

Fondation Jean Piaget

JEAN PIAGET

RECHERCHE

Imprimerie La Concorde, Lausanne.

LAUSANNE
ÉDITION LA CONCORDE
1918

AVANT-PROPOS

La connaissance de quelques faits est nécessaire à la compréhension de ces pages.

Elles ont été écrites de septembre 1916 à janvier 1917.

Je venais alors d'avoir vingt ans et là est leur explication et leur excuse.

Je viens de recopier cette étude et ne lui ai fait que des retouches de forme, bien que depuis un an j'aie, comme il est naturel, évolué, suivant une ligne qu'on pourra facilement déterminer.

J'ai donc ignoré certains faits, la politique chrétienne de Wilson et la Révolution russe en particulier. Mais je n'en aurais quand même rien dit, car je ne les comprends pas encore. J'ai gardé la même réserve pour les événements politiques qui m'étaient connus il y a un an.

Par contre, j'aurais tenu compte de la parution du *Feu*, de Barbusse, et de ce livre admirable qu'est l'*Enfer*. Un autre livre essentiel paru pendant l'année est *La Religion*, de M. Loisy.

Enfin, j'ai observé une grande prudence vis-à-vis de mouvements politiques et littéraires qui se dessinaient

vers 1916 (le livre de Dupin, la revue *Demain*, etc.) et qui prennent de plus en plus d'importance, mais que je ne puis juger déjà.

Deux mots encore. Je suis né protestant, comme on s'en rendra suffisamment compte. Je suis également neutre, mais je me sens Français autant que Suisse, tant par le sang que par la sympathie. De ce dernier fait, on se serait aperçu plus difficilement.

Décembre 1917.

JEAN PIAGET.

PREMIÈRE PARTIE

LA PRÉPARATION

I

Alors que la guerre entretenait dans tous les esprits le plus grand déséquilibre dont ait jamais souffert la pensée, Sébastien concentrait en lui les douleurs de ce monde en travail.

Il était pénétré de ces courants de pensée qui transforment obscurément la destinée des masses et qui avaient passionné les hommes d'avant la guerre. Mais ces derniers avaient pu méditer dans le calme tandis que Sébastien voyait sa pensée précipitée par les événements. Car il savait retrouver l'effet des idées jusque dans les derniers remous de la mêlée. Avant que celle-ci ne commençât, il avait vu la science s'infiltrer partout, pour tout remettre en question. Il avait assisté aux déclins et aux renouveaux de la foi. Il s'était enthousiasmé des réveils populaires. Son esprit, plus constructif que soucieux d'analyse, l'avait porté à sympathiser avec tout ce qui est vivant et à admettre simultanément les tendances contradictoires, au risque d'aboutir à cet éclectisme superficiel et à ce facile optimisme qui ont fait tant de mal.

Mais voici, la guerre avait dévoilé la réalité brutale et, dans les péripéties du combat, celle-ci était demeurée

nue. L'intelligence s'était cru le pouvoir de conduire l'humanité ; elle se voyait réduite à servir les passions. Et au-dessus de ce marais, où la haine et le meurtre souillaient les efforts les plus nobles, s'élevaient quelques arbrisseaux malingres, incapables de vie et de grandeur. C'était là le renouveau, la foi renaissante étouffée par la réaction.

Il y avait bien, disséminées, des âmes libres, gardant leur idéalisme en pleine mêlée, gardant surtout un peu de tolérance, la plus rare des vertus en ce temps de raison d'Etat. Mais ces âmes ne pouvaient rien : elles cherchaient dans l'angoisse, prises entre deux feux. Elles avaient besoin de foi et besoin de science. Mais si elles s'attachaient à la foi qui se relevait, elles étaient condamnées à des compromis sans fin, qui finissaient par noyer la raison en une mystique trouble. Et si elles acceptaient la science, il fallait jurer obéissance à toute une scolastique d'autant plus repoussante qu'en paralysant toute recherche un peu hardie, elle étouffait l'organe même de la libération et de la vérité.

Et ces âmes libres se taisaient et attendaient. Mais rien n'éclairait ces journées grises. Les nuages, lourds et sombres, continuaient de ramper autour des montagnes et de couvrir les plaines. Nulle échappée vers la sérénité de l'infini. La musique de l'air restait monotone et désolée, et, encore, seuls l'entendaient ceux que leur indépendance tenait à l'écart. Le troupeau, lui, continuait à hurler parmi le fer et le feu...

Sébastien savait tout cela, et son âme était navrée. Il assistait, impuissant, à toutes ces défaites. Il voyait les différences s'atténuer, peu à peu, entre les combattants, et il reconnaissait, épouvanté, que tous se valaient en lâcheté. Ils se prêtaient secours ou se sautaient à la

gorge, d'autant plus féroces qu'ils étaient frères ennemis ; mais, quoi qu'ils fissent, ce n'étaient que des exemplaires, indéfiniment variés et indéfiniment identiques, de la veulerie humaine. La veulerie, qui pousse les individus à reculer devant leur devoir ; puis, après la capitulation, qui pousse ces déserteurs à se réunir en troupeau pour résister en commun à la peur de vivre. La lâcheté qui les pousse, ensuite, à étouffer les nouveaux venus, ces innocents pleins de vigueur et d'espoir, qui sont un attentat à leur tranquillité.

Parfois Sébastien se laissait aller à la révolte. Il maudissait les hommes et blasphémait contre Dieu. Il flagellait les hypocrisies et les désertions, mais il oubliait son orgueil. Car, dans cette indignation qui seule permet à une âme de s'affranchir de la viscosité de l'ambiance, il entraînait une passion cachée et aveuglante, la passion de dominer. Et tout l'être, la raison comme le mérite, sert une telle passion.

Parfois, il est vrai, cet orgueil de l'apôtre était tempéré par l'amour. Sébastien était pris d'une pitié profonde au spectacle de cette misère. Il passait des journées de solitude à s'abîmer dans le nombre des sujets de désespérer, et n'en pouvant plus, il éclatait. Tandis que les sanglots le secouaient, il criait à son Dieu, il le forçait, comme autrefois Jacob, à lui donner son secours et s'offrait en retour à remplir la mission divine de soulager le mal.

Car il se sentait une âme de novateur. Son esprit était incessamment en travail d'enfantement et ne lui laissait point de repos jusqu'à ce que ces idées se fussent organisées en un tout cohérent et que ce tout lui-même se fût adapté à l'action. Alors Sébastien cessait de douter de lui. Il doutait trop peu, il se ruait à l'œuvre sans

s'analyser et son démon ne le quittait plus, avant qu'un démon nouveau ne surgît dans la place.

Il allait, en outre, jusqu'au bout de ses idées, sans restrictions ni compromis. Sa soif d'absolu ne reculait devant aucune conséquence et il voulait l'idéal à tout prix, sans crainte du paradoxe. Aussi méprisait-il la pratique, déformation de l'idéal. Il aimait à répéter que la vérité, et surtout la vérité morale, n'est pas la réalité. La vérité est ce qui doit être et pas seulement ce qui est. La vérité peut être quelque chose d'inaccessible et en tout cas d'irréalisable, mais elle est vraie. Peu importe notre faiblesse, la seule beauté de la vie est la consécration au vrai, au risque de désertir la vie. *Noli me tangere*, dit la Vérité. Tant pis ! Il n'y a qu'elle de sûre.

Et lui, il s'était donné à cette vérité qu'il ne connaissait pas. Il portait en lui ce rythme majestueux, bien qu'encore confus, de la pensée en travail et il pressentait cette fugue forcenée de l'idée éclatant à l'esprit.

La guerre l'avait bien terrassé. Il avait savouré l'amertume du massacre où les fanatiques voyaient le geste de Dieu. Mais rien de son idéalisme n'avait vacillé. Il avait ramené le cataclysme à sa signification naturelle, celle d'un simple cas particulier. Tout l'univers est ainsi. Partout la lutte et partout le mal, mais partout aussi le sublime dans l'absurde.

Et alors, quand il eut retrouvé le calme de cette vision des choses, Sébastien se releva, à la recherche d'une foi. Ce qu'il voulait c'était non une foi personnelle – il en avait déjà trop, et trop de contradictoires ! – c'était une foi humaine, une foi accessible à tous et digne d'alimenter à elle seule le renouveau d'après la guerre.

II

Les croyants étaient nombreux. Longtemps avant la guerre, déjà, le trouble de la pensée menait en masses les jeunes à la foi catholique.

La science, toujours plus hardie, avait tout envahi, et il n'était pas jusqu'aux émotions religieuses les plus intimes dont elle n'expliquât l'anatomie délicate. Aussi la philosophie, reculant indéfiniment, s'était-elle cantonnée en ses derniers retranchements. Elle avait fait appel à l'intuition, à l'action ou au sentiment, ou bien elle avait pris l'offensive, confiante en une faillite possible de la science. Mais, quoi qu'elle fît, elle sentait tout le péril de sa situation. Et la jeunesse, qui toujours franchit d'un pas les bornes fixées par les aînés, avait passé outre. Elle se moquait, à présent, de la philosophie et, hardiment engagée dans la foi, elle s'y établissait sans plus se soucier des problèmes intellectuels. Elle avait fait de loin quelque politesse à la science, puis, dans son triomphe, prenait du loisir et cultivait la mystique.

C'est à cette jeunesse que vint d'abord Sébastien, mais, malgré ses efforts, il eut peine à ramener leur conduite à quelque principe clair : « Je vis, donc je crois,

se bornait-on à lui répéter. Je ne peux vivre sans croire et je ne cherche pas au delà de ce désir de vivre. Quand j'aime, je me contente d'aimer, sans analyser mon amour. Eh bien ! Je crois comme j'aime. Mort à cet intellectualisme qui a mis en danger la vie : plus de discussions, car il n'y a jamais eu de problème. Il n'y a qu'un problème : vivre, c'est-à-dire agir, et si je trouve en ma religion la vie, ma foi est la vérité : voilà ! »

– Lâches, pensait Sébastien, si vous viviez tant que cela, vous n'auriez pas si peur de vous regarder vivre. Je crains bien, quant à moi, que vous ne viviez plus du tout. Une petite flamme, peut-être, parmi quelques braises, mais vous savez trop bien que si l'on venait à entr'ouvrir la porte, le courant d'air éteindrait tout. » Et il notait les spasmes de ces décapités, se disant tristement : « Ils croient copier les premiers chrétiens, qui non plus ne discutaient pas, mais dont la fougue irrésistible portait à l'action. Mais les malheureux ! ils oublient que pour ceux-ci la foi était d'une aveuglante clarté. Jamais le moindre doute, parce que, dès leur contact avec la religion, l'évidence régnait seule. Eux, non pas, ils se fabriquent une évidence. Las de douter, ils saisissent une foi par pur parti pris, ils suppriment très consciemment tous les obstacles et répètent, béats : « Voilà la clarté même, je crois, donc je crois, voilà la vérité ! »

Tous n'étaient pas ainsi, du reste. Il y en avait de pires, ceux qui étaient venus à la foi par snobisme ou par politique. Il y en avait de meilleurs, ceux qui étaient arrivés à la mystique par la seule pensée et qui pensaient encore. Et alors qu'aucun des autres croyants ne donnait quelque chose d'original à la nouvelle foi,

mais étaient simplement des peureux, ceux-ci étaient remarquables : c'étaient à la fois des catholiques malgré eux et des hérétiques malgré eux. Catholiques, parce qu'ils ne trouvaient pas mieux que le catholicisme, et hérétiques, parce que, entrés par une porte douteuse, je ne sais quoi les empêchait d'être complètement chez eux.

Convaincus de l'insuffisance théorique de la raison, ils s'étaient confiés aux forces intuitives de l'être, et avaient trouvé Dieu. Puis, persuadés que Dieu, s'il est, doit se manifester jusque dans l'esprit humain, ils avaient déduit la révélation de cette croyance première. Mais ils savaient que les révélations diffèrent d'une mentalité à l'autre et ils étaient assez logiques pour comprendre que la révélation implique une police des esprits et que cette police implique une autorité extérieure. « Posez la révélation, disaient-ils, et vous posez l'Eglise. Les livres saints ne se suffisent pas à eux-mêmes, car, pour la raison individuelle, ils sont obscurs et contradictoires. Paul peut sembler différent des Evangiles, différent de Jean et surtout différent de Jacques. Toute révélation doit être continue et continuée. L'Eglise et les Conciles, d'abord, le pape infaillible ensuite, en ont été les organes nécessaires. Supprimez-les et vous supprimez toute révélation, vous supprimez le seul Dieu, le Dieu personnel. »

Ils avaient ainsi retrouvé dans son unité admirable l'édifice du catholicisme. Les dogmes particuliers ne les troublaient plus, car une fois acceptée l'autorité de l'Eglise, aucun de ses décrets ne peut faire l'objet d'une discussion. Et, satisfaits, pour un temps, ils célébraient la grandeur de leur foi. Leur barde était, il est vrai, tombé au début de la guerre, mais sa grande voix, la

voix qui avait chanté Chartres, qui avait chanté les petites paroisses de France et la petite espérance, sa voix chantait encore, héroïque et charmante.

