa Physique, ses conceptions radicalement mécanistiques, sa cosmologie brillante et téméraire, que les newtoniens appelleront le « roman de la nature », tout cela se rattache à la fois au puissant mouvement physico-mathématique qui passionnait l'Europe savante depuis un demi-siècle, et aux dons de son étonnant génie d'analyste, qui font de lui l'initiateur et le prince, non pas de l'expérimentation physique, où un Pascal le domine, mais de toute la Physique théorique des modernes. L'angélisme de Descartes n'est à mes yeux que la plus profonde *intention* spirituelle et métaphysique de sa pensée. Il reste qu'on n'aurait pas de peine à montrer comment bien des articles de son système dérivent de ce principe secret. En particulier son dualisme, qui fait de l'homme, malgré d'inutiles efforts pour maintenir l'antique notion de l'unité substantielle du composé humain, une substance spirituelle complète (tant au point de vue de la nature spécifique qu'à celui de la subsistence) jointe d'une manière absolument inintelligible à une sub-

stance étendue complète elle aussi, existant et vivant sans l'âme, n'est que la traduction dans l'ordre de l'être d'une doctrine qui dans l'ordre du connaître attribue à l'âme humaine les fonctions de l'esprit pur. On peut remarquer aussi, en ce qui concerne le mécanicisme lui-même de Descartes, que pour une raison humaine angélisée, devant laquelle tous les secrets du monde matériel s'étalent à découvert, une Physique qui n'est que Géométrie était la seule physique possible.

17. Mais c'est encore dans ses conséquences éloignées, fruits d'une logique idéale décantée par le temps, que se manifeste le mieux la vertu de l'angélisme cartésien.

La notion même de l'animal raisonnable vire au divin depuis Descartes ; le schisme inhumain par lequel l'âge moderne se sent comme mystiquement tenu de se *délivrer* du passé, ne devient explicable que si l'on comprend qu'à l'aurore de cet âge, un ange a commencé de sortir de la chrysalide de l'humanité.

Aussi bien, tandis que les nouveautés de la Renaissance et de la Réforme avaient été introduites au nom d'un zèle d'archaïsants pour les sources pures d'autrefois, — anti-

quité classique ou primitive Église, — la conscience de la valeur et des droits du moderne comme tel prend-elle son essor avec la révolution cartésienne. On sait assez le rôle tenu par les cartésiens dans la querelle des anciens et des modernes, et Georges Sorel a bien montré les origines cartésiennes du dogme du Progrès.

L'homme est un animal politique parce qu'il est un animal raisonnable. Si pour avancer un peu loin dans son opération principale, qui est l'opération de l'intelligence, il n'a pas naturellement besoin d'être enseigné, mais doit, nature intellectuelle parfaite, procéder par la seule voie d'invention, la plus profonde racine, et la plus spirituelle, de la sociabilité disparaît. Malgré un puissant attachement personnel à la discipline et à l'autorité en matière politique, Descartes est ainsi, en un sens très élevé, à l'origine de la conception individualiste de la nature humaine. De très loin, mais très sûrement, il prépare les voies à l'homme de Jean-Jacques. Son *naturisme rationaliste* n'est pas non plus sans annoncer à sa manière le naturisme de l'éducation négative. Nature, — appuyée, il est vrai, sur les œuvres complètes du philosophe, — nature ne suffit-elle pas pour l'édification du savoir? Bon sens pour l'accès aux

plus curieuses sciences? Voilà désormais la nature humaine toute nue, nue comme un pur esprit, la raison *à l'état de nature*, sans les secours extérieurs de l'expérience humaine et du magistère traditionnel, sans le secours intérieur des *habitus* et des vertus développées au sein de l'intellect, chargée d'escalader le ciel de la métaphysique, en attendant qu'elle s'applique à gouverner sa propre histoire, et à faire régner dans le monde le bonheur et la bonté [33].

Comment enfin ne pas trouver, dans le transfert à notre entendement de l'indépendance angélique à l'égard des choses, le principe spirituel non seulement de l'idéalisme, mais aussi du rationalisme proprement dit? L'essence du rationalisme consiste à faire de la raison humaine et de son contenu idéologique la mesure de ce qui est : extrême folie à la vérité, car la raison humaine n'a pas de contenu qu'elle n'ait reçu des choses. Cette inflation de la raison est l'indice et la cause d'une grande faiblesse ; la raison désarmée perd sa prise sur le réel, et après un temps de présomption elle est réduite à abdiquer, tombant alors dans le mal contraire, anti-intellectualisme, volontarisme, pragmatisme, etc. Il faut une information bien superficielle pour classer sous une même rubrique, comme s'y

essayait naguère M. Louis Rougier, un tel mal de l'esprit et le grand réalisme de la *philosophia perennis*, qui brise aussi durement le rationalisme que l'anti-intellectualisme, et qui, parce qu'il respecte l'humilité naturelle de la raison, lui permet de progresser victorieusement dans la connaissance de l'être.

18. Comme la réforme luthérienne est le grand péché allemand, j'ai dit que la réforme cartésienne est dans l'histoire de la pensée moderne le grand péché français. A la vérité Descartes a donné une *forme* philosophique et rationnelle, et du même coup une consistance spirituelle et une vigueur d'expansion indéfinie, à des tendances qui régnaient avant lui en Europe, sous de tout autres aspects. Il reste que nous avons fait le succès de la philosophie cartésienne, et permis ainsi à ces tendances de pénétrer à l'intérieur de la pensée catholique ; il reste que si le principe le plus subtil et le plus profond de la philosophie cartésienne, tel que j'ai essayé de le déceler dans cette étude, est descendu du pays des purs esprits, — pays essentiellement cosmopolite, est-il besoin de le dire, — il est tombé en terre et a germé sous un climat de chez nous.

Je sais bien que le triomphe du cartésianisme en France a marqué la première fissure de notre maison, depuis peu relevée, et battue de tous les vents de l'Europe. Beaucoup plus toutefois que l'idéologie du dix-huitième siècle, toute contaminée d'influences d'abord anglaises, puis germaniques, le cartésianisme est à l'image, non pas de l'esprit français, je me garderai d'avancer une telle niaiserie, mais de certaines déformations typiques contre lesquelles nous avons à nous tenir en garde ; à l'image non pas tant de ce qui est vie et mesure en nous, mais surtout de ce qui est excès et faiblesse.

Ne souffrons pas qu'on le désigne comme l'exemplaire de la pensée française : il garde encore beaucoup de sa force native, mais il creuse et tend ses traits jusqu'à la grimace. N'ayons pas non plus la légèreté de voir en lui, avec M. Lanson, le principe animateur de notre art classique. Sur ce point Brunetière avait raison : « L'influence du cartésianisme au dix-septième siècle est l'une des inventions, l'une des erreurs dont Victor Cousin a jadis infesté l'histoire de la littérature française (*a*). » Aussi bien l'influence directe d'un système philosophique sur les arts est-elle

(*a*) *Évolution des genres*, p. 46.

toujours très sporadique et très superficielle ; il ne retentit vraiment sur eux que d'une manière indirecte, à la suite des modifications produites par lui dans l'intellectualité générale, — et donc avec un notable retard. C'est dans les dernières années du dix-septième siècle, et au début du dix-huitième, qu'il faut chercher dans la littérature la marque cartésienne, au moment où La Motte regrettait qu'Homère et Virgile eussent écrit en vers, et où ce poète, l'un des plus beaux génies que la France eût possédés, au dire de Fontenelle, de Mme de Tencin et de l'abbé Trublet, chantait :

La nature est mon seul guide;
Représente-moi le vide
A l'infini répandu;
Dans ce qui s'offre à ma vue
J'imagine l'étendue,
Et ne vois que l'étendu...
La substance de ce vide
Entre ce corps supposé
Se répand comme un fluide;
Ce n'est qu'un plein déguisé.

Un peu plus tard, l'abbé Terrasson devait déclarer : « Tout homme qui ne pense pas en matière littéraire comme Descartes prescrit de penser sur les matières de physique, n'est pas digne du siècle présent... »

Tout ce qu'on peut accorder c'est qu'il y a des correspondances, en raison de causes communes, entre la philosophie cartésienne et les parties de moindre résistance, ou de moindre ampleur, d'un art dont la substance et les vertus relèvent de principes tout différents, et s'originent au double trésor antique et chrétien. Si le cartésianisme s'est attaché à la belle raison ouvrière du siècle de Louis XIV, ç'a été pour la parasiter. Ce n'est pas Racine, ni La Fontaine, ni Boileau, ce sont leurs adversaires qui ont sucé le lait de Descartes : Perrault, qui écrivait sérieusement « Platon est jugé, il ne plaît pas aux dames », et qui animait le sexe contre Boileau ; (« rassurez-vous, disait Racine à son ami ; vous avez attaqué un corps très nombreux et qui n'est que langue ; l'orage passera ») ; — les *messieurs* que Racine rappelait au respect de l'antiquité : « Je conseille à ces messieurs de ne plus décider si légèrement sur les ouvrages des anciens. Un homme tel qu'Euripide méritait au moins qu'ils l'examinassent, puisqu'ils avaient envie de le condamner ; ils devaient se souvenir de ces sages paroles de Quintilien : *Modeste tamen et circumspecto judicio de tantis viris pronuntiandum est;* » — les « Hurons » et les « Topinambous » de l'Académie, qui mettaient en

péril le dépôt classique (« c'est tout dire qu'on y opine du bonnet contre Homère et contre Virgile, et surtout contre le bon sens, comme contre un ancien, beaucoup plus ancien qu'Homère et que Virgile... »). (*a*) Authentique ou non, le mot prêté à Boileau reste à ce point de vue très significatif : « J'ai souvent ouï dire à M. Despréaux, écrivait J.-B. Rousseau à Brossette, le 14 juillet 1715, que la philosophie de Descartes avait coupé la gorge à la poésie. » Combien d'autres pâles victimes gisaient déjà sur le pavé !

*
* *

19. L'ange cartésien a beaucoup vieilli, il a subi des mues nombreuses, il est fatigué. Mais son entreprise a prodigieusement prospéré, elle est devenue mondiale, et elle nous tient sous une loi qui n'est pas douce. Diviseur obstiné, il n'a pas seulement séparé le moderne de l'ancien, il a opposé toutes choses, foi et raison, métaphysique et sciences, connaissance et amour. L'intelligence, tournée par lui vers la matière à utiliser pratiquement, s'épanche en action extérieure,

(*a*) Lettre de Boileau à Brossette (éd. Berryat Saint-Prix, t. III, p. 326).

transitive, matérielle aussi. Elle remplace par cette misère le complément normal de sa vie propre, qui est l'activité immanente et spirituelle de l'amour ; car la connaissance n'est vraiment parfaite que lorsqu'elle jaillit en dilection. Le monde aspire à la délivrance, il aspire à la sagesse, je dis à la sagesse dont l'esprit de Descartes nous a détournés, à celle qui réconciliant l'homme avec lui-même, et couronnée d'une vie divine, achève la connaissance en charité.

III

ROUSSEAU

JEAN-JACQUES
OU LE SAINT DE LA NATURE

Dic ut lapides isti panes fiant.
(MATTH., IV, 3.)

« Si mon mari n'est pas un saint, qui est-ce qui le sera? »
(THÉRÈSE.)

I
LE SAINT

1. Les Anges, qui voient dans les idées créatrices tous les événements de cet univers, savent la *philosophie de l'histoire;* les philosophes ne peuvent pas la savoir. Car l'histoire elle-même n'est pas une *science*, puisqu'elle ne porte que sur des faits individuels et contingents ; elle est une mémoire et une expérience, dont il appartient aux Prudents d'user. Et quant à discerner les causes et les lois suprêmes en jeu dans le cours des événements, il nous faudrait, pour le faire avec

certitude, être du conseil du souverain Plasmateur, ou directement éclairés par lui. C'est pourquoi livrer aux hommes la philosophie de leur histoire est un office proprement *prophétique :* Herder et Quinet le savaient bien, quand ils montaient sur leur trépied ; et il est même étonnant de constater à quel point le dix-neuvième siècle, qui paraît d'abord le siècle de la science positive, a été, en tant qu'illuminé par les Philosophes de l'Histoire, un siècle de prophétisme.

Le philosophe qui se résigne à n'être pas *plus qu'homme,* ainsi que dit Descartes en lançant une flèche aux sacrés théologiens, ne traitera donc de la philosophie de l'histoire qu'avec la conscience de l'inadéquation de ses moyens à l'égard de la matière considérée. Et s'il s'élève au-dessus du simple empirisme rationnel, qui se borne à la constatation des causes prochaines, et qui touche moins à la philosophie qu'à la science politique, il n'espérera atteindre à des conclusions certaines, en interprétant l'histoire humaine, que dans la mesure où les événements qu'il juge reçoivent leur forme de l'histoire des idées et participent ainsi à son intelligibilité, car là, dans la détermination des courants intellectuels, les nécessités logiques et la signification objective des concepts peu-

vent donner prise à des jugements absolument fermes de l'esprit.

Prévenons toutefois un malentendu. Quand on cherche à retrouver dans l'histoire la ligne d'évolution d'une force spirituelle, il est clair qu'on doit considérer celle-ci comme une *raison séminale* donnant lieu à un devenir aux formes variées, conditionné à la fois par sa propre logique interne (causalité *formelle*) et par les accidents humains dont il dépend (causalité *matérielle*). Il s'agit donc d'établir des trajets de forces spirituelles passant par les hommes, avec toutes sortes de reprises et de rejaillissements imprévus, et d'énormes discontinuités apparentes, beaucoup plus que des relations directes d'homme à homme.

Rousseau, par exemple, a été catholique pendant des années, il s'est imprégné de sensibilité catholique, Mme de Warens lui a transmis la sève équivoque d'un quiétisme encore avili par elle? Il y a par ailleurs des oppositions évidentes entre l'optimisme de Jean-Jacques et le pessimisme luthérien? Tout cela ne supprime pas les analogies foncières qui, malgré la totale diversité des modes et des conditions, font de l'esprit de Rousseau une reprise du vieil esprit de Luther. Cette filiation spirituelle est beaucoup plus importante à considérer que le lien historique qui

rattache Rousseau au calvinisme par son éducation première.

L'esprit de Luther, une fois la révolution « évangélique » accomplie et l'autorité spirituelle passée aux princes avec les biens de l'Église, avait été vite bridé en Allemagne par des disciplines tout extérieures et de pure utilité gouvernementale ; mais il demeurait actif au fond des cœurs protestants ; il reprend l'offensive avec Lessing, il emporte tout avec Rousseau. En réalité celui-ci a fait sur le plan de la moralité naturelle une œuvre du même type que celle de Luther sur le plan évangélique. Les Allemands ne s'y sont pas trompés, et le *Sturm und Drang* a ressuscité les égarements et le délire qui avaient salué l'avènement de la Réforme. Mais l'effort de Luther portait sur les hauts domaines de la grâce. Rousseau s'est attaqué au fond sensible et animal de l'être humain.

Il est évidemment absurde de présenter la Renaissance, la Réforme protestante, la Réforme cartésienne, la philosophie des lumières, le rousseauisme, comme une série *unilinéaire* aboutissant directement à l'apocalypse de la Révolution française ; ce schématisme, employé par les historiens rationalistes qui chantaient les étapes de l'Affranchissement moderne, dissimule arbitraire-

ment des diversités essentielles et des oppositions profondes. A refuser pourtant de voir la convergence finale de ces mêmes mouvements il y aurait une égale méconnaissance du réel. Nous sommes ici en présence de ruptures provoquées sur des points différents, et de forces qui s'entrecroisent et s'enchevêtrent, mais qui tendent en fait à la destruction d'un même ordre et d'une même vie. Elles sont donc solidaires, au moins dans la négation. Il n'est même pas impossible de trouver à ces divers courants spirituels des caractéristiques communes et des principes communs, à condition d'envisager là une communauté simplement *analogique*, et non pas *univoque*. Dans des proportions très diverses et sous des modalités souvent opposées, on y voit passer, — naturalisme, individualisme, idéalisme ou subjectivisme, — tous les *ismes* qui font l'ornement du monde moderne.

*
* *

2. Jean-Jacques Rousseau ne professe pas seulement en théorie la philosophie du sentiment, comme les moralistes anglais de son temps, qui sont encore des intellectuels et des analystes dissertant sur la sensibilité. On l'a bien souvent remarqué, il est lui-même,

et avec quelle intensité, il est tout sentiment, il vit dans toutes les fibres de son être, avec une sorte d'héroïsme, le primat de la sensibilité.

Est-ce à dire que la part de la raison soit nulle chez lui? Non, certes. La raison chez un tel homme a un double rôle. Tantôt elle se met au service de la passion, déployant alors une prodigieuse virtuosité dans l'argumentation sophistique, c'est le Jean-Jacques moraliste, stoïcien, plutarchien, tout guindé de vertu, réprobateur des vices de son siècle, le Rousseau des *Discours*, de la *Lettre à d'Alembert*, et du *Contrat social*. Tantôt la raison, comme une lampe impuissante, assiste aux ivresses du mauvais désir, elle en discerne avec perspicacité la malice ; mais, comme elle, se garde d'intervenir, demeurant toute au spectacle, elle ne fait en réalité qu'en augmenter l'attrait, en lui donnant je ne sais quelle saveur de perversité intelligente et *artistique*, puisqu'il appartient à l'artiste, selon le mot d'Aristote, de rester artiste quand il *pèche en le voulant*. C'est le Jean-Jacques à « l'âme faible », l' « indolent » Jean-Jacques, le vrai Jean-Jacques, qui ne résiste à nulle allicience, qui décline et plie, qui s'abandonne au plaisir, et qui voit qu'il fait mal, et qui garde les yeux levés vers l'image du bien,

et qui prend à la fois ses délices dans le bien qu'il aime sans le faire et dans le mal qu'il fait sans le haïr. C'est le Jean-Jacques qui, protégé par sa bonne *maman* des Charmettes contre les périls de son âge, et laissant cet aimable maître faire l'éducation de sa pureté, répand devant Dieu, dans le temps qu'il reçoit les leçons de la généreuse dame, ses effusions religieuses et son amour de la vertu ; atteint des malformations morales racontées dans les *Confessions*, époux de Thérèse devant la nature, confident brûlant de Mme d'Houdetot et de ses amours avec Saint-Lambert, s'établit de bonne foi professeur de morale, venge la famille et le foyer, flétrit éloquemment l'adultère et les vices du siècle ; excitateur des plus violents mythes révolutionnaires, dénonce avec horreur les périls de la révolution ; ayant lâché sur les cœurs, dans la *Nouvelle Héloïse*, toutes les contagions de la volupté, fait tranquillement soutenir par Julie, quand il est trop tard, les maximes de la plus raisonnable et rationnelle éthique. « Voulez-vous qu'on soit toujours conséquent? Un des écrits au moins portera de bons fruits ! (*a*) » disait-il lui-même à propos de l'*Héloïse* et de la stoïcienne *Lettre*

(*a*) Seconde préface (dialoguée) de la *Nouvelle Héloïse.*

sur les spectacles, qui s'opposent comme le blanc et le noir et qu'il composa en même temps.

Ne l'accusons pas. Le « Père du monde moderne » est un irresponsable. Contrariétés dont sa dissociation mentale, non le moindre calcul, est la cause, où du moins n'intervient de ruse que la pauvre astuce d'un malade à flatter et exploiter sa faiblesse.

Et nous-mêmes qui le jugeons (*secundum hominem dico*), sommes-nous habités de moins de contrastes, prêts à moins d'abandons? Oserons-nous dire, comme il nous en défie lâchement, faisant de l'humilité requise d'autrui une couverture à son orgueil : « Je suis meilleur que cet homme-là? » Si le spectacle de lui-même offert à tous nous dégoûte par son impudeur, ce n'est pas seulement par le rythme admirable de sa confidence, par son étonnant mouvement lyrique, qu'en même temps il éveille en nous, malgré nous, je ne sais quelle maudite tendresse ; c'est qu'il dénude en nous comme en lui l'humanité, et ravive ainsi la sympathie naturelle que tout être a pour son semblable. La question est de savoir s'il ne nous amène pas à sympathiser précisément avec les parties les plus basses de notre âme, et ce que le goût du sens peut avoir en nous de plus frelaté.

3. Ce qui est propre à Jean-Jacques, son privilège singulier, c'est sa résignation à lui-même. Il s'accepte, et ses pires contradictions, comme le fidèle accepte la volonté de Dieu. Il consent d'être à la fois le oui et le non ; et il le peut, dans la mesure où il consent à déchoir de l'état de raison, et à laisser végéter tels quels les morceaux disjoints de son âme. Telle est la *sincérité* de Jean-Jacques et de ses amis. Elle consiste à ne jamais toucher à ce qu'on découvre en soi à chaque instant de la vie, de crainte d'altérer son être. Voilà dès le principe et par définition tout travail moral entaché d'hypocrisie pharisaïque : dernier état du salut sans les œuvres ! Et les mauvais sophistes de confondre avec l'habileté à *paraître* ce qu'on n'est pas, le zèle d'*être* plus fortement, c'est-à-dire plus spirituellement, et d'amener l'immense tumulte de ce qui est moins en nous à la loi de ce qui est davantage.

Nous n'ignorons pas que dans nos cœurs pervers la vertu qui est l'œuvre de la seule raison, la fière vertu stoïque est d'ordinaire parasitée par le mensonge. Mais nous savons aussi que l'hypocrisie naïve couvée par la sincérité rousseauiste est au moins aussi profonde et vivace que l'hypocrisie fardée des pharisiens ; et surtout nous savons que la

vraie vertu, la douce vertu qui est en nous l'ouvrage de la grâce d'abord, chasse d'elle-même, à mesure qu'elle grandit, tout mensonge hors de l'âme. Sincérité, c'est la qualité de ce qui est pur et sans mélange. Il y a une « sincérité » de la matière, qui ne serait parfaite, à la limite, que dans l'isolement de toute forme, la pure dispersion, la pure potentialité. S'il est vrai que l'homme est homme par ce qu'il y a de principal en lui, c'est-à-dire par l'esprit, et que sa sincérité spécifique, sa sincérité d'homme, consiste dans la pureté du regard spirituel, par quoi il se connaît sans mensonge, (aussi bien la sincérité, qui n'est pas seulement pureté, mais pureté d'une connaissance dite à soi-même ou à autrui, ne peut-elle s'entendre proprement que par rapport à l'esprit), — alors il faut dire que cette *sincérité de la matière*, qui nous met dans la nuit et nous livre à toutes les dissociations du rêve, est tout le contraire de la vraie sincérité.

« Il faut être soi, » Jean-Jacques, dans les dernières années de sa vie, aimait à répéter cette formule (*a*). Elle signifiait dans sa bouche : il faut être sa sensibilité comme

(*a*) Bernardin de Saint-Pierre, *la Vie et les ouvrages de J.-J. Rousseau*, éd. Souriau, Paris, 1907, p. 98, 129, 183. Pierre-Maurice Masson, *la Religion de Rousseau*, t. II, p. 256.

Dieu est son être. Dieu, qui est tout acte, a-t-il besoin d'être formé? Il faut tenir pour un péché tout essai de se former ou de se laisser former, de se rectifier, de ramener à l'unité ses discordances. Qu'elle vienne de la raison, qu'elle vienne de la grâce, toute forme imposée au monde intérieur de l'âme humaine lèse sacrilègement la nature. La manière dont Jean-Jacques est lui-même est la démission définitive de la personnalité. A suivre les pentes sans fin de l'individualité matérielle, il a complètement lâché l'unité du moi spirituel. L'étoffe ne tient plus. L'homme n'est plus lui-même qu'à condition de se dissoudre.

Le moi rationaliste avait voulu se suffire. Ayant refusé de se perdre dans l'abîme de Dieu, où il se serait trouvé, il ne peut désormais que se chercher dans l'abîme de la nature sensible, où il ne se trouvera jamais plus. L'amour est parti, qui était la palpitation de l'esprit, et qui suppose, pour qu'on puisse *se* donner, le *soi* et sa vie immanente ; il n'y a plus que l'égoïsme, et il n'y a plus d'*ego*, mais une coulée de fantômes. L'homme de Rousseau est l'ange de Descartes qui fait la bête.

Rousseau a introduit dans la littérature, et dans la réalité de notre vie, ce type d'*innocent* où le Dostoïevsky de M. Gide (je ne

parle que de celui-là, car la leçon de l'autre est peut-être moins perfide) cherchera la suprême grâce, il annonce de loin la grande dissolution qu'on voudrait nous faire prendre pour la sagesse de l'Orient, et qui, étrangère à la métaphysique hindoue comme à la vieille morale chinoise, n'est que la débâcle mentale d'une humanité qui s'abandonne.

4. Si les déclamations de Rousseau nous glacent d'ennui, sa vie est d'un intérêt toujours actuel. Quel est le caractère le plus marquant de cette vie si riche en enseignements psychologiques? C'est à mes yeux ce qu'on pourrait appeler le MIMÉTISME DE LA SAINTETÉ, je ne dis pas comédie savamment calculée, je dis mimétisme spontané, naïf, jaillissant du cœur, *duplicité sincère*, et dont Jean-Jacques a été la première dupe. Considérons à ce point de vue notre héros avec l'attention qui convient.

Concentrant en lui-même l'héritage de tous les déséquilibres introduits dans le monde depuis la Réforme, malade et perdu de névrose, profondément *asthénique*, champ clos de contrastes héréditaires épuisants, il joint à de merveilleux dons d'artiste, à une intelligence vive, et capable d'un remarquable *bon sens* instinctif, à une sensibilité suraiguë, à des

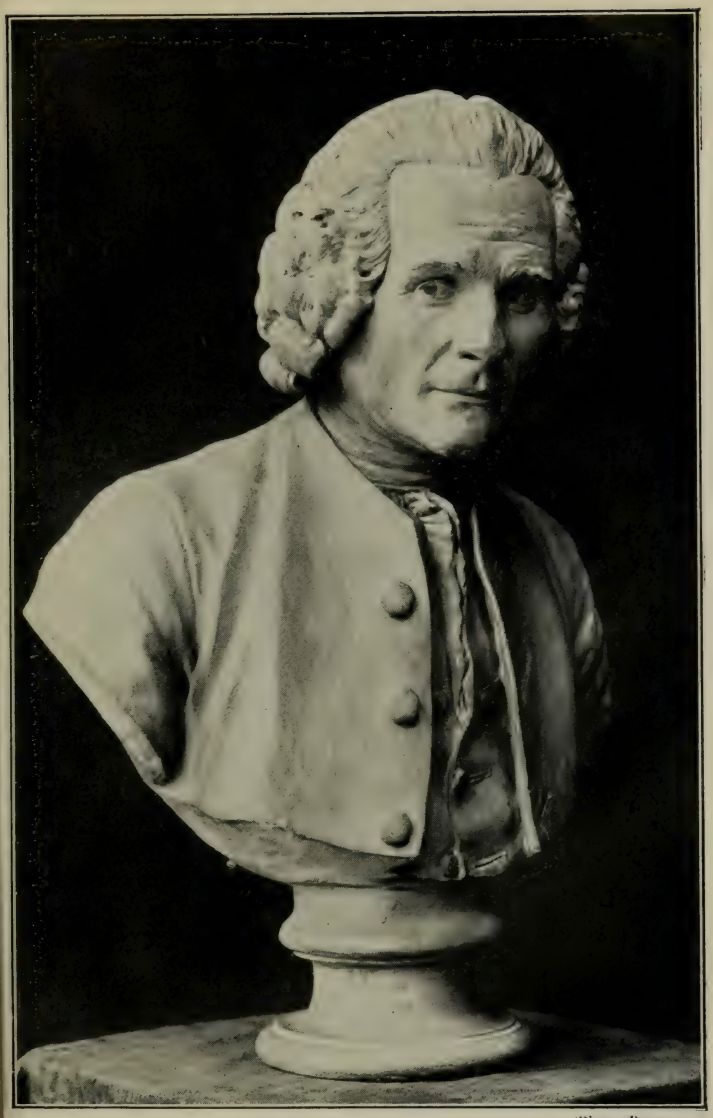
désirs du sublime, à une flamme de génie qui paraît dans ses yeux admirables, une impuissance extraordinaire des fonctions par lesquelles l'homme domine rationnellement le réel : dans l'ordre spéculatif, tout effort de construction logique et cohérente est pour lui un supplice [34], « ses raisonnements différents ne concordent jamais qu'à la cadence de sa plainte (*a*), » et surtout, dans l'ordre pratique, la volonté en tant que faculté rationnelle est nulle chez lui.

