

pa à R

MARCEL HÉBERT

MORT LE 12 FÉVRIER 1916

SES DEUX DERNIERS ÉCRITS :

EN MARGE DU PHÉDON

L'ÉPÎTRE AUX GALATES



CASA EDITRICE DEL CÆNOBIUM

LUGANO

1916

Bibliothèque Maison de l'Orient



135824

Extrait du *Cænobium* de Lugano, fascicule de Janvier-Février 1916

EN MARGE DU PHÉDON

Je pense comme toi, Socrate, que sur de pareils sujets, il est impossible, très difficile du moins, de connaître avec évidence, en cette vie, la vérité. Toutefois, cela dénoterait bien peu d'énergie que de ne pas examiner de toute manière ce qu'on en a dit et de se lasser, en cette recherche, avant d'avoir fait tous les efforts possibles.

Phédon, XXXV.

“ La thèse du *Phédon* n'est qu'une subtilité.... ” “ Les sophismes du *Phédon*.... ” (1) paroles de Renan qui me hantent pendant que je lis et relis ce dialogue auquel la sérénité joyeuse, triomphante, de Socrate mourant communique un caractère de solennité et une autorité incomparables.

Subtilité, passe encore; *sophismes*, le tout est de savoir ce que l'on entend par ce mot.

L'honnêteté de Platon est entière. Lorsqu'il parle de succession cyclique (XVII) des contraires, ou de la “ réminiscence ” ou des “ Idées ”, il est profondément convaincu — comme beaucoup de nos contemporains quand ils en appellent au transformisme, etc. — convaincu et enthousiasmé de tenir des vérités premières qu'il croit, de bonne foi, inépuisables en conséquences.

Et pourtant, avec quelle loyauté il avoue que ses arguments n'engendrent qu'une plus ou moins grande probabilité, fragiles “ barques ”, sur lesquelles, faute de mieux, on se hasarde à faire la traversée de la vie (XXXV).

(1) Second article sur *Amiel* (1884), dans *Feuilles détachées*, p. 391; et *Examen de conscience philosophique* (1888), *Ibid.* p. 418.

Avec quelle "bienveillance", et quel "plaisir", (XXXVIII) Socrate accueille les objections de ses disciples (XXXV)! Comme il insiste pour "qu'ils aient souci, bien plus de la vérité que de son opinion personnelle", (XL)! Et comme sur tous les tons, il répète qu'il *espère* (1) mais "n'affirme pas", d'une manière absolue (VIII)! "Le prix du combat (contre le corps et les passions) est beau et grande (noble) l'espérance. Affirmer que ces choses sont exactement comme je les ai exposées ne conviendrait pas à un homme sensé; toutefois, qu'il en soit ainsi, ou quelque chose d'analogue, relativement à nos âmes et leurs demeures, puisqu'il paraît du moins que l'âme est immortelle, la chose vaut la peine que l'on coure le risque d'y croire. Beau risque dont il faut s'enchanter soi-même; c'est pourquoi j'ai tant prolongé (l'exposition de) ce mythe", (LXIII).

Platon distingue donc ici entre le *fait* de l'immortalité et le *comment* de l'immortalité, la manière de se la représenter, de l'imaginer. Il paraît, sur le premier point, plus affirmatif que son maître (2) qui semble n'avoir jamais dépassé l'espérance justifiée par une entière confiance dans les dieux (3).

Ne parlons donc point de sophismes, au sens péjoratif du mot. Arguments très subtils, trop subtils (LII et LIII, par exemple), sans presque aucune portée aujourd'hui, je le concède. Mais là encore il faut s'entendre.

On a coutume de réduire à trois les arguments du *Phédon*: 1. Succession des contraires: la vie naît de la mort, comme la mort de la vie (XV à XXIV); 2. Simplicité de l'âme, donc elle ne peut, comme le corps, périr par dissolution (XXV à XXVII); 3. Participation de l'âme à l'Idée de vie; elle ne peut donc admettre en elle son contraire la mort (XLIX à LVI).

C'est le cas de rappeler le conseil de Socrate: ne soyons pas "misologues",; on devient misologue comme on devient *misanthrope*, en exagérant, en généralisant, en prétendant que *tous* les raisonnements sont mauvais, mauvais *tous* les hommes (XXXIX).