Sébastien admirait ces derniers. Il savait le prix de la lutte qu'ils avaient soutenue avant d'en arriver là. Il connaissait la répugnance de la raison pour toute révélation et si des hommes de cette trempe avaient étouffé en eux-mêmes cette invincible révolte, c'était par devoir, par loyauté et par humilité. Mais la position était menacée. Portés au catholicisme par la volonté de croire, par l'intuition, par l'action, autant de fruits d'un scepticisme philosophique obtenu par excès même de philosophie, ces intellectuels savaient bien que leur retraite nouvelle n'était pas définitive. Ce n'était pas pour rien que Péguy célébrait l'Eglise du XVe siècle : c'était pour échapper à celle du XXe – ou qu'il magnifiait le sacre de Charles à Reims, c'était pour oublier la puissance de Pie X. Quoi qu'ils fissent, malgré le travail forcené de leur pensée dans l'angoisse, les malheureux étaient convaincus au fond d'eux-mêmes du caractère symbolique de leur dogmatique. Ils croyaient, certes, et leur force était dans ce besoin absolu du divin, mais la formule, le credo, leur paraissait d'un autre ordre que cette foi. Leur Christ les possédait bien. Ils vivaient en lui, mangeant de sa chair et buvant de son sang, mais dès que leur raison essayait de comprendre, aussitôt une voix intérieure, impérieuse, leur dénonçait le symbole. Et ils voyaient alors dans le dogme le fruit des imaginations populaires nées dans une Eglise encore vivante, ingénue, poétique.

Et ce symbolisme était leur croix. Ils eussent voulu admettre une vérité toute rationnelle, s'enchaînant en syllogismes nécessaires. Ils auraient faite leur une somme

qui eût satisfait leur irréductible besoin de clarté, autant que la mystique admirable de leur culte satisfaisait leur besoin d'émotion. Certains de ces hommes étaient à la torture, les sincères, ceux qui reculaient devant le symbolisme comme devant un compromis, alors que tout leur être tendait à la foi et toute leur raison au doute.

« Vous croyez et vous ne croyez pas, leur dit un jour Sébastien. Vous croyez, car vous savez qu'il faut croire pour vivre et vous croyez à la vie. Vous-mêmes, vous auriez peut-être l'héroïsme de renoncer à vivre, si la vérité menait au néant, mais pour les autres, vous ne le voulez pas. Vous ignorez la vérité, mais vous voulez la vie, la vie belle et pure. C'est ce qui vous a menés ici, c'est une foi entière et irréductible en la valeur de la vie. Mais sitôt dans l'Eglise vous avez habillé cette foi d'un vêtement qui est auguste, car c'est celui d'une tradition sacrée, mais d'un vêtement tout de même. Et cette forme, cette écorce, est pour vous un symbole. Pour le catholicisme, il ne l'est pas. Qui dit révélation dit vérité pleine et absolue, non traduction ou image. Et c'est ce en quoi vous ne croyez pas. Vous n'êtes pas catholiques, vous n'avez pas la foi de saint Thomas d'Aquin. De l'orthodoxie au symbolisme il y a un abîme. Vous introduisez dans la paix de l'Eglise tous les tourments du monde, cette inquiétude maudite et superbe de générations torturées par la lutte entre la science et la foi.

« C'est dans l'angoisse de mon cœur que je vous le déclare, car je cherchais en vous une foi qui puisse sauver le monde. Je ne la trouve pas. Un symbole n'est pas une force, quand on le comprend. On ne convainc pas le peuple avec du symbolisme. On ne persuade sur-

tout pas la pensée. Ce que je retiens de vous, c'est cette affirmation ardente de la valeur de la vie : voilà une vraie foi et le mouvement catholique de la jeunesse est beau quand vous l'animez de cet idéalisme. Je vous ferai justice en oubliant la lâcheté de ceux qui viennent à vous par peur de penser, par peur de mourir, ou, plus grossièrement, par peur de voir crouler l'état social actuel. Mais votre mouvement n'est pas la vague qui renversera l'obstacle, il est le dernier remous qui vient en écumant expirer sur la grève. Rentrez dans le catholicisme, rentrez-y à fond, identifiant le Verbe avec Dieu lui-même, ou prenez l'autre porte : on ne met pas du vin nouveau dans de vieilles outres. »

III

Sébastien comprenait par ce premier contact avec la jeunesse croyante la signification sociale de ce problème : la conciliation de la science et de la foi, ce problème qui est à l'origine de tout le déséquilibre actuel. C'est le problème du siècle, comme celui de la foi et de la philosophie a été celui du XVIIIe siècle. Plus que jamais nous avons besoin de sauver l'ordre social et une foi paralysée ne saura jamais sauver le monde. Or la jeunesse catholique lui montrait une foi paralysée, bien trop occupée à se débattre contre l'ennemi intime, le doute entretenu par la science, pour pouvoir s'épanouir au dehors.

De ce point de vue, le XVIIIe siècle paraît enfantin à côté du nôtre. Celui qui a le mieux saisi la gravité de la question en ce temps de luttes superficielles, Rousseau, est arrivé à une solution dont il se contentait naïvement, mais qui fait notre souffrance quand nous l'adoptons. Il est en effet le père du symbolisme religieux, mais cette tendance est chez lui bien moins consciente d'elle-même que chez nous, et c'est là notre malheur. Le symbolisme n'est pour nous qu'un compromis. Il s'efforce de recouvrir la vie d'une écorce intellectuelle

et ces deux éléments de la foi sont irréductibles l'un à l'autre.

La vie, dans la religion, c'est en effet une affirmation, une volonté, c'est la résolution de donner un sens à l'existence humaine et surtout de lui donner une valeur. La vie est une valeur. Les affirmations intellectuelles servant d'écorce à cette vie, au contraire, ne disent pas ce qui vaut. Elles s'efforcent de dire ce qui est pour étayer les affirmations de valeur de la vie. La foi dit : la vie a une valeur, tandis que le dogme dit : la vie vient de Dieu et la volonté divine explique le sens de la vie. Deux affirmations différentes, deux ordres de grandeur, l'ordre de la valeur et l'ordre de l'existence, et ces ordres sont sans doute irréductibles...

L'être tel que nous le connaissons par la science et tel que nous le donne l'expérience, c'est la réalité brute, mêlant le mal au bien, le désordre à l'ordre, la vie à la mort, le laid à la beauté. Puisque le bien, l'ordre et la vie valent, tandis que le mal, le désordre et la mort ne valent pas, l'être est dès lors un mélange de valeurs et de non valeurs.

En outre l'être peut à la fois se présenter comme réel et comme idéal, car il est possible d'isoler chacune des réalités en la réduisant à son état de pureté première ; l'idéal de ce biais, sera une simple loi de la réalité, mais une loi dont la réalisation est ajournée par l'opposition d'autres lois. Le bien, par exemple, tout en étant une valeur, peut participer de l'être à titre d'idéal.

Mais l'être en lui-même ne dit jamais ce qui vaut, ce je ne sais quoi qui sollicite notre action et notre sympathie. On peut étudier le bien du point de vue de l'existence et en définir les lois sans voir pourquoi il vaut. La valeur est une qualité insaisissable, faite de

réalités et d'irréalités. Elle est irréductible à l'être. Le bien ne vaut pas parce qu'il est ou parce qu'il n'est pas, il vaut. Une vérité, par contre, n'est pas vraie parce qu'elle vaut pour nous ou qu'elle ne vaut pas, elle est, et cela suffit. « Pourquoi la foi ne s'en tiendrait-elle pas à l'ordre des valeurs ? se demandait Sébastien. Pourquoi tient-elle à formuler, dans l'ordre de l'existence, des affirmations qui risquent d'être de purs symboles, au lieu de laisser à la science toute la connaissance de l'être ? »

Mais sa soif de vérité absolue le reprenait. Il savait bien que si l'être et la valeur sont irréductibles, c'est parce que nous ne connaissons pas tout l'être. Si nous arrivions à l'Absolu, nous saurions pourquoi les valeurs valent et Sébastien n'avait pas renoncé à atteindre l'Absolu. Il croyait à la métaphysique et croyait qu'il entraînait en son pouvoir de réunir un jour en elle l'être et la valeur, la science et la foi.

Alors l'édifice catholique se dressa une fois de plus devant ses yeux, avec la grandiose unité de sa révélation, et il songea à la force qui était cachée là. La grâce, c'était la valeur absolue, existant indépendamment de nous et de la réalité connue par la science. Et la grâce allait où elle voulait, produisant à elle seule les valeurs humaines, « ne s'opposant jamais à la nature, mais la complétant » suivant le mot d'un Père de l'Eglise. Et, comme la science ne connaît que l'être brut, elle ne peut plus s'en prendre à une foi qui lui laisse la connaissance de cet être, en se réservant seulement la recherche des valeurs.

Mais toute la difficulté était d'asseoir la Révélation sur une réalité. Sébastien comprenait certes combien le catholicisme moyenâgeux était plus logique que la jeu-

nesse catholique, mais il voyait la construction de saint Thomas chanceler sur un fondement instable. C'était le grand argument du cercle vicieux, qu'il avait lu dans Rousseau : l'autorité de l'Eglise démontre le dogme, car cette autorité vient du Christ, qui est Dieu, mais que le Christ soit Dieu, le dogme seul le dit, et le dogme vient de l'Eglise. Pour briser ce cercle, il faudrait que l'histoire à elle seule prouvât la divinité du Christ et prouvât que le Christ a transmis à l'Eglise son pouvoir divin. Or l'histoire ne dit rien de semblable et si des historiens ont soutenu cette thèse, c'est qu'ils étaient de l'Eglise !

Mais l'Eglise s'en tire par un biais. Elle répète à qui veut l'entendre que la raison à elle seule ne peut arriver à poser Dieu, l'âme et la liberté. Brunetière, pour ignorer cette tradition, s'est vu semoncé par l'archevêque de Paris. Or une fois acceptée cette métaphysique nécessaire à notre esprit, la Révélation s'en suit. De saint Thomas au frère Garrigou l'argumentation reste la même. Et la Révélation, c'est le Christ-Dieu, l'Eglise et ses décrets. Et ces décrets ne font plus de difficultés. « Que je hais ces sottises, de ne pas croire à l'Eucharistie, etc. Si l'Evangile est vrai, si Jésus-Christ est Dieu, quelle difficulté y a-t-il là ? »

La difficulté n'est pas là, elle est toujours à la base et n'a été que reculée. C'est encore l'Eglise qui donne à la raison le pouvoir de démontrer Dieu. En fait, si la philosophie s'est donné ce pouvoir au temps d'Aristote, elle l'a perdu avec Kant. Et il y a dans la science moderne une théorie de la connaissance qui conclura à l'agnosticisme.

Ce scepticisme philosophique a été bien saisi par

quelques défenseurs de l'Eglise. Ce n'est pas pour rien que Pascal, abaissant la raison et se moquant des métaphysiques, se décidait pour Dieu, librement, en ce morceau si profond du pari. Ce n'est pas pour rien que Lamennais, avant même sa défection, cherchait Dieu dans le consensus des nations et pas dans la raison individuelle. Ils savaient bien, tous deux, que cette dernière est agnostique et ils ne voulaient pas faire soutenir à l'Eglise une thèse qui la mettait en conflit avec la raison scientifique.

Comment sortir du cercle vicieux ? Sébastien songeait au néothomisme du cardinal Mercier, non que celui-ci ait la moindre sympathie pour ce kantisme dont Louvain avait toujours été l'adversaire avant de se taire sous les obus allemands, mais parce qu'il voulait laisser à la science la liberté pleine refusée par l'Eglise aux philosophes profanes. La liberté pleine offerte à la science, c'est tôt ou tard l'agnosticisme métaphysique forçant l'Eglise à s'incliner devant lui. Et si tel est le cas, la Révélation sortirait entière du conflit, soustraite désormais à toute atteinte possible de la raison humaine : devant le mystère, l'homme se tairait, jusqu'au moment où la Grâce viendrait choisir ses élus.

Sébastien retrouvait ainsi l'espérance qui l'avait rapproché de l'orthodoxie catholique et il entrevoyait dans le néothomisme le point de contact avec la raison scientifique. Mais il ne voyait pas l'hérésie foncière qui entachait sa recherche. Il y a certes dans le catholicisme, comme dans tout ce qui est humain, un sentiment poignant du mal, de l'irrationnel. Mais il y a d'autre part trop de quiétude ou, du moins, si la souffrance fait partie du sentiment catholique, elle ne se

manifeste pas dans la pensée. Le catholicisme opère ce miracle d'enfermer une foi qui vit de l'angoisse dans une philosophie qui respire la plénitude. Or si Sébastien avait scindé si violemment la vie et la connaissance, la valeur et l'être, c'est bien parce qu'il voulait rendre sa pensée solidaire des faits. Il y avait dans son sentiment chrétien quelque chose de ce qui avait poussé Kant à rompre avec les Grecs, et par là avec toute métaphysique. L'irrationnel est dans les choses, dans la guerre... Donc il le faut mettre dans la pensée. Sébastien, au fond, cherchait simultanément une foi et un aliment intellectuel à son pessimisme. Or rien n'est moins catholique.