Réaliser un dictamen de la raison, faire passer dans l'être, dans son propre être agissant, une détermination jugée bonne, cela lui est impossible : privation presque totale de cet acte de la raison pratique que la psychologie thomiste appelle l'*imperium* [35], et par lequel l'intelligence, sous la motion de la volonté, commande aux facultés d'exécution, par un *fiat* définitif, d'introduire dans le redoutable monde de l'existence ce qu'elle a jugé devoir être fait [36]. Quant au jugement moral lui-même, il est souvent fort bon, voire excellent chez lui, du moins le jugement « spéculatif », qu'il porte en consultant son amour de la vertu ; et quel est l'homme qui

(*a*) Charles MAURRAS, *Romantisme et Révolution*, préface à l'édition définitive.

n'aime pas la vertu, qui ne la trouve pas belle et bonne? C'est là un effet des inclinations essentielles de la nature humaine, et c'est pourquoi nous sommes tous portés si naturellement à exiger la vertu chez les autres ; or Jean-Jacques, qui n'est pas gêné par les maximes du monde et par les préjugés de la fausse raison, le bon Jean-Jacques de la nature arbore avec plus de candeur que personne, que dis-je, avec une sorte de cynisme, cet amour théorique de la vertu. Mais s'il s'agit d'un jugement « pratique » à porter, s'il s'agit de déterminer par rapport à ses fins propres, de choisir pour lui-même, en face du réel, ce qui est à faire actuellement, alors la raison chavire et l'attrait du moment est si puissant, si exclusif en lui, qu'il lui fait tenir d'emblée pour absolument impossible tout essai de rapprocher du ciel spéculatif et de ses règles supérieures l'acte à poser sur terre, et le dispense ainsi de l'ombre même d'un effort ou d'un combat [37].

Autant dire qu'il n'y a chez Jean-Jacques aucune rectification de la volonté. De là ses actions viles et sa *veulerie* morale. C'est essentiellement par cette lâcheté devant le réel que s'expliquent l'abandon de ses cinq enfants, et ses crises passionnelles, ses ruptures d'amitiés, ses impuissantes frénésies, le nar-



(Photo Butoz.)

BUSTE DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Par Houdon (Château de Châalis).

cissisme équivoque de ses sentiments, toutes les hontes et toutes les misères de sa vie.

Alors? Alors nous sommes aux antipodes de la vie morale et de la sainteté ! Soit, mais voyez ce qui va se passer. Incapable de s'imposer au réel par cet acte suprême de commandement rationnel sans lequel il n'est pas de vertu morale, ce parfait romanesque s'arrête et demeure dans le plan de l'art, de la vertu d'art, qui est complète dès qu'elle *juge bien* de ce qu'il faut faire. Il juge donc — et il juge bien, quand il ne s'agit pas de se déterminer lui-même *hic et nunc*, — il juge donc, et ne fait pas. Et là, délivré du souci de l'exécution, il se contente de rêver sa vie, de la construire dans le monde des images et des jugements artistiques ; et comme il est un artiste voluptueusement sublime, et qu'il a l'amour de la vertu, et qu'il se complaît dans l'image du bien, c'est une étonnante vie de douceur et de bonté, de candeur, de simplicité, de facilité, de sainteté sans clous ni croix, qu'il construit ainsi. Comment donc nous étonner qu'il s'attendrisse éternellement sur lui-même, et que Saint-Preux et Julie, c'est-à-dire Jean-Jacques toujours, versent sur la vertu les larmes d'un pieux et sincère enthousiasme, dans l'instant qu'ils s'abandonnent aux penchants les moins vertueux? Dédou-

blement plutôt qu'hypocrisie, bien plus pernicieux d'ailleurs et plus morbide.

5. Mais quoi, il va suffire maintenant d'une occasion favorable, ou d'un progrès de la névrose, pour que ce monde imaginaire où Rousseau passe le meilleur de sa vie, glisse à son tour dans l'existence, mais par fraude si je puis dire, par la voie, non de la volonté morale, mais au contraire d'un plus complet laisser-aller à l'automatisme des images, d'une fissure psychologique définitive [38]. Alors cette vie qu'il a renoncé à façonner par le difficile effort de la volonté morale, c'est sa vie même que Jean-Jacques laissera maintenant son rêve disposer comme un spectacle, en suivant la pente de la plus grande facilité intérieure, et les inclinations de la volonté artiste. Par touches espacées d'abord, puis à la fin d'une façon systématique et continue, il fait de son être même un trompe-l'œil, une simulation de perfection, une représentation de sainteté. « La nature n'en a fait qu'un bon *artisan*, sensible, il est vrai, jusqu'au transport, » dit-il de lui-même (*a*), entendons que les dominantes mentales de l'art, envahissant, à la faveur du délire, le champ entier

(*a*) *Second Dialogue.*

de l'esprit, finiront par prendre chez lui la place de tout développement humain.

Voyez-le au moment où après son premier Discours il s'établit sauvage et copiste de musique à dix sous la page : faisant de sa timidité et du fond insociable de sa nature le moyen même de ce rayonnement parmi les hommes qu'il a jusqu'alors ambitionné en vain, il a trouvé une sorte d'équilibre intérieur, il se réforme, c'est-à-dire il commence à rêver non plus seulement en imagination, mais en action, à libérer ses images, non seulement dans ses livres, mais dans sa vie. « Dès lors je devins vertueux, ou du moins enivré de la vertu. » « Tout contribuait à détacher mes affections de ce monde... Je quittai le monde et ses pompes... Une grande révolution venait de se faire en moi, un autre monde moral se dévoilait à mes yeux... C'est de cette époque que je puis dater mon entier renoncement au monde (*a*) ».

Réforme sans doute, mais réforme artistique de lui-même, non réforme morale : le fond reste gâté et croupissant, tout pourri d'amour-propre sensuel et de complaisance en soi-même. Il décide « d'appliquer toutes

(*a*) *Confess.*, livre VIII. Cf. *Troisième Rêverie*, et *Deuxième lettre à M. de Malesherbes.*

les forces de son âme à briser les fers de l'opinion, et à faire avec courage tout ce qui lui paraissait bien, sans s'embarrasser aucunement du jugement des hommes (*a*) », — mais il déclare aussitôt que c'est là le « dessein le plus grand peut-être, ou du moins le plus utile à la vertu, que jamais mortel ait conçu », montrant ainsi, comme par la savante publicité donnée à son entreprise, qu'il se réforme pour le public, et non pour lui-même [39]. Il affiche une allure plébéienne et joue le cynique chrétien, mais il est plus que jamais occupé de l'effet qu'il produit sur le monde de la noblesse et de l'argent, qui le visite sans cesse dans sa chambre et qui applaudira bientôt le *Devin du Village*. Enfin il est un exemple pour l'humanité, un professeur de vertu, un réformateur des mœurs, et c'est à ce moment même que le futur auteur de l'*Émile* fait l'abandon de son troisième enfant.

Voyez-le après cela dans ses dernières années, après l'exil, après ses grandes amertumes et ses grandes tribulations. Il a fui Hume et l'Angleterre, en proie à un véritable accès de folie, comme il l'avouait lui-même à Corancez [40], il a erré pendant trois ans de ville en ville, poursuivi par les démons des

(*a*) *Confess.*, livre VIII.

grandeurs et de la persécution. Il est de retour à Paris, il va écrire les *Dialogues* et les *Rêveries*. Il se sent enveloppé dans une « œuvre de ténèbres » dont il ne peut par aucun moyen « percer l'effrayante obscurité », et à laquelle concourt « toute la génération présente » ; il est entouré de « triples murs de ténèbres », enfermé dans « l'immense édifice de ténèbres qu'on a élevé autour de lui (*a*) ». Il sait que le monde entier est ligué contre sa personne, que le complot des philosophes a juré sa perte, qu'il est contraint de vivre « séquestré de la société des hommes (*b*) ». « La ligue est universelle, sans exception, sans retour ; et je suis sûr d'achever mes jours dans cette affreuse proscription, sans jamais en pénétrer le mystère (*c*). » Eh bien, il pardonne, il ne répond plus à ses détracteurs, il use de générosité envers David Hume[41], il ne fait plus que pleurer sur ses maux, sur « les bonnes œuvres qu'on ne lui a pas laissé faire (*d*) », sur sa bonté sans seconde. Bernardin de Saint-Pierre s'émerveille de la simplicité et de la paix de son humble logis de la rue Plâtrière.

(*a*) *Troisième Dialogue*. Cf. *Premier* et *Deuxième Dialogue*. *Confess.*, début du livre XII.

(*b*) *Rêveries*, Seconde Promenade.

(*c*) *Ibid.*, Huitième Promenade.

(*d*) *Ibid.*, Seconde Promenade.

Désintéressé, sobre, doux, indulgent, résigné, pauvre et aimant la pauvreté, il vit dans la retraite, il a renoncé à la fréquentation des grands comme à l'habit arménien, il herborise, il a tout à fait quitté le monde. Sans doute il ne s'est pas quitté lui-même, néanmoins il y a vraiment sur lui, à ce moment, un reflet de grandeur et de vraie bonté. Qu'est-il donc arrivé en réalité?

En réalité il a glissé définitivement dans le rêve ; sous la pression de la douleur et de tourments d'ailleurs trop réels, tandis que d'autre part la vieillesse amenait une certaine sédation du désir, la maladie mentale a achevé son œuvre, Rousseau a rompu non pas tout lien moral avec le monde, mais tout lien psychologique avec le réel. Dès lors il peut devenir indifférent, il le croit du moins, aux choses extérieures, qui ne lui sont plus rien ; ne subissant plus la contrainte du réel, décomprimé si j'ose dire, son moi fictif, son moi de bonté, le moi de son imagination et de son sentiment, le moi de son rêve artiste se déploie dans une libre détente : « Si mon mari n'est pas un saint, qui est-ce qui le sera? » s'écriera Thérèse après sa mort (*a*). Jean-Jacques entre à pleines voiles dans la

(*a*) Récit de l'architecte Pâris.

sainteté, dans sa sainteté, au moment où il devient fou, où il entre au port de Démence. Ah ! c'est bien le saint du siècle, — tous les pèlerinages à son tombeau ne l'attestent-ils pas[42]? La reine elle-même fait ce pèlerinage. Les âmes sensibles viennent d'abord, puis les « bons républicains » viendront à leur our à l'île des peupliers d'Ermenonville verser des larmes sur la tombe du « saint martyr », de « l'homme de la nature et de la vérité », de « l'homme qui n'a jamais marché que dans les sentiers de la vertu », et vénérer ses reliques, sa tabatière, ses sabots, son bonnet, — « le bonnet est le signe de la liberté », s'écriait Chérin à Montmorency, en 1791, en montrant à la foule le bonnet de Jean-Jacques, « et celui-ci a couvert la tête du plus illustre de ses défenseurs (*a*). »

(*a*) Masson, t. III, p. 89. — Il faut lire le récit du pèlerinage que l'abbé Brizard (qui plaçait Jean-Jacques au-dessus de Socrate) fit à Ermenonville en juillet 1783, en compagnie du baron de Clootz du Val de Grâce (le futur Anacharsis). Après avoir invoqué le ciel, les deux pèlerins, une fois arrivés à Ermenonville, vont d'abord s'attendrir sur les saintes reliques ; ils y collent de petites étiquettes : « Tabatière de Jean-Jacques Rousseau... — Mes doigts ont touché cette boîte ; mon cœur en a tressailli, et mon âme en est devenue plus pure. Signé : le baron de Clootz du Val de Grâce, défenseur de J.-J. Rousseau dans mon livre *De la certitude des preuves du mahométisme* ». — « Sabots que Jean-Jacques Rousseau portait habituellement... — G. Brizard a voulu

C'est dans ce malade de génie, dans ce vain simulacre que le dix-huitième siècle possède son authentique exemplaire de vertu, tandis que la vraie sainteté mendie sur les routes, en la personne d'un autre vagabond, vrai pauvre celui-là.

Est-il un cas plus frappant de contrefaçon pathologique? Fantôme vivant et palpable de bonté et de sagesse, avec au dedans un entendement à la dérive, une volonté ruinée, incapable du moindre redressement rationnel,

honorer son nom en le consacrant sur la simple chaussure de l'homme qui ne marcha jamais que dans les sentiers de la vertu. » Le second jour ils errent sur les bords du Lac, non sans adresser « une ardente prière à sainte Julie et à sainte Héloïse ». « C'est de là que de vertueux Anglais, à qui l'on refusait le passage, se sont élancés dans les flots pour toucher la terre sacrée. » Le jour suivant est employé à contempler de loin le tombeau vénéré, et à chanter des cantiques en l'honneur de « l'ami des mœurs ». Le quatrième jour enfin, se jugeant suffisamment préparés, ils passent dans l'île, baisent à plusieurs reprises la froide pierre du monument, puis, en sacrifice « aux mânes de Jean-Jacques Rousseau », brûlent solennellement « l'affreux libelle » où Diderot calomnie le saint... « Non, ajoute Brizard, ce ne sera point en vain que j'aurai fait ce pèlerinage ; ce n'est point une vaine curiosité qui m'a porté à visiter ces lieux ; c'est dans l'intention de me familiariser davantage avec la vertu. » Tout ici « rappelle tellement à la vertu » ! Pour lui, il se sent « plus affermi dans les sentiers de la vertu » quand il quitte le tombeau de Jean-Jacques. (Abbé Brizard, *Pèlerinage d'Ermenonville. Aux mânes de Jean-Jacques Rousseau.* Masson, t. III, p. 82 et suiv.)

— et des dons d'artiste plus beaux que jamais ; pur abandon au fil des eaux du rêve, âme pleinement, totalement, suprêmement envahie par l'amour de soi.

6. Il est saint : sa sainteté consiste à *s'aimer sans se comparer* (*a*). Par un de ces tours d'acrobatie psychologique dont la maladie seule est capable, n'ayant jamais conçu sa vie morale que comme un spectacle, il cesse de penser à l'opinion des autres le jour où il n'y a plus que lui pour remplir la salle ; il cesse de tout ordonner à son moi le jour où son moi a tout absorbé, et ainsi l'égocentrisme parvenu à son point de culmination devient capable de singer le désintéressement de la charité : le Moi de Jean-Jacques est devenu si intéressant *par soi*, si supérieurement consolant qu'il mérite d'être contemplé et aimé pour lui seul, dans toutes ses parties et dans toutes ses œuvres, nobles ou ignobles, simplement parce qu'il est ; si immense qu'aucun obstacle ne peut plus le froisser, si divin qu'il n'a plus de contraire, en sorte que Jean-Jacques s'aime lui-même trop absolument pour avoir encore de l'amour-propre [43], c'est-à-dire pour envier ou demander quelque chose à autrui.

(*a*) *Deuxième Dialogue.*

« Pas plus susceptible de modestie que de vanité, il est *content de sentir ce qu'il est* (*a*). » « Je m'aime trop pour pouvoir haïr qui que ce soit. Ce serait resserrer, comprimer mon existence, et je voudrais plutôt l'étendre sur tout l'univers (*b*). »

Voyez-le fabriquer son nimbe : « Je doute, écrit-il, que jamais mortel ait mieux et plus sincèrement dit à Dieu : Que ta volonté soit faite (*c*). » Il est persuadé qu'il est unique en son espèce (comme les esprits purs), qu'il est l'homme bon par excellence, le meilleur des hommes, non qu'il soit *vertueux*, — il a renoncé à cette prétention depuis qu'il a entièrement cédé à son moi de rêve, et qu'il est devenu saint du même coup, — mais parce qu'il est *bon* (*d*), parce qu'il incarne en lui la Bonté de la Nature (distinction qui échappera aux pèlerins d'Ermenonville et aux dévots du *saint martyr*). Relisons l'extraordinaire prologue des *Confessions*. « Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'exemple, et dont l'exécution n'aura point d'imitateurs, »

(*a*) *Deuxième dialogue.*

(*b*) *Rêveries*, IX, 370 (éd. Hachette).

(*c*) *Deuxième Dialogue.*

(*d*) Cf. *Rêveries*, Quatrième Promenade : « Heureux si par mes progrès sur moi-même, j'apprends à sortir de la vie, *non meilleur, car cela n'est pas possible*, mais plus vertueux que je n'y suis entré. »

voilà pour la modestie.

« Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature, »

voilà pour la nature,

« Et cet homme, ce sera moi. »

« Moi seul. Je sens mon cœur et je connais les hommes. Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus ; j'ose croire n'être fait comme aucun de ceux qui existent. Si je ne vaux pas mieux, au moins je suis autre. Si la nature a bien ou mal fait de briser le moule dans lequel elle m'a jeté, c'est ce dont on ne peut juger qu'après m'avoir lu. »

Voilà pour la conception angéliste de l'individu. Et voici maintenant pour la sainteté :

« Que la trompette du jugement dernier sonne quand elle voudra, je viendrai, ce livre à la main, me présenter devant le souverain juge. Je dirai hautement : Voilà ce que j'ai fait, ce que j'ai pensé, ce que je fus. J'ai dit le bien et le mal avec la même franchise... Je me suis montré tel que je fus : méprisable et vil quand je l'ai été ; bon, généreux, sublime, quand je l'ai été : j'ai dévoilé mon intérieur tel que tu l'as vu toi-même, Être éternel. Rassemble autour de moi l'innombrable foule de mes semblables ; qu'ils écoutent mes confessions, qu'ils gémissent de

mes indignités, qu'ils rougissent de mes misères. Que chacun d'eux découvre à son tour son cœur au pied de ton trône avec la même sincérité, et puis qu'un seul te dise, s'il l'ose, *je fus meilleur que cet homme-là.* »

Admirons comme il se confesse, comprenons ce qu'est devenue chez lui l'idée chrétienne de la confession. Il s'accuse mais c'est pour se donner lui-même l'absolution, la couronne et la palme. Il a, si j'ose dire, retourné comme un gant l'humilité chrétienne. Ah! Il en prend à son aise avec l'Être éternel. C'est qu'en réalité cet Être éternel n'est déjà guère plus qu'un nom de la Conscience, — guère plus que le Dieu immanent de la philosophie romantique...

Mais voulez-vous d'autres textes? « Je partirais avec défiance, écrivait-il en 1763, faisant allusion à un projet de suicide, *si je connaissais un homme meilleur que moi* (*a*)... »

Et encore, après avoir parlé de ses fautes : « Avec tout cela, je suis très persuadé que, de tous les hommes que j'ai connus en ma vie, *aucun ne fut meilleur que moi* (*b*). »

(*a*) *Lettre à Duclos*, 1er août 1763.

(*b*) *Première lettre à M. de Malesherbes.* — Cf. encore *Confess.*, l. I : « Je crois que jamais individu de notre espèce n'eut naturellement moins de vanité que moi. » — Il ne faisait pas bon nier la bonté de Jean-Jacques. « Quoi ! un homme

Et que dirais-je? Il a raison de se proclamer bon, il faut le croire, il est vraiment l'homme de la *bonté naturelle;* n'est-il pas toujours innocent, quoi qu'il ait pu faire, puisqu'il n'a jamais *voulu* le mal, non plus que le bien? Personne n'a réalisé au même degré et dans un état aussi pur la sorte de bonté dont la nature humaine est capable lorsqu'elle s'épanche en pure spontanéité affective, dans un miraculeux isolement de l'ordre de la raison et de l'ordre de la grâce. Il nous montre très exactement tout ce que peut et tout ce que ne peut pas cette *bonté.* Il est à ce point de vue un exemplaire unique et précieux. *Quel dommage,* ajouterons-nous seulement avec la femme du jardinier de Montmorency, *que cet homme si bon faisait des évangiles!* (*a*)

A la fin il s'attribue le privilège d'être l'Homme de la Nature resté intact, sans nulle trace ni souillure de la corruption originelle due à l'état de civilisation, (c'est ce

qui passa quarante ans de sa vie aimé de tout le monde et sans avoir un seul ennemi est un monstre !... L'auteur de l'*Héloïse* est un scélérat !... S'il est quelque malheureux qui le puisse croire, c'est celui-là, madame, qui est un monstre et c'est lui qu'il faut étouffer. » (Lettre à Mme de Créqui, entre 1772 et 1778. (*Revue de Paris*, 15 sept. 1923, Lettres inédites de J.-J. R. recueillies par Théophile Dufour.)

(*a*) Brizard, *Pèlerinage d'Ermenonville*, Masson, III, 86.

que M. Seillière (*a*) appelle son *immaculée conception.*) Et il devient comme Dieu même : « Tout est fini pour moi sur la terre. On ne peut plus m'y faire ni bien ni mal... Et m'y voilà tranquille au fond de l'abîme, pauvre mortel infortuné, mais *impassible comme Dieu même* [44]. »

Pauvre Jean-Jacques détaché de tout en vérité, sauf de son Individu exorbitant ! On ne peut pas se défendre d'une grande pitié pour lui, comme pour Nietzsche, victimes l'un et l'autre, parce qu'ils les ont vécu jusqu'au bout, des principes de folie qu'ils ont reçus de leur siècle. (Et qu'ils ont rendus à leur siècle avec usure.) Mais méfions-nous de cette compassion. Qu'elle ne nous masque pas la monstrueuse aberration de ce « moi de qualité sordide », « constitué juste juge de l'univers, » ni les catastrophes dont est responsable cette « sensibilité indignée et plaintive dressée en manière de loi » et « appelée en dernier res-

(*a*) Seillière, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Garnier, 1921, p. 423. Il faut selon nous critiquer fortement l'usage que M. Seillière fait du mot mysticisme ; mais quiconque s'intéresse à Jean-Jacques Rousseau doit lui savoir gré de ses études (cf. *Le péril mystique dans l'inspiration des démocraties contemporaines, Les étapes du mysticisme passionnel, Les origines romanesques de la morale et de la politique romantiques, Mme Guyon et Fénelon précurseurs de Rousseau*), et en reconnaître l'importance de premier ordre.

sort (*a*) » contre l'ordre du monde. Chacun de nous sent confusément que tout l'ordre du monde physique a moins de valeur qu'un esprit, voilà pourquoi le malheureux peut donner le change. Le cœur humain s'abandonne, il croit ouïr la plainte d'un esprit, que dis-je, je ne sais quel écho de l'inénarrable plainte que pousse en nous l'Esprit de sainteté, et dont gémissent les jointures de la création. Il n'entend qu'un méchant tumulte de chair et de sang.

7. Mimétisme de la sainteté, transposition de la vie héroïque en une religieuse délectation de soi-même, ambition d'atteindre Dieu et la vie divine par la sensibilité et l'imagination affective : Jean-Jacques n'est-il pas le plus noble exemplaire de la mystique naturaliste du sentiment?

> *Chantons, célébrons la présence*
> *Du nouveau dieu du sentiment,*

s'écriait Baumier dans son *Tombeau et apothéose de Rousseau* (*b*).

L'idée que M. Seillière se fait du mysti-

(*a*) Charles Maurras, *Romantisme et Révolution*, préface de l'édition définitive.

(*b*) Baumier, *Tableau des mœurs de ce siècle, en forme d'épîtres*, Londres et Paris, 1788. (Masson, III, 76.)

cisme : « enthousiasme affectif et irrationnel assuré de l'alliance d'un Dieu, » est faite exprès pour Jean-Jacques Rousseau. Elle ne vaut d'ailleurs que pour lui et ses pareils. Les mots souffrent tout, sans doute. Il n'est pas toutefois de plus dangereuse équivoque que de grouper purement et simplement sous le nom de « mysticisme », sans marquer aucune différence *essentielle*, l'amour d'un saint Jean de la Croix et celui d'un Amadis, les ravissements d'une sainte Catherine de Gênes et les transports de Jean-Jacques, de Byron, de Fourier et de Quinet, ou encore de donner l'émotion esthétique ou lyrique pour je ne sais quelle ébauche de l'expérience spirituelle des saints (*a*). C'est altérer les signes du langage, la monnaie de la raison [45].

Parlant des âmes parvenues à un état très élevé d'abandon, et qu'un obscur instinct, venant de l'Esprit dont on ne sait ni d'où il vient ni où il va, fait agir selon une autre mesure que la vertu humaine, « j'entends,

(*a*) Pour ne pas entendre de périlleuse manière des auteurs bien trop avertis pour tomber dans pareille faute, M. Bremond par exemple, il importe de nous rappeler qu'il y a une distance infinie entre un *terme de comparaison*, comportant une *analogie* sous tel ou tel aspect accidentel, mais dans un ordre foncièrement et essentiellement différent, et une *ébauche*, si lointaine et si informe, et si inexacte qu'elle soit.

écrit un grand spirituel (*a*), toutes les vertus qui se plaignent que je m'éloigne d'elles. Plus ces vertus me paraissent agréables et m'attachent, plus l'impression obscure qui me pousse paraît m'en éloigner. *J'aime la vertu, mais je cède à l'attrait.* » Au lieu d'attrait de l'Esprit de Dieu, pensez attrait du Sentiment, du Rêve affectif, vous avez Jean-Jacques et son abominable *simili*. Disons que Rousseau n'a rien du vrai mystique, mais qu'il est bien mystique au sens le plus avili de ce terme : il a, selon le mot très exact de M. Seillière, laïcisé le quiétisme, et les extraordinaires *Dialogues* écrits à la fin de sa vie ne sont qu'une transposition laïque des erreurs de Molinos et de Mme Guyon ; il y développe pour son propre compte une curieuse doctrine de la *non-résistance* absolue aux impulsions du Sentiment, une doctrine de la passivité totale, condition du plein épanouissement de la Bonté primitive, qui est tout un quiétisme de la nature.

Il avoue alors que « Jean-Jacques n'est pas vertueux[46] », — et cet aveu même est pour lui une délivrance, qui lui ouvre la sainteté, comme avait fait pour Luther l'aveu que la concupiscence est invincible. (Il est vrai que

(*a*) R. P. DE CAUSSADE, *l'Abandon à la Providence divine*, t. I, p. 115.

c'est la société des hommes qui, en le mettant dans des « situations violentes », est coupable des fautes commises par un cœur si bon.) Il avoue que Jean-Jacques, « l'indolent Jean-Jacques, » est « esclave de ses sens », (ajoutant d'ailleurs que « l'homme sensuel est l'homme de la nature, l'homme réfléchi celui de l'opinion : c'est celui-ci qui est dangereux, l'autre ne peut jamais l'être, quand même il tomberait dans l'excès »). Mais s'il cesse ainsi de se draper de vertu, s'il abandonne ses prétentions de jadis à une moralité stoïcienne, c'est qu'il a mieux que la vertu, il est *bon*, il est « l'homme primitif ». Plus que jamais, donc, il tend au bien, tout son secret consistant à opposer aux inclinations momentanées qui nous égarent (et contre lesquelles d'ailleurs il n'est pas question de lutter activement) le penchant plus intime et plus caché qui est celui de la Nature même [47], qu'il s'imagine percevoir immédiatement, qu'il consulte comme le Maître intérieur, et par lequel il se croit divinement conduit. Il a pu, trop souvent, être « coupable », il n'a jamais été « méchant », (ainsi Luther pouvait « pécher », il ne cessait pas de « se fier »). Il est uni à la Nature par la bonté comme Mme Guyon était unie à Dieu par la grâce ; la bonté naturelle est l'état de grâce de Rous-

seau. Il suit les douces motions de la Nature et le *sentiment intérieur* comme Mme Guyon croyait suivre l'instinct divin ; il s'assure de posséder le don déifiant de la sensibilité comme elle s'assurait d'avoir la charité ; il s'évade du réel par l'imagination, comme elle pensait se détacher des créatures, il s'adonne au rêve comme elle s'adonnait à l'oraison. Il est visité par ses « habitants » (*a*) comme elle se croyait visitée par les lumières d'en haut.

8. C'est en répandant sur tant d'âmes la contagion de cette religiosité pervertie qu'il a donné au monde moderne un de ses aspects caractéristiques. Nous savons tous ce que le romantisme a reçu de lui (*b*). *Irrequietum cor nostrum.* Rousseau précipite le cœur dans une

(*a*) Sur les *habitants* de Jean-Jacques, voir la note 37.

(*b*) Le mot de romantisme peut prêter à bien des confusions. Je n'ignore pas qu'il y a eu de tout, même du très bon, dans le complexe mouvement classé sous ce nom. Mais rien n'est vain comme de discuter sur les mots en refondant leur définition suivant les besoins de la cause ; et, malgré tout, l'usage a suffisamment fixé le sens de celui-ci. En tant qu'il signifie une religieuse éviction de la raison et de ses œuvres, le débridement sacré de la sensibilité, le saint étalement du moi et l'adoration de la primitivité naturelle, le panthéisme comme théologie et l'excitation comme règle de vie, il faut avouer que Rousseau, par son naturalisme mystique, est au principe immédiat d'un tel mal de l'esprit.

anxiété *sans fin*, parce qu'il *sanctifie le refus de la grâce*. Ayant rejeté avec les philosophes le don de Celui qui nous a aimés le premier, il donne issue cependant au sentiment religieux, il détourne notre faim de Dieu vers les sacrés mystères de la sensibilité, vers l'infini de la matière.

Mais il va ainsi bien plus loin que l'épisode romantique. La pensée actuelle, en ce qu'elle a de morbide, reste encore sous sa dépendance. La recherche de la délectation mystique en les choses qui ne sont pas Dieu, étant une recherche sans terme, ne peut s'arrêter nulle part.