De ce que les trois arguments ne nous paraissent plus avoir grande valeur (4) n'allons pas conclure qu'il n'est rien de bon, de vrai, rien à conserver, dans le *Phédon*. Les arguments platoniciens mis à part, il reste... le meilleur du *Phédon*, la partie morale socratique.

(1) Ἐσπέρω (VIII); ἐλπίζω πολλή, ἀγαθῆ (XII); μεγάλη (LXIII).

(2) Cfr. aussi le début du mythe du *Phèdre* LXXIX (paroles prêtées à Socrate).

(3) *Apologie* (PLATON) XVII et XXXIII; à rapprocher des paroles de Cyrus mourant, *Cyrop.* VIII.

(4) Du moins pris à la lettre, sans adaptation.

Sans doute, il est impossible de préciser ce qui vient directement de Socrate ou ce qui est attribuable à son influence — ce qu'il a dit, et ce qui n'aurait pas été dit sans lui; mais en comparant, comme l'a fait jadis Fouillée (1), les données de Platon avec celles de Xénophon, on obtient toutefois un résultat solide.

Je citerai le “ τὸ δαιμόνιον „ (2); “ θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον „ (3) qui joua un si grand rôle dans l'existence de Socrate. Et cette “ participation au divin „ (4) qui permet à l'âme de maîtriser et gouverner les passions du corps; aussi l'âme est-elle “ chose beaucoup plus divine „ (5) qu'une passive “ harmonie „ qui, elle, ne saurait résister à la lyre (XLIII).

Nous dirions, moins poétiquement, que l'esprit n'est pas une simple résultante, qu'il a son activité propre (réflexion, jugement, liberté), son énergie intérieure et personnelle, méconnue, dénaturée par nos modernes épiphénoménistes.

Et Socrate montre précisément combien sont courtes, insuffisantes, les explications purement physiologiques. Si je suis ici et vous parle, dit-il, serait-ce donc parce que j'ai des nerfs et des os, des muscles, qui me rendent capables de tels ou tels mouvements? Eh! oui, sans doute; je ne pourrai-être assis et parler sans mon corps; mais le corps ne fait qu'obéir à l'esprit qui a jugé “ mieux „ et “ plus juste et plus beau „ de ne pas se dérober à la mort par la fuite. Les physiologues confondent cette cause vraie avec la cause secondaire (la *condition*, dirions-nous), qui ne devient cause que grâce à la cause principale, d'ordre psychique: “ il serait de la dernière absurdité de ne pouvoir faire cette distinction: la cause est ce sans quoi elle ne serait jamais cause „ (XLVII).

C'est pourtant la confusion où tombent encore beaucoup de nos psycho-physiologistes: ils prennent pour la vraie cause de la pensée, de l'acte moral, ce qui constitue seulement ses *conditions de manifestation*. On raconte, en certain canton des Vosges, la légende d'une petite sainte Epéotte (6) qui puisait et transportait

(1) Edition du *Phédon*, Delagrave, 1875, p. 171 suiv.

(2) XÉNOPHON: *Mémoires*, IV, 8, reprod. au début de l'*Apologie*.

(3) PLATON: *Apologie*, XIX; XXVI. Dans le *Phédon*, le τὸ δαιμόνιον est personnalisé et devient ὁ δαίμων (LVII, LXII), sorte de génie guide et gardien.

(4) “ Si dans les choses humaines quelque chose participe du divin, c'est l'âme qui commande en nous „ XÉNOPHON: *Mémoires*, IV, 3.

(5) *Phédon*, fin du § XLIII; Cfr. XXVIII.

(6) Cfr. *Les martyrs céphalophores*, dans *Revue de l'Université de Bruxelles*, janvier 1914, p. 307.

l'eau dans un panier à salade.... Mais pour les scientifiques, le miracle ne se réalisera jamais. Jamais ils ne pourront, dans le réseau du déterminisme, enfermer la liberté morale.