Le premier prêtre auquel il s'ouvrit de son projet candide, poussa de hauts cris : « Malheureux ! Chercher un rapprochement entre la foi et la raison humaine ! Mais l'essence de la foi révélée est d'être une grâce, la Grâce par excellence, le don immérité de Dieu à ses élus et à ses seuls élus. La foi est un miracle et le miracle est le pain quotidien de l'Eglise. Tous vos efforts tendent au contraire à dénaturer le miracle, à le rendre universel et humain, alors qu'il vient de l'Esprit et que l'Esprit souffle où il veut. La foi s'impose ou est absente ; mais, quand elle s'impose, elle terrasse son homme et en fait ce qu'elle veut : point n'est besoin d'éclairer l'incroyant sur la nature du divin. Rien, absolument rien ne peut régler la grâce. Dieu sait ce qu'il fait et entre ce qui est divin et ce qui est humain il y a un abîme. C'est cet abîme-là que vous voulez combler ! Sachez que toute conciliation entre l'Eglise et le monde est vaine : c'est à la sagesse de Dieu lui-même que vous insultez quand, à une foi spéciale mais

révélée, vous tentez de substituer une croyance universelle et terrestre. Si la distribution de la Grâce est incompréhensible, renoncez à comprendre. »

« C'est là l'immense erreur du modernisme et de ce trouble libéralisme de la jeunesse actuelle, c'est cette confusion outrageante du divin et de l'humain. Il n'y a point de pacte possible entre l'Eglise et une pensée d'où la Grâce est absente : l'Eglise ne sera universelle que le jour où Dieu même rendra telle sa Grâce. C'est de Lui que doit venir le mouvement et ce que vous faites par vous-même est impie et blasphématoire. »

Sébastien se retira, indigné. Il n'en voulait pas au ridicule orgueil de ces élus, de l'Eglise tout entière, car cet orgueil vient d'une logique parfaite. Ce que venait de lui dire le théologien, c'était le point d'aboutissement nécessaire de la croyance en une révélation, Sébastien le reconnaissait maintenant. Mais il était assez juste pour savoir que si cette croyance mène tout droit à l'orgueil, les grands esprits avaient dû s'abaisser jusqu'à l'humilité totale : « C'est mon affaire que la Conversion, dit Jésus-Christ à Pascal, qu'à moi en soit la gloire, et non à toi, ver et terre. »

Son indignation était autre. C'était la révolte sacrée de l'homme contre le destin, cette révolte qui est à la source de toute vraie religion. Il reniait le Dieu despote qui distribue aux uns la Grâce pour la refuser aux autres, qui éclaire celui-ci pour aveugler celui-là, car en ce Dieu il reconnaissait le vieil ennemi, la Moïra :

« Retournez en mon nom, disait-elle aux Destinées,
« Retournez en mon nom, reines, je suis la Grâce.
« L'homme sera toujours un nageur incertain
« Dans les ondes du temps qui se mesure et passe. »

« Vous toucherez son front, ô filles du Destin !
« Son bras ouvrira l'eau, qu'elle soit haute ou basse,
« Voulant trouver sa place et deviner sa fin. »

« Il sera plus heureux, se croyant maître et libre,
« En luttant contre vous dans un combat mauvais
« Où moi seule, d'en haut, je tiendrai l'équilibre. »

IV

Sébastien était dans l'angoisse. Sa foi comme sa raison étaient en travail. Ne croyant plus au Dieu révélé, il ne pouvait croire au Dieu Tout-Puissant, car ils ne font qu'un. Un Dieu qui laisse l'homme dans l'ignorance est un Dieu qui ne peut rien contre le mal. Si ce mal avait une utilité ou un sens, nous le saurions au moins. Mais tout est douleur et douleur dans la nuit. Et Sébastien souffrait, cherchant à croire malgré cette découverte.

Il rencontra ce livre si riche de vie généreuse qu'est le *Aux croyants et aux athées*, du pasteur Monod, et s'enthousiasma pour la grande souffrance du Dieu qui lutte avec nous. Il connut le soulagement momentané que ce poème du Dieu impuissant avait apporté aux esprits inquiets du protestantisme et pensa trouver dans cette théologie hardie l'élément conciliateur dont il avait besoin.

Fort de ce nouveau bouclier donné à sa foi, Sébastien cherchait une Eglise qui pût le recevoir. Il était prêt à juger impartialement les protestants, tout en regrettant la Réforme. Le geste des Réformateurs, enlevant à l'Eglise les plus belles de ses forces pour fonder hors les murs une nouvelle Eglise, aussi intolérante

et dogmatique que la première, lui était peu sympathique. Il eût admiré des révolutionnaires brisant tous les cadres pour vivre librement, mais il n'admettait pas le caractère bâtard de ces novateurs, bien trop conservateurs pour être conséquents avec eux-mêmes. Cependant il se décida à les étudier de plus près.

Mais il s'égara dès l'abord dans les plus inextricables difficultés. Il n'existait pas un protestantisme, mais dix, mais cent protestantismes, n'ayant de commun qu'une insupportable prétention à la vérité et qu'une étroitesse de pensée à la fois pratique et théorique. Tout servait de prétextes à divisions, questions de dogme, de rite, de simple étiquette, questions de politique, d'histoire, tout divisait, divisait, jusqu'à faire une mosaïque étrange et sans lignes d'ensemble. Et chaque Eglise avait non pas son Pape, car bien souvent les malheureux pasteurs traînaient après eux toute une théorie de laïques pieux réactionnaires, mais son Concile, décoré d'un nom variable, mais s'arrogeant invariablement le même pouvoir : la conservation de la vérité. Jamais la recherche, car chaque Eglise avait sa vérité. Les unes l'appelaient dogme, mais ce nom répugnait à d'autres. On voyait des pasteurs prêcher chaque dimanche sur le péché, encore le péché et toujours le péché, c'est à dire le péché métaphysique, inventé par le Christ protestant, saint Paul, pour servir de base à la dogmatique, et ces pasteurs faisaient de la psychologie, de la morale, jamais du dogme.

Sébastien en était ahuri. Il était habitué à pire, mais dans l'Eglise de Rome il saisissait le pourquoi des choses. Tout reposait sur la Révélation, c'est-à-dire sur l'Eglise et son autorité. Mais ici il ne comprenait plus rien : tout n'était que copie du catholicisme, mais

il manquait l'essentiel, précisément l'autorité inhérente à la Révélation. Quoi qu'il fit, la seule image qui traduisît à ses yeux l'état d'âme du protestantisme était celle de ces veufs, qui ont subi toute leur vie la poigne d'une épouse tyrannique, mais qui, depuis leur veuvage, soupirent après la main ferme qui satisfaisait à la fois à leur désir d'ordre et à leur soif de révolte...

Presque tous les protestants, en effet, croyaient à la Révélation, mais ils avaient la naïveté de la chercher dans la Bible. On voyait bien le résultat : chacun interprétant à sa manière ce qui n'est ni clair ni surtout d'inspiration unique dans les livres sacrés, c'était le plus effroyable gâchis dogmatique qu'on pût imaginer. Réunis en Synodes généraux, les théologiens croisaient le fer sur les points essentiels comme sur les plus futiles, et, franchement, on pouvait se demander dans quel langage obscur s'était exprimée cette divinité dont ils s'entendaient à dire qu'elle s'était révélée dans le temps... Car ils s'obstinaient tous à chercher dans l'Ecriture une manifestation de Dieu, depuis les intransigeants de la droite jusqu'aux timides de la gauche qui parlaient de « révélation psychologique ! »

Il y avait en outre des libéraux, de vieux libéraux, de jeunes libéraux, toute une cohorte de libéraux qui traitaient d'orthodoxes les partisans de la Révélation et se faisaient traiter d'athées et de panthéistes par ceux-ci.

Si les Eglises avaient au moins remplacé la théologie par l'action et si leurs œuvres sociales avaient bénéficié de cette anarchie intellectuelle, Sébastien eût admis l'individualisme protestant. Mais c'était la théologie qu'on prêchait du haut des chaires. Le plus curieux est que même ce mal incurable d'un certain christianisme, la

recherche du salut individuel, était affaire de théologie. Cette recherche remplissait la prédication et constituait la préoccupation maîtresse des croyants. Mais cette préoccupation était avant tout théorique, et le salut, au lieu d'être une vie et un élan, au lieu d'être, comme dans les bas étages du catholicisme, la pratique de bonnes œuvres, n'était qu'une adhésion à telle ou telle dogmatique. Chaque protestant avait ses idées faites sur la théologie, et quelles idées ! Rien n'avait bien changé depuis le mot de Voltaire.

Peu à peu, Sébastien en vint pourtant à se faire une idée moins caricaturée du protestantisme. Il passa sur l'orgueil démesuré de son orthodoxie, cet orgueil qui a peu de parenté avec l'orgueil catholique, car dans le catholicisme la raison individuelle s'humilie, tandis qu'elle est maîtresse dans le protestantisme. Il passa sur l'égoïsme inhérent à tout, salut individuel et trouva dans l'individualisme protestant un sérieux moral admirable. Rien n'égalait la dignité de pensée et la majesté de cette foi absolue dans le devoir qu'avaient su sortir du formalisme piétiste les Vinet, les Secrétan, les Naville, ou même des esprits hésitants comme Amiel et Félix Bovet.

Mais il se rendit alors compte de la profonde scission qui sépare le jeune protestantisme, héritier de ces maîtres, de l'orthodoxie conservatrice. Cette scission divisait même les croyants en deux fractions si dissemblables qu'elles en formaient deux religions. Rien d'analogue dans le catholicisme, car si la jeunesse y est peu catholique et s'efforce plus de croire qu'elle ne croit réellement, elle ne peut pousser bien loin son hérésie. Dans le protestantisme, au contraire, toute nuance devient une division et les divisions réelles deviennent des oppo-

sitions. Les jeunes avaient rejeté toute révélation. Entre une religion ainsi libérée et une religion qui s'obstine à garder une vérité toute faite, il y a la différence qui sépare un mouvement d'un point fixe : l'antagonisme ne fera donc que s'accroître progressivement, à moins que – et c'est la probabilité la plus sérieuse, – à moins que les jeunes protestants ne sortent simplement des Eglises.

Mais les orthodoxes n'en voyaient pas le danger et Sébastien s'en indignait. « Votre religion est un vaste compromis entre les deux seules religions logiques, dit-il un jour à l'un d'eux, le catholicisme et le libéralisme absolu. Vous n'avez le courage ni d'admettre loyalement une révélation divine, ni de la nier. Si vous l'admettiez, vous seriez bien forcés de la croire continue et surtout unique, autrement dit d'admettre une autorité divine encore manifestée sur terre pour interpréter la révélation historique. Vous seriez catholiques. Mais non, vous concluez à une révélation close une fois pour toutes, contenue dans les Ecritures et accessible à chaque croyant. Une révélation démocratique, si vous voulez. C'est bien, mais vous introduisez là la raison individuelle, car c'est par elle seule que le croyant comprendra cette révélation et elle reste seule juge des éclaircissements ultérieurs à lui donner. C'est donc l'individualisme entré dans la place. Or la raison individuelle, dès qu'elle a la moindre part à la connaissance, règne en maîtresse. Elle tend d'elle-même, mécaniquement, à faire dévier le centre de gravité de la révélation, à la faire devenir purement psychologique et personnelle. Or une révélation intérieure n'est plus une révélation. Vos timorés jouent sur les mots en employant ce terme, et, quoi que vous fassiez, l'individualisme tend au libéralisme et au libéralisme absolu. »

« Or cela, vous le savez bien, c'est ce qui explique la peur d'évoluer dont souffrent vos Eglises, parce que toute déviation est un pas de plus vers l'anarchie intellectuelle. C'est pour cela qu'un Rousseau, parvenu dès l'abord au libéralisme dans ses admirables *Lettres de la montagne*, a eu si peu d'influence sur vous, moins même que sur le catholicisme. C'est même le raisonnement que je viens de vous faire dont les théologiens catholiques ont toujours usé pour vous convaincre d'illogisme. Lisez l'*Essai sur l'indifférence*, dont l'étude sur le protestantisme est toujours actuelle, et vous y verrez avec une clarté parfaite que tout protestantisme tend au libéralisme d'un Rousseau et de là... Lamennais dit à l'athéisme, parce qu'il était encore catholique ! »

« Mais de cette anarchie, vous n'en voulez pas, non qu'elle nuise en rien à la religion, comme vous le dites, mais parce que rien n'est inconfortable comme une anarchie qui porte sur nos destinées métaphysiques. Il est dur de s'incliner devant le mystère. Votre foi a besoin de certitude intellectuelle et c'est en quoi elle n'est pas une foi. C'est aussi en quoi vous êtes catholiques. Une foi vivante devrait n'être que pure volonté, elle devrait n'affirmer qu'une chose, la valeur de la vie, cette valeur qui est Dieu sous toutes ses formes. Quant à la nature intelligible de cette valeur, autrement dit quant à la vérité intellectuelle, vous devriez savoir la chercher avec indépendance, et désintéressement, vous devriez savoir douter ou vous taire. Mais non, vous ne savez pas faire le départ entre la foi et son écorce intellectuelle, ou plutôt vous ne le voulez pas, parce qu'en doutant par la pensée vous perdriez la foi. Hommes de peu de foi, c'est votre certitude prétendue qui est le vrai doute, et c'est ce qui vous tue. »

« J'ai cherché en vous une religion capable de sauver la société et je ne l'ai pas trouvée. Votre religion est condamnée à l'individualisme stérile et une religion, pour vivre, doit unir le social à l'individuel. C'est la notion de corps social qui fait la beauté du catholicisme, mais chez lui ce corps est inerte, parce que son unité se crée aux dépens mêmes de la diversité individuelle. Plus de liberté de pensée, puisque la vérité est trouvée. Et surtout plus de liberté d'expansion universelle, parce que la foi catholique est une grâce divine et qu'une telle grâce ne se plie pas aux besoins humains qui lui sont contraires. Mais chez vous le corps social est inexistant et le sera toujours. L'anarchie intellectuelle à laquelle vous tendez normalement est loin de s'opposer à sa formation, certes, car dans un corps collectif né d'une activité et d'un sentiment communs la diversité intellectuelle accentue le besoin d'unité vivante. Mais votre diversité est irréductible à l'unification, car chacune de vos Eglises croit avoir la Vérité, et la Vérité révélée. Or on ne concilie pas deux révélations. Posez au contraire le libéralisme où chacun aurait non pas la vérité mais une vérité, et alors rien ne gênerait plus l'unité sociale créée d'un besoin commun d'affirmer par la foi la valeur de la vie. »

V

Sébastien croyait trouver ce libéralisme dans la jeunesse protestante, mais son illusion fut de courte durée.