L'action de Dieu seul est assez *précisive* pour joindre partout, jusque dans les ordures du cœur de l'homme, l'être et le bien, absolument tout ce qu'il y a d'être et de bien, sans pourtant avoir avec le mal le plus léger contact. Chez nous la connivence s'éveille aussitôt. Il y a des régions de l'être, qui en tant qu'être sont bonnes et désirables, et fructueuses à connaître, et dont cependant, à cause du mal qui les ronge, la jouissance nous est défendue. Ce n'est pas à une simple apparence que les saints renoncent, ils savent la perte qu'ils consentent, et il faut bien qu'elle soit réelle, pour que réel aussi soit le centuple qui leur est promis. Tout sera res-

titué à la fin des fins, il n'est joie ni amour dont la perfection rassasiante ne soit offerte au cœur en la beauté de Dieu. En attendant il faut haïr notre propre âme, et embrasser la douce croix. Le désir mis en branle par un Rousseau jette l'intelligence dans un monde infini d'aperceptions, de goûts, d'expériences spirituelles, de raffinements et d'extases, — tristes comme la mort en fin de compte, mais dans le moment réelles, — qui ne se découvrent à nous que dans le péché. Plus perfide que le vulgaire attrait du plaisir sensible, il y a une spiritualité du péché. Ce qui tient les neveux de Jean-Jacques, c'est le *goût spirituel* du fruit de la Connaissance du mal.

Un attrait profond les porte aujourd'hui vers les régions basses, qu'ils croient plus fécondes que les sommets, ne comprenant pas que dans les choses de l'esprit la virginité seule est féconde. Et il est vrai que dans ces régions basses, dans le « monde souterrain » où se heurtent les grandes forces discordantes de l'irrationnel et de l'instinct, il y a encore de l'être, du réel et de la vie ; il est vrai que cette vie est durement brimée par l'ordre de la raison, et doit l'être. Car tant que l'homme est réglé par la seule loi de la nature et de la raison, la rébellion

l'habite en même temps que la loi, et une partie de son être doit souffrir violence. Race ingrate et déchue, les vérités de la raison, dont dépend notre existence, sont à charge à notre existence ; vérités désespérantes, qui devraient délivrer, et qui écrasent. Comment les supporter, si une Vérité plus haute, et un don gratuit, ne divinisait notre vie? « Le sort le meilleur est de ne point naître, et mourir vaut mieux que vivre, disait la plus haute sagesse païenne, dans l'instant même qu'elle affirmait l'immortalité. La vie est le plus exempte de chagrins quand elle ignore les maux qui lui sont propres. Ce qui vaut le mieux pour les hommes, ce n'est point de naître et de participer par là à la nature de ce qu'il y a de plus excellent ; ce qui vaut le mieux donc pour tous et pour toutes, c'est de ne pas naître ; et, après cela, le premier des autres biens possibles, mais le second des biens, c'est, étant nés, de mourir au plus vite... Parce que l'existence dans la mort est meilleure que l'existence dans la vie (*a*). »

L'ordre purement humain, l'ordre de la pure raison est un ordre dur ; vrai et juste, salutaire et nécessaire, conservateur de l'être,

(*a*) Aristote, fragment du dialogue *Eudème*, ap. Plutarque, *Consolatio ad Apollonium*.

mais sanglant. Partout, — sous peine d'un désordre infiniment plus dur, — la limitation, la contrainte, le joug, le sacrifice au bien de l'espèce ou au bien commun. A cet ordre il faut le bourreau.

L'ordre de la charité ne le détruit pas, il le confirme ; mais il le perfectionne surnaturellement, et sans nul détriment pour la justice, il le pénètre de bonté. Tout se transfigure alors et se renouvelle, toute limitation se tourne en plénitude, et tout sacrifice en amour ; si le foyer de la concupiscence demeure là, imposant toujours vigilance, pourtant l'homme n'est plus déchiré ; livré à l'Esprit de Dieu, les grandes purifications et les grandes nuits où cet Esprit fait entrer portent une flamme divine, et la force libératrice de l'amour rédempteur, jusque dans le « monde souterrain » de l'âme et ses limbes obscurs, jusque dans l'enfer intérieur dont seuls, à certains moments, les saints ont pu apercevoir le fond. L'homme a reçu la paix qui surpasse tout sentiment ; et il peut espérer.

Hélas, l'invitatoire chanté par Luther avait convié aux noces de l'Agneau la créature sans robe nuptiale. Aux vêpres chantées par Jean-Jacques elle est déjà dans les ténèbres extérieures, toute nue et claquant des dents, perdue en la fruition de soi.

*
* *

9. Les anciens admettaient que certains hommes sont doués d'une faculté de prophétie naturelle, en ce sens qu'ils sont disposés à recevoir et percevoir dans leur âme les influences des agents cosmiques supérieurs. Disons que ceux-là sont des prophètes de l'esprit du monde, des prophètes d'en-bas, qui concentrent dans leur cœur les influences qui travaillent durant toute une période historique les profondeurs de l'humanité blessée ; ils annoncent alors l'âge qui va les suivre, et en même temps ils renvoient sur l'avenir avec une énergie prodigieuse ces influences qui ont trouvé en eux leur unité. En ce sens Luther et Rousseau apparaissent bien comme des prophètes.

Persuasion intellectuelle, illumination spirituelle, exemple d'une personnalité héroïque? Non. Ils agissent tous deux sur les hommes par un éveil de sympathies affectives, une diffusion étonnante de leur individualité matérielle. Ils répandent autour d'eux la contagion de leur moi, les ondes de leurs sentiments et de leurs instincts, ils absorbent les gens dans leur tempérament ; Jean-Jacques, à ce point de vue, a une vertu d'imprégna-

tion d'autant plus grande qu'il est lui-même plus dissocié. Tout le dix-neuvième siècle a subi cette imprégnation pathologique. Pervertisseur prodigieux, Rousseau nous vise non à la tête, mais un peu au-dessous du cœur, il avive en nos âmes les cicatrices mêmes du péché de nature, il évoque les puissances d'anarchie et de langueur qui sommeillent en chacun de nous, tous les monstres qui lui ressemblent. Il profite de toutes les insuffisances de la raison, qui se manifestent dans le monde moderne d'une manière si terriblement aggravée, pour livrer notre détresse, non à l'action de la grâce, mais à celle de notre nature inférieure. Surtout il a appris à notre regard à se complaire en nous-mêmes et à se faire le complice de ce qu'il voit ainsi, et à découvrir le charme de ces secrètes meurtrissures de la sensibilité la plus individuelle, que les âges moins impurs abandonnaient en tremblant au regard de Dieu. « Tous les voiles du cœur ont été déchirés, disait Mme de Staël à propos de la *Nouvelle Héloïse*. Les anciens n'auraient jamais fait ainsi de leur âme un sujet de fictions. » La littérature et la pensée modernes, ainsi blessées par lui, auront beaucoup de peine à retrouver la pureté et la rectitude qu'une intelligence

tournée vers l'être connaissait autrefois.

Il y a un secret des cœurs qui est fermé aux anges, ouvert seulement à la science sacerdotale du Christ. Un Freud aujourd'hui, par des ruses de psychologue, entreprend de le violer. Le Christ a posé son regard dans les yeux de la femme adultère, et tout percé jusqu'au fond ; lui seul le pouvait sans souillure. Tout romancier lit sans vergogne dans ces pauvres yeux, et mène son lecteur au spectacle.

II

LA SOLITUDE ET LA CITÉ

10. « J'aime profondément en lui le « pro- « meneur solitaire », je déteste le théoricien, » ce mot de C.-F. Ramuz[48] explique l'attrait exercé par Jean-Jacques sur beaucoup de nobles âmes, et la résonance qu'il trouvera toujours, même quand ils le haïssent, chez ceux qui, exempts de sa pychopathie, restent pourtant ses frères par le lyrisme, « artisans sensibles » comme lui. Pourquoi cette sympathie? A cause des songes, des larmes, des transports, du clinquant sentimental à la Diderot? Allons donc, je parle de vrais lyriques. A cause du génie agreste

d'un vrai familier des bois? A cause du frais déploiement d'un chant authentiquement jailli du cœur des solitudes, à cause de la pureté d'un rythme accordé sans artifice aux mouvements de l'âme, et qui est la seule part de lui-même où Rousseau soit vraiment innocent? Cela même reste secondaire. La vraie raison, c'est, comme le disait encore Ramuz, qu'avant d'être un théoricien antisocial, Rousseau était né *asocial;* et qu'il a dit d'une manière incomparable la condition d'une âme ainsi faite.

Les hommes portent naturellement respect aux anachorètes ; ils comprennent d'instinct que la vie solitaire est de soi la plus exempte de diminution et la plus proche des choses divines. La fuite tragique du vieux Tolstoï à la veille de sa mort, n'est-ce pas de cet instinct qu'elle relève avant tout? Et tant de départs, tant de vagabondages. *Quoties inter homines fui, minor homo redii.* A des degrés divers, philosophes, poètes ou contemplatifs, ceux dont l'opération principale est selon l'intellect, savent trop bien que chez l'homme la vie sociale n'est pas la vie héroïque de l'esprit, mais le domaine de la médiocrité, et le plus souvent du mensonge. Oppression de la contingence et de la grimace, dont les poètes et les artistes, étant

les moins dégagés du sensible, souffrent le plus sensiblement, mais non pas peut-être le plus cruellement. Tous cependant ont besoin de vivre de la vie sociale, dans la mesure où la vie même de l'esprit doit émerger d'une vie humaine, *rationnelle* au sens strict de ce mot.

La vie solitaire n'est pas humaine : au-dessus de l'homme, ou au-dessous. « Il y a pour l'homme un double mode de vivre solitaire : ou bien c'est qu'il ne supporte pas la société humaine, à cause de la sauvagerie de son naturel, *propter animi sævitiam;* et cela est d'ordre bestial. Ou bien c'est qu'il adhère totalement aux choses divines ; et cela est d'ordre surhumain. Celui qui n'a pas communication avec autrui, disait Aristote, est une bête ou un dieu (*a*). » Correspondance des extrêmes ! La bête et le dieu, l'être inquiet qui n'est qu'un fragment du monde, et le parfait qui forme un univers à lui seul, vivent d'une vie analogue, tandis que l'homme est entre deux, individu et personne à la fois. Paranoïaque et génial, poète et dément, Rousseau, lui, mène tout ensemble et embrouille voluptueusement la vie selon la bestialité et la vie selon l'intelligence.

(*a*) Saint Thomas, *Sum. theol.*, II-II, 188, 8, ad 4.

Contraint par ses tares physiques à la vie solitaire, l'inaptitude par déficience morbide au régime social, l'inadaptation qui se révolte et qui gémit, mime chez lui l'inadaptation qui domine, celle de l'esprit, *séparé pour commander*, comme disait Anaxagore à propos du νοῦς. Il nous présente dans sa sauvagerie même, dans son anachorétisme de malade, une image lyrique, aussi brillante que perfide, des secrètes postulations de l'esprit en nous.

11. Mais n'oublions pas le théoricien. Faisant de son mal personnel la règle de l'espèce, il tiendra la vie solitaire pour la vie *naturelle* à l'être humain. « L'haleine de l'homme est mortelle à ses semblables, cela n'est pas moins vrai au propre qu'au figuré (*a*), » prononce-t-il. En conséquence les inclinations essentielles de la nature humaine, et donc les conditions primordiales de la santé morale, exigent ce bienheureux état de solitude, qu'il imagine, projetant ses propres fantômes, comme la perpétuelle fugue à travers bois d'animaux rêveurs et doués de pitié, s'accouplant au hasard des rencontres, puis reprenant leur vagabondage

(*a*) *Émile*, livre I.

innocent. Telle est à ses yeux la vie divine.

Ainsi le glissement est immédiat. Le *supra hominem* a tout de suite versé dans le *bestiale*, non sans le parfumer d'une effusion paradisiaque. Le conflit entre la vie sociale et la vie de l'esprit est devenu conflit entre la vie sociale et la sauvagerie, — et tout ensemble conflit entre la vie sociale et la nature humaine. Du même coup il est devenu une opposition essentielle, une antinomie farouche, absolument insoluble.

Que dit pourtant la sagesse chrétienne? Elle sait bien que la vie selon l'intellect mène à la solitude, et que plus elle est hautement spirituelle, plus séparée est sa solitude. Mais elle sait aussi que cette vie est une vie surhumaine, — sous un certain rapport, quant aux mœurs de la spéculation rationnelle, purement et simplement quant aux mœurs de la contemplation en charité. C'est le terme suprême à atteindre, l'ultime perfection, le dernier point de la croissance de l'âme. Et pour que l'homme y parvienne, son mouvement doit s'accomplir en milieu humain : comment irait-il au surhumain sans passer par l'humain? « Il faut considérer que l'état de solitaire est celui d'un être qui doit se suffire à lui-même, autrement dit auquel rien ne manque, ce qui entre dans la

définition du parfait : la solitude ne convient donc qu'au contemplatif déjà parvenu à la perfection, soit de par la seule largesse divine comme Jean-Baptiste, soit par l'exercice des vertus. Et l'homme ne saurait s'exercer aux vertus sans être aidé par la société de ses semblables : quant à l'intelligence, pour être enseigné ; quant au cœur, pour que les affections nuisibles soient réprimées par l'exemple et par la correction des autres. D'où il suit que la vie sociale est nécessaire à l'exercice de la perfection, et que la solitude convient aux âmes déjà parfaites (*a*). » Voilà pourquoi sans doute, dans des temps très anciens, les peuples couraient au désert en arracher les ermites, pour en faire leurs évêques... En définitive, conclut saint Thomas, « la vie des solitaires, si elle est assumée selon l'ordre dû, est supérieure à la vie sociale ; mais si elle est assumée sans exercice préalable de cette vie, elle est tout ce qu'il y a de plus périlleux, à moins que la grâce divine ne soit venue suppléer, comme en les bienheureux Antoine et Benoît, ce qui, chez les autres, est acquis par l'exercice. »

Ainsi la solitude est la fleur de la cité. Ainsi la vie sociale reste la vie naturelle à l'homme,

(*a*) Saint Thomas, *Sum. theol.*, II-II, 188, 8.

requise par les plus profondes exigences de sa spécificité ; ses conventions et ses misères, les gênes et les diminutions qu'elle apporte à la vie intellectuelle, toute la « plaisanterie » qui frappait tant Pascal, restent des déficiences accidentelles, qui traduisent seulement la faiblesse radicale de la nature humaine, — la rançon, parfois terrible à payer, d'un bienfait essentiel : c'est la vie sociale qui conduit à la vie de l'esprit ; mais elle-même, et de par cette ordination même, comme le mouvement de la raison est ordonné à l'acte simple de la contemplation, la vie sociale est ordonnée à la vie solitaire, à l'imparfaite solitude de l'intellectuel, à la solitude parfaite, au moins intérieure, du saint (*a*).

(*a*) La vie de la *raison* comme telle, vie spécifiquement humaine et postulant le sensible, exige de soi la vie sociale ; mais dans la mesure où les vertus spéculatives font de l'activité rationnelle une participation de la vie *purement intellective* ou *spirituelle*, dans cette mesure elle émerge au-dessus de la vie sociale. C'est pourquoi le philosophe et l'artiste, ayant une activité essentiellement rationnelle (opérative chez l'un, théorique chez l'autre), sont essentiellement engagés dans la vie sociale, et cependant, par ce qu'il y a en eux de plus pur et de plus précieux, la dépassent et sont pressés de s'en affranchir. La vie solitaire reste ainsi chez eux imparfaite et virtuelle, ils y tendent, ils en ont un avant-goût, ils en arrachent ce qu'ils peuvent à la jalousie de la nature, elle n'est pas leur climat propre.

Le contemplatif seul, menant une vie essentiellement

Harmonie donc, au lieu d'une antinomie irréductible. Le conflit n'est pas supprimé (il faudrait supprimer l'homme), le conflit est surmonté. Parfaitement, en droit ; tant bien que mal, en fait, selon la condition qui nous est propre. La souffrance reste, la contradiction disparaît. Où cela se voit-il mieux que là où se réalise le plus purement l'accord du social et du spirituel, dans l'état de vie spécialement constitué pour la conquête humaine de la perfection? Dans l'état religieux les défauts mêmes de la vie sociale concourent au bien de l'esprit. Et comment cela? Par la vertu de l'obéissance, et d'un sacrifice illimité. Fautes de gouvernement chez les supérieurs, médiocrité dans le milieu, tout ce dont l'homme est capable et qu'un Carme chaussé peut faire souffrir à un déchaussé, ces accidents font-ils autre chose que hâter la mort mystique d'un cœur voué à l'immolation? Ils le jettent plus avant dans la vie divine. Tant il est vrai que l'homme n'a fait la paix avec lui-même que sur la croix de Jésus.

12. Ce n'est pas de cette manière que

supérieure à la raison, peut mener parfaitement la vie solitaire, (non sans tenir encore à la vie sociale et rationnelle, mais comme à une *condition* prérequise à sa contemplation elle-même, ou exigée par des obligations saintes [*praedicatio ex superabundantia contemplationis.*])

Jean-Jacques entreprend de résoudre (car il ne craint rien) l'opposition qu'il a lui-même faite absolue et insoluble.

C'est une absurdité flagrante, et en même temps un lâche procédé de séduction, de traiter les hommes comme des parfaits, et la perfection à acquérir, dont la plupart resteront très loin, comme constitutive de la nature même. Tel est cependant le principe de Rousseau, son perpétuel postulat. Étonnant procédé de nettoyage par le vide, sa méthode, tout à fait typique de son asthénie, consiste à passer du premier coup aux conditions de la perfection absolue, ou de l'acte pur. Le géomètre purifie l'idée de bâton ou de rond pour définir le cercle ou la droite. Lui il purifie l'être humain de toute potentialité, pour contempler le monde idéal, seul digne de sa pensée, qui lui permettra de condamner saintement l'injustice du monde existant. Comme entrée de jeu, de propos délibéré, il se met dans l'*irréalisable*, pour pouvoir respirer, et se raconter lui-même, comme Dieu se raconte dans la création. Il rêve, et il dit son rêve, et si le réel n'y correspond point, il n'y peut rien, c'est le réel qui a tort. *Il n'y a de beau que ce qui n'est pas* (*a*), se plaisait-il

(*a*) « Un des mots qu'il a le plus répétés en sa vie, de vive

à répéter, dans une formule métaphysiquement haïssable. En 1765, à Strasbourg, un M. Angar se fit présenter à lui pour lui dire : « Vous voyez, monsieur, un homme qui élève son fils suivant les principes qu'il a eu le bonheur de puiser dans votre *Émile*. — Tant pis, monsieur, lui répond-il, tant pis pour vous et pour votre fils ! » (*a*) Allez, il sait mieux que nous, — il l'a expressément voulu, — que toute son idéologie n'est qu'une machine romanesque, un songe pour passer le temps.

Rousseau commence donc par supposer les hommes en acte pur d'humanité. Dès lors les solutions viennent toutes seules. Et les idées sublimes d'affluer. Êtes-vous en peine du gouvernement le meilleur? C'est celui qui est destiné à des parfaits : *regimen perfectorum, ergo regimen perfectum* (*b*), la sainte Démocratie. Cherchez-vous une saine mé-

voix et par écrit, est celui-ci : *il n'y a rien de beau que ce qui n'est pas.* » D'Escherny, *Éloge de J.-J. Rousseau*, en tête de *l'Égalité*, 1796, I, p. LXXVII. Masson, II, 260.

(*a*) Cf. E. Seillière, *Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Garnier, 1921, p. 132.

(*b*) Le sophisme consiste à poser que le *gouvernement parfait* est par définition le *gouvernement de sujets parfaits*. Au contraire le gouvernement comme tel est d'autant plus parfait qu'il réussit à ordonner au bien commun des sujets plus imparfaits.

thode d'éducation? C'est celle qui exige : 1° des conditions royales de richesse et d'isolement ; 2° un seul gouverneur pour un seul pupille ; 3° un gouverneur idéal et un pupille bon par essence ; — l'hypocrite Éducation négative où Nature seule agit (convenablement truquée au besoin ;) tout est parfait là-dedans.

Quant à l'état social, il faut le construire avec des individus se suffisant chacun, et qui, jusqu'à présent, n'ont pu s'assembler que pour déchoir. « Le méchant vit seul, » Diderot a beau lui lancer ce trait perfide, Jean-Jacques souffrira, victime innocente, mais tiendra ferme son axiome : l'homme serait bon s'il était seul. Que si pourtant notre nature, corrompue par l'invention de la vie civilisée, doit être réparée par la grâce de quelque invention plus sublime, lui, Jean-Jacques, il a le secret de la cité parfaite, édifiée, dans sa tête, avec des parfaits, et qui, au sein de la vie sociale elle-même, restituera l'homme, sous un mode nouveau, aux privilèges de l'état de solitude.

13. Et voici surgir devant nous la riche forêt idéologique du *Contrat social.* Dénombrons ici, et essayons d'énoncer en une brève formule, qui en fasse saisir l'esprit essentiel,

les principaux mythes dont le monde moderne est redevable à cette œuvre fameuse.

I. La Nature. — Dans son limpide et subtil *Traité de la Loi*, saint Thomas nous explique (*a*) que le mot « droit naturel » peut s'entendre en deux sens tout différents : une chose peut être dite « de droit naturel » soit parce que la nature y incline (comme de ne pas faire injure à autrui), soit seulement parce que la nature n'assure pas du premier coup la disposition contraire, « en ce sens-là on pourrait dire que d'être nu est pour l'homme *de jure naturali*, parce que c'est l'art, et non la nature, qui lui fournit le vêtement ; c'est en ce sens qu'on doit entendre le mot d'Isidore, appelant *de droit naturel* l'état de possession commune, et d'une et identique liberté pour tous ; en effet la distinction des propriétés et la soumission à un maître ne sont pas choses fournies par la nature, mais amenées par la raison des hommes pour l'utilité de la vie humaine. »

En d'autres termes, le mot nature peut être pris au sens métaphysique d'*essence* comportant une certaine finalité. Est naturel alors ce qui répond aux exigences et aux inclina-

(*a*) *Summa theologica*, I-II, 94, 5, *ad* 3.

tions de l'essence, ce à quoi les choses sont ordonnées en raison de leur type spécifique et en définitive par l'auteur de l'être. Et il peut être pris au sens matériel d'*état primitif* donné en fait. Est naturel alors ce qui se trouve exister de fait avant tout développement dû à l'intelligence.

L'affaiblissement de l'esprit métaphysique devait obscurcir peu à peu le premier sens du mot nature. Dans la théorie radicalement nominaliste et empiriste de Hobbes, suivi en cela par Spinoza, le second sens demeure seul, et, mal dégagé, conduit le philosophe à de logiques aberrations. Est « naturel », selon Hobbes, l'isolement absolu des individus, et le combat de tous contre tous, qu'il s'imagine comme l'état primitif de l'humanité. Et dans son singulier pessimisme de mystique de la raison, Spinoza déclare : « Le droit naturel de chacun s'étend jusqu'où s'étend sa puissance... Quiconque est censé vivre sous le seul empire de la nature a le droit absolu de convoiter ce qu'il juge utile, qu'il soit porté à ce désir par la saine raison ou par la violence des passions ; il a le droit de se l'approprier de toutes manières, soit par force, soit par ruse, soit par prières, soit par tous les moyens qu'il jugera les plus faciles, et conséquemment de tenir pour

ennemi celui qui veut l'empêcher de satisfaire ses désirs (a). » Rien de plus clair.

Que fait Jean-Jacques? Parce qu'il est un tempérament religieux, et parce qu'au reste ce qu'il y a de bon sens en lui est carrément traditionaliste, il revient à la notion de nature au premier sens du mot, à la notion d'une nature ordonnée à une fin par la sagesse d'un Dieu bon ; mais impuissant à réaliser intellectuellement cette notion, et à lui restituer sa valeur et sa portée métaphysiques, il la coule dans la représentation d'un certain état primitif et antéculturel, si j'ose dire, qui répond précisément au second sens du mot nature. Il brouille ces deux sens différents, il bloque en un seul pseudo-concept équivoque la « nature » des métaphysiciens et la « nature » des empiristes. De là le mythe rousseauiste de la nature, dont il suffit de donner une expression claire pour percevoir l'absurdité :

La nature est l'état primitif des choses, auquel elles doivent s'arrêter ou qu'elles doivent restituer pour satisfaire à leur essence, ou encore *la nature est l'exigence essentielle, divinement déposée dans les choses, d'un certain état primitif ou d'avant-culture que les choses sont faites pour réaliser.*

(a) *Tractatus theologico-politicus*, cap. XVI.

De ce mythe de la Nature sortira logiquement le dogme de la Bonté naturelle ; il suffira pour cela de s'apercevoir que la nature au sens des métaphysiciens, l'immuable *essence* des choses, et en particulier l'essence humaine, ainsi que ses facultés et ses inclinations spécifiques, est bonne ; on conclura que l'*état primitif* et les conditions primitives de la vie humaine, l'état d'avant la culture et d'avant les institutions de la raison (qu'on l'imagine donné historiquement jadis ou qu'on le conçoive seulement par abstraction) était nécessairement bon, innocent, heureux, et qu'un *état* de bonté, une condition stable d'innocence et de bonheur, est dû à l'humanité...

C'est en écrivant ses *Discours*, après la révélation du bois de Vincennes et le gilet mouillé de pleurs, que Rousseau découvrira le dogme de la bonté naturelle. Dans le *Contrat social*, qu'il rédigea plus tard mais d'après ses vieux cahiers de Venise, ce dogme n'est pas formulé, il est même parfois contredit. Cependant le mythe de la Nature, qui le contient en germe, est bien là. On s'en rend compte en constatant que c'est le mythe de la Nature qui engendre le mythe de la Liberté, absolument essentiel au *Contrat social*.

II. La Liberté. — « L'homme est né libre. » (Un sauvage dans un bois.) Autrement dit, *l'état de liberté ou de souveraine indépendance est l'état primitif dont l'essence de l'homme et l'ordination divine exigent le maintien ou la restitution.*

Dès lors, aucune sorte de soumission à un maître ou de domination sur un sujet n'est admissible. L'état qui, d'après les théologiens, aurait régné au paradis terrestre, et où tous eussent été de condition libre, c'est-à-dire où aucun n'eût travaillé au service d'autrui et pour le bien *propre* d'autrui, donc comme « quelque chose d'autrui », parce que dans l'état d'innocence il n'y aurait pas eu de travail servile, devient l'état exigé par la nature humaine. Bien plus, tandis que selon saint Thomas l'état d'innocence aurait comporté cette sorte de domination sur des hommes libres qui consiste à les diriger vers le bien *commun*, « parce que l'homme est naturellement social, et parce que la vie sociale est impossible sans quelqu'un qui préside pour tendre au bien commun, — *multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum*, — et parce que, d'autre part, il est normal de soi que si un homme est éminent en justice et en science, il serve à l'utilité des

autres (*a*), » c'est-à-dire commande, il faut dire au contraire selon Jean-Jacques que cette sorte de domination elle-même est exclue par la nature. L'homme est né libre, la Liberté est une exigence absolue de la Nature, toute soumission quelle qu'elle soit à l'autorité d'un homme quel qu'il soit est contraire à la Nature.

III. L'Égalité. — Une égale condition pour tous est de même exigée par la Nature. Nous naissons tous également hommes, et donc également « libres », égaux quant à l'*essence* spécifique, et donc (c'est là l'énorme confusion propre à la pensée égalitaire) égaux quant à l'*état* dont notre essence et l'ordination divine requièrent la réalisation pour chaque individu. Il y a sans doute des inégalités dites « naturelles », entre individus plus ou moins vigoureux, plus ou moins intelligents. Mais elles sont contraires au vœu de la Nature, et qui sait si elles ne remontent pas à quelque lointaine déformation?

La Nature demande que l'égalité la plus stricte soit réalisée parmi les hommes, en sorte que dans tout état politique qui n'est pas directement opposé à la Nature et à son auteur, une

(*a*) *Summa theologica*, I, 96, 4.

égalité sociale absolue devra précisément compenser les inégalités naturelles.