A moins donc d'accepter ces pitoyables contrefaçons : la pensée ramenée au mouvement, le droit, à la force, le désintéressement, à un calcul inconscient, à un besoin organique, il faut reconnaître que la vie humaine, en tant qu'humaine, s'exerce sur deux plans. Et il est si vrai que le plan physiologique, biologique, ne suffit pas à l'homme, que toutes les vertus : sagesse, tempérance, force, supposent limitation ou même héroïque sacrifice de la vie du corps. De telle sorte qu'en fait, comme l'observe et développe longuement Socrate, la vraie philosophie consiste à s'exercer " à mourir et à être mort „⁽¹⁾ c'est-à-dire à vivre comme si, à divers points de vue, l'on était déjà mort. Toute la première partie du *Phédon* est le développement de cette doctrine. D'où venait-elle ? De Thrace ? De la Perse ? De l'Inde ?... Toujours est-il que l'immense diffusion et l'influence de l'Orphisme, du Pythagorisme, prouvent que les consciences les meilleures ne trouvaient plus dans la seule joie de vivre, dans l'enfantine insouciance, le vrai sens de la vie⁽²⁾. Dans le *Phédon*, Platon dépasse même la mesure (pourant si chère aux Grecs !) et professe un ascétisme tel qu'il pourrait plutôt figurer dans le *De imitatione Christi* que dans l'Évangile⁽³⁾. C'est qu'il avait expérimenté l'insuffisance, la pauvreté morale des formes religieuses de son époque ; de là son recours à une discipline philosophique de vie, à une sévère et progressive " purification „ dont les purifications rituelles n'étaient que le symbole⁽⁴⁾.

(1) *Phédon*, IX et XII : « La purification ne consiste-t-elle pas à séparer de plus possible l'âme du corps, à l'habituer à se recueillir et replier en elle-même, à habiter seule, autant que possible, en elle-même, maintenant et après, délivrée du corps comme d'une chaîne ? N'est-ce pas une morte, cette séparation de l'âme et du corps ?... En réalité donc, Simmias, les vrais philosophes s'exercent à mourir ; être morts n'a rien d'effrayant pour eux ». Cfr. XXIX.

(2) C'est ce qu'a surabondamment prouvé J. GIRARD : *Le sentiment religieux en Grèce, d'Homère à Eschyle* (Hachette).

(3) Cfr. *Phédon*, XXXIII. L'Évangile ne dirait pas que le corps est un « mal » *Phédon*, XI.

(4) « La tempérance, la justice, la force et la sagesse sont (des sortes de) purifications, et il y a de l'apparence que ceux qui ont établi les initiations n'étaient pas hommes de peu de mérite ; ils ont voulu jadis nous faire entendre allégoriquement que celui qui sera arrivé dans les enfers sans être initié, demeurera gisant dans la fange, mais que le purifié, l'initié habitera avec les dieux. Beaucoup portent le thyrses, disent ceux

Mais est-il impossible d'aller plus loin que Platon? Pour lui, la nature même de l'âme est " semblable „, " très semblable „ à celle des dieux; plus que semblable, " de même famille „ (XXVII; XXVIII; XLIV). Ne pourrait-on-dire, pour employer la célèbre formule des Pères de Nicée, que l'esprit, par rapport au Divin, est non seulement " ὁμοιούσιος „ de substance semblable, mais " ὁμοούσιος „ consubstantiel?

L' " âme „ au lieu d'être substance à part comme le veulent les spiritualistes, ne serait-elle pas *mode* de l'éternelle Energie? Je le crois. Sans essayer une complète exposition ou justification du " monisme „ idéaliste, j'indique seulement l'argument, à mon avis, principal:

Tous ceux qui admettent, comme Descartes, que nous avons l'idée de l'infini, du parfait, s'ils réfléchissent qu'aucune modalité (de pensée) imparfaite ne saurait représenter le parfait, sont bien obligés de conclure que, le parfait seul pouvant être sa propre idée, il faut que, d'une manière ou d'une autre, nous lui soyons consubstantiels.