Le nouveau libéralisme différait assurément de l'ancien, de celui qui florissait dans la seconde moitié du siècle passé et qu'on pourrait appeler le libéralisme orthodoxe. Ce dernier souffrait du même dogmatisme qui étouffe aujourd'hui les Eglises. C'était un autre dogmatisme, voilà tout, qui niait et qui affirmait avec intransigeance et qui avait son credo dans toutes les règles, quelque mauvais spiritualisme à la Rousseau.

Mais quelques-uns de ses plus illustres représentants avaient fait évoluer le mouvement. Un Auguste Sabatier, historien et philosophe, avait donné du symbolisme une conception hasardée mais féconde. Un Ferdinand Buisson, surtout, avait d'emblée mis son admirable largeur d'esprit à assouplir les formules et à repousser les dogmes nouveaux. C'est de ces hommes que s'inspirait la jeunesse, souvent à son insu, car elle se disait bergsonienne et pragmatiste. Mais ce bergsonisme protestant et ce pragmatisme latinisé se retrouvaient avant

la lettre dans l'*Esquisse* de Sabatier et dans les conférences de Buisson.

Mais au lieu du rationalisme étroit qui avait caractérisé les débuts du libéralisme, c'était un éclectisme étonnant qui distinguait les tendances actuelles. Rien n'était comparable au déséquilibre de cette jeunesse. Tous les courants du siècle s'y trouvaient mêlés et on comprenait mal ce qui les tenait réunis. C'était moins qu'une foi, c'était le besoin d'une foi. Heureusement presque tous ces protestants étaient symbolistes, à quelque degré que ce fût : ils distinguaient la foi de son écorce intellectuelle et c'est ce qui les sauvait, car, à descendre plus ou moins profond, la foi est la même partout.

Néanmoins ils n'en agissaient pas davantage, et la grande faiblesse du mouvement était cette incohérence. Au lieu de se grouper en une Eglise libérale consciente de ses tendances et suppléant par une foi commune au désordre intellectuel, les jeunes protestants efforçaient tous de rester dans leur Eglise personnelle, quitte, une fois qu'ils en sortaient, à rompre avec toute religion organisée.

Il y avait les philosophes, par exemple. Ceux-là, étudiants en théologie, s'absorbaient dans leurs systèmes, prêts à réformer le monde avec une métaphysique. Mais quand arrivait la sortie des cours, la vocation pratique, le pastorat, avec ses exigences et ses compromis, alors ils revendiquaient leur indépendance, soutenaient une thèse à scandale et sortaient de la théologie avec une licence en poche pour actif. On ne les revoyait plus dans les Eglises et entre eux-mêmes aucun lien religieux ne s'établissait.

Il y avait ensuite les socialistes. Eux aussi étudiaient

la théologie, eux aussi en sortaient et eux aussi gardaient pour eux leur religion, cessant de frayer avec les Eglises et ne créant entre eux que de très rares groupements.

Il y avait même une tendance catholique, surgissant par-ci par-là, une crise de mysticisme qui prenait à la théologie protestante quelques-uns de ses étudiants. Quelques-uns abjuraient. La plupart ne se soumettaient pourtant pas à Rome, mais, déçus dans leur religion, ils sortaient de ses cadres pour vivre en eux-mêmes et nourrir quelques lointains rapports avec d'anciens modernistes.

Tous ces hommes étaient la fleur de la jeunesse protestante. Ames d'élite, pour la plupart, esprits délicats et d'un sérieux profond, ils avaient le tort de rester seuls en tant qu'hommes religieux, ce qui est nécessaire pour la pensée et néfaste pour l'action. Ils étaient loin de produire de la pensée originale, du reste. Leur paralysie les avait trop gagnés pour ne pas atteindre un peu, à la longue ; le cerveau. Aucune tentative ne surgissait pour grouper ces forces éparses : c'était le libéralisme hors les murs.

Il y avait aussi un libéralisme dans les murs. C'étaient des pasteurs avancés, mal vus de leurs paroisses, mal vus de leurs Synodes, mal vus des intellectuels et mal vus des bourgeois. Ils faisaient pourtant des efforts souvent énergiques et étaient, pour leur récompense, mis à la porte des Eglises ou relégués dans des fonctions inoffensives, directeurs de feuilles religieuses, agents d'union chrétienne ou professeurs d'hébreu.

Pourtant, au milieu de ce désordre, il y avait un mouvement fécond, celui des étudiants en général. L'Amérique avait donné une impulsion gagnant tous les

centres universitaires et réunissant, en une vaste fédération, dans le but d'étudier les problèmes de la foi, l'élite des étudiants qui avaient des convictions religieuses ou du moins qui avaient « le respect des convictions religieuses ». Rien de plus souple que cette organisation, qui prenait ses membres dans les cinq facultés académiques. Elle n'avait ni credo ni politique. Ni libérale ni orthodoxe, elle prétendait, tout concilier, même les orthodoxes... ce qui est le comble du libéralisme. Et elle réunissait tout. Dans ses assemblées internationales on voyait, venus des cinq parties du monde, des représentants de toutes les confessions, de toutes les politiques, de toutes les philosophies, et ces représentants, réunis en une admirable foi commune, qui était toute pratique, discutaient les questions avec une indépendance réelle. Rien n'égalait alors la vie et la majesté des cultes qu'ils rendaient en commun, groupant leurs forces et leurs recherches autour d'un Christ dépouillé de tout dogme. Chacun pouvait communier avec cette Incarnation de la valeur éternelle du divin, car aucune traduction intellectuelle ne venait obscurcir ce contact vivant. On sentait alors vraiment ce que peut être une religion libérale, et l'immense trésor de vie qui se dégageait de ces cultes était pour beaucoup la source religieuse par excellence. Plus tard, lancés dans l'action bonne, ces étudiants ne se rappelaient jamais, sans que quelque chose ne résonnât au fond d'eux-mêmes, certains de ces moments où, dans, une assemblée de centaines d'individualités il n'y avait qu'un seul silence, qu'une seule respiration, qu'un seul élan vers Dieu. Qui dira la plénitude de vie, l'immense joie de cette étreinte des âmes en travail ? C'est l'Absolu même que cette pénétration de l'individuel par l'individuel.

Le souvenir de ces heures suffisait à Sébastien pour lui faire pardonner à la jeunesse protestante son incohérence, car c'est cette jeunesse qui avait déclenché le mouvement. Mais une association comme celle de ces étudiants n'est pas encore la solution. Elle ne groupe que des intellectuels, et seulement au temps de leur formation. Il y a certes un mérite incontestable dans leur indépendance absolue vis-à-vis de toute Eglise et ils ont su éviter les deux défauts du nouveau protestantisme : le manque de consistance sociale et une certaine peur du libéralisme conséquent. L'initiative de cette fédération montre en outre combien la diversité intellectuelle est favorable à l'unité des collectivités religieuses. Les contradictions philosophiques ont pour seul effet de nécessiter une vie plus grande qui noie ces contrastes et c'est la religion même que cette vie-là. La foi gagne au doute intellectuel. Mais il faut pour cela que les Eglises cessent d'être les Eglises. Seules parmi les associations vivent celles dont l'essence même est le besoin de recherche et de création. Voilà ce que montre le mouvement des étudiants, qui est bien un « mouvement » et non une Eglise. Il est vrai qu'un étudiant est plus souple qu'un homme mûr. L'expérience ne vaut donc peut-être que dans certaines limites. Quoi qu'il en soit, tout groupement portant en son sein un germe de conservatisme et surtout de conservatisme intellectuel, est voué à la mort. Les Eglises meurent de ce mal-là. Car il ne faut associer ni des compromis communs ni des certitudes communes, mais des recherches et des tendances.

Que conclure ? La fédération chrétienne d'étudiants était riche de qualités. Elle manquait il est vrai d'universalité, mais il y a à cela des remèdes. Mais il man-

quait surtout une base doctrinale à son libéralisme. Et c'est en quoi le symbolisme est si décevant. Chacun entourant la même foi d'un symbole différent, il est entendu que toute théorie est nécessairement subjective, et pourtant chacun, quoi qu'il fasse, prend la sienne pour l'expression même de la vérité, sinon il se passerait de toute formule et alors la foi s'en irait lentement... Il faudrait une doctrine que chacun pût admettre et qui cependant donnerait à chacun la liberté d'avoir ses symboles personnels. Quelque chose comme une pure forme, mais objective, que chacun remplirait suivant son tempérament. Tel serait l'équilibre entre le symbolisme, qui à lui seul est vain, et le dogmatisme, qui à lui seul est stérile. Mais c'est de quoi la fédération ne paraissait pas se douter. C'est là qu'était le vice de son libéralisme. Il y a encore un compromis dans l'éclectisme pur et simple, il y a une grande lâcheté de pensée.

Mais qui donnera cette doctrine ? Voilà que se pose à nouveau le problème poignant de la science et de la foi, le tourment de nos générations actuelles. Comment vivre quand notre foi est paralysée par notre pensée et quand notre pensée est paralysée par notre foi ? Il y a dans la recherche du vrai et dans la recherche de la valeur deux cultes qui s'étouffent l'un l'autre. Ils s'étouffent quand ils cohabitent dans la même chapelle, ils meurent séparément quand on les isole et quand, durant un corps à corps, l'un est vainqueur de l'autre, il garde en son sein un germe destructeur qui l'anéantit peu à peu, Qui nous délivrera ? Qui montrera enfin que l'une de ces adorations implique forcément l'autre et que seule leur collaboration permettra le salut ? La philosophie ? La science elle-même puisque tout problème est affaire de science ?

VI

Sébastien suivit l'exemple des libéraux protestants qu'un besoin de logique arrachait aux Eglises pour les orienter vers la philosophie. Car il avait toujours la foi en un pouvoir de la raison capable de sortir du cercle de l'expérience. Dès l'âge de réflexion il avait philosophé, débutant par une vague mystique pour construire ensuite de ces fragiles échafaudages métaphysiques qui vous charment un instant, vous consolent puis vous déçoivent vite. C'est un espoir philosophique qui l'avait rapproché du protestantisme et, s'il vivait douloureusement le problème de la science et de la foi, c'est à la philosophie qu'il attribuait encore le rôle de médiatrice.

Il se rapprocha donc du mouvement philosophique qu'incarnait en France une si forte jeunesse, la plus sérieuse peut-être de la nation pensante. L'état du positivisme s'était en effet resserré. Tout esprit soucieux de profondeur et de solidité était plus ou moins gagné à cette tendance, la tendance française par excellence. Depuis longtemps déjà il n'était plus permis de pénétrer dans la métaphysique sans introduire avec soi tout l'appareil scientifique, inélégant mais nécessaire.

Aussi tant la morale que la religion – la religion des philosophes – se ressentaient de cette contagion positiviste qui mettaient au cœur même de ces reines du passé les angoisses du doute. Un immense souci oppressait tous les esprits sérieux, le souci de sauver la vertu si les croyances s'obscurcissaient et c'est avant tout cette préoccupation qui portait la jeunesse à la philosophie.

Depuis nombre d'années déjà, cette tendance s'était montrée féconde. Toute l'œuvre d'un Guyau ou d'un Fouillée s'en était inspirée. Les écoles sociologiques la suivaient également. Plus audacieux, un Boutroux s'était efforcé de sauver la religion elle-même avec toute sa métaphysique, mais le même esprit positif l'avait influencé. Il n'était pas jusqu'au pragmatisme anglo-saxon qui ne s'expliquât tout entier par cette même tendance ; mais l'incurable sophistique des James grands et petits avait tout embrouillé. Quant à Bergson, sa tentative hardie se ressentait bien du même mouvement, mais l'œuvre était trop originale pour se confondre avec lui.

Profitant de cette admirable floraison, un renouveau philosophique intense entraînait la jeunesse. Un moment même la métaphysique avait cru renaître dans sa splendeur passée. Mais, lassée de la discussion et du travail, toute la fraction des jeunes qu'un certain mysticisme aurait porté vers cette spéculation, avait abdicé entre les mains de l'Eglise de Rome. Sébastien savait à quoi s'en tenir sur ce néo-catholicisme bâtard, compromis éphémère qui reposait les faibles de leur effort trop grand.

Le reste des philosophes, ceux que, leur indépendance garantissait de semblables démissions, s'étaient ressaisis et étaient encore en pleine effervescence. La guerre

n'avait que peu ralenti leur élan. Bien au contraire, ils vivaient d'autant plus intensément les problèmes de la pensée que le son du canon leur rappelait le mal actuel, comme un reproche lointain pénétrant du dehors en leur tour d'ivoire.

Mais quand Sébastien s'appliqua à rechercher la tendance commune qui les unissait, il se heurta aux plus grandes difficultés. Certes leur souci à tous était à un degré quelconque le problème de la science et de la foi. Mais c'était tout, et autour de chacun des deux termes de l'antithèse la mêlée faisait rage, mettant aux prises les combattants les plus disparates sur les terrains les plus divers.

Pour ce qui est de la science tous l'admettaient certes, mais souvent en paroles. On trouvait des philosophes pour en faire un pur symbolisme, plus même, une convention adoptée pour les besoins de la pratique. Ceux-là donnaient leur sympathie à la métaphysique. Mais on trouvait aussi des savants pour philosopher, tout en niant la philosophie et en prêchant sous le nom de science un matérialisme épais. Et, entre ces deux camps, s'échelonnaient toutes les variétés intermédiaires.