Ce mythe de l'Égalité s'alimente de deux sophismes étrangement grossiers :

1° Confusion de l'*égalité* avec la *justice*, — qui détruit la justice. La justice (*a*) en effet implique une certaine égalité, mais égalité *géométrique* ou *de proportion* (traiter l'un et l'autre proportionnellement à son mérite), et non pas égalité *arithmétique* ou *de grandeur absolue* (traiter l'un et l'autre identiquement quel que soit son mérite ;) de sorte que confondre la justice avec cette seconde espèce d'égalité, avec l'égalité pure et simple, est tout justement détruire la justice ;

2° Confusion, qui rend impossible la constitution d'aucun corps social, de ce qui concerne la *rétribution* aux parties avec ce qui concerne la *constitution* du tout. Saint Thomas l'expliquait avec force contre Origène, patriarche métaphysique de l'égalitarisme, qui prétendait que Dieu avait dû créer toutes choses égales (car avant d'être créées elles étaient toutes également néant), et que la diversité des choses et l'ordre du monde provenaient du péché de la créature : dans

(*a*) Nous parlons de la justice distributive (*totius ad partes*), la seule dont il puisse être question ici.

l'ordre de la *rétribution*, la justice doit s'exercer, et elle exige qu'à des égaux soient rendues des choses égales, parce qu'il y a là nécessairement des mérites à présupposer ; mais dans l'ordre de la *constitution* des choses, ou de leur *première institution*, ces exigences de la justice n'ont pas à s'exercer, parce que là il n'y a pas nécessairement de mérites à présupposer, mais seulement une œuvre à faire exister, un tout à produire. « C'est sans faire tort à la justice que l'artiste place en diverses parties de l'édifice des pierres par hypothèse toutes pareilles ; non qu'il suppose en elles quelque diversité préexistante, mais parce qu'il vise la perfection du tout à édifier, qui ne pourrait pas être, si les pierres n'étaient diversement et inégalement placées dans l'édifice. De même c'est sans injustice, et cependant sans présupposer aucune diversité de mérites, que Dieu, dès le principe, pour qu'il y eût perfection dans l'univers, a institué selon sa sagesse des créatures diverses et inégales (*a*). » Et de même, à supposer par hypothèse des hommes tous égaux en valeur, c'est sans injustice que pour constituer le corps politique, — et sinon ce corps ne pourrait pas être, — ils seraient placés en des parties diverses

(*a*) *Summa theologica*, I, 65, 2, *ad* 3.

de celui-ci, et auraient par conséquent des droits, des fonctions et des conditions inégales.

IV. Le Problème politique. — Le mythe de la Liberté et le mythe de l'Égalité conduisent Rousseau à formuler le problème politique d'une manière entièrement et absurdement utopique. Comment faire une société avec des individus tous parfaitement « libres » et « égaux »? Comment, pour employer des expressions de Rousseau lui-même, mettre d'accord *les hommes* (tels que les veut la nature) et *les lois* (telles que les exige un corps social)? *Comment « trouver une forme d'association... par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant »?*

Il s'agit simplement de constituer un tout organique sans que les parties en soient subordonnées les unes aux autres. C'est absurde, mais Jean-Jacques est content. Plus le problème est difficile, plus il aura de mérite à en inventer la solution. Sa mission de prophète consiste à réprouver et anathématiser l'injuste cité qui existe, et à montrer aux hommes le seul type concevable de cité juste. Est-il impossible que cette cité juste existe? Que les malheureux condamnés à l'existence se tirent d'affaire

comme ils pourront ; il leur restera toujours la ressource de « se rouler par terre et de gémir d'être hommes », à l'exemple de Jean-Jacques lui-même quand il désespère de la démocratie, et qu'il songe à Caligula.

V. Le Contrat social. — C'est le contrat social qui « donne la solution » du « problème fondamental » qui vient d'être énoncé. *Le contrat social est un pacte conclu par la volonté délibérée d'individus souverainement libres que l'état de nature tenait auparavant dans l'isolement, et qui conviennent de passer à l'état de société.*

Bien qu'il en dérive par un long processus de dégradation qui va d'Althusius et de Grotius à Rousseau, ce mythe du Contrat est tout différent du *consensus* admis par les anciens à l'origine des sociétés humaines, et qui était l'expression d'une aspiration naturelle. Le contrat rousseauiste a son premier principe dans la volonté réfléchie de l'homme, non dans la nature, et il donne naissance à un produit de l'art humain, non à une œuvre qui procède de la nature ; il présuppose que « l'individu seul est l'ouvrage de la nature ».

Il suit de là que la société n'a pas pour premier auteur Dieu auteur de l'ordre natu-

rel, mais la volonté de l'homme, et que la génération du droit civil est la destruction du droit naturel ; les anciens enseignaient que la loi humaine dérive de la loi naturelle comme une spécification de ce que celle-ci laissait indéterminé, Rousseau enseignera qu'après le pacte il ne subsiste plus de droits naturels, et il sera admis désormais que dans l'état de société aucun droit ne saurait provenir que de la convention de volontés libres...

Mais la notion du contrat rousseauiste n'est pas encore complète. Ce n'est pas en effet un pacte quelconque, il a une nature déterminée, il comporte essentiellement certaines clauses sans lesquelles il n'est rien, et dont Jean-Jacques déduira tout son système. *Ces clauses, bien entendues, se réduisent toutes à une seule : savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté.*

Où donc est alors la liberté? Et comment le « problème fondamental » est-il résolu? Ah ! voilà précisément la merveille. « Chacun se donnant à tous ne se donne à personne, » il est soumis au tout, mais il n'est soumis à aucun homme, et c'est là l'essentiel, il n'y a aucun homme au-dessus de lui. Bien plus, à l'instant où le pacte engendre le corps social, chacun s'absorbe tellement dans ce Moi commun qu'il a voulu, qu'en lui obéissant il

s'obéit encore à lui-même. Plus donc nous obéissons, non à un homme, — à Dieu ne plaise ! — mais à la volonté générale, plus nous sommes libres. Heureuse solution ! A l'état de nature nous n'existions qu'à titre de personnes, nullement à titre de parties, à l'état de société nous n'existons plus qu'à titre de parties. C'est ainsi que l'individualisme pur, par là même qu'il méconnaît la réalité propre des liens sociaux surajoutés aux individus par exigence de nature, aboutit fatalement, dès qu'il entreprend de construire une société, au pur étatisme,

VI. La Volonté générale. — C'est le plus beau mythe de Jean-Jacques, le plus religieusement fabriqué : mythe du panthéisme politique, pourrait-on dire. *La Volonté générale* (qu'il ne faut pas confondre avec la somme des volontés individuelles) *est la volonté propre du Moi commun engendré par le sacrifice que chacun a fait de lui-même et de tous ses droits sur l'autel de la cité.*

A vrai dire, il s'agit ici d'une sorte de Dieu immanent mystérieusement évoqué par l'opération du pacte, et des décrets duquel la majorité des suffrages n'est qu'un signe, signe sacré dont la validité suppose certaines conditions, en particulier, enseigne Rous-

seau, qu'aucune société partielle n'existe dans le tout.

Dieu social immanent, moi commun qui est plus moi que moi-même, en qui je me perds pour me retrouver, et que je sers pour être libre, voilà un curieux exemple de mysticisme frauduleux. Remarquez comment Jean-Jacques explique que le citoyen soumis à une loi contre laquelle il a voté demeure libre, et continue à n'obéir qu'à lui-même : on ne vote pas, dit-il, pour donner son avis, on vote pour que soit obtenue, par le calcul des voix, une manifestation de la Volonté générale, que chacun veut avant tout puisque c'est par elle qu'il est citoyen et libre. « Quand donc l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m'étais trompé, et que ce que j'estimais être la volonté générale ne l'était pas. Si mon avis particulier l'eût emporté, j'aurais fait autre chose que ce que j'aurais voulu ; c'est alors que je n'aurais pas été libre. » Que nous offre-t-il ici, sinon une transposition absurde du cas du croyant qui, en demandant dans la prière ce qu'il estime convenable, demande et veut cependant avant tout que la volonté de Dieu soit faite (*a*)? Le

(*a*) Il s'écriait dans la *Nouvelle Héloïse* (partie III,

vote est conçu par lui comme une espèce de rite déprécatoire et évocatoire adressé à la Volonté générale.

VII. La Loi. — Le mythe de la Volonté générale tient le rôle central et dominateur dans la politique de Rousseau, comme la notion du bien commun dans la politique d'Aristote. Le bien commun, à titre de fin poursuivie, suppose essentiellement la direction d'une intelligence, et la loi se définissait pour les anciens : une disposition de la raison tendant au bien commun, promulguée par celui qui a le soin de la communauté. La Volonté générale, principe animateur et moteur du corps social, s'impose à tous par sa seule existence ; il lui suffit d'être, et c'est le Nombre qui la manifeste. *La loi sera définie dès lors : l'expression de la volonté générale, et ce n'est plus de la raison, c'est du nombre qu'elle émanera.*

Il était essentiel à la loi selon les anciens d'être juste. La loi moderne n'a pas besoin d'être juste et veut quand même être obéie. La loi selon les anciens était promulguée par quelqu'un qui commande, la loi moderne est

lettre 18), parlant à Dieu : « Rends toutes mes actions conformes à ma volonté constante, qui est la tienne. » L'analogie des formules est curieuse à noter.

seule à commander ; comme le Dieu de Malebranche détenait seul le pouvoir d'agir, ce signe mythique qui trône dans le ciel des abstractions détient seul l'autorité. Au-dessous d'elle, sur la terre, les hommes sont, au point de vue des rapports d'autorité et de soumission, une poussière homogène et absolument amorphe.

VIII. Le Peuple souverain. — La loi n'existe qu'en tant qu'elle exprime la Volonté générale. Mais la Volonté générale est la volonté du peuple. « Le peuple, soumis aux lois, en doit être l'auteur, » c'est ainsi qu'il *n'obéit qu'à lui-même*, et que nous sommes à la fois « libres et soumis aux lois, puisqu'elles ne sont que des registres de nos volontés ».

La souveraineté réside donc essentiellement et absolument dans le peuple, dans la masse amorphe de tous les individus pris ensemble, et, puisque l'état de société n'est pas naturel, mais artificiel, elle a sa première origine non en Dieu, mais dans la libre volonté du peuple lui-même (*a*). Tout État qui n'est pas bâti

(*a*) S'il arrive à Rousseau de répéter les formules classiques qui font de Dieu la première source de la souveraineté, c'est par illogisme, ou c'est parce qu'il divinise la volonté du peuple.

sur ce fondement n'est pas un *État régi par des lois*, un État légitime, c'est une production de la tyrannie, un monstre qui viole les droits de la nature humaine.

C'est là le mythe propre, le principe spirituel de la Démocratie moderne, absolument opposé au droit chrétien, qui veut que la souveraineté dérive de Dieu comme de sa première origine, et qu'elle passe seulement par le peuple pour aller résider en celui ou ceux qui sont chargés de veiller au bien commun.

Remarquons que la question ici posée est tout à fait distincte de celle des formes de gouvernement. Bien qu'elles soient en elles-mêmes de mérite inégal, les trois formes classiques de gouvernement ont leur place dans le système chrétien, la souveraineté, en régime démocratique, résidant alors dans les élus de la multitude (*a*). Et de même elles ont toutes trois leur place, au moins théoriquement, dans le système de Rousseau, — et elles y sont toutes trois également viciées. « J'appelle république tout État régi par des

(*a*) Pour un groupe très peu étendu (tel canton suisse), et dans des conditions très spéciales, ne *peut*-il arriver, à la limite, que la multitude elle-même veille à son bien commun? La réalité historique pose là devant le droit chrétien un problème intéressant. En tout cas l'absurdité est de transformer une telle possibilité-limite en une *nécessité de droit*, imposée à toute forme de gouvernement.

lois » (c'est-à-dire où les lois sont l'expression de la Volonté générale et où par conséquent le peuple est souverain), « *sous quelque forme d'administration que ce puisse être...* Tout gouvernement légitime est » donc « républicain... Pour être légitime, il ne faut pas que le gouvernement se confonde avec le souverain, mais qu'il en soit le *ministre;* alors la monarchie elle-même est république ». Le prince ne fait pas acte de souveraineté, mais de « magistrature », il n'est pas l'auteur, il est le ministre de la Loi, aucune parcelle d'autorité ne réside en lui, l'autorité est toute dans la Volonté générale ; il n'y a aucun homme qui soit chargé de veiller au bien commun, la Volonté générale y suffit. Cela vaut, dans le système rousseauiste, pour le régime aristocratique ou monarchique comme pour le régime démocratique.

En fait toutefois, chez Rousseau lui-même et dans le monde dont il est le père, il y a confusion inextricable entre la Démocratie comme mythe et doctrine universelle de la souveraineté, et la démocratie comme forme particulière de gouvernement. On peut discuter sur la question de savoir si la forme de gouvernement démocratique est bonne ou mauvaise pour tel peuple et dans telles conditions ; mais le mythe de la Démocratie seul

Souverain légitime, le principe spirituel de l'égalitarisme moderne est indiscutablement une sanglante absurdité.

IX. Le Législateur. — Le peuple veut toujours le bien, mais il n'est pas toujours suffisamment informé, souvent même on le trompe, « et c'est alors seulement qu'il paraît vouloir ce qui est mal. » La Volonté générale a besoin d'être éclairée. Le Dieu immanent de la république est un Dieu enfant, qui demande à être aidé, comme le Dieu des pragmatistes.

Le législateur est le surhomme qui guide la Volonté générale.

Ni magistrat (car le magistrat exécute la loi déjà faite) ni souverain (car le souverain, qui porte la loi, c'est le peuple), il est, pour rédiger et proposer la loi, en dehors et au-dessus de tout l'ordre humain, dans le pur azur. « Le législateur est à tous égards un homme extraordinaire dans l'État. S'il doit l'être par son génie, il ne l'est pas moins par son emploi ; cet emploi, qui constitue la république, n'entre pas dans sa constitution ; c'est une fonction particulière et supérieure qui n'a rien de commun avec l'empire humain. »

Ce mythe d'un poncif étonnant n'est pas exempt de nocivité. Écoutons Rousseau, et comprenons que ce qu'il débite est une con-

séquence parfaitement logique de ses principes, et de la doctrine qui refuse à l'homme d'être un *animal naturellement politique*. « Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de *changer pour ainsi dire la nature humaine*, de *transformer* chaque individu, qui, par lui-même, est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être ; d'*altérer la constitution de l'homme* pour la renforcer... Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient *étrangères*, et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. *Plus ces forces naturelles sont mortes et anéanties*, plus les acquises sont grandes et durables, *plus aussi l'institution est solide et parfaite* (*sic*) ; en sorte que si chaque citoyen n'est rien, ne peut rien que par tous les autres, et que la force acquise par le tout soit égale ou supérieure à la somme des forces naturelles de tous les individus, on peut dire que la législation est au plus haut point de perfection qu'elle puisse atteindre. »

Tout est à retenir, tout est à méditer dans ce texte précieux. Mais quel est donc ce législateur extraordinaire et extracosmique? Ne cherchons pas longtemps. C'est Jean-Jacques lui-même, c'est Jean-Jacques qui,

entendant bien être l'Adam parfait, lequel achève par l'éducation et par la direction politique l'œuvre de sa paternité, se console d'avoir procréé pour les Enfants-Trouvés en se faisant le précepteur d'Émile et le législateur de la République. Mais c'est aussi le Constituant, et généralement tout constructeur de cité selon le type révolutionnaire, et c'est très exactement Lénine.

Tels sont, trop sommairement indiqués, quelques-uns des mythes du *Contrat social.* Leur « mysticisme » d'apparence déductive et rationnelle n'est pas moins fou que le « mysticisme » sentimental et passionnel de l'*Émile* et de la *Nouvelle Héloïse.* Il est remarquable que le premier ait réussi surtout en France, où nous l'avons expérimenté à nos dépens, tandis que le second rencontrait en Allemagne un succès inouï, et y exerçait dans un autre ordre d'étonnants ravages.

III

LE CHRISTIANISME CORROMPU

14. Jean-Jacques doit assez peu, au moins directement, à Calvin et à la théologie calviniste. Il doit plus à Genève et au civisme

genevois [49], et plus encore au climat du Léman, à ce singulier mélange de simplicité naturiste, de sensualité et de quiétisme, de sensibilité passionnée et d'inertie, qui semble caractériser le tempérament moral de cette région ; (à ce point de vue Rousseau, bien que son ascendance soit originairement française, reste très profondément romand.) Ce qu'il doit à Calvin c'est sa prétention à la vertu, son moralisme, son affectation de rigidité rationnelle, si cruellement démentie par sa vraie nature, et surtout son attitude de perpétuelle *protestation*, sa manie native de censurer les mœurs d'autrui. C'est aussi la *privation* des moyens de grâce et de vérité qui, sans l'hérésie calviniste, auraient pu maintenir dans un meilleur équilibre son patrimoine héréditaire.

D'autre part sa conversion au catholicisme, dans ce triste *hospice des catéchumènes* de Turin, dont on voudrait espérer que la description soit poussée au noir, est plus sincère sans doute qu'il ne le prétend dans ses *Confessions*, — je dis plus sincère, je ne dis pas plus réelle et plus profonde. De la foi et de la vie catholique il n'a jamais saisi que le goût extérieur, les apparences sensibles, dont sa voracité sensuelle, nullement réduite, exaspérée d'insatisfaction au contraire pendant

son enfance calviniste, s'est repue à satiété dans l'atmosphère équivoque de Mme de Warens. Il n'est revenu au calvinisme qu'en 1754, il est donc resté pendant vingt-six ans dans l'Église catholique. Sans ce passage par le catholicisme, sans l'abus des choses saintes et des divines vérités que sa culture catholique lui a permis, Rousseau n'aurait pas été complet, il n'y aurait pas eu de Jean-Jacques, je l'accorde volontiers. Mais j'ajoute qu'il a passé par le catholicisme comme certains ferments pathogènes passent dans un organisme ou dans un milieu de culture, pour augmenter leur virulence.

Rousseau est un tempérament religieux. Il a toujours eu de grands besoins religieux, disons qu'il y avait en lui, naturellement, des dispositions religieuses beaucoup plus riches que chez la plupart de ses contemporains, (et qu'est-ce que les plus belles dispositions religieuses, sans la vie surnaturelle?) C'est par cette puissante virtualité religieuse qu'il a agi sur le monde ; encore qu'il soit lui-même trop occupé de son seul moi, trop lunatique et trop paresseux pour avoir jamais voulu assumer les responsabilités d'un tel rôle, il est essentiellement, en réalité, un Réformateur religieux.

C'est pourquoi il ne pouvait prendre tout

son élan qu'en passant par l'Église, pour mieux dérober les paroles de vie. C'est l'Évangile, c'est le christianisme qu'il manie, en les corrompant.

Il a aperçu de grandes vérités chrétiennes oubliées de son siècle, et sa force a été de les rappeler, mais il les a dénaturées. C'est là sa marque, et celle des vrais rousseauistes : des dépravateurs de vérités consacrées. Ah ! Ils s'entendent à les délier de leurs vœux, — « bienheureux voleurs » eux aussi, selon le glorieux mot de Luther. Quand il réagit contre la philosophie des lumières, quand il proclame contre l'athéisme et le cynisme des philosophes l'existence de Dieu, de l'âme, de la Providence, quand il invoque contre le nihilisme critique de leur vaine raison la valeur de la nature et de ses inclinations primordiales, quand il fait l'apologie de la vertu, de la candeur, de l'ordre familial et du dévouement civique, quand il affirme la dignité essentielle de la conscience et de la personne humaine (affirmation qui devait avoir sur l'esprit de Kant un si durable retentissement), ce sont des vérités chrétiennes que Rousseau dresse devant ses contemporains. Mais des vérités chrétiennes vidées de substance, et dont il ne reste plus que la surface brillante, et qui tomberont en miettes au

premier choc, car elles ne tiennent plus leur être de l'objectivité de la raison et de la foi, elles ne subsistent plus que comme des expansions de la subjectivité de l'appétit. Des vérités soufflées, et qui déraisonnent, déclarant la nature bonne sous tous les rapports et absolument, la raison incapable d'atteindre le vrai, capable seulement de corrompre l'homme, la conscience infaillible, la personne humaine tellement « digne » et tellement divine qu'elle ne peut valablement obéir qu'à elle-même.

Surtout, et voilà le point capital, Jean-Jacques a dénaturé l'Évangile en l'arrachant à l'ordre surnaturel, en transposant certains aspects fonciers du christianisme dans le plan de la simple nature. Une chose absolument essentielle au christianisme, c'est la surnaturalité de la grâce. Otez cette surnaturalité, le christianisme se corrompt. Que trouvons-nous à l'origine du désordre moderne? Une *naturisation* du christianisme. Il est clair que l'Évangile rendu purement naturel (et donc absolument corrompu) devient un ferment de révolution d'une virulence extraordinaire : car la grâce est un *ordre nouveau* ajouté à l'ordre naturel, et qui le parfait sans le détruire, parce qu'elle est *surnaturelle;* qu'on rejette cet ordre de la grâce en tant que

surnaturel, et qu'on garde pourtant son fantôme et qu'on l'impose au réel, voilà l'ordre naturel bouleversé, par un soi-disant ordre nouveau qui veut prendre sa place. C'est ainsi que Luther, qui, dans sa théologie de nominaliste, brouillait complètement la nature et la grâce, voulait *exterminer la raison* pour sauver la foi. Et Kant dira de même : « Je dus supprimer le savoir pour faire place à la croyance. »

C'est un axiome des péripatéticiens que toute *forme* supérieure contient en elle à l'état d'unité les perfections réparties divisément dans les formes inférieures. Appliquez cet axiome à la *forme* chrétienne, et vous comprendrez qu'il suffit de diminuer et de corrompre le christianisme pour lancer dans le monde des demi-vérités et des *vertus affolées*, comme dit Chesterton, qui s'embrassaient naguère et qui vont désormais se haïr. Voilà pourquoi on trouve partout dans le monde moderne des analogies dégradées de la mystique catholique, et des lambeaux de christianisme laïcisé.

15. Considérons le dogme rousseauiste de la Bonté naturelle. Il n'est chez Jean-Jacques, je le sais bien, qu'un abîme de contradictions et d'équivoques [50], le malheureux « penseur » se perdant lui-même dans les divers

sens du mot *nature*, brouillant ensemble l'essence métaphysique de l'espèce humaine, l'individualité de chacun de nous (*a*), la nature intègre d'Adam au paradis terrestre, et se méprenant avec cela sur la nature même de l'homme, qui se définit pour lui par le sentiment et la pitié, non par la raison. Ce dogme a cependant chez lui une signification *pratique* très nette : — c'est que, pour parvenir au bien, il faut se garder de la contrainte et de l'effort (*b*) ; — et il n'est pas impossible de dégager sa *signification théorique*.

Il signifie que l'homme a vécu à l'origine dans un paradis *purement naturel* de bonheur et de bonté, et que la nature elle-même assure désormais l'office que remplissait la grâce dans la conception catholique. Il signifie aussi qu'un tel état de bonheur et de bonté, de parfaite justice et d'innocence, d'exemption du travail servile et de la souffrance, est *naturel* à l'homme c'est-à-dire

(*a*) En un sens, toute l'erreur de Rousseau vient de ce que cherchant avec raison, comme bonnes, les inclinations foncières de l'homme, il les cherche à tort dans l'*individualité sensible*, non dans l'*essence :* au lieu de trouver les déterminations premières de la moralité naturelle, il tombe alors sur la concupiscence elle-même.

(*b*) « Ah ! ne gâtons point l'homme ; i sera toujours bon sans peine... » *Émile*, l. IV (Prof. de foi).

essentiellement exigé par notre nature. Non seulement donc il n'y a pas de péché originel (*a*), dont nous portions en naissant la culpabilité, et dont nous gardions les blessures, non seulement il n'y a pas en chacun de nous un foyer de concupiscence et des penchants maladifs nous inclinant au mal, mais encore l'état de souffrance et de peine est un état essentiellement *contre nature*, introduit par la civilisation, et dont notre nature réclame à tout prix que nous nous affranchissions. Voilà dans sa logique le dogme de la Bonté naturelle.

Mais d'où vient ce dogme antichrétien? S'il se rattache au mythe philosophique de la Nature (*b*), il est tout autre chose cependant que le thème hédoniste d'un Diderot, il ne se constitue chez Jean-Jacques qu'en suivant les lignes préformées d'une antique vérité théologique. Il n'est qu'un affalement, dans le plan du romanesque naturiste, du dogme chrétien de l'Innocence adamique [51].

Et sans doute cette vénérable vieille vérité de la Bonté primitive, — la première à conforter les pauvres hommes quand elle est

(*a*) Rousseau appelle « un blasphème » le dogme du péché originel. *Lettre à M. de Beaumont*, III, 67 (éd. Hachette).
(*b*) Voy. plus haut, p. 184.

bien entendue[52], — est aussi la plus traîtresse et la plus dangereuse. Jean-Jacques n'est pas le premier qui en ait tiré des folies. On lui trouverait des précurseurs dans certaines sectes chrétiennes du moyen âge. Bien plus, presque deux mille ans avant lui, en 213 avant J.-C., quand l'empereur Tsin-Cheu-Hoang-ti donna ordre de brûler tous les livres, et fit cruellement supplicier les lettrés qui tentèrent de s'opposer à cette destruction, n'est-ce pas, au rapport de certains commentateurs, qu'il avait lu dans Confucius et dans Mencius cette même vénérable vérité qu'*à l'origine l'homme était bon*, et qu'il avait déduit de là, en despote éclairé rousseauiste avant l'heure, que les lettres et la civilisation sont cause de la corruption du peuple? — Mais Rousseau avait derrière lui toute la sagesse chrétienne, et la chute fut d'autant plus lourde.

Considérons encore le dogme rousseauiste de l'Égalité. Il évoque de même un Évangile *naturisé*. Il y a dans l'Évangile une sorte d'égalitarisme divin, le seul qui soit vrai, je parle de cette divine liberté de l'Amour tout-puissant, devant qui ne compte nulle grandeur et nulle petitesse humaines, — parce que toute chose créée est également nulle devant Dieu, — et qui instaure parmi

nous une hiérarchie supérieure, indépendante de toutes nos inégalités. Les situations sont renversées, les humbles sont exaltés, les hommes sont assumés aux rangs des Anges, *filii resurrectionis erunt aequales angelis in cœlis*, — mais tout cela par la grâce et dans l'ordre surnaturel, sans blesser en rien l'ordre et les hiérarchies de la nature. Qu'on transporte maintenant *dans l'ordre naturel* le fantôme de cet égalitarisme évangélique ; au lieu de l'attestation de l'égale dépendance de tous à l'égard d'un même Maître, d'un Dieu transcendant souverainement libre, on aura une égale revendication d'indépendance formulée par tous au nom du dieu immanent de la Nature, — et ce sublime mépris des ordinations et des hiérarchies naturelles et rationnelles, toutes également nivelées devant une idole de Justice, qui est l'âme de l'égalitarisme démocratique. « Je n'aime pas les curés, disait Louis-Philippe, parce qu'ils chantent *deposuit de sede.* » Laquais de génie, Jean-Jacques, pour se placer à son rang de prédestiné, met l'univers sens dessus dessous ; Benoît Labre, en gagnant le sien, fortifie l'ordre du monde.

Considérons enfin le Mythe lui-même de la Révolution. Est-ce qu'il ne dérive pas, lui aussi, d'une *naturisation* du christianisme?

Attendre la résurrection des morts, et le jugement universel qui fera régner la justice sur la terre comme au ciel, attendre la révélation de la parfaite Jérusalem, où tout est lumière, ordre et joie, mais attendre tout cela dans les conditions mêmes de la vie présente, et l'attendre de la force de l'homme, non de la grâce du Christ ; croire que nous sommes appelés à mener une vie divine, la vie même de Dieu, — *ego dixi : dii estis*, — mais le croire de notre vie naturelle, non de notre vie de grâce ; proclamer la loi de l'amour du prochain, mais en la séparant de la loi de l'amour de Dieu, ce qui déprime l'amour, fort comme la mort et dur comme l'enfer, au rang de ce qu'il y a de plus bête et de plus lâche au monde, au rang de l'humanitarisme ; comprendre qu'il y a dans ce monde quelque chose de détraqué, je ne sais quoi d'horrible et qui ne devrait pas être, mais sans voir que le vieil Adam continue de tomber, et le nouveau de s'élever en croix en tirant à lui les âmes, et vouloir que le monde soit remis en place par la puissance de l'homme ou par l'effort de la nature, et non pas secouru et soutenu par la diligente humilité des vertus, et par les divines médications que dispense l'Épouse du Christ, en attendant l'Époux lui-même, quand il viendra avec le feu, et

fera toutes choses nouvelles ; bref, laïciser l'Évangile et garder les aspirations humaines du christianisme en supprimant le Christ, n'est-ce pas là tout l'essentiel de la Révolution?

16. C'est Jean-Jacques qui a consommé cette opération inouïe, commencée par Luther, d'inventer un christianisme séparé de l'Église du Christ, c'est lui qui a achevé de *naturiser* l'Évangile. C'est à lui que nous devons ce cadavre d'idées chrétiennes dont l'immense putréfaction empoisonne aujourd'hui l'univers. Le rousseauisme est « une hérésie chrétienne de caractère mystique », dit M. Seillière. Une hérésie fondamentale et par la base, je le veux bien, une réalisation intégrale de l'hérésie pélagienne, par le mysticisme de la sensibilité : disons plus exactement que le rousseauisme est une radicale *corruption naturaliste* du *sentiment chrétien.*

Cela même, me semble-t-il, nous montre combien est utile pour nous l'étude de Jean-Jacques Rousseau. Elle nous fournit un principe de discernement sûr. Si nous découvrons en nous, si nous rencontrons dans le monde quelque principe qui relève du rousseauisme, nous saurons que ce principe n'est pas un principe neuf, un principe jeune que nous

pourrions être tentés d'assumer en le christianisant, mais qu'il est un principe ancien en train de se défaire, que c'est du christianisme déliquescent et corrompu ; et nous le jetterons dehors, car il n'est rien de plus absurde que de vouloir joindre ensemble et concilier une forme vivante et sa corruption.