En quoi cela avance-t-il? dira-t-on. A affirmer, comme Spinoza que " nous nous sentons éternels „ (1); or pareille éternité est celle de la *Substance*, non celle de la *personne*. Est-ce vrai, même pour Spinoza?... Et que, serait la *substance*, ainsi considérée à part, indépendamment de personnalités, sinon une pure abstraction? Distinguons, mais ne séparons point ce qui, dans le Divin, est uni. Si les *individualités*, synthèses d'éléments sans cesse changeants, sont des agrégats périssables, les *personnalités morales*, douées d'unité et d'identité, puisque *responsables*, de ces individus ne sont-elles pas la Substance elle-même considérée dans ses efforts d'évolution,

qui (s'occupent des initiations), mais peu sont " bacchoi „. Et ceux-ci, à mon avis, sont ceux qui ont bien philosophé „ (XIII). Platon a certainement tort d'attribuer ces intentions symbolistes aux premiers initiateurs, mais on saisit là sur le fait l'évolution de la religion réaliste en religion idéaliste. Ou plutôt ce n'est pas le rite qui évolue, il *est évolué* par la conscience morale. Le fameux sacrifice du coq à Esculape, ou bien est un trait imaginé par Platon pour répondre à l'accusation d'impiété, auquel cas il pourrait être symbolique (la mort guérissant, délivrant de la vie), ou, s'il correspond à un fait réel, doit être pris à la lettre, Socrate ayant pour principe d'honorer les dieux " selon les lois du pays „ (*Mémor.* IV, 3); comparer avec ce qu'il dit, *Phédon*, fin du § LXIV, au sujet de sa sépulture. Le sacrifice à Esculape n'a rien de plus extraordinaire que la consultation de l'oracle de Delphes (Cfr. *Apol.* V; VI).

(1) *Ethique*, V, 23. Commentaire dans *Histoire de la Philosophie*, Janet-Séailles, p. 904.

dans ses acquisitions d'être qui, une fois actualisées, ne peuvent retourner au néant?

Ces considérations paraîtront peut-être non moins subtiles que celles du *Phédon*. On nous dira que l'esprit, n'ayant rien à voir avec les catégories d'espaces et de temps (spatial) et nos idées s'attachant à des réalités (vérité, justice, etc.) qui, en elles-mêmes, échappent à ces catégories, nous tombons dans cette illusion que les esprits qui les ont conçues et ont de la sorte participé à l'éternel, ne sauraient périr ⁽¹⁾.

Nous répondrons par l'*argument moral*, lequel est largement traité dans le *Phédon* ⁽²⁾. L'âme, après la mort, est " jugée " (LVII; LXII); " A chacun selon son mérite " (LXII): peines éternelles, peines temporaires et " purificatrices " (véritable " purgatoire "), bonheur céleste avec les dieux; là encore solution tout analogue à celle du christianisme, et même symbolique *imagerie* de récompenses et de châtements ⁽³⁾.

Une grande supériorité de l'argument moral chez Kant, c'est de ne pas se restreindre à la considération des rapports de la vertu et du bonheur, mais d'insister sur la " volonté " du bien qui, dans nos consciences évoluées, ne saurait être qu'absolue, dépasse, par conséquent, du tout au tout, nos inductions empiriques et nos défectueuses réalisations d'ici-bas.

Mais a-t-on le droit de conclure d'un *désir*, du *postulat* d'un désir, à sa nécessaire réalisation?

J'insiste sur la réponse:

Il ne s'agit pas d'un *désir*, mais d'une *volonté*. Je conçois le bien, je l'admire, je le désire, je l'aime, mais ce ne sont ni les vues de l'esprit, ni les sentiments et tendances (même l'amour de Dieu, l'amour du Bien (*en tant qu'attraits*)) qui font *notre mérite*,

(1) Pour l'objection " scientifique " et la confusion entre le cerveau *condition* et le cerveau *cause* de la conscience, se reporter à l'article *Sur la vie future*, dans le N° Juin-Juillet 1915 du *Cœnobium*.

(2) Cfr. les mythes du *Gorgias* (LXXIX à LXXXIII), du *Phèdre* (XXV à XXXII) et de la République (fin du livre X).