Pour ce qui est de la foi, les uns l'admettaient dans son sens traditionnel, avec la faculté de connaissance qu'on lui a attribuée, les autres la niaient simplement, et entre ces deux extrêmes toutes les variétés se trouvaient également. Il y en avait par exemple pour supprimer toute vie religieuse ; mais ils étaient eux-mêmes remplis d'une telle foi en la vérité qu'ils en étaient mystiques : cette contradiction, n'est d'ailleurs pas rare en ce siècle d'intense déséquilibre.

Mais si tous ces penseurs ne pouvaient se rallier autour d'un idéal commun, leur erreur commune était

d'ignorer ce qu'est la foi. Ils lui faisaient la part ou trop belle ou trop maigre. Quand ils lui donnaient trop ou bien ils étaient forcés d'imposer silence à leur philosophie pour atténuer les conséquences de cette imprudence – Boutroux était de ceux-là – ou bien ils supprimaient la foi pour l'avoir trop aimée (ici comme ailleurs l'amour appelait la haine). Guyau était de ceux-ci. Quand ils lui faisaient la part trop petite, la science ne s'en portait pas mieux, car elle passait à côté des questions : c'était Fouillée, ignorant le problème des valeurs.

C'est même à cet égard que les œuvres de Guyau et de Fouillée sont peut-être les œuvres les plus intéressantes de la fin du siècle dernier et du commencement de celui-ci, car on sentait en elles plus que partout ailleurs un effort angoissé, pour concilier l'idéal et les faits. Tout Fouillée reposait même sur cette notion féconde que l'idée est la loi de l'évolution. L'idée est une force mêlée aux forces matérielles et se combinant à elles pour former la vie. La liberté même, disait-il, est une idée force et comme telle elle a son mot à dire dans le déterminisme de la science : c'est la base de la morale. La connaissance des idées forces, connaissance intérieure, demeurait donc l'apanage de la philosophie, tandis que la science en restait aux seuls rapports de quantité naissant entre les forces. Psychologie universelle, d'une part, mécanisme universel, d'autre part, telles étaient les deux faces nécessaires à la compréhension d'une seule et même vérité.

Un moment séduit, Sébastien reconnut cependant vite le vice de ce raisonnement. Fouillée, qui se disait trop positif pour admettre la foi, et qui suppléait à la religion par la philosophie, Fouillée était en réalité trop

peu positif et c'est ce qui expliquait sa crainte de toute foi. Oui certes, l'idée est la loi de la vie organique, mais ce n'est pas de l'idée comme état de conscience qu'il s'agit, c'est de l'idée comme groupement particulier de forces. Le fait est une forme d'équilibre – ou de déséquilibre – l'idéal est un autre équilibre, aussi réel en un sens que le premier, mais souvent esquissé plus que réalisé : l'idéal est un cas limite... comme disent les mathématiciens, ou encore le plein équilibre auquel tendent les équilibres faux ou instables de la réalité. Dès lors la construction philosophique de Fouillée ne demeure solide qu'à condition d'être rendue entièrement positive : autrement dit plus de philosophie autonome mais une science de la vie étudiant à la fois ces équilibres mécaniques et le jour intérieur sous lequel nous les distinguons.

C'est ici qu'intervient la nécessité de la foi : si le bien et le mal sont deux équilibres d'identique apparence, au nom de quoi la science fondera-t-elle la valeur du premier ? Au nom de la vie ? Mais la science ne peut dire que : « si vous voulez vivre, voici ce qu'il faut faire ». Jamais elle ne dira : « Vivez ! » car, dans cet impératif, il y a l'affirmation d'une valeur absolue, d'une valeur métaphysique dont la connaissance se base nécessairement sur celle de l'universel.

Mais l'universel est-il connaissable ? Voilà le point angoissant, et Sébastien était trop lâche pour admettre une foi sans connaissance, bien qu'il flagellât chez d'autres cette faiblesse. Le mystère l'oppressait et il répugnait à son intellectualisme de se décider sans autres pour ou contre une valeur, sans que son choix fût basé sur une certitude théorique.

C'est alors qu'il lut Guyau, et il s'enthousiasma pour

la sublime foi de ce douteur. Le parti-pris librement accepté de répondre à la vie, de s'affirmer toujours dans ce qu'elle a de meilleur, malgré tout et malgré le mystère, c'est là la vraie grandeur. Ce plaisir du risque dont Guyau faisait un des nerfs de sa morale, c'était du Platon, moins l'équilibre des anciens et avec l'angoisse métaphysique des modernes, mais cela atteignait la hauteur des plus belles envolées du Phédon. C'était le pari de Pascal, aussi, 'ce morceau dont l'apparence de certitude logique masque mal l'héroïsme de la décision libre.

Mais la beauté poétique de l'œuvre de Guyau ne faisait pas oublier le caractère provisoire de ces essais. D'une part, réduits à leur moelle philosophique, les prétendus « équivalents du devoir » étaient tous d'une singulière pauvreté. On se demandait ce que Guyau faisait de sa psychologie pour croire que ces arguments fonderaient une morale ! D'autre part, comme Fouillée, Guyau était encore un peu trop positif et c'est ce qui lui faisait parler d'irréligion, quand il était lui-même un des plus grands croyants de ce siècle troublé.

VII

Sur la pente fatale qui conduisait au positivisme absolu, Sébastien s'arrêta pour contempler un instant la grande œuvre de Boutroux. Boutroux n'était pas, comme Guyau et Fouillée, un positiviste reculant devant les conséquences du système, c'était un métaphysicien, qui se donnait pour tel et qui luttait pour l'existence. Il avait commencé par rompre avec les lois naturelles, en cherchant dans l'édifice massif du déterminisme scientifique des fissures par où surgirait l'élan créateur. Il les avait trouvées dans l'intervalle qui sépare les sciences les unes des autres. De même qu'Auguste Comte avait montré une hiérarchie dans les disciplines qui vont de la mathématique à la sociologie, de même Boutroux voyait la contingence initiale qui dépose la mathématique dans les cadres de l'être s'accroître à mesure que les faits se compliquaient, à mesure qu'à l'inanimé succédait la vie et à la vie la conscience elle-même. Et par ces fissures, Dieu pouvait incessamment intervenir dans le détail des choses pour élever à lui son œuvre, sans qu'il y ait dans cette action providentielle contradiction avec les lois scientifiques. Il y a dès lors deux sortes de connaissance, l'une, celle de la science, qui saisit uni-

quement le déterminisme mécanique, l'autre, celle de la religion, qui pénètre l'œuvre divine, qui saisit les choses dans leur intérieur et concilie ainsi les contraires : par là se trouvent réunies la science et la religion.

Mais Sébastien ne pouvait adhérer à cette grande doctrine. Il admettait bien les prémisses de Boutroux. Mais pour lui elles avaient une signification psychologique plus que métaphysique. Elles nous renseignent sur le travail de l'esprit, qui ne peut déduire les sciences les unes des autres, mais les organise en une hiérarchie telle que le supérieur implique l'inférieur sans que l'inverse soit vrai. C'était ce que Comte avait entrevu et ce que Poincaré, le beau-frère de Boutroux, avait génialement fait apercevoir dans le mécanisme même du raisonnement mathématique. La contingence des lois de la nature devenait par là toute subjective. Dans le monde extérieur les soi-disant fissures paraissent illusoire. C'est la complication des phénomènes qui fait croire à une intervention continuelle des lois nouvelles parmi les lois anciennes. Quoi qu'il en soit, tout est loi et loi scientifique. Sciences de l'esprit si l'on veut, science de la morale ou science de la religion, autant de sciences qu'il en faudra, mais des sciences et non des métaphysiques. Dès lors concilier science et religion comme l'a fait Boutroux, c'est au fond concilier la science en général avec la science de la religion, ce qui ne fait pas de difficulté. Mais la foi n'y gagne pas grand'chose.

C'est bien ce qu'a compris Bergson. Partant des mêmes prémisses que Boutroux, Bergson savait que la raison aboutit, quoi qu'on fasse, à la science et à la science pure. Mais qu'est-ce que la raison ? C'est une

faculté née de l'action, habituée à procéder sur le monde extérieur, sur la matière et plus spécialement sur les solides, habituée par conséquent à morceler la réalité en fragments séparés et en états distincts. Elle est donc juste opposée au courant de la vie qui coule au dedans de nous. Comment atteindre la continuité de ce flux, le devenir insaisissable et tout en nuances qui fait sa force créatrice ? L'instinct le permettrait, mais il est aveugle. L'intuition, au contraire, synthèse de l'intelligence et de l'instinct, satisfait à toutes les exigences du problème : elle seule, en plongeant directement dans les choses par la sympathie, parvient à suivre le rythme de la vie sans le disloquer comme le fait la raison.

Mais qu'est-ce que l'intuition ? C'est une vision directe, répondaient les uns, la vision de l'artiste ou du prophète. Mais les autres disaient : c'est cet enthousiasme qui parfois soulève notre pensée en élargissant les cadres de la logique, mais qui nous quitte ensuite pour laisser l'intelligence seule travailler sur ces données. C'est bien, mais alors de deux choses l'une, ou bien l'intuition est une vision qui dépasse la logique et alors elle est incommunicable et le philosophe devient un mystique replié sur lui-même et ne pouvant révéler la moindre parcelle de son extase sans la dénaturer, ou bien l'intuition n'est qu'un élargissement de la raison, et alors elle n'a rien de nouveau, elle ne sort pas de la raison, elle est raison.

Certes, Bergson avait répondu à l'objection. Il avait tout prévu. Il était, au rebours de son système, une intelligence admirable, différant de celle des philosophes simplement en ce qu'elle employait un langage poétique et souple, infiniment suggestif et charmeur, parfois énigmatique. On sentait en ce métaphysicien, derrière

la pensée rationnelle, toute l'âme d'un artiste, qui ouvre sur ses profondeurs en incessante gestation, des aperçus immenses et fascinants. Mais Bergson savait discipliner cette impression de vertige. Rien ne surgissait au-dehors sans avoir passé par le crible d'une lucide raison. L'intuition, chez lui, était chose privée et ce que voyaient les hommes était pure intelligence. Bien plus, lui-même devait jouir de ses intuitions en artiste mais ne jamais être le moins du monde dupe de ce que n'avait pas disséqué sa raison. Au fond, il manquait d'ingénuité et c'est un tort pour un défenseur de l'intuition.

C'est peut-être ce qui expliquait le double caractère de sa philosophie et la peine qu'on avait à porter sur elle un jugement convenable. C'était chose remarquable en effet, que les uns l'adulaient et les autres le dénigraient. Seul Hœffding l'avait discuté impartialement, mais on avait le sentiment qu'il l'avait peu compris. La cause de ces circonstances était sans doute que le bergsonisme réunissait en lui deux tendances disparates, l'une originale et vraiment féconde, l'autre polémique et dirigée contre les philosophies du moment.

L'élément polémique du bergsonisme était essentiellement représenté par ses antithèses trop poussées. En effet, pour constituer, sa méthode en opposition avec les philosophies régnantes, Bergson avait violemment disjoint certains cadres tout faits de notre esprit moderne et avait ainsi mis en antithèses la vie et la matière, la qualité et la quantité, la durée psychologique et le temps physique, la volonté et l'automatisme, la mémoire et la sensation. Mais une fois sa méthode construite, au lieu de se laisser aller, comme on aurait pu s'y attendre, à une démarche intuitive qui aurait réuni tous ces contraires et les aurait fondu en un tout orga-

nisé, il avait maintenu les oppositions, comme si ce n'est pas être justement victime du procédé de l'intelligence, qui débite le réel en morceaux discontinus... Le bergsonisme en effet, restait, entièrement debout si, à l'inverse du maître, on ne voyait pas dans l'univers deux démarches contraires, l'une de montée, l'autre de descente, mais un seul et même élan, doué de vitesses différentes. Mais alors l'intuition elle-même devenait raison, ou la raison intuition : il ne restait entre ces deux modes de penser que des différences de degré, de tension si l'on veut, et l'opposition fondamentale du bergsonisme s'écroulait ainsi. Mais si Bergson avait reculé devant cette voie c'est à cause de son idée maîtresse, celle de la durée. Puisque le temps est à la racine même de toute chose, il semble naturel, en effet, de conserver des oppositions qu'un absolu éternel pourrait seul résoudre et qui, dans le flux de la réalité, scandent le rythme même de la vie... Mais à y regarder de plus près, Bergson lui-même avait indiqué la marche inverse et l'on entrait par là dans la partie vraiment originale du système. Le temps n'est pas, en effet, un simple milieu, sans couleur et sans vie, dans lequel se succèdent les phénomènes ; il est au contraire l'étoffe même de la vie, il est coloré et nuancé comme tout ce qui est psychologique, il est dilatable et élastique, aucun de ses moments n'est identique à un autre. Bergson croyait ainsi sauver la durée, mais précisément alors elle n'est plus rien du tout. Ou plutôt elle détient un tel pouvoir qu'elle peut se détruire elle-même s'il lui en prend envie ; et comment ne pas voir que l'esprit tout entier, s'il lui est possible de suivre sa propre impulsion, tend à la stabilité, à l'équilibre, à l'absolu. Comment ne pas voir que mystiques, artistes ou penseurs, et les hommes

d'intuition autant et plus que les hommes de raison, tous ont cherché l'éternel et non pas le mouvant. Si l'on donne à l'esprit la puissance du temps, il ne durera que pour atteindre la plénitude, dans l'espérance toujours plus vive de s'arrêter alors. Le temps psychologique, c'est celui des Grecs, cette « image mobile de l'éternité ». Que dis-je des Grecs ? C'est celui de tous, c'est « la métaphysique naturelle de l'esprit humain », comme l'a dit Bergson. Car si rien ne dure en dehors de l'esprit, rien ne le contraindra de durer encore, lorsqu'il ne le voudra plus. Et, encore un coup, s'il dure dans le temps, c'est dans l'espoir de pouvoir un jour durer sans le temps : le double sens du mot même de « durer » le montre suffisamment.