Comprenons-le donc, le ferment évangélique, que la femme attentive cache dans trois mesures de farine, et qui fait lever toute la pâte, l'Église seule sait le garder pur. Tout autre qu'elle l'altère en le maniant sans sagesse, et c'est une chose terrible que de manier sans sagesse les énergies d'un ferment divin.

Le Christ ne peut pas être séparé de son Église. Le christianisme n'est vivant que dans l'Église, hors d'elle il meurt, et comme tout cadavre il entre en déliquescence. Si le monde ne vit pas du christianisme vivant dans l'Église, il meurt du christianisme corrompu hors de l'Église. D'aucune manière il ne peut l'éviter et se défaire de lui. Plus la race humaine renie son Roi, plus durement il la tient.

17. L'examen des conceptions religieuses elles-mêmes de Rousseau permet de déterminer des filiations fort suggestives. Il n'est

pas inutile de reconnaître les doctrines, ou au moins les tendances, qui peuvent à bon droit invoquer son patronage.

D'après lui, on le sait assez, « l'état de réflexion est un état contre nature. L'homme qui médite est un animal dépravé (*a*), » « les idées générales et abstraites sont la source des plus grandes erreurs des hommes, jamais le jargon de la métaphysique n'a fait découvrir une seule vérité (*b*), » « le raisonnement, loin de nous éclairer, nous aveugle ; il n'élève point notre âme, il l'énerve et corrompt le jugement qu'il devait perfectionner (*c*). » Dans cette suspicion universelle qui frappe « l'art de raisonner », le cœur seul « est appelé en témoignage ». « Pourvu que vous *sentiez* que j'ai raison, je ne me soucie pas de vous le prouver (*d*). » Et enfin, texte célèbre, dont

(*a*) *Disc. sur l'orig. de l'inégalité.*

(*b*) *Émile*, l. IV (Prof. de foi).

(*c*) *Deuxième lettre à Sophie*, Œuvres et corresp. inédites éd. Streckeisen-Moulton, 1861 (Masson, II, p. 55).

(*d*) *Deuxième lettre à Sophie* (Masson, II, p. 56). Rousseau continue ainsi (IIe et IVe lettre) : « Je veux parler à votre cœur, et je n'entreprends pas de discuter avec les philosophes. Ils auraient beau me prouver qu'ils ont raison, je sens qu'ils mentent, et je suis persuadé qu'ils le sentent aussi... Si vous sentez que j'ai raison, je n'en veux pas davantage. » Cf. IIIe lettre à Sophie : « En philosophie, substance, âme, corps, éternité, mouvement, liberté, nécessité, contingence, etc., sont autant de mots qu'on est contraint d'employer à chaque

les passages précédents nous indiquent le véritable sens : « Je ne raisonnerai jamais de la nature de Dieu que je n'y sois forcé par le sentiment de ses rapports avec moi. Mon fils, tenez votre âme en état de désirer qu'il y ait toujours un Dieu, et vous n'en douterez jamais (*a*). » Cette formule, rapportée aux dispositions du sujet, — à ce que nous appelons la causalité matérielle et la *remotio prohibentium*, — ne manque pas de vérité. Mais Jean-Jacques entend que c'est là le seul moyen formel d'avoir de l'existence de Dieu une assurance réelle et ferme [53].

Il a donc, en fait, pour unique critérium les connivences du désir, la connaturalité affective, les émotions décisives du sentiment. Autrement dit c'est par ordre à ce qu'il veut, non à ce qui est, c'est *per ordinem ad appetitum* qu'il juge du vrai. « La vérité que je connais, écrivait-il à Dom Deschamps, ou ce que je prends pour elle, est très *aimable* (*b*)... » Hélas, l'intelligence renonce si difficilement, même chez lui, à ses exigences essentielles, qu'elle ne peut pas, malgré tout, ne pas percevoir l'insuffisance d'un tel motif.

instant et que personne n'a jamais conçus... » Il dit vrai en ce qui le concerne.

(*a*) *Émile*, l. IV (Prof. de foi).

(*b*) Masson, II, 261, 25 juin 1761.

De là cette singulière réserve de doute que Rousseau, comme Kant, maintient à l'arrière-plan de sa foi philosophique. Lorsqu'il l'aperçoit trop clairement, il se rabat sur la théorie des illusions consolantes : « Quand l'Être immense dont le cœur s'occupe n'existerait pas, il serait encore bon qu'il s'en occupât sans cesse, pour être plus maître de lui-même, plus fort, plus heureux, et plus sage (*a*). » « Je veux vivre en homme de bien et en bon chrétien, disait-il à Mme d'Épinay, parce que je veux mourir en paix, et que d'ailleurs ce sentiment ne gêne en rien la suite de ma vie, et qu'il me fait concevoir une espérance qui m'est douce, quand je ne serai plus... Illusion, peut-être ; mais si j'en avais une plus consolante, je l'adopterais (*b*). » Cette théorie des illusions consolantes, qui paraît absurde à bon droit, est difficilement évitable avec une psychologie comme celle de Jean-Jacques. « Jamais il n'a pénétré dans ce ciel de la vérité qui déconcerte et effraye... Ce qui lui importe, ce n'est pas tant

(*a*) *Nouvelle Héloïse*, partie III, lettre XVIII. Cf. Partie VI, l. VIII : « Je voudrais — dit Julie en parlant de M. de Wolmar — au prix de mon sang le voir une fois convaincu ; si ce n'est pour son bonheur dans l'autre monde, c'est pour son bonheur dans celui-ci. »

(*b*) *Mémoires de Madame d'Épinay*, II, 394-395. Masson, I, 185.

l'objectivité de sa foi que la certitude rassurante qu'il y trouve (*a*). » Quand un homme est ainsi fait, et qu'il met sérieusement son cœur dans les rêves et les chimères dont il jouit en imagination [54], et qu'à ses yeux « il n'y a rien de beau que ce qui n'est pas », une fiction pleinement aimable doit avoir plus de valeur et acquérir à la fin pour lui *presque* autant de certitude pratique que les choses qu'il sait vraies. Veut-on ici une étiquette? Disons que Jean-Jacques est, comme Luther, un exemplaire réussi, achevé, pur, de la pensée religieuse *anti-intellectualiste.*

Il est aussi *pragmatiste* [55], j'entends de sentiment et de tendance, (je ne veux pas pour cela lui imposer les vues théoriques des pragmatistes contemporains.) Les « vérités de pratique » sont les seules qui l'intéressent, autrement dit il ne désire pas la vérité pour elle-même (il en aurait peur plutôt, il craindrait de la trouver *froide*), il ne la désire que par rapport au bien de l'homme, et à ce qui donne du prix à la vie humaine. « La vérité qu'il aime n'est pas tant métaphysique que morale (*b*). »

Il est difficile de ne pas remarquer ici qu'il

(*a*) Masson, II, 261, 266.
(*b*) *Lettre à dom Deschamps*, 25 juin 1761.

s'exprime tout à fait comme William James : « Je crois donc que le monde est gouverné par une volonté puissante et sage ; je le vois ou plutôt je le sens, et cela m'importe à savoir. Mais ce monde est-il éternel ou créé? Y a-t-il un principe unique des choses? Y en a-t-il deux ou plusieurs et quelle est leur nature? Je n'en sais rien ; et que m'importe? Je renonce à des questions oiseuses, qui peuvent inquiéter mon amour-propre, mais qui sont *inutiles à ma conduite* et supérieures à ma raison (*a*). » Et encore : « Je ne cherche à savoir que ce qui importe à ma conduite. Quant aux dogmes, qui n'influent ni sur les actions ni sur la morale, et dont tant de gens se tourmentent, je ne m'en mets nullement en peine (*b*)... »

Jean-Jacques enfin est déjà délibérément *immanentiste*, — j'entends encore ce mot dans son sens le plus général, et comme exprimant une tendance foncière plutôt que tel ou tel système en particulier ; — c'est seulement par une postulation spontanée de la nature, par un besoin du sentiment, par une expérience immédiate que Dieu peut selon lui se manifester à l'homme.

(*a*) *Émile*, l. IV (Prof. de foi).
(*b*) *Ibid.*

Aussi bien la révélation objective d'une vérité surnaturelle et la foi dogmatique ne sont-elles rien pour lui. « Est-il simple, est-il naturel, demande-t-il, que Dieu ait été chercher Moïse pour parler à Jean-Jacques Rousseau (*a*)? »

Cet antirationaliste, tout imprégné (et cela était fatal, puisqu'il ne sait leur opposer que le sentiment) des sophismes de la fausse raison qu'il fait profession de mépriser, rejette donc les mystères de la foi comme n'étant « point du tout des choses mystérieuses », mais « des absurdités lumineuses et palpables, des choses évidemment fausses (*b*) ». « Je vous avoue même, écrit-il dans une lettre où il fait l'apologie du sentiment religieux et du christianisme de la nature, que toutes les formules en matière de foi ne me paraissent qu'autant de chaînes d'iniquité, de fausseté et de tyrannie (*c*). »

Quant à la conduite morale, la conscience de chacun se suffit absolument, et n'a besoin d'aucun secours et d'aucun enseignement, ni divin ni humain, qui l'éclaire et la rectifie. Exclusion de toute *hétéronomie*. La conscience n'est pas seulement la règle prochaine de nos

(*a*) *Lettre à M. de Beaumont.*
(*b*) *Lettre à d'Alembert.*
(*c*) *Lettre à M. X...*, de Bourgoin, 15 janvier 1769.

déterminations libres, contre laquelle il n'est jamais permis d'agir, elle est encore infaillible, révélation immédiate des oracles divins, émanée du fond substantiel de notre cœur. « J'aime mieux m'en rapporter à ce juge intérieur et incorruptible qui ne passe rien de mauvais, et ne condamne rien de bon, et qui ne trompe jamais quand on le consulte de bonne foi (*a*). » On a remarqué que cet « instinct divin », ce « juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu », avait été fort pieusement consulté par Jean-Jacques lors de l'abandon de ses enfants. Ah ! Il n'avait pas manqué d' « examiner » la chose « sur les lois de la nature, de la justice et de la raison, et sur celles de cette religion pure, sainte, éternelle comme son auteur, que les hommes ont souillée, etc. ». « Cet arrangement, ajoute l'homme de la nature, me parut si bon, si sensé, si *légitime...* » — « Si je me trompai dans mes résultats, rien n'est plus étonnant que la *sécurité d'âme* avec laquelle je m'y livrai (*b*)... » — « Je sais bien, lui disait Diderot, que quoi que vous fassiez vous aurez toujours le témoignage de votre conscience. »

(*a*) *Lettre à M. Perdriau*, 28 septembre 1754 (Corresp. générale de J.-J. R., éd. par Théophile Dufour, t. II, p. 134.)
(*b*) *Conf.*, l. VIII.

La piété de Jean-Jacques peut-elle avoir besoin du secours d'un Dieu transcendant? Le vicaire savoyard « converse » avec Dieu, mais il « ne le prie pas ». « Je ne lui demande pas... le pouvoir de bien faire : pourquoi lui demander ce qu'il m'a donné? » Ou bien, quand Rousseau prie, c'est « comme les anges qui louent Dieu autour de son trône (*a*) », c'est pour dire : « Que ta volonté soit faite, » à moins que ce ne soit pour s'écrier, comme le dit M. Masson qui voit dans une telle formule la *prière-type* de Jean-Jacques : « ô Dieu, viens à moi, parle-moi, console-moi, et mérite que je te proclame [56] ! »

Comprenons surtout quelle est, dans la religion rousseauiste, la fin dernière de l'homme. Devenir un avec Dieu, oui sans doute. Mais non pas en étant élevé par Dieu à une participation de sa vie, fixé en lui par la vision de son essence. En absorbant au contraire, en résorbant en nous la Divinité. Moi, moi, divin moi, toujours moi, c'est en lui-même toujours que Jean-Jacques veut la béatitude : « La suprême jouissance est dans le contentement de soi-même. C'est pour mériter ce contentement que nous sommes placés sur la terre et doués de la liberté [57]... » « On ne

(*a*) *IIIe Lettre de la Montagne.*

peut être heureux sur la terre qu'à proportion qu'on s'éloigne des choses et qu'on se rapproche DE SOI ; *on se nourrit alors de sa propre substance, mais elle ne s'épuise jamais* (*a*). » « Non, Dieu de mon âme, je ne te reprocherai jamais de l'avoir faite à ton image, afin que je puisse être *libre, bon et heureux comme toi* (*b*). » La béatitude en effet, c'est d'être comme Dieu, jouissant « de rien *sinon de soi-même* et de sa propre existence », dans un état où l'on *se suffit à soi-même comme Dieu* (*c*).

« Dans le paradis de Jean-Jacques, écrit fort bien M. Masson (*d*), Dieu lui-même s'effacera discrètement pour laisser la place à Jean-Jacques. Le paradis qu'il rêve, c'est celui qu'il remplira tout entier, celui qui lui donnera les suprêmes voluptés dans le contentement et la jouissance de lui-même, parce qu'il se sentira Dieu lui-même, libre, bon et heureux comme lui. *J'aspire*, dit-il, *au moment où, délivré des entraves du corps, je serai moi-même sans contradiction, sans partage,*

(*a*) *Lettre à Henriette* (*de Maugin?*), 4 novembre 1764 (MASSON, II, p. 228). Cf. *Rêveries*, Deuxième Promenade : « Je m'accoutumais peu à peu à nourrir mon cœur de sa propre substance, et à chercher toute sa pâture au dedans de moi. »

(*b*) *Émile*, l. IV (Prof. de foi).

(*c*) *Rêveries*, Cinquième Promenade. Cf. MASSON, II, p. 230.

(*d*) MASSON, *la Religion de Rousseau*, t. II, ch. III, p. 120.

et n'aurai besoin que de MOI *pour être heureux* (*a*). » Sans doute sommes-nous ici au centre de la folie de Jean-Jacques. Mais nous sommes aussi au centre du Paradis de l'Immanence.

18. Eh bien, avec tout cela, et tout en niant le péché originel et la rédemption, Rousseau croit à l'Évangile et se proclame chrétien. Bien plus, il dirige les consciences, il revigore le sel de la terre, il rassure dans leurs doutes les abbés inquiets, les séminaristes troublés qui s'adressent à lui. « Quoi? écrit-il à l'un d'eux, vous refuseriez d'embrasser le noble métier d'officier de morale?... Et cela pour quelques énigmes auxquelles ni vous ni moi n'entendons rien. Vous n'avez qu'à les prendre et les donner pour ce qu'elles valent, en ramenant *sans bruit* le christianisme à son véritable objet (*b*). » C'est ce que s'emploie à faire le vicaire savoyard, qui, ayant rejeté la foi, reste consciencieusement dans l'Église, et continue à y exercer son ministère comme auparavant, que dis-je ! mieux qu'auparavant : « Autrefois je disais la messe avec la légèreté qu'on met à la

(*a*) *Émile*, l. IV (Prof. de foi).
(*b*) *Lettre à l'abbé de Carondelet*, 6 janvier 1764.

longue aux choses les plus graves quand on les fait trop souvent ; depuis mes nouveaux principes, je la célèbre avec plus de vénération ; je me pénètre de la majesté de l'Être suprême, etc. (*a*) »

C'est un ton que nous connaissons bien, et on a souvent remarqué déjà que le vicaire savoyard est le premier prêtre *moderniste*. Mais d'où vient ce modernisme de Rousseau, quelles sont ses origines immédiates? Il vient des Charmettes et de Mme de Warens. M. Seillière a insisté avec raison sur l'importance de la transmission à Jean-Jacques, par les soins de sa *chère maman*, d'un quiétisme bien dégradé encore depuis le temps de Mme Guyon. Il y a là un point de chute du faux mysticisme extrêmement curieux à noter. Jean-Jacques a été formé dans l'atmosphère spirituelle de Mme de Warens, il en a été marqué pour toujours. Piétiste lorsqu'elle était protestante, quiétiste après sa conversion, l'aimable dame ne se contentait pas, dans sa haute persuasion de l'indifférence des actes extérieurs, d'initier Jean-Jacques et le jardinier Claude Anet aux bienfaits du communisme sexuel, elle a initié

(*a*) C'est dans les mêmes sentiments de « respect sans foi » que les disciples du vicaire savoyard communieront et feront leurs pâques. MASSON, III, 62-63.

en même temps Jean-Jacques à la vie de l'esprit, elle a été son « théologien libérateur (*a*) ». Il est essentiel de relever ce contact de Rousseau, à un moment décisif de son évolution morale, avec une spiritualité dépravée ; on dirait que si une touche mystique se rencontre toujours à l'origine des œuvres divines, une touche de faux mysticisme se rencontre aussi à l'origine des grandes œuvres de désordre. C'est auprès de Mme de Warens que Jean-Jacques a développé sa religiosité naturaliste, s'enchantant lui-même, en ses promenades matinales dans le verger des Charmettes, de son *sentiment de la vertu*, et de ses vagues émotions, et de ses effusions devant l'auteur de *l'aimable nature* (*b*). C'est là qu'il a appris ces singulières collusions du charnel et du divin où il s'est toujours plu, et ce souci de relever par le péché le goût de l'innocence [58], qui est chez lui comme une dérision du mot de saint Paul : *virtus in infirmitate perficitur*. C'est de Mme de Warens qu'il a appris à ne plus redouter l'enfer, et à ne plus croire au péché originel, qui contredit trop ouvertement son cœur, lequel *se sent* naturellement bon (*c*). Écou-

(*a*) Cf. *Conf.*, l. VI ; Masson, t. I, p. 68.
(*b*) *Conf.*, *ibid.*
(*c*) « L'homme est naturellement bon, comme je le crois

tons-le, son sucre empoisonné est instructif. Mme de Warens, nous explique-t-il, ne croyait pas à l'enfer. Il faut être méchant pour y croire. « Les dévots, haineux et bilieux, ne voient que l'enfer, parce qu'ils voudraient damner tout le monde. Les âmes aimantes et douces n'y croient guère : et l'un des étonnements dont je ne reviens point est de voir le bon Fénelon en parler dans son Télémaque comme s'il y croyait tout de bon ; mais j'espère qu'il mentait alors ; car enfin, quelque véridique qu'on soit, il faut bien mentir quelquefois quand on est évêque. Maman ne mentait pas avec moi ; et cette âme sans fiel, qui ne pouvait imaginer un Dieu vindicatif et courroucé, ne voyait que clémence et miséricorde où les dévots ne voient que justice et punition. » Rousseau remarque là-dessus que la doctrine du péché originel et de la rédemption est détruite par ce système, que la « base du christianisme vulgaire », comme il dit, en est ébranlée, et que le catholicisme ne peut subsister. « Maman cependant, » ajoute-t-il, « maman était une bonne catholique, ou prétendait l'être, et il est sûr qu'elle le prétendait de très bonne foi. Il

et comme j'ai le bonheur de le sentir. » *Réponse à Bordes*, note.

lui semblait qu'on expliquait trop littéralement et trop durement l'Écriture. Tout ce qu'on y lit des tourments éternels lui semblait comminatoire ou figuré. *En un mot fidèle à la religion qu'elle avait embrassée, elle en admettait sincèrement toute la profession de foi; mais quand on venait à la discussion de chaque article, il se trouvait qu'elle croyait tout autrement que l'Église, toujours en s'y soumettant* (*a*) »...

Admirable formule de l'état d'esprit moderniste ! A recommander aux ecclésiastiques que le serment de Pie X embarrasse. Mais c'est l'état d'esprit de Mme de Warens. Si Jean-Jacques est le père du modernisme, Mme de Warens en est la digne *maman*.

Jean-Jacques, ajoutons-le, n'a pas coutume de prendre soin lui-même de sa progéniture, et ses paternités lui sont à charge. C'est sans le vouloir qu'il est le père de la Révolution, car, malgré les sentiments démagogiques qu'il affectait au temps de ses *Discours* et de son amitié avec Diderot, ses penchants secrets l'inclinaient à désirer la paix et la conservation sociale, utiles à la tranquillité de sa rêverie. C'est aussi sans le vouloir qu'il est le père du modernisme, je veux dire des idées

(*a*) *Conf.*, l. VI.

religieuses préparées par Leibniz et Lessing, et spécialement adaptées aux difficultés de la théologie protestante, qui, introduites par lui en terrain catholique, ont abouti au modernisme après un long siècle de développement. Ces tendances procèdent chez lui d'un effort pour défendre contre l'esprit négatif des philosophes la conception religieuse et chrétienne de la vie, — en se passant entièrement des secours de la raison, qu'il avait en effet très faible, et des secours de la grâce, qui ne pouvait trouver par où s'introduire dans un homme que son moi remplissait si bien. Alors il ne lui restait plus, pour fonder la religion et renouveler le christianisme, que les besoins du sentiment ; et si une telle religion et un tel christianisme, ainsi fondés et renouvelés, devaient se couler dans la forme catholique, ce ne pouvait être que pour y devenir modernisme.

Jean-Jacques l'a fort bien vu lui-même, il *sentait sans pouvoir le démontrer* que les philosophes mentaient. Et cette révolte de l'instinct contre la fausse raison n'était pas mauvaise en soi ; car enfin si Jean-Jacques n'avait pas l'intellect physiquement apte à philosopher, ce n'était pas sa faute, ni une raison pour céder à Voltaire. Le malheur, c'est qu'au lieu de s'abstenir de philosopher, puisqu'il

n'en était pas capable, il a voulu philosopher tant et plus, et tout sauver par lui-même, et réparer par ses seuls moyens à lui les destructions de la fausse raison. Certes la raison, quand elle est trop profondément affaiblie par l'erreur, ne saurait se guérir toute seule, il lui faut la *gratia sanans*. Mais seule la saine raison peut réparer vraiment les destructions de la fausse raison. Rien d'inférieur à la raison n'en a le pouvoir.

On doit accorder à M. Pierre-Maurice Masson que Rousseau a provoqué un vaste retour au sentiment religieux, — mais à quel sentiment religieux? Sans doute les cœurs que la philosophie des lumières faisait périr d'inanition ont été profondément ébranlés par lui, sans doute bien des âmes « faibles » comme la sienne ont pu être aidées contre l'athéisme et dans le désir du bien moral par les mêmes moyens qui l'avaient aidé lui-même. Et notre nature est si débile, si illogique, si instable et si mêlée, elle donne lieu à des détours si imprévus, il est d'autre part si vraisemblable que le mimétisme moral de Jean-Jacques ait pu réveiller chez ses disciples — moins anormaux que lui — des aspirations véritablement saines et de vrais mouvements de conscience, enfin la grâce est si habile à profiter des moindres traces de vie

morale pour prendre et germer en nous, que de fait Rousseau a bien pu avoir sur beaucoup, le genre d'influence que lui prête M. Masson. Mais ce n'est là qu'une partie de son influence, et la moins importante, et la plus occasionnelle. Sur le mouvement d'ensemble de la pensée moderne, cette influence a été tout autre. Si elle a empêché certains roseaux fêlés de se briser entièrement, elle a fêlé et gâté au dedans une immense multitude d'autres roseaux pensants. Si elle a — provisoirement — conservé parmi les hommes quelques parties de vérité, ç'a été en corrompant la vérité pour la leur rendre acceptable, et c'est là le grand péché. Beaucoup moins vil et beaucoup moins méprisable personnellement que Voltaire, qu'il a eu le mérite de *haïr*, Rousseau, en réalité, aggrave immensément Voltaire, parce qu'il a fourni aux hommes, non plus seulement une négation, mais une religion hors de l'indivisible Vérité. Il n'a *maintenu* dans l'élite intellectuelle française la *sensibilité catholique* qu'en la pervertissant, et c'est seulement par accident, *materialiter*, qu'il a préparé la renaissance catholique du temps de Chateaubriand, (j'avoue pourtant qu'elle tient de lui bien des faiblesses). De soi et directement, c'est à une abominable sensiblerie, parodie infer-

nale du christianisme, c'est à la déliquescence du christianisme, et à toutes les maladies et apostasies qui s'ensuivent, qu'il va lui-même et qu'il mène la pensée moderne.

19. Ne nous méprenons pas sur l'optimisme et le naturalisme de Rousseau. Rejet de l'ordre surnaturel, dit celui-ci ; bonté de la nature, dit celui-là, — c'est-à-dire du principe secret immanent à notre nature, et aux motions duquel le cœur sincère s'abandonne. Oui, en ce sens-là nous trouvons bien l'un et l'autre chez Rousseau.

Mais cet optimisme est plus chargé de désespoir et plus manichéen que l'amertume d'un Schopenhauer, car il condamne tout ce qui est, il a la haine de l'existence ; ce n'est pas la nature réelle en effet, l'œuvre de Dieu avec toutes ses ordinations et toutes ses lois, qu'il affirme bonne, c'est une nature de rêve que l'individu porte cachée dans les plis de sa singularité, la nature qui ne s'épanouit que chez « nos habitants », et qui proteste contre la nature réelle.

Et ce naturalisme ou naturisme n'est pas seulement antisocial, il est aussi antiphysique. Ce ne sont pas seulement les contraintes de la société, et la subordination de l'individu au bien commun de la famille et de la cité,

ce sont d'abord, et plus foncièrement, les contraintes de la nature spécifique, et la subordination de l'individu au bien de l'espèce, qu'il tient pour mensonge et sacrilège. Le monde singulier de chacun de nous, son individualité sensible, n'est-il pas une Personne divine ! C'est ainsi que Jean-Jacques porte à son point d'exaspération le vieux conflit luthérien de l'Évangile et du Décalogue [59], devenu conflit de la Moralité immanente et de la Loi extérieure. Tout l'effort de Kant a été de chercher une solution à ce conflit, en restant dans la ligne de Luther et de Rousseau. La volonté autonome et législatrice, l'homme-noumène auteur de la loi à laquelle l'homme-empirique obéit, de ce laborieux système éphémère il n'est resté qu'une revendication plus cruelle d'illusoire liberté, et une homicide adoration de l'homme.

Luther et Rousseau, en tant que théoriciens, ne prônent pas la liberté de la chair, c'est de l'esprit qu'ils se réclament (et auraient-ils agi sans cela)? La logique ne les gêne ni l'un ni l'autre. Luther entend que la foi-confiance, tout en justifiant sans les œuvres une nature qui demeure gâtée dans son fond, se couronne cependant d'une superstructure de bonnes œuvres. Et il gémit

de voir ce couronnement gracieux s'écrouler, par la malice du diable, à mesure que le vrai Évangile se répand dans le peuple. Rousseau entend de même que la sainte Nature, retrouvée par les âmes pures au fond d'elles-mêmes, et qui est bonne sans la vertu, produise cependant par floraison spontanée des œuvres vertueuses, et il maudit sincèrement les « odieuses maximes » sensualistes d'un Diderot. Ces réformateurs prêcher le mal? Allons donc! Leurs intentions sont bonnes, ils omettent seulement la réalité, divine et humaine.

Trouver les conditions de la liberté, c'est pour l'homme, dans l'ordre pratique, la question fondamentale ; Jean-Jacques l'a furieusement bien vu ; mais il a répondu tout de travers. L'homme ne naît pas libre (*a*), il le devient ; et il ne conquiert sa liberté qu'à la condition de servir.

Croyez-vous que nous ignorions que la loi tient en servitude l'homme qui subit sa contrainte? Cet état de servitude est notre état naturel. Les saints, eux, ont pris la clef des champs, ils nous ont appris le secret de l'état de liberté, qui est surnaturel. Amour est ce secret.

(*a*) Il est clair que nous ne parlons pas ici du libre arbitre, propriété essentielle de l'être humain. Nous parlons de la liberté au sens d'absence de contrainte.

Parce que nous ne sommes pas bons par essence, nous ne portons de fruit que si nous sommes taillés. Mais parce que nous sommes entés sur le Fils unique, sur la divine Vérité en personne, nous sommes des rameaux qui sommes des fils, et la main qui nous taille est notre amie. *Pater meus agricola est.*

C'est quand l'amour est consommé que la liberté est gagnée. L'amour, qui est l'aimé présent dans l'aimant comme le poids qui l'entraîne, — *amor meus pondus meum*, — est le plus profond instinct personnel de celui qui aime ; qui agit par amour agit sans contrainte, l'amour chasse la crainte. Accomplissant la loi par amour, la sainteté ne subit plus la contrainte de la loi. Il n'y a qu'une liberté, c'est celle des saints.