(3) L'image que l'Eglise emploie pour désigner l'au-delà semble trop négative: " le repos éternel "... N'oublions pas toutefois qu'elle l'appelle avant tout " la vie éternelle ": " Parce que tu as été fidèle pour peu de choses, bon et fidèle serviteur, je t'en confierai beaucoup; entre dans la joie de ton maître " (*Matth.* XXV, 21); joie de l'éternelle activité. Il ne s'agit pas non plus d'individualités isolées (en apparence, du moins), comme ici-bas, les unes des autres: " sit Deus omnia in omnibus ". *I Cor.* XV, 28. Mais l'Eglise a raison de ne jamais absorber dans la collectivité la valeur morale propre d'un chacun.

notre *valeur morale*. Seule, la décision, l'intention de notre *volonté* fait le *mérite*, la *valeur morale*.

Evidemment, cette séparation des facultés est une abstraction, une dissection méthodique. Dans la réalité, c'est la synthèse *intelligence - sentiments - volonté libre* qui produit l'acte moral; dans l'abstraction (1) il n'est d'essentiellement *moral* que l'acte libre de la *volonté* orientée par l' " Impératif " .

Nous *devons vouloir* le Bien sans conditions et sans réserves, vouloir donc (et par conséquent affirmer) le progrès indéfini, en dépit de la mort, accident d'ordre physique, de notre *personnalité morale*. Écoutons Kant :

" La réalisation du souverain bien dans le monde est l'objet nécessaire d'une *volonté* qui peut être déterminée par la loi morale. Mais dans cette (volonté), la conformité complète des intentions à la loi morale est la condition suprême du souverain bien. Elle doit donc être possible aussi bien que son objet, puisqu'elle est contenue dans l'ordre même de réaliser ce dernier. Or la conformité parfaite de la *volonté* à la loi morale est la sainteté, une perfection dont n'est capable, à aucun moment de son existence, aucun être raisonnable du monde sensible. Comme cependant elle n'en est pas moins exigée comme pratiquement nécessaire, elle peut seulement être rencontrée dans un progrès allant à l'infini vers cette conformité parfaite, et, suivant les principes de la raison pure pratique, il est nécessaire d'admettre un progrès pratique tel, comme l'objet réel de notre *volonté*. Or ce progrès indéfini n'est possible que dans la supposition d'une existence et d'une personnalité de l'être raisonnable persistant indéfiniment (ce qu'on nomme l'immortalité de l'âme) . " (KANT : *Critique de la raison pratique*, 1^{ère} partie, Livre II, Chap. II, § IV; trad. Picavet, p. 222).

Quant à la question du *comment* de cette nouvelle phase d'existence, il est clair que nous ne pouvons et ne pourrions jamais la résoudre ici-bas.

(1) Kant a prévenu qu'il se plaçait au point de vue abstrait (Cfr. *Les détracteurs de Kant*, N° de Janvier 1915 du *Canobium*) et il sait, aussi bien qu'un autre, distinguer, au point de vue pratique, la *matière* et la *forme* du Devoir (Cfr., par exemple, *Fondement de la Métaphysique des Mœurs*, Edit. Hachette, p. 78). Je répète que ce n'est pas le Devoir qui fait que le bien est le bien (bien *naturel*), mais le bien naturel ne devient *moral* qu'en tant qu'il apparaît comme *devoir* à la volonté libre. C'est ce que Kant a si bien mis en lumière. S'il s'est laissé aller à des exagérations de langage, rien ne nous force à les accepter. Séparer (autrement que par fiction méthodique) l'obligation, du bien, le *δέον*, de l'*ἀγαθόν* (*Phédon*, XLVII), c'est l'abaisser au rang d'un vulgaire *tabou*.