Sébastien, qui avait toujours été enthousiasmé par le bergsonisme, n'admettait donc aucune de ses thèses particulières, tout en croyant le continuer dans sa logique profonde. Il était bergsonien sans la durée, ce qui est le comble du bergsonisme... Il jouissait surtout de la manière dont cette philosophie avait esquissé une réhabilitation possible des genres grecs. Bergson avait en effet génialement compris que le moment était venu de réintroduire les genres dans la science moderne. Toute sa psychologie se ressentait de cette arrière-pensée. Sa biologie, qui était restée assez superficielle et verbale, s'accommodait d'une même interprétation.

Seulement Bergson n'avait pas défini le genre, et on ne voit pas comment il l'aurait fait sans altérer assez gravement son système. Tout le travail restait donc à faire et il était d'ailleurs beaucoup plus de nature scientifique que philosophique. Aristote, le génie des genres, était biologiste : c'est par la biologie que devait s'édifier la construction.

Mais, avant de se lancer à la poursuite de cette idée, Sébastien tenta un dernier effort dans la philosophie. Il s'adressa au pragmatisme. Et c'est là que ses convictions s'affermirent le plus, car rien de commun n'égalait la sophistication de cette école, un vrai crépuscule des philosophes suivant le mot à double sens d'un pragmatiste.

Le pragmatisme est un corridor d'hôtel, avait dit le même enfant terrible, un corridor par où tout le monde passe mais qui mène dans les chambres les plus diverses. C'était bien cela, et le plus grand service que rendait aux gens sérieux le corridor pragmatiste, c'était de permettre de sortir de l'hôtel philosophique.

A cet égard, le pragmatisme était le plus intéressant des mouvements contemporains, parce qu'il avouait cyniquement la vanité de la philosophie, tout en continuant à philosopher. Mais, en fait, le pragmatisme se moquait de la métaphysique. Il posait dès l'abord le mystère, puis il prêchait l'action et la foi. En cela Sébastien était pragmatiste à fond, plus pragmatiste même que ceux de la lettre, tout en restant logique.

Comme ces derniers, il remontait à Kant. Il en était arrivé à admettre que la raison humaine est incurablement limitée à l'expérience et aux seules lois de la réalité sensible. Puis comme eux, il admettait la raison pratique tout en rendant sur ce point Kant plus positif qu'il ne l'a été : il voyait dans le bien une forme de la vie, une forme à étudier et à expliquer scientifiquement, et dans l'obligation morale elle-même un fait de conscience dont la genèse était à tenter par les sciences de la vie.

Et, de même que les pragmatistes, il voyait dans les questions de valeur le domaine de la foi. Mais c'est ici que les choses se compliquaient.

Les pragmatistes admettaient bien le mystère. Ils savaient que la science ne l'éclairait pas, bien qu'elle soit la seule connaissance possible. Mais la pratique est là, immédiate et exigeante, et elle veut qu'on se décide pour ou contre les valeurs supérieures, pour ou contre la foi et la vie. D'autres diraient : « Bon ! Je me décide pour le bien et j'affirme sa valeur absolue, mais j'affirme une pure valeur, non une métaphysique. Et cette affirmation reste aussi peu contraire à la science que la négation (ou le doute, son équivalent pratique), laquelle se décide aussi sur la valeur du fond des choses, mais ni affirmation ni négation ne m'apprennent rien, sinon que je suis désireux ou las de vivre. » Les pragmatistes ne l'entendaient pas ainsi. Ils disaient au contraire : « Je me décide et ma décision a une valeur théorique. Ce n'est pas seulement entre la vie et la mort que je me décide, c'est entre telle ou telle philosophie. » Leur grand mérite c'était donc de faire intervenir la volonté et la foi en plus de la raison, mais leur grand tort était de croire que cette foi ou cette volonté savaient quoi que ce soit. La volonté veut, la foi vit et la raison connaît, mais on ne change pas impunément ces rôles et c'est dans cette confusion initiale qu'était tout le vice de la sophistication pragmatiste. Il m'est utile d'admettre que le spiritualisme est vrai, finissaient-ils par dire, car alors ma vie trouve la valeur pour laquelle je me suis décidé, donc le spiritualisme est vrai. Il m'est utile d'admettre que le christianisme est vrai, donc le christianisme est vrai. Il m'est utile d'admettre que Christ est Dieu, donc Christ est Dieu. Il m'est au contraire profitable d'admettre que Christ ne soit pas Dieu, donc Christ n'est pas Dieu. » Vous vous étonnez ? William James vous répond tranquillement : il

n'y a pas de Vérité, il y a des vérités et ces vérités, toutes personnelles et subjectives, peuvent se contredire.

- Pardon ! Il m'est indispensable d'admettre qu'il y a une Vérité.

- Eh bien ! Il y a une Vérité, mais pour vous, pas pour moi. Je veux bien cependant admettre qu'il en existe pour vous.

- Mais il m'est utile d'admettre qu'il y a une Vérité existant aussi pour vous-même et ceux de votre école.

- Je l'admets encore, mais pour moi cette Vérité est le produit de votre tempérament intellectualiste.

- Il m'est utile d'admettre que vous déraisonnez, sans quoi la valeur supérieure que j'accorde à la vérité s'effondre et moi avec...

- Eh ! bien, je déraisonne, mais quant à moi...

- Vous êtes d'affreux couards, concluait Sébastien, vous savez certes que le bien ne peut en aucun cas être le critère du vrai. Le monde reste mauvais, quand même il nous serait utile d'admettre le contraire. Et vous n'en doutez pas. Il ne peut y avoir que des philosophes américains pour embrouiller des choses aussi limpides, et si vous emboîtez le pas derrière ces commerçants en gros de la philosophie, c'est qu'au fond vous crevez de peur. Pour garder la foi, il vous faut tout un nid de métaphysique où reposer votre paresseuse raison. Mais ni vous ni moi ne nous abusons sur la consistance de ce nid. Vous savez bien qu'il croule. Vous savez aussi que le petit ménage dont il était le foyer est aujourd'hui désuni. Mais le pragmatisme est un mari trompé dont la crainte est si grande de voir la vérité qu'il renonce à chercher et se répète tranquillement : « il m'est utile d'admettre... »

VIII

Ces déboires métaphysiques accentuaient chez Sébastien son espoir en la science. Il avait en elle une foi inébranlable. La culture qu'il possédait était déjà suffisante pour qu'il pût goûter cette ivresse de la pensée systématique procédant lentement et sûrement à la conquête des vérités d'ensemble. Il connaissait surtout cette sorte de confiance mystique que tant de savants avaient mise en l'évolutionnisme, doctrine d'explication et de libération universelle et rien ne l'enthousiasmait comme l'envahissement de cette doctrine, qui révolutionnait les sciences morales, la psychologie, la sociologie, tous les disciplines jusqu'à la théorie même de la connaissance.

Mais, malgré cet enthousiasme, à cause même de cet enthousiasme, sans doute, le contact plus intime que Sébastien prit avec la science fut une déception. Il était armé pourtant contre les détracteurs de la vérité scientifique et les excès de tous ceux qui, avec Le Roy ou d'autres, faisaient des lois de simples conventions. Ce pragmatisme scientifique qui s'autorisait de certaines exagérations de Poincaré – ou plutôt d'un Poincaré mal compris – ou des assauts des métaphysiciens, lui paraissait à juste titre entaché d'un vice initial, la

confusion de ce qui est utile dans l'ordre des méthodes et de ce qui est utile dans l'ordre des doctrines. Que l'on fasse varier les doctrines tant que l'on voudra, allant des plus simples aux plus compliquées, il restera toujours et indépendamment de toute convention, certains rapports fixes, certains « invariants » qui constituent les lois. Or les lois ne sont jamais fausses ; elles peuvent être incomplètes, elles peuvent être idéales, jamais elles ne sont fausses. On ajoute à leur vérité partielle d'autres vérités qui leur semblent opposées et le tout se hiérarchise peu à peu en une vérité plus complexe. Et quand plusieurs théories qui se contredisent les unes les autres expliquent aussi bien le même ensemble de faits, on découvre tôt ou tard que malgré les apparences ces théories sont de simples traductions les unes des autres.

Ce qui choquait Sébastien dans la science moderne ce n'était donc pas le réalisme intransigeant qui semblait supplanter le faux scepticisme des Poincaré ou le nominalisme un peu décevant des Duhem. C'était un ennemi autrement plus dangereux, l'éternel ennemi : le dogmatisme. Le même dogmatisme que celui des orthodoxes religieux, la même peur du mystère, la même obstination à mettre de la métaphysique partout. Les croyants craignaient la foi toute nue, c'est-à-dire la foi qui vit sans vouloir connaître et qui reste ainsi consciente de ses limites ; et ils entouraient cette foi d'hypothèses gratuites sur le fond de la réalité. Les savants, de leur côté, craignaient la science toute nue, c'est-à-dire la science consciente de ses limites et ils l'entouraient aussi d'affirmations également gratuites sur le fond de la réalité. Et de même que les premiers appelaient foi leur lâcheté, de même les seconds appelaient

science la leur. C'était le même esprit, le même dans tous ses détails, dans toutes ses roueries, dans toutes ses faiblesses. L'incurable besoin de certitude immédiate, qui tourmente un cerveau trop imparfait pour connaître et une volonté trop lâche pour s'arrêter au relatif, pour vouloir sans être convaincue d'avance de la victoire. C'est manque de volonté, puisque vouloir ce qui est ou ce qui sera fatalement, c'est tout le contraire de vouloir.

Cela indignait Sébastien. Il avait eu pitié des orthodoxes religieux, après les avoir maudits, mais maintenant il s'enflammait contre les dogmatiques de la science, sans comprendre qu'il y a des ignorants partout.

D'ailleurs la mentalité des savants différait fort avec les disciplines. L'ensemble des sciences pouvait en effet être représenté comme un cercle ininterrompu et présentant deux pôles, l'un où le dogmatisme passait par son apogée, l'autre par son minimum. Les mathématiques, en effet, procédaient de la logique, mais d'elles dérivait la mécanique et par là la physique ; de la physique sortait la chimie, de la chimie la biologie et de celle-ci, d'une part la sociologie avec les sciences morales, d'autre part la psychologie avec la théorie de la connaissance ; de cette dernière, enfin, dérivait la logique, ce qui permettait au cercle de se boucler sans solution de continuité. Eh bien, on pouvait dire que le pôle dogmatique était en pleine biologie, tandis que le minimum passait par les mathématiques ! Dans quelque sens que tournât le cercle, le dogmatisme augmentait en effet à mesure que l'on se rapprochait de la néoscolastique des biologistes. On eût dit que ces savants passaient, avant de professer leur science, par une initiation mystérieuse où ils juraient fidélité aux dé-

crets passés, présents et futurs de l'orthodoxie, dans ses affirmations comme dans ses négations. Et, de fait, si la biologie paraissait au premier abord un champ de bataille, les biologistes étaient comme des théologiens, d'autant plus combattifs qu'ils étaient plus semblables. C'était d'abord l'ignorance totale des problèmes philosophiques, ignorance dont les savants se flattaient naturellement, en faisant profession de positivisme. Comme s'il suffisait de savoir que Kant a fait de la métaphysique pour ignorer le problème de la connaissance. Et comme si, en ignorant les problèmes de l'esprit, on pouvait donner quelque chose de précis dans les explications de la vie. On voyait par exemple un chirurgien de la Faculté de Paris, le jour où il avait compris l'unité de l'énergétique, écrire un livre pour dire qu'il n'était plus dupe et vous brosser une théorie de l'abstraction qu'un lycéen aurait pu corriger. Le Dantec était certainement un biologiste de génie et à étudier de près sa puissante synthèse on y trouvait un sens toujours plus profond, et néanmoins il gardait une mentalité de primaire dans tout ce qui touche aux choses de l'esprit. On aurait fait un volume à corriger ses erreurs dans ce domaine. Il feignait d'ailleurs d'ignorer les travaux qu'on y faisait, mais le brave homme les ignorait en réalité aussi complètement que l'air ambiant lui en donnait la possibilité ! Les grands hommes ont parfois de ces ignorances... M. Homais ignorait la psychologie religieuse. Quant à M. Le Dantec, s'il était biologiste, sa philosophie se résumait en peu de mots : l'homme est un estomac affligé de deux parasites, un système génital et un cerveau, le tout enfermé dans « le sac de cuir qu'est la peau ». Pour ne pas être injuste, il faut ajouter que le premier de ces parasites l'emporte sur le second.

Par ailleurs, on voyait de bons messieurs défendre

le spiritualisme en biologie. Ils assignaient timidement à la science certaines limites ou encore ils écrivaient d'indigestes mémoires pour baser l'immortalité sur la conscience cellulaire, baptisant on ne sait pourquoi ces poussifs essais de « philosophie de l'effort ».

Cette ignorance permettait naturellement à la métaphysique de se glisser dans la science sous les multiples vocables du matérialisme, comme si le monisme méthodique de la science nous apprenait grand chose sur le fond de la réalité. Mais rien ne troublait les savants. Ils croyaient tout bonnement toucher à l'absolu, suivant en leur candeur les errements de la philosophie au temps où le réalisme le plus naïf satisfaisait les premiers sages de la Grèce.