La sagesse chrétienne n'a pas esquivé le problème de la liberté, elle l'a abordé de face et dans toute sa dimension. A elle de conclure un livre dont ce problème forme en réalité le sujet principal.

« Il faut considérer que les fils de Dieu sont agis par l'Esprit de Dieu non comme des esclaves, mais comme des personnes libres. On appelle en effet libre celui qui est « cause de soi », cela donc est fait librement par nous que nous opérons de nous-mêmes (*ex nobis ipsis*) : et c'est ce que nous faisons de

par notre volonté. Mais ce que nous faisons contre notre volonté, nous le faisons en esclaves, non en personnes libres, soit qu'une contrainte absolue nous soit imposée, soit que la contrainte se mêle au volontaire, comme lorsqu'un homme veut faire ou souffrir ce qui contrarie moins sa volonté, pour échapper à ce qui la contrarie davantage. Eh bien, par là même qu'il infuse en nous l'amour de Dieu, c'est en nous faisant agir selon le poids même de notre volonté que l'Esprit de sainteté nous incline à agir. (Car le propre de l'amitié est que l'ami soit à l'unisson de l'aimé dans les choses que celui-ci veut.) Les fils de Dieu sont donc agis par l'Esprit de Dieu librement de par l'amour, non servilement de par la crainte : *Vous n'avez pas reçu un esprit de servitude pour être encore dans la crainte, mais un esprit d'adoption, en qui nous crions : Abba! Père!*

« Or la volonté étant de sa nature ordonnée à ce qui est vraiment bon, lorsqu'un homme, sous l'influence d'une passion, d'un vice ou d'une disposition mauvaise, se détourne de ce qui est vraiment bon, cet homme, *si l'on considère l'ordre essentiel lui-même de la volonté*, agit en esclave, puisqu'il se laisse alors incliner contre cet ordre par quelque

principe étranger. Mais si l'on considère l'acte de la volonté *selon qu'elle est inclinée actuellement vers un bien apparent*, alors il agit librement quand il suit sa passion ou sa disposition corrompue, et il agit en esclave si, sa volonté demeurant inclinée de la sorte, il s'abstient de ce qu'il veut par crainte de la loi posée en sens contraire.

« Mais voilà que l'Esprit-Saint incline par l'amour la volonté vers le vrai bien ; par l'amour il fait que la volonté pèse actuellement tout entière vers cela même qui est dans la ligne de son vœu le plus profond. Il ôte donc à la fois ce double esclavage [cette double *hétéronomie*, dirait-on en jargon moderne] : l'esclavage où, serf de la passion et du péché, l'homme agit contre l'ordination naturelle de sa volonté ; et l'esclavage où, serf de la loi, et non son ami, il agit selon la loi contre le mouvement de sa volonté. *Où est l'Esprit du Seigneur*, dit l'apôtre Paul, *là est la liberté;* et : *si vous êtes conduits par l'Esprit, vous n'êtes plus sous la loi* (*a*). »

Ainsi devenus par la grâce du Christ amis de Dieu, l'amour nous rend libres. « C'est une grande chose que l'amour. L'amour est né de Dieu, et ce n'est qu'en Dieu qu'il peut

(*a*) Saint Thomas, *Sum. contra Gent.*, IV, 22.

se fixer. Celui qui aime a des ailes, il est dans la joie, il est libre, rien ne le tient. Il donne tout pour tout, et il possède tout en tout, parce qu'il se repose au-dessus de tout dans cette unité souveraine d'où tout bien flue et procède. Rien ne pèse à l'amour, il ne connaît pas d'impossibilité, il se croit tout permis, tout possible. Et il suffit à tout. L'amour est circonspect, humble et droit ; ni faible, ni léger, ni occupé de choses vaines ; il est sobre, chaste, persévérant, tranquille, en sentinelle sur tous ses sens. L'amour veille, et dans le sommeil il ne s'endort. Dans la fatigue il est sans lassitude, dans l'angoisse sans inquiétude, dans l'effroi sans trouble. Il est prompt, sincère, pieux, charmant et joyeux, fort, patient, fidèle, prudent, d'une constance virile, et ne se recherche jamais... » (*a*) On voudrait s'arracher le cœur, de voir tant de créatures intelligentes chercher la liberté hors de la vérité et hors de l'amour. Il faut bien alors qu'elles la demandent à la destruction ; et elles ne la trouveront pas. Et cependant par toute la terre les mystiques et les saints rendent témoignage à l'amour libérateur. La délivrance, où tout homme aspire, n'est obtenue qu'au terme de la voie de

(*a*) *Imitation*, III, 5.

l'esprit, lorsque l'amour, — un amour démesuré, car *la mesure d'aimer Dieu est de l'aimer sans mesure* (*a*), — a rendu la créature un seul esprit avec Dieu.

(*a*) Saint BERNARD, *De diligendo Deo.*

NOTES

NOTES

1. « J'étais un moine pieux, attaché à mon Ordre, tellement que j'ose dire : si jamais moine est entré au ciel par sa moinerie, j'y puis entrer aussi. » Erl., 31, 273.

2. Sans parler des influences spirituelles qui pouvaient exaspérer cet état d'angoisse, il paraît difficile d'écarter ici l'hypothèse d'un désordre névropathique. Cochlaeus raconte qu'un jour, à la messe, tandis que le prêtre lisait l'évangile du démoniaque muet, Luther saisi de terreur, s'écria tout à coup : *Ha! non sum! non sum!* et tomba de son haut sur le pavé de l'église, précipité comme par un coup de foudre. (Félix Kuhn, *Luther, sa vie et son œuvre*, t. I, p. 55.)

3. « *N'était que je suis docteur*, écrira-t-il plus tard, le diable m'eût tué souvent avec cet argument : Tu n'as pas de mission ! » (cité par Döllinger, *La Réforme*, III, 237.)

4. « J'étais alors le plus présomptueux des prétendants à la justice, » *præsumptuosissimus justitiarius.* (Cité par Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, Paris, Plon, II, 71.) « M'appuyant sur mes œuvres, je me confiais, non pas en Dieu, mais en ma propre justice. J'avais la prétention d'escalader le ciel. » (Kuhn, I, 55.) Denifle a montré qu'il a beaucoup exagéré les austérités de son couvent, dont la règle était fort modérée, mais il paraît bien s'être jeté de lui-même dans ces pénitences violentes et présomptueuses qui font les mauvais

moines. « Je devins le persécuteur et l'horrible bourreau de ma propre vie : je jeûnai, je veillai, je m'épuisai dans la prière, ce qui n'est autre chose que le suicide. » (Janssen, II, 71.) Les réactions étaient parfois singulières. « J'avais tant d'éloignement pour le Christ que lorsque je voyais quelqu'une de ses images, par exemple le crucifix, je ressentais aussitôt de l'épouvante ; j'eusse plus volontiers vu le diable. » (Janssen, II, 72.) « J'avais un esprit brisé, et j'étais toujours triste... » (Erl., 31, 273.) Les Frères ne comprenaient rien à ces tristesses et pensaient qu'il voulait leur imposer par sa singularité ou qu'il était obsédé par le démon. (Kuhn, I, 54.)

5. Parfois, comme Grisar le fait remarquer, cette affirmation signifie seulement chez Luther que la concupiscence, « foyer du péché, » est *indéracinable*. Mais de ce sens fort exact, Luther, parce qu'il identifie la concupiscence avec le péché originel, devenu ainsi ineffaçable, et parce qu'il n'admet pas la possibilité d'une justice intrinsèque en l'homme, glisse au sens sur lequel Denifle a tant insisté, et selon lequel la concupiscence est *indomptable, irrésistible*, sinon en chaque cas particulier, au moins en général et pour l'ensemble de notre vie. « En disant que la concupiscence est absolument invincible, Luther ne veut pas seulement affirmer qu'elle ne s'éteint jamais et qu'elle renaît toujours en nous avec ses incitations à violer la loi, mais encore qu'elle se présente à nous sous les traits d'Antée, le géant invincible, à qui personne ne résistait et qui terrassait tous ses adversaires. » (Denifle, *Luther et le luthéranisme*, trad. J. Paquier, Paris, Picard, 2e éd., 1916, II, 399.) Cf. *Comment. de l'ép. aux Rom.*, fol. 167 (Ficker, II, 145, 1) : « Hic Cerberus, latrator incompescibilis, et Anthaeus in terra dimissus insuperabilis. »

Comme le montre très justement M. Paquier (De-

NIFLE, II, 391, note 1) la doctrine même de l'*inutilité* absolue des bonnes œuvres présuppose logiquement cette théorie, car, en définitive, si les œuvres sont inutiles, c'est parce que, le péché originel ayant irrémédiablement vicié notre nature, notre activité procède d'un principe radicalement corrompu. Il faut donc reconnaître que Denifle a été ici au fond de la question, et, malgré la brutalité qui entache parfois ses analyses, a su pénétrer plus fortement que Grisar la psychologie de Luther. « Il faut du reste s'empresser d'ajouter que Luther n'a pas tiré de son système *tout ce qu'il contenait logiquement;* » (ainsi il exhorte souvent à lutter contre les tendances mauvaises, et il veut que la justification par la foi soit couronnée par l'accomplissement des commandements.) « Son nominalisme, un certain bon sens, la peur de compromettre sa cause, tout se réunissait pour lui permettre et lui conseiller ces contradictions. » (PAQUIER, *loc. cit.*)

6. *Opp. exeg. lat.*, VIII (1540-41), p. 74. — Si la crise doctrinale de Luther, comme Denifle l'a montré, doit être placée en 1515 (cf. Henri STROHL, *L'évolution religieuse de Luther* jusqu'en 1515, Strasbourg, 1922), c'est en 1518-1519 qu'eut lieu l'illumination définitive portant sur la justice du Christ qui nous est imputée par la foi (sans la charité ni les œuvres). Cette illumination est connue sous le nom d'*événement de la Tour*. Cf. *Tagebuch* de Cordatus, 1537, éd. Wrampelmeyer, Halle, 1885, nº 1571 ; *Lauterbachs Tagebuch*, Dresde, 1872, p. 81.

7. Sur Luther et l'augustinisme, voir la communication de M. l'abbé Paquier, le très érudit traducteur de Denifle, à la Société philosophique Saint Thomas d'Aquin, séance du 21 février 1923 (*Revue de philosophie*, mars-avril 1923). — L'auteur y met au point les controverses soulevées par Müller, dont il déclare

les conclusions « hâtives » et les affirmations « souvent hasardées ». N'oublions pas toutefois qu'au moyen âge et même à la fin du moyen âge vécut un augustinisme qui ne fut pas ignoré de Luther, et qui dut avoir de l'influence sur sa théorie de la justification. « Sur l'opposition même entre les deux grandes écoles augustinienne et thomiste, écrit M. Paquier, Luther était loin d'être sans aperçu. En 1518, il écrivait contre le dominicain Sylvestre Priérias, maître du Sacré-Palais : « Il y a « bientôt *trois cents ans* que l'Église souffre de cette « passion malsaine, de cette véritable luxure qui vous « pousse à corrompre la doctrine ; dommage sans pareil, « qui lui vient des docteurs scolastiques. » (Weim., I, 611, 21.) Deux mois après, il précisait, en donnant des noms : « Saint Thomas, le P. Bonaventure, Alexandre « Alès sont certainement des hommes remarquables ; « il n'est pourtant que juste de leur préférer la vérité, « puis l'autorité du Pape et de l'Église... *Depuis plus* « *de trois cents ans* les universités, tant d'hommes re- « marquables qui y ont vécu n'ont su que peiner sur « Aristote, » répandant ses erreurs plus encore que le vrai qu'il a pu enseigner. (Enders, II, 109.) »

A ce point de vue le luthéranisme apparaît comme un épisode catastrophique de la vieille lutte menée contre le thomisme par le zèle sans prudence de soi-disant disciples de saint Augustin. Il reste que si Luther a trouvé chez les théologiens augustiniens une terminologie périlleuse, et la théorie, plus ou moins appuyée, de l'identité formelle entre la concupiscence et le péché originel, il a fallu le drame de son expérience religieuse et l' « illumination divine » de l'événement de la Tour, pour que la logique interne de cette théorie jaillît en hérésie.

Rappelons que selon saint Thomas, interprète de la plus authentique pensée de saint Augustin, et écho de

toute la tradition catholique, la concupiscence n'est que l'élément *matériel* du péché originel ; sa persistance en nous n'empêche nullement le péché originel d'être effacé par le baptême, et la grâce sanctifiante de résider intrinsèquement dans notre âme. (*Sum. theol.*, I-II, 82, 3.)

8. Celui qui refuse, même sur un seul point, son adhésion aux vérités révélées proposées par le magistère de l'Église, perd par le fait même la foi théologale. (Cf. Saint Thomas, *Sum. theol.*, II-II, 5, 3.)

9. « Mon cher frère, écrit maintenant Luther, tu voudrais avoir le sentiment de ta justice, c'est-à-dire ressentir la justice comme tu ressens le péché ; il ne peut en être ainsi. » (*In Galat.*, [1535] II, 312.) « Tu ne dois pas écouter ce sentiment, mais dire : bien qu'il me semble que je sois plongé dans le péché jusqu'aux oreilles et que j'y étouffe, bien que mon cœur me dise que Dieu s'est détourné de moi et qu'il est irrité contre moi, au fond il n'y a cependant rien de vrai dans tout cela, ce n'est là qu'un pur mensonge... Ainsi donc, ce n'est pas à *sentir* que tu as la justice, mais à le *croire* que tu es obligé ; si tu ne crois pas que tu es juste, tu commets un horrible blasphème contre le Christ ! » (*Ibid.*, 319.) Il écrit d'ailleurs aussi bien (mais la différence n'est que dans l'expression, car il s'agit toujours de la sécurité procurée par la foi-confiance) : « Le christianisme n'est pas autre chose qu'un exercice continuel à *sentir* que tu n'as pas de péché, quoique tu pèches, mais que tes péchés sont rejetés sur le Christ. » (*Opp. exeg. lat.*, XXIII, 142 [1532-1534], Weim., XXV, 331, 7.) Dès 1518 il écrivait : « C'est un devoir pour nous de croire que nous plaisons à Dieu. » (Weim., II, 46.)

Personnellement cet exercice de la foi-confiance ne réussissait pas à le délivrer de la tristesse et de l'anxiété.

Il lui fallait recourir à d'autres moyens dans les tentations de désespoir (voy. plus loin, notes 13 et 19).

10. On sait ce qu'était la polémique de Luther en fait de falsifications (cf. la table de Denifle, IV, 300), de calomnies, de bouffonneries et d'obscénités (voir les pamphlets de l'Ane-Pape et du Veau-Moine, de l'*Image de la Papauté*, etc.) Le mensonge ne l'a jamais arrêté. « Un mensonge nécessaire, disait-il lui-même à propos de la bigamie de Philippe de Hesse, un mensonge utile, un mensonge secourable, aucun de ces mensonges ne va contre Dieu... Quel mal y aurait-il à ce que pour un plus grand bien, et en considération de l'Église chrétienne [i. e. luthérienne] on fît un bon et gros mensonge? » (Lenz, *Briefwechsel Landgraf Philipps von Hessen mit Bucer*, I, 373-376.) Sur Luther et le mensonge, cf. Denifle, I, 218-224, Grisar, III, 1016-1019. Ce n'est pas sans fondement que le duc Georges de Saxe appelait Luther « le plus froid menteur qu'il ait jamais connu ». « Nous sommes obligés de dire et d'écrire de lui que ce moine apostat nous ment en face comme un damné scélérat, déshonnête et parjure. » (19 décembre 1528, à propos de l'affaire Pack.)

Je rappelle ici les procédés par lesquels la Réforme évangélique fut imposée au peuple en Saxe et dans les pays scandinaves. Le peuple, malgré un grave laisser-aller moral, était relativement moins corrompu que ses chefs temporels et spirituels, et d'ailleurs les biens volés à l'Église n'étaient pas pour lui. Il voulait rester fidèle à sa religion, un changement brutal aurait provoqué des révoltes. Que fit-on? Par une série de mesures habilement calculées on gradua les nouveautés dans la doctrine et dans le culte de manière qu'elles fussent insensibles ; on sépara le peuple de la communion de l'Église sans qu'il s'en aperçût. Luther écrivait en 1545 : « Parce

qu'alors [peu après son apostasie] notre doctrine était nouvelle et que dans le monde entier elle scandalisait les masses, je dus avancer avec précaution et à cause des faibles laisser de côté beaucoup de points, ce que je n'ai plus fait dans la suite. » Par exemple, selon le mot de Melanchthon, « le monde était tellement attaché à la messe, qu'il semble que rien ne pût l'arracher du cœur des hommes. » (*Corp. Reform.*, I, 842-845.) Luther avait donc maintenu la messe dans les formulaires officiels de 1527 et 1528, en Saxe. L'élévation de l'hostie et du calice était conservée. Mais Luther avait supprimé le canon sans en avertir le public. « Le prêtre, disait-il, peut fort bien s'arranger de telle façon que l'homme du peuple ignore toujours le changement opéré et puisse assister à la messe sans trouver de quoi se scandaliser... » Dans son opuscule sur *la célébration de la messe en allemand*, il disait encore : « Les prêtres savent les raisons qui leur font un devoir de supprimer le canon, » (Luther niait le *sacrifice* de la messe) ; « quant aux laïques, inutile de les entretenir sur ce point. » De même Gustave Vasa déclare à son peuple : « Nous ne voulons pas d'autre religion que celle que nos ancêtres ont suivie, » et en même temps il introduit l'hérésie dans ses États.

Sur l'intempérance de Luther, cf. Denifle, I, 180-184. Luther, au témoignage de Melanchthon, pouvait passer quatre jours entiers sans manger ni boire. « Souvent aussi il allait plusieurs jours ne mangeant qu'un peu de pain et un hareng. » (Kuhn, I, 54.) Mais il savait se dédommager. « Je bâfre comme un Tchèque et je soiffe comme un Allemand, » écrivait-il à Catherine Bora (2 juillet 1540, Burckhard, *Martin Luthers Briefwechsel*, [1866], p. 357.)

11. *Wider den falsch genannten geistlichen Stand*, 1522 ; Erl., 28, 199-200. Il est peu de spectacles aussi

ignominieux que celui qu'offre en Allemagne, à cette époque, l'*hubris* charnelle des clercs et des religieux des deux sexes *délivrés* par Luther, membres gangrenés qui ne demandaient qu'une occasion pour se détacher du corps de l'Église. A vrai dire la décadence du clergé était si grande, alors, que la situation ne pouvait pas durer : il fallait ou que le fait revînt à la hauteur du droit par un triomphe de sainteté, ou que le droit descendît au niveau du fait par un triomphe de concupiscence, ce qui fut l'œuvre de la réforme luthérienne. On sait que les prêtres et les religieux réformés s'employèrent maintes fois, souvent par véritables bandes, à arracher des religieuses de leurs cloîtres, pour en faire leurs « épouses ». « Une fois l'évasion du couvent accomplie, ils en arrivaient à des choses inouïes : ils tenaient une sorte de commerce des religieuses profanées ; ils les mettaient véritablement en vente. » « Il nous en est arrivé neuf, » écrivait un prêtre apostat à un autre, « elles sont belles, gracieuses, et toutes de la noblesse ; aucune n'a atteint la cinquantaine. A toi, cher frère, j'ai destiné la plus âgée comme femme légitime, mais si tu en veux une plus jeune, tu auras le choix parmi les plus belles. » (Denifle, I, 27-28.)

Après un rapt de religieuses qui eut lieu la nuit du *Samedi saint* 1523, Luther appelle le bourgeois Koppe, organisateur de cet exploit, un « bienheureux voleur », et il lui écrit : « Comme le Christ, vous avez tiré ces pauvres âmes de la prison de la tyrannie humaine ; vous l'avez fait à une époque providentiellement indiquée, à ce moment de Pâques, où le Christ a détruit la prison des siens. » (*Ibid.*, 40, Weim., IX, 394-395.) Lui-même était entouré de religieuses ainsi rendues à la nature, et qui, hélas, n'entendaient que trop bien ses leçons [1].

1. *Nulla Phyllis nonnis est nostris mammosior*, écrivait

Sa Catherine Bora était l'une d'elles. Il est curieux de noter qu'un ignoble mépris pour la femme est la rançon normale de cette guerre contre la virginité chrétienne : « L'œuvre et la parole de Dieu nous disent clairement que les femmes doivent servir au mariage ou à la prostitution. » (Weim., XII, 94, [1523].) « Si les femmes se fatiguent et meurent à force de produire, il n'y a pas là de mal ; qu'elles meurent pourvu qu'elles produisent ; elles sont faites pour cela. » (Erl., 20, 84 ; Weim., X, P. II, 301, 13, *Sermon sur le mariage*, 1522.) Et je ne cite que ce qui peut être transcrit.

Ne reçois pas la grâce de Dieu en vain, crie-t-il aux clercs en les conviant à briser leur vœu de chasteté. « Il n'y a qu'un court moment de honte à passer ; ensuite viendront les belles années pleines d'honneur. Que le Christ te donne sa grâce afin que, par son Esprit, ces paroles deviennent vie et force dans ton cœur. » (De Wette, II, 640.) Il répand sa pitié sur les pauvres jeunes gens et jeunes filles que tourmente le feu des sens (Enders, III, 207, août 1521), et emploie son zèle évangélique à délivrer leur *libido*, tout en déclarant que « rien ne peut guérir la *libido*, pas même le mariage, — *libido nullo remedio potest curari, nequidem conjugio*, — car la majeure partie des gens mariés vit dans l'adultère ». (*Opp. exeg. lat.*, I, 212. [1536.]) Au fait on peut constater une certaine parenté entre la *libido* luthérienne et la *libido* freudienne. (Cf. Weim., XVI, 511, 5 novembre 1525.)

« Peu à peu, écrit Denifle, Luther pensa, parla et écrivit sous l'influence et la poussée d'une délectation luxurieuse ; c'est de là que sortirent ces écrits [contre la

le luthérien Eoban Hesse. (Denifle, I, 189. *Helii Eobani Hessi et amicorum ipsius epp. famil. libri XII*, Marpurgi, 1543, p. 87.)

chasteté], dont on ne saurait trouver les pareils, — et encore sont-ils rares, — que chez les auteurs les plus dépravés. » (I, 172.) Le mélange sacrilège d'impudicité et d'évangélisme, dont il paraît bien l'inventeur, atteint parfois un cynisme dégoûtant. (Cf. lettre du 22 juillet 1525, Enders, V, 222 ; du 6 décembre 1525, Enders, V, 279.)

Si déplaisant qu'en soit l'objet, ces indications historiques étaient nécessaires, pour nous donner une idée de l'état moral de Luther après sa chute, — état moral qui fut le *résultat*, beaucoup plus que le *cause* de cette chute.

Comment s'étonner après cela que le premier effet de la prédication du pur Évangile ait été, en dépit des plaintes et des objurgations du malheureux Réformateur, le pire débordement d'animalité? L'histoire allemande de cette époque ne consiste guère, selon le mot d'Henri Heine, qu'en émeutes sensualistes. « Les peuples, constatait Luther, se comportent si scandaleusement envers l'Évangile que plus on le prêche, plus ils deviennent mauvais. » (Erl., 17, 235-236 [1544].) « Avec cette doctrine, plus on avance, plus le monde devient mauvais ; c'est l'œuvre et le travail de ce diable maudit. On voit assez combien le peuple est maintenant plus avare, plus cruel, plus impudique, plus effronté et plus méchant qu'il ne l'était sous le papisme.» (Erl., 1, 14, [1533].) « L'adultère, la fornication et l'inceste ne connaissent pas de bornes, » écrivait Waldner. Le pis était la corruption de la jeunesse. « A peine sortis du berceau, écrivait Jean Brenz en 1532, dans un ouvrage préfacé par Luther, les garçons veulent aussitôt avoir des femmes ; et des petites filles qui ont beau temps à attendre pour être nubiles, passent leur temps à rêver aux hommes. » (Denifle, II, 111-115.) La psychologie infantile de Freud aurait pu se vérifier de ces petits

luthériens, venus au monde dans une atmosphère de luxure, comme peut-être elle se vérifie de certains milieux particulièrement *préparés* du vingtième siècle.

12. « Les papistes placent dans le ciel des gens qui ne surent qu'aligner des œuvres ; parmi tant de légendes de saints il n'y en a pas une qui nous découvre un véritable saint, un homme qui ait possédé la vraie sainteté chrétienne, la sainteté par la foi. Toute leur sainteté consiste à avoir beaucoup prié, beaucoup jeûné, beaucoup travaillé, à s'être mortifié, avoir eu un mauvais lit et des habits trop durs. Ce genre de sainteté, les chiens et les porcs, eux aussi, peuvent à peu près le pratiquer tous les jours. » Erl., 63, 296, 304 (1531).

13. « Puisque je ne puis prier, je puis du moins maudire ! Au lieu de dire : Que ton nom soit sanctifié, je dirai : Maudit, honni soit le nom des papistes ! au lieu de répéter : Que ton règne arrive, je dirai : que la papauté soit maudite, damnée, exterminée ! Et en réalité, c'est ainsi que je prie tous les jours sans relâche, soit des lèvres, soit du cœur. » Erl., 25, 107-108 (Janssen, II, 187). Voir dans Denifle, IV, 18 et suiv., la manière dont le Réformateur chassait le diable, lorsque celui-ci le tentait par des pensées d'angoisse et de tristesse, en lui montrant ses péchés. On lit dans les *Martini Lutheri Colloquia*, éd. Bindseil (1863-1866) II, 299 : « Hæ pessimæ cogitationes me plus vexaverunt, quam omnes mei infiniti labores. Quoties meam uxorem complexus sum, nudam contrectavi, ut tantum Sathanæ cogitationes illo pruritu pellerem. » Peine perdue : « Nolebat cedere. » Ces tristesses angoissantes ne firent en réalité, malgré la foi-confiance fortifiée par de tels remèdes, que torturer de plus en plus Luther. « La tristesse de cœur n'est point agréable à Dieu, mais quoique je sache cela,

cent fois par jour je tombe dans ce sentiment. Cependant je résiste au diable. » (Döllinger, III, 243.)

14. Cf. Saint Thomas, *Sum. theol.*, I-II, 112, 5; *De Verit.*, X, 10; in II *Cor.*, 13, lect. 2. Saint Bonaventure, 1 *Sent.* dist. 17, pars 1, q. 3; 3 *Sent.*, dist. 26, ma. 1, q. 5 : « Haberi potest certitudo per probabile conjecturam et per quamdam confidentiam, quæ consurgit ex conscientia bona. » Alexandre de Halès (3 p., q. 71, m. 3, a. 1) : « Nec dimisit nos Deus penitus in gratiæ ignorantia, quia dedit nobis ut cognosceremus ipsam secundum affectivam cognitionem in experientia et sensu divinæ dulcedinis, quæ est ex gratia. » Et a. 2 : « Concedendum quod per scientiam experimentalem possumus scire nos habere gratiam. »

15. « Pour lui, il ne pouvait donc être question que de sotériologie, et cela, en ce sens que *l'homme en restait le point central.* Aujourd'hui, les théologiens protestants se complaisent dans cette pensée que le Christ est le centre du « système » de Luther. Rien n'est plus faux et rien ne contredit davantage les conclusions d'une enquête psychologique sur la marche de son évolution. *Bien qu'elle parle souvent du Christ, ce n'est pas le Christ mais l'homme qui est le centre de la théologie de Luther.* » (Denifle, III, 249-250. Souligné dans le texte.)

16. Saint Thomas, *Sum. theol.*, I-II, 2, 8; *Sum. contra Gent.* III, 48; *in Polit. Arist.* (lib. 3, c. 9), lect. 7. — Dans l'ad 3 de la q. 64, a. 2 (II^a-II^{ae}), saint Thomas explique que si la peine de mort est légitime, c'est non seulement parce que le coupable est devenu, par son crime, destructeur du bien commun, mais aussi parce que, en choisissant de déchoir de l'ordre de la raison, il a déchu de sa dignité de personne humaine, et est entré en quelque façon dans la servitude propre aux

bêtes, qui ne sont que pour l'utilité d'autrui. « Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam : pejor enim est malus homo, quam bestia, et plus nocet, ut Phil. dicit in I. Politic. (cap. 2) et in 7. Ethic. (cap. 6.) » Et précisément le châtiment de la mort, en donnant occasion à l'homme de restaurer en lui l'ordre de la raison par un acte de conversion vers la fin dernière, lui permet de retrouver sa dignité de personne humaine.

17. « Bonum commune civitatis et bonum singulare unius personæ non differunt secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam. Alia est enim ratio Boni communis et Boni singularis, sicut alia ratio totius et partis. Et ideo Philosophus in 1. *Politic.* dicit quod non bene dicunt qui dicunt civitatem, et domum et alia hujusmodi differre solum multitudine et paucitate, et non specie. » *Sum. theol.*, II-II, 58, 7, ad 2.