Contestera-t-on la réalité de l'obligation morale? Essaiera-t-on d'y substituer une nécessité empirique issue des instincts primitifs de la vie, des inclinations profondes, des poussées ataviques ou sociales? Mais une telle nécessité demeurerait nécessité *de fait*, non cette nécessité *de droit* qui nous apparaît comme une norme, nous *orienté et nous juge*. C'est cette nécessité *de droit*, cette dépendance par rapport au Vrai, au Bien (qu'il n'est nullement indispensable de concevoir sous forme d'un Etre unipersonnel) que nous nommons obligation. C'est la *forme* du *Devoir* que l'on isole par abstraction, mais qui se présente toujours incorporée dans une matière (rapports rationnels, inclinations, instincts). Sans doute il n'est pas impossible de construire une sorte de morale tout humaine, fondée sur les attrait, l'esthétique, la prévalence de certaines inclinations, etc. Guyau l'a fait brillamment dans sa *Morale sans obligation ni sanction*. Mais ce sont là pièces curieuses pour bibliothèques et musées pédagogiques; l'Humanité, dans son ensemble, n'en a cure. Elle n'admettrait pas cette mauvaise plaisanterie de la volonté du bien identifiée aux goûts, aux attrait, à l'utilitarisme individuel ou collectif. Elle sait, par une dure expérience, ce par quoi cette volonté en diffère: l'obligation, le devoir, le devoir cornélien tragique ou sublime, devoirs obscurs de la vie quotidienne. Et qui dit obligation dit au-de-là.

On peut, à coup sûr, tout esquiver par les diverses sortes de scepticisme. Renan vieilli s'y laissa trop souvent glisser: " Nous mettons, disait-il, notre noblesse en cette affirmation obstinée (du devoir); nous faisons bien; il faut y tenir même contre l'évidence. Mais il y a presque autant de chances pour que tout le contraire soit vrai. Il se peut que ces voix intérieures proviennent d'illusions honnêtes, entretenues par l'habitude, et que le monde ne soit qu'une amusante féerie dont aucun dieu ne se soucie " (1).

(1) Article sur *Amiel*, dans *Feuilles détachées*, p. 394. Veut-on voir le résultat de ce scepticisme, les conséquences de cet affaiblissement du sens moral chez Renan et, en quelque sorte, sa réfutation par l'absurde: " *Amiel* se demande avec inquiétude: Qu'est-ce qui sauve? Eh! mon Dieu, c'est ce qui donne à chacun son motif de vivre. Le moyen de salut n'est pas le même pour tous. Pour l'un, c'est la vertu; pour l'autre l'ardeur du vrai; pour un autre, l'amour de l'art; pour d'autres, la curiosité, l'ambition, les voyages, le luxe, les femmes, la richesse; au plus bas degré, la morphine et l'alcool. Les hommes vertueux trouvent leur récompense dans la vertu même; ceux qui ne le sont pas ont le plaisir ». *Ibid.* p. 382. Comme Socrate (Platon, si l'on veut) lui est supérieur: " Il n'est pas d'autre salut (σωτηρία) pour l'âme que de devenir et très bonne et très sage " (LVII).

Renan, dans ce cas, abandonne à la raison raisonnante un problème qui ressortit d'abord de la conscience morale; voilà pourquoi il aboutit à l'illusionisme, tout comme s'il me plaisait de dire (ce qui est *intellectuellement* irréfutable): le monde extérieur, les autres hommes, ne sont qu'une féerie, un rêve, une hallucination.... Jeux d'esprit stériles.

Observons enfin que, chez Platon, l'argument demeure comme enchevêtré dans les croyances populaires (LVII à LXIV). Si nous arrivons à le mieux dégager, c'est grâce à l'évolution morale déjà si belle chez le penseur grec, plus complète encore ⁽¹⁾ dans la conscience chrétienne. La mythologie du dogmatisme chrétien passera — elle est déjà passée pour beaucoup d'entre nous — mais l'obligation de la volonté absolue du Bien, du Vrai, du Juste, ne passera point, et avec elle subsistera l'espérance, qui y est incluse, en l'*immortalité personnelle*.

(1) Platon n'a jamais dégagé nettement, par exemple, la notion d'une vraie *liberté*.

L'ÉPÎTRE AUX GALATES

Un volume in 12° de 204 pages. — Paris, Nourry, 1916

PAR ALFRED LOISY

L'introduction et le commentaire que vient de publier M. Loisy sont d'une haute importance; j'insiste, en particulier, sur les deux raisons suivantes. D'abord, la comparaison de ce que raconte Paul dans cette lettre authentique (écrite vers 52-55) avec les récits correspondants des *Actes des Apôtres* prouve que l'on ne peut accorder à beaucoup d'affirmations de ces derniers qu'une confiance très limitée. D'autre part, la dose d'exaltation, de passion est si forte, l'exagération dans l'appréciation pessimiste de la doctrine des adversaires si grande, et si fragiles les arguments allégoriques et rabbiniques de l'Apôtre que les thèses orthodoxes (de quelque Eglise que ce soit), bâties sur les textes de son épître, perdent définitivement toute autorité. On saura gré à M. Loisy de nous avoir donné cette œuvre si intelligente et pénétrante, prélude d'une étude approfondie des origines du Christianisme.