Le plus fort était que ces scolastiques accusaient les esprits vastes de métaphysique. Il était de mode de s'attaquer à la grande mémoire de Claude Bernard pour avoir été un peu obscur dans sa définition de l'« idée directrice ». On en voulait même à Auguste Comte, non pas à cause de la mystique où se réfugia son amour pour Clotilde de Vaux, mais à cause même de ses vues les plus claires sur la biologie !

Si l'on allait par contre de la biologie aux mathématiques, en passant par la chimie et la physiologie, on voyait cette mentalité scolastique diminuer progressivement. Les mathématiciens ne l'avaient presque plus du tout, eux qu'une antique tradition d'idéalisme soutenait toujours et auxquels une liberté entière vis-à-vis du réel permettait de vivre en beauté dans les constructions de l'esprit. En physique, déjà, quelques soupçons naissaient. Rien n'était amusant que de suivre les théories des savants sur les concepts de leur science : ils damaient tous le pion aux plus hardis métaphysiciens et comme ils étaient beaucoup plus loin

des travaux de la logique moderne et de la théorie de la connaissance que les mathématiciens, ils se perdaient volontiers dans les espaces, le « temps local » aidant. Mais ces spéculations, intéressantes d'ailleurs au plus haut chef et laissant prévoir un renouveau très fécond de la pensée, analogue à celui qui suivit la mécanique newtonienne, n'entravaient en rien la marche de la science, car les physiciens savaient encore distinguer les vues de l'esprit des lois expérimentales. En chimie déjà, cela se gâtait, car les chimistes croyaient vite avoir saisi l'essence de la matière, par conséquent la vie. Entre eux et les biologistes il n'y avait guère de ligne de démarcation. Particules ou ferments, peu importe l'étiquette, c'est si facile à inventer ! Et ça prend si bien ! Un principe vital, quelle bourde ! mais des lysines, des fertilisines...

Si, depuis la biologie, l'on remontait le cercle dans la direction opposée, c'était le même phénomène. Plus sérieux que les biologistes, les psychologues ne valaient souvent pas mieux. Certes ils avaient tous une culture étendue et savaient ce qu'étaient les problèmes. Jamais ils ne se seraient permis les naïvetés des biologistes, et leurs matérialistes, les Théodule Ribot, restaient de purs savants qui renonçaient loyalement à faire du matérialisme une conclusion de la science. Mais, malgré cet esprit de sincérité, on pouvait difficilement voir de plus furieuse mêlée que la lutte entre psychologues. C'était une multitude d'écoles, toutes en possession d'une méthode spéciale, d'une doctrine spéciale et d'un esprit de clocher également spécial. Point de lien entre ces tendances qui pourtant avaient toutes leurs raisons d'être. Les expérimentaux et les pathologistes souriaient de ceux qui croyaient encore à l'analyse intérieure, parce que parmi ces derniers, certains tenaient

fort à leur petite métaphysique, mais les analystes se souciaient peu des découvertes des psychiatres et continuaient à suivre leur routine. Les Américains avaient hypertrophié la méthode des questionnaires et arrivaient à de délicieuses puérités, d'autant plus qu'une armée de savants traduisaient les résultats en termes mathématiques, ce qui permettait de démontrer les résultats les plus simples et les plus naturels (seulement ceux-là, bien entendu) par un appareil compliqué de courbes et de calculs. Un médecin viennois avait découvert dans l'instinct sexuel la base de tout le psychisme inconscient, et aussitôt son école avait généralisé ces théories, justes, au début, pour aboutir aux mêmes enfantillages.

Quant à la sociologie, c'était le même esprit, mais en pire, car cette science débutait encore. Il n'était pas de savants comme les sociologues pour se traiter entre eux de métaphysiciens, et pour s'ignorer ensuite aussi complètement que possible. M. Durkheim, qui souffrait d'une bonne culture philosophique, était abhorré des juristes sociologues. Ils lui en voulaient d'avoir tenté une solution positive des problèmes de l'esprit.

La morale positive n'annonçait encore. M. Lévy-Bruhl avait tenté d'en donner la méthode, mais pour ce qui est du côté sociologique de la morale il mettait trop de soin à défoncer une porte ouverte, et, pour ce qui est de son côté intérieur, il était condamné à un exclusivisme si peu psychologique que les morales métaphysiques restaient vraiment plus instructives ! Comme s'il n'était pas facile d'interpréter la morale du devoir par l'opposition biologique entre l'équilibre idéal et les équilibres instables du réel !

Enfin la psychologie religieuse, la théorie expéri-

mentale de la connaissance, la métapsychique et autres sciences en formation étaient dans l'obscurité embryonnaire. Chaque savant avait une conception à lui de la science, ce qui lui permettait de traiter à sa façon les découvertes de ses collègues, ou plutôt la plupart des savants n'avaient pas de méthode du tout et mêlaient incessamment hypothèses et constatations en un rabâchage métaphysicoscientifique à l'aspect multiple et troublant. Il eût fallu un remaniement général de ces sciences, de la méthode psychologique entière, ce que des James et des Flournoy avaient tenté. Mais ils avaient eu le malheur de vouloir rester à tout prix dans la philosophie, au risque même de se solidariser avec l'abominable pragmatisme, banqueroute de toute connaissance. Néanmoins c'était peut-être à ces sciences fragiles que ce travail de refonte était le plus accessible, tant le combat entre la métaphysique et la science était instructif sur ce terrain nouveau.

Tel était le bilan de la science contemporaine. D'un côté, de grands esprits qui avaient compris la beauté des sciences en même temps que leur humanité, humanité en grandeur et humanité en faiblesse, et qui vouaient à la conquête platonique du vrai un enthousiasme véritablement solennel. De l'autre côté, un manque de largeur, de respect, même de tolérance, toute une scolastique prétentieuse et logalâtre...

IX

Les lettres aussi se ressentaient du malaise général. La littérature des derniers temps s'était donnée pour une littérature sociale, ce que furent au reste de tout temps les lettres françaises. Mais les besoins pressants de la société, le déséquilibre de la pensée, les aspirations idéalistes s'alliaient au souci constant de ce réalisme qui avait donné une couleur si particulière à la littérature de la fin du siècle passé et à celle du commencement du nôtre. Les auteurs, moins que jamais, parlaient pour eux-mêmes, tous s'adressaient directement à la conscience sociale, se donnant en censeurs et en réformateurs. Eux aussi participaient à l'élan commun et chez eux, comme chez tous, on voyait, sous le sourire, l'inquiétude des problèmes et l'orgueil des solutions.

Les plus décadents en apparence avaient ce sérieux.

Anatole France se jouait élégamment de tout, se gaussait des plus purs enthousiasmes. La raillerie continuelle de ce vieux voltairien obsédait les esprits moroses. Mais regardez plus au fond, et alors apparaissait l'homme sensible et inquiet, souffrant avec tous et

cherchant comme les autres. Bergeret prêchait à sa fille l'utopie, l'éternelle et féconde utopie qui toujours arrive à ses fins après avoir fait hurler le bon sens. Quelle émotion dans Crainquebille ! Quelle tendresse chez le bon Sylvestre Bonnard ! Mais regardez surtout Anatole France lui-même, l'Anatole France des Universités populaires et des meetings socialistes, l'Anatole France de l'Affaire... Et cherchez la logique de ce faux dilettante.

Quel idéalisme aussi dans le naturalisme déprimant de Zola. Que l'homme gagne à être montré tel qu'il est ! S'il perd en élégance bourgeoise et en distinction, si les conventions s'effondrent quand on renonce aux phrases, il gagne en loyauté et la loyauté est le fondement de la moralité.

Un Verlaine, même, l'exquis poète des mélancolies et des désespérances, aussi sincère que Musset et certes moins égoïste, servait de reflet au déséquilibre des pensées, un reflet très pâle, peut-être, très inconscient puisqu'il était artiste, mais un reflet plein de beauté. Que d'aveux touchants dans le catholicisme de *Sagesse* !

Mais c'est aux maîtres de l'heure que Sébastien portait ses espérances. Il rêvait d'une littérature d'idées semblable à celle du XVIIIe siècle, pénétrant la masse et y portant le levain de la pensée aristocratique. Il aurait voulu des discours à la Rousseau, petits d'apparence et gros de germes et de passions, des essais à la Lamennais, comme il en paraît aux époques troublées où l'on a besoin de nourriture substantielle et où les lettres sont l'organe même de ce renouveau. Ou bien il aurait voulu d'une littérature comme celle du Nord où les Tolstoï et les Ibsen avaient porté en eux l'image de toute la société, comme autrefois Balzac, mais avec combien plus d'amour et d'inquiétude morale.

Mais quelle désillusion, lorsqu'il rencontra au lieu de ces auteurs, les Bourget et les Barrès, et en eux un ennemi bien connu, le nouveau catholicisme aux allures louches et à la pensée trouble. Bourget, en particulier, était indéfinissable, malgré l'orthodoxie absolue qu'il affichait dans ses dernières œuvres. Le *Disciple* et le *Démon du Midi* étaient certes pleins d'une force qui enthousiasmait à première lecture. Mais à analyser son impression, on découvrait je ne sais quoi d'équivoque qui inquiétait. Une partialité notoire d'abord, et pas cette honnête partialité, aussi pleine de saveur qu'inconsciente, comme la pratiquait Veuillot, mais une partialité presque systématique et toujours froide. Puis c'était un certain catholicisme politique qui décevait, qui tuait toute sympathie. Toujours le calcul à la place de l'élan. Pour tout dire, l'orthodoxie de Bourget paraissait plaquée et mal plaquée. L'auteur restait double, le catholique, d'une part, mais avant tout le psychologue, qui était au-dessus de tout éloge, et ces deux moitiés ne s'accordaient pas.

Quant à Barrès, c'était pire. Son catholicisme n'était pas non plus cohérent avec le reste de l'homme, mais il n'était pas même défini. L'égoïsme sensuel paraissait faire le fond du caractère de l'auteur, et jadis lui-même l'avait étalé avec complaisance, sans rien y comprendre du reste, car il était peu psychologue. Son art, très remarquable, n'avait pas empêché la mystique inhérente à cette sensualité d'aboutir au cléricisme et à la politique catholique et impérialiste, et cet amalgame aurait fait sourire sans le mal qu'il faisait à l'entour...

Combien plus grand était Huysmans, dont certains côtés rappelaient étrangement Barrès et qui était sans

doute encore plus sensuellement artiste que lui, Huysmans avait eu une évolution autrement plus profonde et plus douloureuse et, s'il n'avait jamais su penser d'une manière bien originale ni déclencher un courant d'idées fécond, il avait allié à un sens extraordinaire du réel une compréhension véritable de la vie religieuse. Ses débuts réalistes et son pessimisme se mariaient sans heurt avec un catholicisme très sincère et des goûts pour un Orient étrange ou pour le satanisme du moyen-âge ne faisaient que donner plus d'équilibre à une foi péniblement acquise et dont on sentait le prix.

Tout autre était ce singulier Péguy, génie tempétueux et mal conscient. Il était aussi catholique et individualiste et il était venu au catholicisme par raison et par passion, y apportant son besoin d'intuition et son besoin de justice qu'avait déçu le socialisme. Certes sa pensée n'était guère cohérente, il sentait le bûcher et était mort à temps pour ne pas accomplir une deuxième volte-face et se brouiller avec une Eglise qui se défiait de lui avec raison. Son œuvre, chaotique et splendide, fourmillait d'hérésies, cachées sous la parole candide de petites paysannes. Il avait surtout une partialité étonnante et si ses colères avaient un certain charme, ses ressentiments étaient vraiment entêtés. Mais cet être bon et passionné était sincère jusqu'à l'héroïsme et c'est ce qui faisait de lui un précurseur de génie.

Il avait quelque chose de Rousseau. Comme lui, il avait rompu avec l'intellectualisme bourgeois pour revenir au peuple, au sentiment, à la vie concrète surtout. Comme Rousseau, il était bouillant, sincère, illogique, et comme en lui, sa force s'affirmait souvent

aux dépens de la mesure. Et, sans doute, comme Rousseau, il allait construire, quand la mort l'a frappé.

Un autre tenait de Rousseau, sans s'en douter peut être, et, chose curieuse, il était en cela le complément de Péguy. Ni l'un ni l'autre n'égalèrent Jean-Jacques, mais à eux deux ils eussent joué un rôle pareil. Péguy avait plus de puissance créatrice, mais manquait de matériaux ; l'autre avait bien plus observé, mais il avait fait une peinture du siècle sans parvenir à le dominer. Cet autre avait montré en Jean-Christophe l'aboutissement de la race qui s'éteint. Il avait une âme forte et libre, enthousiaste et tourmentée, – d'une sensibilité extrême et d'une passion puissante. Encore la révolte orgueilleuse de Rousseau et encore son esprit de synthèse humaine, craquant de sève plébéienne. Mais, mêlés à ces éléments vigoureux, ceux qui permettaient à Jean-Christophe d'annoncer le jour qui se lève, on apercevait avec inquiétude quelques germes de lassitude. On ne discernait pas, dans cet amas de vie, ce qui était du passé et ce qui féconderait l'avenir. Par son culte de la raison, Jean-Christophe surpassait certes cette réaction éphémère d'une jeunesse éprise seulement d'action et de sentiment, mais ce culte n'aboutissait à rien. Il était bien le point d'arrivée de cette recherche de plénitude qui, de Goethe à Wagner et Ibsen, cherchait à renverser l'idéal ascétique d'une certaine religion étriquée et maussade, et Jean-Christophe, par son tempérament mystique, semblait appelé à réunir enfin cette joie panthéiste au sérieux moral, mais s'il avait ce sérieux, il n'avait pas compris la foi. Il n'avait ni le pessimisme ni la confiance du christianisme et il opposait encore la vie à la foi !