18. « Quia igitur vitæ, qua in præsenti bene vivimus, finis est beatitudo cœlestis, ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare, secundum quod congruit ad cœlestem beatitudinem consequendam, ut scilicet ea præcipiat, quæ ad cœlestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria, secundum quod fuerit possibile, interdicat. Quæ autem sit ad veram beatitudinem via, et quæ sint impedimenta ejus, ex lege divina cognoscitur, cujus doctrina pertinet ad sacerdotum officium. » Saint Thomas, *De Regimine principum*, I, 15. — De là le *pouvoir indirect* de l'Église sur la société civile. Cf. Garrigou-Lagrange, *de Revelatione*, II, 440 et suiv.

19. « A partir de 1530, époque où sa doctrine était complètement entrée dans la pratique, ce fut partout un accroissement de mélancolie, de sombre tristesse, de désespérantes angoisses, de doute en la grâce divine et de suicides... On ne peut écrire assez de *livres de consolation* contre la peur de la mort et de la colère de Dieu, contre la tristesse et la mélancolie, contre le doute à l'endroit de la grâce de Dieu et du bonheur éternel. Jusqu'alors on n'avait rien vu de pareil.

Dans le spectacle que nous offrent ici les prédicants, il y a une ironie amère ; ils ne savent comment vanter la consolation qu'apporte le nouvel « Évangile », en regard de l'angoisse que produisait la doctrine catholique, et, pourtant, ils sont forcés d'attirer publiquement l'attention sur l'accroissement de la tristesse et du suicide... « Jamais le besoin de consolations ne se fit sentir aussi vivement que de nos jours. » (J. Magdeburgius, *Un beau remède pour adoucir les peines et les tristesses des chrétiens qui souffrent*, Lubeck, 1555.) En effet, « plus que jamais, on entend dire, hélas, tous les jours que, soit en parfaite santé, soit à l'heure de l'agonie, des gens tombent dans le désespoir, perdent la raison et vont du moins quelques-uns, jusqu'à se donner la mort. » (Baumgärtner.)... Ni Luther lui-même, ni son panégyriste Mathesius, ni Léonard Beyer, autrefois augustin lui aussi et devenu pasteur à Guben, ni d'autres encore ne purent échapper à la tentation d'en finir avec la vie, à tel point que, lorsqu'ils se trouvaient dans cet état, il leur était dangereux d'avoir un couteau sous la main... Georges Besler, l'un des premiers propagateurs du luthéranisme à Nuremberg, tomba dans une si profonde mélancolie, qu'en 1536 il quitta sa femme au milieu de la nuit et s'enfonça un épieu en pleine poitrine... Dans les angoisses de la mort et dans les tentations, Luther ne parvenait pas à vivre sa foi. Il n'en fut pas

autrement pour ses fidèles, pour ceux d'entre les siens qui étaient « pieux ». Nous le savons déjà pour son ami Jérôme Weller ; il en fut ainsi pour d'autres de ses amis : Georges Spalatin, Justus Jonas, Mathesius, Nicolas Hausmann, Georges Rorarius ; pour d'autres grands coryphées de la Réforme : Flaccius Illyricus, Guillaume et Balthasar Bidembach, Joachim Mörlin, Chemnitz, Isinder de Königsberg, André Gundelwein et une foule d'autres, qui, plus ou moins, surtout dans leurs dernières années, tombèrent dans des angoisses accablantes, dans une inguérissable tristesse et même dans la folie, sans que les consolations de Luther et autres eussent pu leur être de quelque utilité. » Denifle, IV, 23-27. Cf. Döllinger, *Die Reformation*, II, 688 et suiv. ; trad. Perrot, II, 673-678.

20. Cf. Denifle, t. III, p. 325, 410-413. — Par suite des principes de Luther, et de son exclusion de la charité envers Dieu, « le culte de Dieu, écrit Denifle, se ravale tout entier en un *culte de l'homme*. Par rapport à Dieu, l'homme n'existe pas ; il ne peut lui rendre aucun culte et Dieu ne lui demande ni œuvres ni dons ; l'homme ne peut avoir quelque valeur et quelque activité que par rapport à son prochain, en pensant *tout au plus* quelque peu à Dieu. » (*Ibid.*, 413.) En cela, comme le note le P. Weiss, Luther était déjà tout près de la *religion* selon Kant.

21. Enders, III, 308. « Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi. Peccandum est, quandiu sic sumus ; vita hæc non est habitatio justitiæ, sed expectamus, ait Petrus, cœlos novos, et terram novam, in quibus justitia habitat. Sufficit quod agnovimus per divitias gloriæ Dei agnum, qui tollit peccatum mundi ; ab hoc non avellet nos peccatum, etiam si millies, mil-

lies uno die fornicemur aut occidamus. Putas, tam parvum esse pretium et redemptionem pro peccatis nostris factam in tanto ac tali agno? » Peu de textes montrent mieux que ce texte célèbre, apologie de la foi *morte*, la tragique corruption des plus hautes vérités opérée par l'hérésie.

22. Cf. HANNEQUIN, *la Méthode de Descartes*, Rev. de Mét. et de Mor., 1906; HAMELIN, *le Système de Descartes*, p. 82. Hamelin écrit très justement (p. 87) : « Toute la théorie de la connaissance de Descartes se résume donc en ceci que connaître, c'est saisir par une intuition infaillible des natures simples et les liens de ces natures simples, qui sont eux-mêmes des natures simples. »

23. On sait que pour Descartes un athée n'a la *science* d'aucune vérité, ses conclusions les mieux établies pouvant toujours être rendues douteuses par l'hypothèse du malin Génie.

En effet au moment où une démonstration nous rend une conclusion évidente, nous nous appuyons sur des prémisses que nous tenons pour vraies, et qui ont elles-mêmes été démontrées, mais dont l'évidence ne contraint pas actuellement notre pensée, puisque ce n'est pas sur elles, mais sur la conclusion en connexion avec elles, que porte à l'instant donné notre acte d'intellection. Nous nous souvenons de les avoir vues vraies, nous ne les voyons pas vraies actuellement. Et n'étant pas actuellement contraints par leur évidence, il suffit que l'hypothèse du malin Génie se présente à notre esprit et soit acceptée par nous pour que soit rendu possible un doute portant sur ces propositions.

Descartes, qui semble n'avoir pas explicitement dégagé la question de la valeur *en droit* de nos facultés de connaissance, mais s'être avant tout proposé de vaincre

en fait l'état de doute (de doute réellement exercé) qu'il a suscité lui-même en faisant témérairement accueil à l'hypothèse du malin Génie, Descartes ne voit qu'un moyen d'échapper à cette difficulté. C'est, pour se délivrer de l'hypothèse du malin Génie, d'abord acceptée, de mettre son recours en l'existence de Dieu et de sa véracité. Pour celui qui connaît cette existence, l'hypothèse du malin Génie a perdu désormais tout son mordant, — la tentation est vaincue, — et dès lors les conclusions démontrées ne peuvent plus être rendues douteuses ; celui-là *sait* véritablement.

Telle est ici, croyons-nous, la vraie démarche de la pensée cartésienne. Même entendue de cette manière, échappe-t-elle au reproche de cercle vicieux? Non ; car cette vérité « Dieu existe » est elle-même une conclusion démontrée, et quand je ne suis pas actuellement sous l'évidence contraignante de la démonstration qui l'établit, je ne me trouve pas, en bonne logique cartésienne, hors d'état de subir à son sujet l'incertitude apportée par l'hypothèse du malin Génie.

Pour éviter le cercle vicieux, il faudrait faire de cette conclusion une intuition coexistante à tout le cours de ma pensée : l'ontologisme, auquel Descartes s'est toujours refusé, est ainsi la limite à laquelle tend essentiellement la métaphysique cartésienne, et le seul moyen pour elle de trouver son équilibre.

24. Nos erreurs en matière spéculative sont des actes *contingents* (évitables), elles ne sont pas, de soi, des actes de *notre liberté*, (elles seraient alors toujours autant de fautes morales.) A force de calquer (cf. Gilson, *La Liberté chez Descartes et la théologie*, p. 266 ; Gouhier, *la Pensée religieuse de Descartes*, p. 212-215) la théorie de l'erreur sur celle du péché, Descartes arrive, sans oser se l'affirmer clairement à lui-même, à faire de toute

erreur un péché moral. En réalité lorsque nous donnons notre assentiment à un objet dont nous croyons avoir l'évidence sans l'avoir vraiment, c'est en raison d'une faute dans le procédé discursif de l'intelligence, et cette faute ne dépend pas nécessairement de la volonté *en tant que libre*, c'est-à-dire en tant que spécifiant par rapport à son objet propre (le Bien de l'homme) le jugement de l'intelligence ; elle ne dépend nécessairement de la volonté qu'en tant que celle-ci applique à l'œuvre une raison actuellement défaillante (manquant *hic et nunc* de la perspicacité requise), et qu'elle provoque en conséquence l'adhésion à un objet insuffisamment élucidé.

25. Voir la théorie du mode esquissée dans les *Principes*, Première Partie, art. 64 et 65. Cf. lettre à X..., 1645 ou 1646, A.-T., IV, 348-349. La distinction entre la substance et le mode a pour Descartes un fondement réel, en ce sens-là elle peut-être appelée réelle (réelle mineure), et elle diffère de la simple distinction de raison *(rationis ratiocinatæ)*, cf. M.-D. Roland-Gosselin, *Revue des sciences philosophiques et théol.*, 1910, p. 306-307.

Mais surtout le point important est que dans sa pensée la distinction de la substance et du mode (qui *remplace* désormais celle de la substance et de l'accident) semble se calquer sur la distinction scolastique entre la *substance* et le *mode substantiel.*

Sur les origines historiques de l'innéisme cartésien, on consultera avec fruit l'étude de M. Gilson, *L'innéisme cartésien et la théologie* (Études de philosophie médiévale, Strasbourg, 1921).

26. Cf. notre étude sur *l'Esprit de Descartes*, les Lettres, 1er février 1922.

27. Descartes pensait que « la seule résolution de se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa créance n'est pas un exemple que chacun doive suivre » (*Disc.*, 2e partie, A.-T., VI, 14-15), et que pour les « esprits faibles », l'expérience métaphysique du doute universel, introduction nécessaire, mais dangereuse, à la vraie philosophie, risque de mal tourner (à Mersenne, mars 1637, A.-T., I, 349-350 ; cf. lettre à X..., I, 353-354 ; lettre au P. Vatier, février 1638, I, 560). Lui-même toutefois il a fait cette expérience une fois pour toutes, se dévouant pour nous au combat contre le malin Génie ; chacun, guidé par lui, et usant des précautions indiquées dans la première *Méditation*, pourra désormais recueillir les bienfaits du doute préalable sans en éprouver les périls ; aussi bien n'hésite-t-il pas à faire traduire les *Méditations* en langue vulgaire, et à les répandre dans le public, bien qu'il ait donné là aux raisons de douter tous les développements dont, par prudence, il s'était abstenu dans le *Discours de la Méthode.*

D'autre part, EN PRATIQUE, il admettait fort bien que tous les esprits ne sont pas également aptes aux spéculations métaphysiques (à Mersenne, 27 mai 1638, II, 144-145 ; 16 octobre 1639, II, 597 ; 13 nov. 1639, II, 622, etc.) et que la science requiert un don spécial, perfectionné par l'exercice : « Ea (sc. Scientia mathematica) non ex libris, sed ex ipso usu et arte hauriri debet... Omnes autem homines ad eam apti non sunt, sed requiritur ad id ingenium mathematicum, quodque usu poliri debet. » (Entretien avec Burman, 16 avril 1648 ; A.-T., V, 176.)

Mais c'étaient là des constatations auxquelles il était contraint, de fait, par l'expérience ; et EN THÉORIE il allait dans un sens tout différent. Dans la *doctrine* de Descartes, la *lumière naturelle* suffit, avec la méthode,

à la recherche de la vérité, « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée, » « naturellement égale en tous les hommes, » « tout entière en un chacun, » (*Disc.*, 1re partie, A.-T., VI, 1, 2), il convient seulement de se délivrer des préjugés qui l'offusquent [1], et le propre de la Méthode est de conduire l'homme, par les seules ressources du bon sens, telles qu'elles se trouvent en « ceux même qui n'ont point étudié », jusqu'à une « science universelle » qui élèvera notre nature « à son plus haut degré de perfection ». (Cf. le titre primitif du *Discours.*)

L'innéisme cartésien, la négation de la réalité des accidents et des qualités, la théorie de l'entendement et des idées claires, tout ce qu'il y a de plus profond dans la pensée de Descartes comporte un refus absolu d'admettre les qualités perfectionnant intrinsèquement l'intellect et l'adaptant à un objet spécial, que la scolastique appelait des *habitus*. Si Descartes reconnaît des inégalités de nature entre les entendements, il méconnaît entièrement les différences et inégalités dues au développement de ces qualités spirituelles, (qui sont bien autre chose que la simple accoutumance ou le simple exercice.) C'est tout le contraire d'une « métaphysique aristocratique » (M. Henri Gouhier, *Pensée religieuse de Descartes*, p. 300-307, semble s'être arrêté ici à une vue beaucoup trop superficielle).

28. Cf. *Principes*, 1re Partie, art. 58 et 59.

29. Cf. M.-D. Roland-Gosselin, « La Révolution cartésienne », *Revue des sciences philos. et théol.*, 1910, p. 678-393.

1. Ce que demandent les méditations métaphysiques, c'est « un esprit entièrement libre de tous préjugés, et qui se puisse aisément détacher du commerce des sens » (Épître dédic. des *Méditations*, A.-T., IX, 7), c'est-à-dire un esprit délivré des *empêchements* qui font obstacle à sa *nature*.

30. La manière la plus décisive, mais la plus longue, de déceler chez Descartes la théorie des idées-tableaux, est de montrer le rôle essentiel joué par cette théorie dans les grandes thèses de la métaphysique cartésienne. Quant aux textes du philosophe portant sur la nature même de la pensée et des idées, s'ils sont souvent équivoques, certains cependant expriment nettement cette théorie. Citons-en ici quelques-uns :

1° Descartes écrit dans l'Abrégé qui fait suite aux *Réponses aux secondes Objections :* « Par le nom de *pensée* je comprends tout ce qui est tellement en nous que nous en sommes immédiatement connaissants (texte latin : *ut ejus immediate conscii simus*). Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens sont des pensées. » (A.-T., VII, 160 ; IX, 124.) Et dans les *Principes*, I, 9 : « Par le mot de pensée, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes (*quæ nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est*) ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir est la même chose ici que penser. »

Ainsi la pensée est définie par la conscience (disons en termes plus rigoureux, que la conscience, qui, du moins à titre de conscience concomitante, *in actu exercito*, est bien une *propriété* de la pensée, mais non pas son essence, devient maintenant son *constitutif formel*,) et en conséquence *sentir* et *entendre*, de soi, ne dépassent pas plus la sphère de la conscience de soi-même que *vouloir* et *imaginer*, et ne font également que « poser » le sujet pour lui-même [1].

D'autre part, et par définition, la pensée elle-même est le seul objet qui soit « immédiatement aperçu » par

1. Cf. Hamelin, *le Système de Descartes*, p. 181.

elle, et les idées nous font connaître immédiatement, non les choses ou les natures, mais notre pensée : « Par le nom d'*idée* j'entends cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance *de ces mêmes pensées*, *per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum.* » (A.-T., VII, 160 ; IX, 124.)

2° *Principes*, I, 13. Notre pensée « trouve en soi, premièrement les *idées* de plusieurs choses ; et pendant qu'elle les *contemple simplement* et qu'elle n'assure pas qu'il y ait rien hors de soi qui soit semblable à ces idées, et qu'aussi elle ne le nie pas, elle est hors de danger de se méprendre ».

Ainsi ce qui est *contemplé*, ce qui est objet d'appréhension, ce sont les *idées* elles-mêmes ; et la vérité, qui était pour les anciens l'accord, avec l'être extramental, de la *composition mentale* entre deux objets de pensée, c'est-à-dire entre deux quiddités, devient la ressemblance de tel *objet de pensée*, c'est-à-dire maintenant de telle *idée*, avec une chose extramentale (« idéat » dira Spinoza) : confusion d'importance capitale, qui viciera toute la spéculation post-cartésienne, aussi bien du côté de Spinoza que du côté de Hume.

3° On sait que pour Descartes, non seulement, comme Suarez l'enseignait contre saint Thomas, la perception du sens externe préexige la production d'une image (« idée » dans le langage cartésien, *species expressa* dans celui des scolastiques), mais encore cette perception n'a pour terme (*objet quod*) immédiatement atteint que l'idée (confuse) elle-même, l'affection sensible, laquelle ne représente aucune réalité extra-mentale qui lui soit semblable [1].

1. Cf. *Principia philosophiæ*, I, 66, 67, 68, 69, 70, 71. — « Il n'y a rien de plus conforme à la raison que de croire

Mais c'est exactement sur le même type que Descartes se représente la sensation et l'intellection, avec cette différence que dans le cas des qualités sensibles *il n'y a pas ressemblance* entre la chose actuellement existante et l'idée (essentiellement confuse, non exprimable en une définition purement rationnelle), tandis que dans le cas des objets intelligibles *il y a ressemblance* entre la chose actuellement ou possiblement existante et l'idée (claire et distincte). Dans un cas comme dans l'autre, ce n'est pas *ce qui est* (chose concrète saisie en elle-même par le sens, ou quiddité abstraite saisie dans un concept par l'intelligence), c'est l'*idée* qui est l'objet d'abord saisi, l'objet immédiatement présenté à l'esprit.

4° *Troisième Méditation :* « Mais les considérant (les idées) comme des images, dont les unes représentent une chose et les autres une autre, il est évident qu'elles sont fort différentes les unes des autres. Car, en effet, celles qui me représentent des substances sont sans doute quelque chose de plus, et contiennent en soi, pour ainsi parler, plus de réalité objective, c'est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection, que celles qui me représentent seulement des modes ou accidents. » Qu'est-ce que Descartes entend ici par « réalité objective » des idées? Est-ce la chose elle-même comme connue, la nature intelligible elle-même en tant que présentée, *objectée* à l'esprit par l'idée? Non, c'est une certaine qualité de l'idée elle-même, c'est le degré de perfection de l'idée prise comme objet d'abord connu faisant connaître un idéat, comme signe instrumental ou portrait [1].

que l'esprit nouvellement uni au corps d'un enfant n'est occupé qu'à *sentir ou à percevoir confusément* LES IDÉES de la douleur, du chatouillement, du chaud, du froid, et semblables... » (A Mersenne, 25 juillet 1641.)

1. Cf. *Ibid. :* « En sorte que la lumière naturelle me fait

La preuve en est qu'il cherche la cause du degré de « réalité objective » contenue dans ses idées, appliquant à la « réalité objective » elle-même des idées le principe : « Il doit y avoir autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet. » (A.-T., IX, 31-32.)

Ainsi les objets immédiats de notre appréhension (ce qu'il appelle la « réalité objective » des idées), ce qui est premièrement connu en tout acte de connaissance, ce sont des *effets causés dans notre pensée*, et qui ressemblent à des choses. La chose est un objet nº 2 placé derrière l'objet nº 1, et auquel ressemble (de par l'institution d'un Dieu qui ne peut nous tromper) cet objet nº 1, qui est l'idée elle-même.

5º *Réponses aux premières Objections :* « Je parle de *l'idée* qui n'est jamais hors de l'entendement, et au respect de laquelle être objectivement ne signifie autre chose qu'être dans l'entendement *en la manière que les objets ont coutume d'y être.* » (IX, 82.) Impossible de dire plus clairement que l'*objet* immédiat de l'entendement est l'*idée* elle-même.

A cela il faudrait ajouter la théorie des idées *matériellement fausses*, où Descartes brouille et applique à faux deux théories classiques dans l'École (celle de l'intelligence errant *per accidens* quand elle compose une définition avec des notes incompossibles, et celle de l'être de raison). Une idée matériellement fausse est un faux portrait, une vraie idée est un portrait véri-

connaître évidemment que *les idées sont en moi comme des tableaux ou des images*, qui peuvent à la vérité facilement déchoir de la perfection des choses dont elles ont été tirées, mais qui ne peuvent jamais rien contenir de plus grand et de plus parfait. » (IX, 33.) Toute la démonstration cartésienne indique clairement qu'il s'agit là d'images ou tableaux *d'abord vus eux-mêmes*, et non pas d'images (signes formels) *par quoi autre chose est vu.*

table : en l'un et l'autre cas c'est le portrait qui est l'objet premièrement atteint par l'intelligence.

Quand Locke énonce, comme une vérité d'immédiate expérience : « Puisque l'esprit n'a point d'autre objet de ses pensées et de ses raisonnements, que ses propres idées qui sont la seule chose qu'il contemple ou qu'il puisse contempler, il est évident que ce n'est que sur nos idées que roule toute notre connaissance. » (*Essai*, livre IV, ch. I), il se montre cartésien logique. Plus généralement on peut dire que toute la controverse sur les idées qui occupa la fin du dix-septième siècle relève de la notion cartésienne des idées-tableaux.

31. Entretien avec Burman, A.-T., V, p. 157. — Les réponses de Descartes à Burman, qui lui fait remarquer que l'idée de l'ange, dont il est question parmi plusieurs autres dans la troisième Méditation, ne peut pas différer de l'idée de notre esprit, *cum utraque sit res solum cogitans*, sont curieuses à noter. Elles montrent qu'il n'a aucune idée de l'analogie métaphysique : de la notion de notre esprit nous ne pouvons selon lui, rien tirer concernant l'esprit pur. Agnosticisme qui devrait porter à plus forte raison sur l'Esprit infini. Il est vrai que pour Descartes nous avons de Dieu une idée directe, « la plus claire et la plus distincte » de toutes nos idées. Il n'évite ainsi l'agnosticisme qu'en ouvrant la porte à l'ontologisme.

32. « Ut comœdi, moniti ne in fronte appareat pudor, personam induunt ; sic ego, hoc mundi theatrum conscensurus, in quo hactenus spectator exstiti, larvatus prodeo. » Quel que soit le sens littéral (un peu trop atténué, semble-t-il, par MM. Milhaud et Gouhier), de ces lignes écrites par Descartes à vingt-trois ans, elles ont, touchant l'œuvre du philosophe, une signification symbolique des plus frappantes et des plus justes.

Ces lignes, précédées sur la copie manuscrite de Leibniz (publiée par Foucher de Careil, et elle-même perdue) de la mention : « 1619. Calendis Januarii, » sont tirées d'un manuscrit de jeunesse aujourd'hui perdu, et paraissent, du moins au premier abord, être de janvier 1619.

Toutefois Baillet écrit à propos du *Parnassus* (A.-T., X, 213, note *b*) : « Le sieur Borel a cru que c'était un livre composé l'an 1619, sur une date du premier jour de janvier, que M. Descartes avait mise à la tête du Registre. Mais il se peut faire que la date n'ait été que pour le registre en blanc, et qu'elle n'ait voulu dire autre chose, sinon que M. Descartes aura commencé à user de ce Registre le 1er de janvier 1619. » Baillet ajoute, à la marge, en regard du titre *Parnassus* : « Il y est parlé de Pierre Roten, que M. Descartes n'a connu que l'année suivante en Allemagne ; mais c'est peut-être une addition postérieure. »

Il est plus vraisemblable de penser que Descartes a inscrit la date du 1er janvier 1619 en tête du registre dont il avait l'intention de se servir, mais qu'il n'y a écrit que plus tard les notes composant le *Parnassus*. Aussi sommes-nous portés à croire que les lignes citées plus haut ont été écrites non pas avant, mais après le songe où Descartes reçut révélation de sa mission, c'est-à-dire après le 10 novembre 1619. — Sur le songe de Descartes, voir l'étude de G. Milhaud (*Une crise mystique chez Descartes en* 1619, Revue de Mét. et de Mor., juillet 1916) et notre étude de la *Revue universelle* (*le Songe de Descartes*, 1er déc. 1920).

33. Sur les tendances naturalistes de la philosophie cartésienne, on trouvera quelques indications dans notre étude sur *l'Esprit de Descartes* (les Lettres, 1er mars 1922, p. 416 et suiv.).

En ce qui concerne les répercussions théologiques de la métaphysique cartésienne, citons ici les importantes remarques du R. P. Bainvel (*Nature et Surnaturel*, p. 73) : « Les dons surnaturels et divins sont quelque chose de réel et de physique ; d'autre part ils ne sont pas la substance même de l'âme, mais quelque chose de surajouté, quelque chose d'inhérent à l'âme ; bref on les concevait comme des accidents, comme des qualités... Descartes vint, et l'on sait quelle guerre lui et les siens ont faite à ces entités scolastiques, à ces accidents, à ces qualités, qui ne répondent à aucune idée « claire et distincte ». Il ne devait plus y avoir que des substances. Que vont devenir, dans la tempête, les accidents surnaturels?... En fait, la théologie nouvelle, émancipée de la scolastique, en vint, au dix-huitième siècle et dans une bonne partie du dix-neuvième, à oublier presque la grâce sanctifiante et les dons surnaturels. Péché, grâce, ne furent plus regardés que comme des dénominations morales répondant à des idées d'honnêteté philosophique et naturelle. C'était... supprimer la réalité du surnaturel, pour n'en garder que le mot. Ces idées furent longtemps courantes, en France notamment et en Allemagne. »

34. Cf. *Confess.*, livre III : « Deux choses presque inalliables s'unissent en moi sans que j'en puisse concevoir la manière : un tempérament très ardent, des passions, très impétueuses, et des idées lentes à naître, embarrassées, et qui ne se présentent jamais qu'après coup. On dirait que mon cœur et mon esprit n'appartiennent pas au même individu. Le sentiment plus prompt que l'éclair vient remplir mon âme ; mais au lieu de m'éclairer, il brûle et m'éblouit. Je sens tout et je ne vois rien. Je suis emporté, mais stupide ; il faut que je sois de sang-froid pour penser.

Cette lenteur de penser jointe à cette vivacité de sentir, je ne l'ai pas seulement dans la conversation, je l'ai même seul et quand je travaille. Mes idées s'arrangent dans ma tête avec la plus incroyable difficulté ; elles y circulent sourdement, elles y fermentent jusqu'à m'émouvoir, m'échauffer, me donner des palpitations ; et, au milieu de toute cette émotion, je ne vois rien nettement, je ne saurais écrire un seul mot, il faut que j'attende. Insensiblement ce grand mouvement s'apaise, ce chaos se débrouille, chaque chose vient se mettre à sa place, mais lentement, et après une longue et confuse agitation... »

Deuxième Dialogue : « En un mot je l'ai presque toujours trouvé pesant à penser, maladroit à dire, se fatiguant sans cesse à chercher le mot propre qui ne lui venait jamais, et embrouillant des idées déjà peu claires par une mauvaise manière de les exprimer. »

Lettre à Dom Deschamps, 12 septembre 1762 (Masson, II, 84) : « Vous êtes bien bon de me tancer sur mes inexactitudes en fait de raisonnement. En êtes-vous à vous apercevoir que je vois très bien certains objets, mais que je n'en sais point comparer, que je suis assez fertile en propositions, sans jamais voir de conséquences ; qu'ordre et méthode qui sont vos dieux, sont mes furies ; que jamais rien ne s'offre à moi qu'isolé, et qu'au lieu de lier mes idées dans les lettres, j'use d'une charlatanerie de transitions, qui vous en impose tous les premiers, à tous vous autres grands philosophes? C'est à cause de cela que je me suis mis à vous mépriser, voyant bien que je ne pouvais pas vous atteindre. » Il y a sans doute quelque ironie dans ces aveux, mais le fond en est sincère, comme le remarque avec raison M. Masson.

35. Voir sur la doctrine thomiste des actes de l'intelligence pratique et de la volonté les sûres et péné-

trantes analyses du P. Gardeil, en particulier dans son étude sur le *Gouvernement de soi-même* (*Revue thomiste*, avril-juin 1918).

36. Cf. *Deuxième Dialogue :* « Enflammé par la longue contemplation d'un objet, il fait parfois dans sa chambre de fortes et promptes résolutions qu'il oublie ou qu'il abandonne avant d'être arrivé dans la rue. *Toute la vigueur de sa volonté s'épuise à résoudre; il n'en a plus pour exécuter.* »

37. On sait que dans les *Dialogues*, écrits entre 1772 et 1775, et où l'on voit *Rousseau juge de Jean-Jacques*, celui-ci raconte que dans ses promenades solitaires il se créait toute une compagnie de fantômes romanesques au milieu desquels il vivait, avec lesquels il conversait, qui lui faisaient un monde plus réel que le monde de la terre. C'est là un très curieux phénomène de décharge mentale, où le jeu imaginatif côtoie l'hallucination. La psychologie de ces êtres singuliers, que Jean-Jacques appelle *nos habitants*, est éminemment instructive de la psychologie de Jean-Jacques lui-même. Je me contente d'en relever ici quelques traits.