Après avoir montré les mauvais tours qu'un tempérament maladif et visionnaire a pu jouer à Paul, et souligné tout ce qui subsistait en lui de la mentalité " du primitif ", et du " vague d'une pensée enfantine " (p. 161), M. Loisy, deux pages plus loin, parle de la " perspicacité géniale de l'Apôtre ". Nous estimons, en effet, qu'il ne nous a fait voir que l'aspect le plus humain et le moins favorable de la physionomie de Paul et que l'aspect " génial " de l'âme de ce grand créateur et organisateur nous sera révélé dans une œuvre plus ample.

Post-scriptum: J'ajoute quelques remarques toutes personnelles. Au point de vue strictement *logique*, la thèse de Paul: justification par la seule foi au seul Christ, n'était rien moins que prouvée; il est même curieux que, dans un de ces raisonnements par allégorie admis à cette époque, il ait considéré la foi sous un aspect plus général: " Abraham eut foi *en Dieu* „. Paul n'en eut pas conscience et maintint la thèse restreinte. Mais ces paradoxes et paralogismes, n'étaient-ils point nécessaires pour déterminer la si désirable rupture du Christianisme d'avec le Judaïsme? En fait, cette rupture s'opéra; un esprit plus pondéré, amateur de conciliations, ne l'eût jamais obtenue. La passion est indispensable pour de pareilles œuvres. Les exagérations s'oublient; le résultat utile demeure.

Le génie religieux de Paul a senti que la " foi „, ce sentiment intime de confiance, de repentir, d'union, d'activité par amour, est l'essence même de la vie religieuse (dans ses formes supérieures). Il nous le dit en termes et en motifs " que la raison ne connaît point „; mais ce n'est pas le rôle de la *raison* de sentir cet ordre de réalités, pas plus que de suffire au poète ou à l'artiste. Paul a donc recours non à la logique d'Aristote, mais à la déconcertante " logique des sentiments „, comme l'appellent nos psychologues; logique qui n'a d'autre valeur que celle du sentiment même qui l'inspire, simple procédé par lequel ce sentiment réussit à prendre de plus en plus conscience de lui-même, à s'extérioriser et se communiquer.

Or je l'ai remarqué plus haut: le sentiment que nous révèle et prêche l'Apôtre, c'est la *foi*. Malheureusement, il a lié indissolublement cette foi au mythe du Christ-Sauveur. Lorsque le prestige de ce mythe s'évanouit, on a substitué à cette foi en Christ la foi en Dieu. Voilà que le mythe du Dieu personnel, pour beaucoup, s'évanouit à son tour et la foi, la " foi qui agit par amour „, s'adresse enfin à ce que les théologiens appelaient la " nature „ de Dieu, dont l'expression la plus complète que nous puissions atteindre ici-bas est la conscience morale et religieuse de nos semblables: Foi en l'essence spirituelle de l'humanité et l'œuvre spirituelle qui s'accomplit en elle et par elle. Si donc nous sommes fiers d'être " libérés „ des superstitions antiques, adeptes de la religion " en esprit et vérité „, quelle admiration nous devons ressentir pour ce Juif qui proclama la prééminence de la *foi*! L'humaine faiblesse l'entraîna, au lieu de s'en tenir à un mythe imaginaire, à systématiser sa croyance; de ces élucubrations résulta un pharisaïsme dogmatique plus redoutable encore que l'ancien pharisaïsme rituel; aux " anathèmes „ de l'épître aux Galates répon-

dirent, hélas! les anathèmes qui déshonorèrent et ensanglantèrent l'Eglise chrétienne. Mais l'idée fidéiste, la libération des cérémonies et formules obligatoires, était semée dans les consciences; c'est nous qui, mieux contrôlés et préservés des exagérations par les données rationnelles et critiques, commençons à en récolter les fruits.