« C'est leur ardeur même — il s'agit de *nos habitants* — qui les tient dans l'inaction. L'état céleste auquel ils aspirent, et qui fait leur premier besoin par la force avec laquelle il s'offre à leurs cœurs, leur fait rassembler et tendre sans cesse toutes les puissances de leur âme pour y parvenir. Les obstacles qui les retiennent ne sauraient les occuper au point de le leur faire oublier un moment ; et de là, ce mortel dégoût pour tout le reste, et cette inaction totale quand ils désespèrent d'atteindre au seul objet de tous leurs vœux...

« Peut-être n'est-on pas dans ces contrées plus vertueux qu'on ne l'est autour de nous, mais on y sait mieux aimer la vertu. Les vrais penchants de la nature

étant tous bons, en s'y livrant ils sont bons eux-mêmes ; mais la vertu parmi nous oblige souvent à combattre et vaincre la nature, et rarement sont-ils capables de pareils efforts. La longue inhabitude de résister peut même amollir leurs âmes au point de faire le mal par faiblesse, par crainte, par nécessité. Ils ne sont exempts ni de fautes, ni de vices ; le crime même ne leur est pas étranger, puisqu'il est des situations déplorables où la plus haute vertu suffit à peine pour s'en défendre et qui forcent au mal l'homme faible malgré son cœur : mais l'expresse volonté de nuire, la haine envenimée, l'envie, la noirceur, la trahison, la fourberie y sont inconnues ; trop souvent on y voit des coupables, jamais on n'y vit un méchant...

« Ils sont aussi moins actifs, ou pour mieux dire, moins remuants. Leurs efforts pour atteindre à l'objet qu'ils contemplent consistent en des élans vigoureux ; mais sitôt qu'ils en sentent l'impuissance, ils s'arrêtent, sans chercher à leur portée des équivalents à cet objet unique, lequel seul peut les tenter... » *Premier Dialogue.* Cf. aussi *Rêveries*, 8e Promenade. — Il y aurait au surplus, sur *Jean-Jacques et le Rêve*, toute une étude à faire, où il faudrait tenir compte non seulement des *Rêveries* et des *Dialogues*, mais aussi de l'*Émile* et du *Contrat social* (cf. plus haut. p. 178-179), et où l'on pourrait montrer en Rousseau un précurseur authentique du *surréalisme* qui occupe cette saison la scène littéraire.

« Jamais homme, écrit encore Jean-Jacques en parlant de lui-même, ne se conduisit moins sur des principes et des règles, et ne suivit plus aveuglément ses penchants. Prudence, raison, précaution, prévoyance, tout cela ne sont pour lui que des mots sans effet. Quand il est tenté, il succombe ; quand il ne l'est pas, il reste dans sa langueur. Par là, vous voyez que sa conduite

doit être inégale et sautillante, quelques instants impétueuse, et presque toujours molle ou nulle. Il ne marche pas ; il fait des bonds et retombe à la même place ; son activité même ne tend qu'à le ramener à celle dont la force des choses le tire ; et s'il n'était poussé par son plus constant désir, il resterait toujours immobile. Enfin, jamais il n'exista d'être plus sensible à l'émotion et moins formé pour l'action. » *Deuxième Dialogue.*

Dans une lettre (non envoyée) au marquis de Mirabeau (mars 1767) il disait déjà : « De la philosophie, à moi? Eh, monsieur le marquis, vous me faites un honneur que je ne mérite guère. Les systèmes de toute espèce sont trop au-dessus de moi : je n'en mets aucun dans ma vie et dans ma conduite. Réfléchir, comparer, chicaner, persister, combattre, n'est plus mon affaire ; je me laisse aller à l'impression du moment sans résistance et même sans scrupule ; car je suis parfaitement sûr que mon cœur n'aime que ce qui est bien. Tout le mal que j'ai fait en ma vie, je l'ai fait par réflexion ; et le peu de bien que j'ai pu faire, je l'ai fait par impulsion. » (*Revue de Paris*, 15 sept. 1923, lettres inédites de J.-J. R., recueillies par Théophile Dufour.)

38. Sur la psychose de Rousseau et le rôle essentiel qu'elle a joué dans sa vie et dans son œuvre, on lira avec intérêt les études de M. Victor Demole : « Analyse psychiatrique des *Confessions* » (*Archives suisses de Neurologie et de Psychiatrie*, nº 2, vol. II, 1918), et « rôle du tempérament et des idées délirantes de Rousseau dans la genèse de ses principales théories » (*Annales médico-psychologiques*, janvier 1922).

L'auteur pense que chez Rousseau « loin d'entraver le génie littéraire, la maladie l'a constamment favorisé » (*Annales*, p. 19). Citons ses conclusions : « En résumé, la maladie mentale de Rousseau a déterminé pour une

grande part son activité : 1° Quelques symptômes faisant partie intégrante de son caractère (affectivité exaltée, négativisme, ambivalence, impulsivité, anomalies sexuelles, etc...) ont fourni un nombre considérable d'éléments avantageux ou désavantageux dont l'écrivain a tiré parti. Le négativisme et l'ambivalence particulièrement, en provoquant des situations sociales désagréables, ont accru l'insatisfaction, exalté l'autisme, contraint Rousseau à s'isoler dans la nature. 2° L'autisme de Rousseau l'a orienté dans le domaine spéculatif où il triomphe. Quelques œuvres sont la transcription directe des rêveries où il réalisa ses désirs (*Nouvelle Héloïse*). 3° La dissociation de Rousseau lui permit de cultiver un idéal élevé en vivant au sein du libertinage et de revendiquer un brevet de vertu, en dépit de l'évidence ; sans cette inconséquence, plusieurs de ses œuvres n'eussent jamais vu le jour. 4° L'orgueil de Rousseau et son expérience de paranoïaque ont contribué à lui faire accepter l'idée fondamentale de la perfection de la nature dont ses autres thèses sont les corollaires. 5° La production intellectuelle de Rousseau est en corrélation évidente avec sa psychose ; son délire de persécution l'exalta subitement et le contraignit à écrire pour se défendre... » (*Ibid.*, p. 34.)

Un psychologue freudien devrait bien nous donner aussi un travail sur les *Confessions*. C'est pour des cas comme celui-là que sont faits les thèmes de la psychanalyse. N'oublions pas toutefois que dans une intelligence d'une qualité naturelle aussi haute, la maladie ne fait que mettre en relief et accuser pour ainsi dire à l'état pur la logique de certains principes spirituels.

La fissure psychologique définitive dont nous parlons p. 146 semble s'être produite en 1749 (l'année du *Discours sur les sciences et les arts*). A cette époque eut lieu chez Rousseau (il avait alors trente-sept ans) l'éclo-

sion simultanée du génie littéraire et de la maladie mentale proprement dite. Celle-ci se manifesta bientôt par la crise d'exaltation et de « renoncement au monde » à laquelle nous faisons allusion p. 147 (voy. plus bas note 39). Il avait fallu « la systématisation d'un délire et une agitation maniaque pour coordonner enfin ses efforts ». (Victor Demole, *loc. cit.*, p. 27.)

39. Cf. *Confess.*, livre IX : « Jusque-là j'avais été bon : dès lors je devins vertueux, ou du moins enivré de la vertu. Cette ivresse avait commencé dans ma tête, mais elle avait passé dans mon cœur. Le plus noble orgueil y germa sur les débris de la vanité déracinée. Je ne jouai rien : je devins en effet tel que je parus ; et pendant quatre ans au moins que dura cette effervescence dans toute sa force, rien de grand et de beau ne peut entrer dans un cœur d'homme dont je ne fusse capable entre le ciel et moi. Voilà d'où naquit ma subite éloquence, voilà d'où se répandit dans mes premiers livres ce feu vraiment céleste qui m'embrasait, et dont pendant quarante ans il ne s'était pas échappé la moindre étincelle, parce qu'il n'était pas encore allumé.

« J'étais vraiment transformé ; mes amis, mes connaissances ne me reconnaissaient plus. Je n'étais plus cet homme timide et plutôt honteux que modeste, qui n'osait ni se présenter, ni parler ; qu'un mot badin déconcertait, qu'un regard de femme faisait rougir. Audacieux, fier, intrépide, je portais partout une assurance d'autant plus ferme, qu'elle était simple et résidait dans mon âme plus que dans mon maintien. Le mépris que mes profondes méditations m'avaient inspiré pour les mœurs, les maximes et les préjugés de mon siècle, me rendait insensible aux railleries de ceux qui les avaient, et j'écrasais leurs petits bons mots avec mes sentences, comme j'écraserais un insecte entre mes doigts. Quel

changement ! tout Paris répétait les âcres et mordants sarcasmes de ce même homme, qui, deux ans auparavant, et dix ans après, n'a jamais su trouver la chose qu'il avait à dire, ni le mot qu'il devait employer. »

« Dès lors mon âme en branle n'a plus fait que passer par la ligne de repos, et ses oscillations toujours renouvelées ne lui ont jamais permis d'y rester ;... époque terrible et fatale d'un sort qui n'a point d'exemple chez les mortels. »

40. « Il m'ajoute qu'il ne peut me dissimuler, ni se dissimuler à lui-même, que c'était une attaque de folie. » CORANCEZ, *de J.-J. Rousseau*, p. 49.

41. Cf. LÉVY-BRUHL, *La querelle de Hume et de Rousseau* (Rev. de métaph. et de morale, mai 1912.)

42. Même enthousiasme en Allemagne. Herder invoque Jean-Jacques en termes passionnés : « C'est moi-même que je veux chercher, pour me trouver enfin, et ne plus me perdre ; viens, Rousseau ! Et sois mon guide ! » Sa fiancée Caroline considère Rousseau comme « un saint et un prophète », qu'elle adore. Campe grave sur le socle d'une statue de Jean-Jacques, ces mots : « A mon saint... » (Sur l'influence de Rousseau en Allemagne, voir J. TEXTE, *J.-J. Rousseau et le cosmopolitisme littéraire.* Paris, 1909, et L. REYNAUD, *Hist. de l'influence française en Allemagne.* Paris, 1914.)

43. Dans le IVe livre de l'*Emile*, sous prétexte que l'amour de soi est la passion primitive (ce qui est vrai, mais ce qui n'empêche pas que l'amour du Principe de notre être est plus primitif encore, et que toute créature aime naturellement plus qu'elle-même Celui « de qui elle est selon tout ce qu'elle est », *cujus est, secundum hoc ipsum, quod est*, « sinon l'amour naturel serait pervers et ne serait pas achevé, mais détruit,

par la charité », *Sum. theol.*, I, 60, 5), Rousseau expliquait déjà que nous devons nous aimer *plus que toute chose*, et opposait « l'amour-propre », qui se compare aux autres, et qui, engendré par la vie de relation, produit les passions haineuses, à « l'amour de soi » qui ne regarde que nous, dans la solitude de notre Moi absolu, et qui est source de toute bonté. Bref, il faisait déjà de l'amour de soi un substitut de l'amour de Dieu : esquissant ainsi dès cette époque une projection théorique de sa propre psychologie, non parvenue encore à sa pleine évolution pathologique.

Avec cela il était persuadé d'ignorer totalement l'égoïsme, et se dépeignait « ne cherchant son bonheur même que dans celui des autres ». (Lettre à M. Perdriau, 28 septembre 1754. *Corresp. générale* pub. par Théoph. Dufour, t. II, p. 132.)

44. *Rêveries*, Première Promenade. Cf. Sixième Promenade : « Si ma figure et mes traits étaient aussi parfaitement inconnus aux hommes que le sont mon caractère et mon naturel, je vivrais encore sans peine au milieu d'eux ;... livré sans contrainte à mes inclinations naturelles, je les aimerais encore s'ils ne s'occupaient jamais de moi. J'exercerais sur eux une bienveillance universelle et parfaitement désintéressée ;... si j'étais resté libre, obscur, isolé, je n'aurais fait que du bien.. *Si j'eusse été invisible et tout-puissant comme Dieu, j'aurais été bienfaisant et bon comme Lui.* »

45. Il se fait de nos jours un si déplorable abus du mot *mystique*, qu'il importe d'autant plus d'en retrouver et d'en fixer le sens exact.

Il y a deux méthodes pour définir : une méthode que l'on peut appeler matérielle, ou par le plus grand cercle, et qui est celle des modernes ; et une méthode que nous

appellerons formelle, ou par le cas le plus pur, et qui était celle des anciens.

Par la première, on circonscrit d'un seul coup le vaste domaine qui se trouve de fait appartenir à un mot pris à l'état brut, avec toute l'extension qu'il comporte dans l'usage courant, et l'on risque de capter ainsi les éléments les plus hétéroclites, comme il est arrivé à William James lorsqu'il a étudié l'expérience religieuse. Par la seconde on vise d'abord le cas le plus éminent et le plus typique où le mot en question soit employé proprement, pour dégager la forme intelligible qu'il signifie avant tout, puis on élargit progressivement le sens ainsi obtenu, étendant la notion, tirant sur elle jusqu'à l'extrême limite d'élasticité.

Employant cette seconde méthode, et interrogeant la science ici compétente, je veux dire la théologie, on voit que le mot mystique convient proprement et avant tout à la « connaissance expérimentale des choses divines procurée par le don de Sagesse », et plus généralement à l'état de l'homme qui vit habituellement « sous le régime des dons du Saint-Esprit ». Voilà la notion tout à fait propre de la mystique ; celle-ci est une vie intellectuelle et affective à la fois, et suréminemment, puisque le don de Sagesse, s'il suppose la charité, réside dans l'intelligence : le mystique dépasse la raison — parce qu'il est uni au principe de la raison ; l'intelligence en lui se fait disciple de l'amour — parce que, privés ici-bas de la vision de Dieu, la charité seule peut nous connaturaliser aux choses divines et nous procurer ainsi de ces choses une connaissance suprarationnelle.

Comment après cela cette notion essentiellement théologique va-t-elle s'étendre en se dégradant?

Faites-la tomber dans le plan de la nature, elle signifiera alors tout effort pour parvenir à l'union divine, ou à quelque succédané de celle-ci (à l'Absolu, à la Vé-

rité, à la Perfection, à la Puissance...), en dépassant la raison, mais par un moyen naturel : soit le sentiment, on a alors le mysticisme de la sensibilité, le « belphégorisme », pour employer un mot à la mode, soit la pure intelligence, on a alors le mysticisme de l'intelligence, disons, en un sens très général, la Gnose, ou cette sorte d'extase métaphysique dont les Upanishads semblent porter la trace.

Enfin si la notion du mysticisme se dégrade et s'affale encore davantage, on appellera mystique l'état de celui qui se dirige, non par la raison, mais par une « foi » quasi-religieuse en un idéal (ou en un mythe) quelconque, c'est en ce sens que Péguy parlait de la mystique républicaine ; plus généralement encore on appellera mystique l'état d'un homme disposé naturellement à admettre l'existence d'un monde invisible plus important pour nous que le monde visible, et à chercher dans les choses un élément que la simple connaissance rationnelle ne suffit pas à saisir.

On peut ramasser ainsi, mais en discernant leur valeur et leurs degrés, la plupart des acceptions du mot mystique actuellement en usage, mais on voit aussi que toutes ces acceptions secondaires sont d'autant plus impropres qu'on s'éloigne davantage du sens typique ; une notion qui se rapporte à la pleine possession de l'âme par le Saint-Esprit, à un état qui est non seulement *au-dessus* de la raison, mais essentiellement surnaturel, ne peut être étendue que par des analogies extérieures aux états de concentration métaphysique qui, à l'extrême limite, ne pourraient jamais que frôler l'intellectualité naturelle des esprits purs, et *a fortiori* aux illusions qui, par ambition ou démission de l'intelligence, déprime l'homme *au-dessous* de la raison, ou aux simples dispositions naturelles à sympathiser avec le mystère.

« Il y a près d'un siècle, écrit M. Seillière, que Bal-

lanche le plaçait [Rousseau] parmi les grands mystiques issus de la prédication de Jésus, à la suite des Dante et des sainte Thérèse. » Cela est à peu près aussi correct que de placer le ouistiti parmi les grands humains issus de l'acte créateur, à la suite des Abraham et des Booz.

46. *Deuxième Dialogue.* Écoutons cet aveu de l'auteur de l'*Émile :* « J'ai dit que Jean-Jacques n'était pas vertueux : notre homme ne le serait pas non plus ; et comment, faible et subjugué par ses penchants, pourrait-il l'être, n'ayant toujours pour guide que son propre cœur, jamais son devoir ni sa raison? Comment la vertu, qui n'est que travail et combat, régnerait-elle au sein de la mollesse et des doux loisirs? Il serait bon, parce que la nature l'aurait fait tel ; il ferait du bien, parce qu'il lui serait doux d'en faire : mais s'il s'agissait de combattre ses plus chers désirs et de déchirer son cœur pour remplir son devoir, le ferait-il aussi? J'en doute. *La loi de la nature, sa voix du moins, ne s'étend pas jusque-là.* Il en faut une autre alors qui commande, et que la nature se taise. Mais se mettrait-il aussi dans ces situations violentes d'où naissent des devoirs si cruels? J'en doute encore plus... »

47. Le texte suivant, qui est de 1769, me paraît éclairer de façon intéressante la genèse de ces idées pseudo-mystiques. On y voit très bien à partir de quelles vérités fortement senties mais bientôt forcées le glissement s'est produit : « Toujours de bonne foi avec moi-même, je sens se joindre à mes raisonnements, quoique simples, le poids de l'assentiment intérieur. Vous voulez qu'on s'en défie, je ne saurais penser comme vous sur ce point, et je trouve, au contraire, dans ce jugement intime une sauvegarde naturelle contre les sophismes de ma raison. Je crains même qu'en cette occasion vous ne confondiez les penchants secrets de notre cœur qui

nous égarent, avec ce dictamen plus secret, plus interne encore, qui réclame et murmure contre ces décisions intéressées, et nous ramène en dépit de nous sur la route de la vérité. Ce sentiment intérieur est celui de la nature elle-même, c'est un appel de sa part contre les sophismes de la raison ; et ce qui le prouve c'est qu'il ne parle jamais plus fort que quand notre volonté cède avec plus de complaisance aux jugements qu'il s'obstine à rejeter. Loin de croire que celui qui juge d'après lui soit sujet à se tromper, je crois que jamais il ne nous trompe, et qu'il est la lumière de notre faible entendement lorsque nous voulons aller plus loin que ce que nous pouvons concevoir. » (Lettre à M. X..., de Bourgoin, 15 janvier 1769.)

Cf. Lettre au marquis de Mirabeau, (non envoyée), mars 1767 : « Je suis parfaitement sûr que mon cœur n'aime que ce qui est bien. » (*Rev. de Paris*, 15 septembre 1923.)

48. Cf. Frédéric Lefèvre, Interview de C.-F. Ramuz (*Une heure avec...*, 2e série, Paris, 1924).

49. Dans trois mémoires d'un grand intérêt (*Origine des idées politiques de Rousseau*, extrait du Bulletin de l'Institut genevois, t. XXIII, XXIV, et XXV, Genève, 1878, 1881 et 1882) M. Jules Vuy a montré qu'en construisant ses théories politiques Rousseau songeait avant tout, sinon uniquement, à son pays natal et à la situation politique de Genève au moment où il écrivait, (aussi bien envisage-t-il lui-même expressément les conditions d'un *petit* pays, — pas plus étendu qu'un canton suisse) ; et que l'origine de ses dogmes, en particulier du dogme de la souveraineté du peuple, ne doit pas être cherchée dans l'exemple de la Genève calviniste qu'il avait sous les yeux, mais au contraire dans le souvenir de la Genève épiscopale et de ses libertés, — des

franchises promulguées le 13 mai 1387 par le prince-évêque Adémar Fabri, — souvenir réfracté et idéalisé dans l'esprit d'un théoricien forcené, soutenant contre les magistrats du Petit Conseil les revendications des deux classes privilégiées, les citoyens et les bourgeois.

Il est curieux de remarquer avec M. Jules Vuy que le nom de *citoyen*, auquel la Révolution française devait attacher pour toujours le sens démocratique que nous connaissons, désignait en réalité, à Genève, un titre aristocratique dont le *citoyen de Genève* avait pleine conscience et s'enorgueillissait, avant d'être amené à y renoncer par la persécution.

50. On trouvera dans le *Jean-Jacques Rousseau* de M. Seillière (Garnier, 1921) un intéressant tableau des variations de Jean-Jacques à ce sujet. Mais il semble que M. Seillière lui-même aurait dû approfondir davantage la signification philosophique et théologique de l'idée de nature ; sans cela on ne saurait étudier valablement le rousseauisme au dix-huitième siècle, non plus que le jansénisme au dix-septième.

51. Au point de vue des filiations historiques l'idée rousseauiste de la Bonté naturelle relève sans doute du grand courant de naturalisme issu de la Renaissance et de la Réforme cartésienne, mais d'une façon très générale, et surtout dans la mesure où celui-ci préparait la corruption du dogme chrétien. Ses vraies origines doivent être cherchées, non seulement dans la théorie du *bon sauvage* inventée par l'imprudente apologétique des missionnaires du dix-huitième siècle, mais aussi, et beaucoup plus foncièrement, d'un côté dans la naturisation de l'idée même de la grâce qu'on voit se développer dans l'école de Fénelon (cf. Seillière, *Fénelon et Mme Guyon précurseurs de J.-J. R.*), d'un autre côté, nous l'avons montré ailleurs (*Réflexions sur l'Intelli-*

gence, chap. IX) dans le *jansénisme* et dans le *protestantisme* eux-mêmes, dans ce pessimisme outré de l'hérésie que tant d'historiens continuent de prendre pour l'esprit chrétien, et qui faisait regarder les privilèges de l'état d'innocence comme *dus* à la nature humaine avant que celle-ci fût *essentiellement corrompue* par le péché originel.

52. Bien entendue, cette vérité signifie : 1° que l'*état de fait* dans lequel l'homme a été créé était un état d'innocence, de droiture et de bonheur, — c'était là un *privilège gratuit et surnaturel*, premier gage de la destinée qui nous était réservée ; 2° que la *nature humaine* considérée métaphysiquement, dans son essence et ses inclinations premières, est bonne et orientée vers le bien, en sorte que toute l'œuvre de la raison et de la culture doit, sous peine des pires dégâts, se développer dans la ligne de la nature, — c'est là comme la première assise de la vie humaine ; les réquisitoires de Rousseau contre la société *moderne*, profondément gâtée par l'artificiel et par des conditions de vie contraires à la nature, sont à ce point de vue trop justifiés, et un certain « naturisme » intelligent dans le régime fondamental et l'hygiène des individus et des sociétés (cf. les remarquables travaux du docteur Carton) apparaît ici comme une réaction de plus en plus nécessaire.

Mais tout cela n'empêche pas la faiblesse de la nature humaine, ni les blessures laissées par le péché originel ; cela n'empêche pas que, considérée concrètement et dans l'individuel, la *nature de chacun* soit pleine, en fait, de ferments de désordre, et constamment menacée par le « foyer de la concupiscence » présent en elle. Loin que « tous nos premiers penchants soient légitimes [1] »,

1. « Même dans l'état d'abaissement où nous sommes

la volonté de chaque homme laissée aux seules forces de la nature est, dans l'état de nature déchue, incapable de choisir efficacement Dieu pour fin dernière. Il faut la grâce pour cela. (Cf. *Sum. theol.*, I-II, 89, 6 ; 109, 3 et 4.)

53. Sur la foi philosophique de Rousseau, cf. sa lettre à Voltaire du 18 août 1756 : « Quant à moi, je vous avouerai naïvement que ni le pour, ni le contre ne me paraissent démontrés sur ce point par les seules lumières de la raison, et que, si le théiste ne fonde son sentiment que sur des probabilités, l'athée, moins précis encore, ne me paraît fonder le sien que sur des possibilités contraires. De plus, les objections de part et d'autre sont toujours insolubles, parce qu'elles roulent sur des choses dont les hommes n'ont point de véritable idée. Je conviens de tout cela, et pourtant je crois en Dieu tout aussi fortement que je croie aucune autre vérité, parce que croire et ne pas croire sont les choses qui dépendent le moins de moi ; que l'état de doute est un état trop violent pour mon âme ; que, quand ma raison flotte, ma foi ne peut rester longtemps en suspens et se détermine sans elle ; qu'enfin mille sujets de préférence m'attirent du côté le plus consolant, et joignent le poids de l'espérance à l'équilibre de la raison.

durant cette vie, tous nos premiers penchants sont légitimes. » *Émile*, l. IV (Prof. de foi). L'équivoque est sur le mot *premiers*, que Rousseau entend, non pas seulement des inclinations *métaphysiquement* foncières (auquel cas sa proposition serait vraie), mais aussi des mouvements *empiriquement* premiers, c'est-à-dire antérieurs à la réflexion et surgissant spontanément en chacun de son fond le plus intime et le plus secret. Cf. *Lettre à M. de Beaumont :* « Les premiers mouvements de la nature sont toujours droits. » *Premier Dialogue :* « Tous les premiers mouvements de la nature sont bons et droits. » *Nouvelle Héloïse*, Ve partie, lettre III : « Il n'y a point d'erreur dans la nature. »

« ...Je n'empêche pas que, ce que j'appelle sur cela *preuve de sentiment*, on ne l'appelle *préjugé;* et je ne donne point cette opiniâtreté de croyance pour un modèle ; mais, avec une bonne foi peut-être sans exemple, je la donne comme une invincible disposition de mon âme, que jamais rien ne pourra surmonter, dont jusqu'ici je n'ai point à me plaindre, et qu'on ne peut attaquer sans cruauté. » (*Corresp. générale*, publiée par Théophile Dufour, t. II, p. 319-320.)

54. Cf. *Deuxième Dialogue* : « D'heureuses fictions lui tiennent lieu d'un bonheur réel ; et que dis-je? *lui seul est solidement heureux*, puisque les biens terrestres peuvent à chaque instant échapper en mille manières à celui qui croit les tenir ; *mais rien ne peut ôter les biens de l'imagination à quiconque sait en jouir;* il les possède sans risque et sans crainte. »

55. M. Masson, qui fait la même remarque (II, 262) renvoie ici à l'opuscule d'A. Schinz, *Rousseau, a forerunner of pragmatism*, Chicago, 1909, et à l'article d'Irving Babbit, *Bergson et Rousseau*, trad. J. Scialtiel, *Revue Bleue*, 7 décembre 1912.

56. Masson, II, 259. A propos de ce qu'il appelle le *pygmalionisme* de Jean-Jacques : « Dieux puissants, dieux bienfaisants, dieux du peuple, qui connûtes les passions des hommes, ah ! vous avez tant fait de prodiges pour de moindres causes ! Voyez cet objet, voyez mon cœur, et *méritez vos autels*, » faisait dire Rousseau lui-même à son *Pygmalion.*

57. *Émile*, l. IV (Prof. de foi). Cf. *Lettre à Voltaire* du 18 août 1756 : « La plus grande idée que je puis me faire de la Providence est que chaque être matériel soit disposé le mieux qu'il est possible par rapport au tout, et chaque être intelligent et sensible *le mieux qu'il*

est possible par rapport à lui-même. » (Corr. génér., II, 318.) Il n'est pas question d'un rapport *à Dieu* dans tout cela.

58. « La vraie chasteté est dans la luxure, disait Luther (1518, Weim., I, 486), et plus immonde est la luxure, plus belle est la chasteté. » — « Souvenir immortel d'innocence et de jouissance, » écrit Jean-Jacques. « Mes tableaux voluptueux auraient perdu toutes leurs grâces si le doux coloris de l'innocence y eût manqué. »

59. « La conscience, écrivait Luther, ne doit avoir absolument rien à faire avec la loi, avec les œuvres et la justice terrestre. » (*In Galat.*, I, 172.) Il n'y a que l'autorité civile qui ait à s'occuper de la loi et de l'obéissance à la loi, de Moïse et des œuvres. « Legis et bonorum operum alius debet esse usus, valet enim ad disciplinam carnis et ad civiles mores » (*Opp. exeg. lat.*, XXII, 415). La pratique de la loi et des œuvres appartient à la « justice civile », aux vertus civiles. (*Ibid.*, XXIII, 221.) Cette irréductible opposition de la *moralité* et de la *légalité* jouera un rôle considérable dans la pensée allemande.

TABLE

I

LUTHER OU L'AVÈNEMENT DU MOI

Pages.

I. — Dessein de l'auteur..... 3
II. — Un drame spirituel..... 5
III. — L'individu et la personne..... 19
IV. — Intelligence et Volonté..... 39
V. — Le Principe de l'Immanence..... 64

II

DESCARTES OU L'INCARNATION DE L'ANGE

I. — La Révélation cartésienne..... 75
II. — L'Ange et la Raison..... 78
III. — Suite et fin..... 116

III

JEAN-JACQUES OU LE SAINT DE LA NATURE

I. — Le Saint..... 131
II. — La Solitude et la Cité..... 170
III. — Le Christianisme corrompu..... 200

NOTES..... 241