Mais quelle épopée que cette œuvre de Romain Rol-

land ! Epopée d'une époque qui finit dans une incohérence sublime en donnant ses entrailles à la race qui se lève, encore balbutiante mais singulièrement avertie. Quelle beauté dans cet immense chantier où les ruines voisinent avec les échafaudages, où tout grouille de vie, même la mort, où un élan victorieux se prépare et gronde déjà sourdement. Majesté du chaos, mais du chaos où s'élabore l'ordre de demain.

Tel semblait l'aboutissement de cette littérature, un élan vers le salut social, élan fait de soubresauts, il est vrai, plus que d'équilibre, élan peut-être inconsistant. Un Péguy, obscur et inachevé. L'admirable Jean-Christophe, qui peignait l'angoisse des temps plus qu'il n'y remédiait. D'autres tentatives encore. Le catholicisme panthéiste de Claudel et la délicatesse encore un peu hésitante de ce protestant élargi qu'est André Gide. Roger Martin Dugard avait ému les esprits par son Jean Barrois, image tourmentée de l'homme partagé entre la vérité et la foi, mais de l'homme qui n'arrive à aucune solution, vivant dans un athéisme qui est un non sens, mourant dans une foi qui est une lâcheté.

X

Sébastien regardait de nouveau au dehors. La guerre gardait la même intensité, quoiqu'immobilisée dans d'éternelles luttes de tranchées. L'élite de la jeunesse tombait, tandis que les civils s'excitaient à haïr sans remords. Là-bas, chez l'ennemi, le système de lutte brutale et sans principe continuait de plus belle. La presse avait beau jeu à maudire. La haine demeurait vertu sociale, c'était le soutien des faibles et les rares esprits libres qui voulaient garder leur générosité et plaindre leurs ennemis avaient vraiment à soutenir un combat douloureux.

Alors que tant d'autres avaient voué leur vie à prêcher l'action immédiate, Sébastien s'était donné dès le début au travail de demain, à la reconstruction. Il avait cherché dans la pensée actuelle les sources des maux d'aujourd'hui, car il croyait que l'idée mène le monde. Les sociétés sont des organismes dont l'évolution est due à deux causes, l'une interne et logique, l'autre extérieure et dépendant du hasard des circonstances, ce qui empêche de la prévoir. Mais lorsque la rencontre se produit entre la société et un accident de ce genre, ou bien celui-ci est assez fort pour dé-

truire celle-là, ou bien elle s'accommode des suites de l'événement. Ce dernier entre donc dans le patrimoine de la société comme une habitude nouvelle dans la mentalité d'un individu. Il s'établit un équilibre entre l'état nouveau et l'état ancien et cet équilibre est la continuation de la logique interne de l'organisme social. De telle sorte qu'à remonter au passé, tout est logique et qu'à prévoir l'avenir, la moitié des événements sont incertains. Mais pour autant que la société continuera à vivre, la manière dont elle digérera ces événements imprévisibles dépend du passé autant que du futur, dépend donc de la logique interne, dépend des idées. Loin de croire avec un Cournot que les accidents accélèrent simplement ou retardent la marche d'une société, Sébastien substituait à cette vue mécanique une vue biologique qui conciliait la part du hasard à celle de la logique. A tous les troubles extérieurs, si imprévisibles soient-ils, correspondent donc probablement un trouble dans les idées, trouble qui les a précédés et qui explique pourquoi la société n'a pas été assez forte pour les surmonter. A la guerre actuelle correspond un désordre antérieur dans la logique sociale. Mais quel est-il ?

En creusant toujours, Sébastien voyait tout le mal dans le conflit entre la science démesurément envahissante, et la foi déniée d'autant. Et maintenant il arrivait au bout de sa première tâche. Il avait groupé les causes du mal en une cause unique et c'était déjà là un pas vers la solution. Mais il était abattu par ses expériences. Il souffrait intensément de ce déséquilibre universel et, s'il espérait, si les idées bouillaient en lui, aucune conception maîtresse ne s'imposait encore à sa pensée. Pourtant il pressentait une issue prochaine.

Il attendait religieusement la voix de son Dieu et faisait taire la sienne.

Mais ce silence ne durait pas. Une passion le secouait aussitôt, le désir de l'action immédiate, l'impatience du jeune homme en qui sourdent les idées et qui voudrait les réaliser avant même qu'elles s'organisent. C'est que le temps n'était pas à la méditation. Le recueillement était interrompu par le tumulte de la guerre, et à chaque instant quelque nouvel événement venait indigner le contemplatif et le relancer dans la mêlée, pour l'y compromettre malgré lui. Sébastien savait pourtant que son rôle n'était pas là. Il se savait ouvrier de la paix, il sentait bien que son devoir était d'attendre la fin du carnage, le moment où la place serait nette sur le champ de bataille. Mais c'était plus fort que lui, il se retrouvait dans l'action.

Le mal le plus immédiat qu'il fallait combattre était le nationalisme. Dès le début de la guerre, il avait tout envahi. L'Allemagne, Sébastien n'en parlait pas, car rien n'est difficile à juger comme ces mouvements collectifs englobant les individus jusqu'à les aveugler et à les dénaturer, ce réveil des instincts de troupeau latents dans les nations. Il attendait pour comprendre d'avoir en mains les données suffisantes. Il condamnait certes tous les crimes commis par l'Allemagne, mais il n'expliquait pas encore. On ne pouvait pas expliquer. Il y avait dans l'illogisme imbécile des intellectuels allemands et dans l'obéissance des masses une telle folie que ce n'était pas l'affaire d'un jour que de comprendre cet état d'âme. Il avait pitié, voilà tout, mais il ne haïssait pas, il ne pouvait pas haïr. Mais ce qui le peinait, ce qui le décevait jusqu'au désespoir, c'était le nationalisme français, si contraire aux

traditions libérales de la plus belle France. La haine était érigée en vertu d'Etat, l'égoïsme patriotique et même un certain impérialisme mal dissimulé étaient prônés officiellement. « Religion de la patrie », avait dit un grand ministre. Certes elle existait, mais il y avait aussi le fanatisme, l'orthodoxie et toutes les maladies du sentiment religieux. La bourgeoisie sombrait dans la déraison, sort ordinaire des réveils mystiques non guidés par ces besoins d'équilibre. S'il n'y avait eu que les bourgeois ! Mais les intellectuels avaient été gagnés peu à peu par la contagion. Ils s'en prenaient au passé, au présent et à l'avenir de l'Allemagne ennemie : Kant, Goethe, Beethoven, Hegel, Fichte, Schopenhauer, Nietzsche, Wagner, étaient injuriés tour à tour et tous se mettaient à la besogne, la philosophie avec Boutroux et Bergson ; la sociologie avec Dürkheim, la biologie avec Perrier et Richet, la littérature avec Bourget, Barrès, Loti, Suarès, la musique avec Saint-Saëns et Vincent d'Indy, l'histoire, la peinture, la linguistique, toutes les disciplines et tous les auteurs, jusqu'à l'inévitable Docteur Gustave Le Bon, tous parlaient de la guerre et au lieu de préparer le renouveau ou de maintenir l'équilibre de la nation éperdue, ils se mettaient à la remorque des troupes et s'improvisaient Tyrtées.

Le plus curieux et le plus triste était l'état de la religion. Chaque croyant avait identifié son Dieu à la Patrie en danger. Les catholiques dénonçaient en l'Allemagne Luther et surtout Kant, ennemi de la dogmatique. Les protestants redoublaient d'injures pour prouver leur patriotisme, et leurs théologiens, mêmes libéraux, en arrivaient à conclure : « Sautez à la gorge de l'adversaire et percez-le de votre baïonnette, voilà

l'œuvre du Bon Berger ». La Vierge, Calvin, la France, le Dieu des Armées, tout cela finissait par faire un panthéon bâtard et décadent, digne des derniers siècles de l'Empire romain.

Quelques soldats donnaient heureusement l'exemple aux civils. Ils connaissaient l'action et savaient distinguer les devoirs résultant des faits et les devoirs voulus par le droit ; et, pour beaucoup, c'était même le grand sacrifice que d'opérer cette distinction, lorsque tout leur être les aurait porté vers l'absolu du devoir, vers la non résistance. Combien de ces idéalistes qui savaient mettre l'Humanité au-dessus des patries. S'ils défendaient celles-ci, ce n'est pas qu'ils les identifiaient à celle-là, c'est qu'ils se sentaient solidaires de leur patrie propre, solidaires dans le bien et dans le mal. Et dans le grand trouble que dénotait cette attitude on trouvait une décision vraiment franche. « Nous voulons la paix et l'amour. Les faits nous imposent la guerre. Nous ne savons jusqu'à quel point l'ennemi est responsable et jusqu'à quel point notre politique l'est aussi. Nous ne savons non plus si l'ordre social entier est coupable ou si la faute retombe sur des individus. D'autre part, il nous paraît probable qu'une victoire des Alliés favorise notre idéal plus qu'une victoire des Centraux, malgré le verbiage de nos dirigeants. Notre impérialisme à nous, on saura toujours s'en débarrasser. Le leur semble plus immédiat, plus enraciné. Mais au fond, rien n'est moins prouvé. Certes les lois de l'histoire sont pour cette interprétation, mais si les peuples sont tous abusés par leurs gouvernements, notre devoir est de n'établir aucune distinction entre eux et nous. Nous avons trempé dans le mal et ne leur en voulons pas. Mais la guerre est là. Nous pourrions

sacrifier la patrie par une non résistance et essayer d'assimiler le vainqueur, mais en avons-nous le droit ? La non résistance, c'est le devoir de l'individu envers son patrimoine personnel, mais lorsque le patrimoine à défendre est social, dépassant de quelques siècles chaque individu, dans le passé et dans l'avenir, le devoir n'est-il pas la soumission ? Nous le croyons, et même si la chose est douteuse, il faut agir dans un sens ou dans l'autre. Or, la cause de l'humanité nous est acquise, entière, même si nous la décevons ainsi involontairement. Elle nous aura toujours, tandis qu'une patrie sacrifiée malgré elle peut être perdue à jamais. Distinguons donc le droit qui veut l'amour, et l'amour par dessus tout, et le fait, qui veut la solidarité dans le mal et dans l'ignorance. Agissons donc sans haine, et attendons... »

C'est parmi ces soldats que l'attitude d'un Romain Rolland avait été le mieux comprise. Ils avaient vu en lui l'homme qui cherchait avec liberté, qui se retirait d'une action où tout était obscurité pour se vouer à l'œuvre de vérité de la reconstruction. Romain Rolland avait su faire la conciliation la plus difficile, celle du fait brutal et de l'amour. Des soldats seuls pouvaient suivre.

Certains avaient su s'élever à cette hauteur, cependant, à l'arrière des fronts français, et ces hommes, à côté de très rares personnalités religieuses, quelques prêtres, le pasteur Babut, étaient pour la plupart des hommes du peuple, des socialistes qui restaient socialistes. C'étaient là les vrais patriotes français, dignes des sans-culottes du passé. Ils furent pour Sébastien une véritable révélation.

Dès les premières années de sa formation intellec-

lectuelle, il avait été attiré par le socialisme, où, à côté d'une dogmatique prétentieuse et utopique, il trouvait une vie et un idéalisme dont les Eglises et les politiques étaient depuis longtemps sevrées. Mais ces préoccupations avaient vite fait place pour lui aux problèmes moraux et religieux qui commandent presque à eux seuls les questions sociales. Il avait fallu la guerre pour le faire revenir à l'idée socialiste. La guerre avait en effet démontré que les collectivités, et les nations, sont devenues des réalités non seulement physiques et psychologiques, mais susceptibles de moralité. Et les problèmes que fait surgir cette constatation sont si nouveaux et si capitaux que le travail de la génération à venir ne sera pas de trop pour les résoudre même partiellement. Comment estimer la moralité des êtres collectifs ? Comment et dans quelle mesure légitimer le sacrifice des individus à ces êtres ? Où trouver le lien entre la conscience sociale et la conscience individuelle et comment définir l'organe de la première ? Si ces problèmes sont insolubles et si la conscience sociale, à supposer qu'elle existe, est inconnaissable, comment régler notre action en tenant compte à la fois de la possibilité d'un être collectif et de son caractère improbable ? Comment l'aimer et comment s'en défendre ? Autant d'énigmes aujourd'hui et pourtant chacun a pris inconsciemment position dans ces questions.

Si la cause sociale du déséquilibre actuel est dans l'opposition de la science et de la foi, la solution de ce problème ne sera par conséquent trouvée que si la foi nouvelle satisfait les collectivités autant que les individus. Or le christianisme traditionnel n'a pas seulement effleuré la question. Pour le Christ, le patrimoine social était tout différent. Fils d'une race qui

était sur le point de se disperser pour aller assimiler successivement toutes les nations, et cela en conservant sa propre unité, peu lui importait que la Palestine fût sous la domination romaine et que le monde fût victime du césarisme. Alors que tout peuple sait en général concilier une tendance originale avec des emprunts continuels aux nations voisines, la race juive a montré en effet cet exemple étonnant d'un patriotisme d'abord exclusif au plus haut chef, ne voulant rien savoir des littératures, des arts ni des philosophies étrangères pour se concentrer tout entier dans l'étude de sa religion propre et dans la pratique d'une morale originale, puis se vouant tout entier à l'assimilation des nations extérieures. Ce processus a eu le grand avantage de donner à chacun de ces deux moments une intensité extraordinaire, les Juifs étant en effet, pendant l'un, le peuple le plus religieux de l'antiquité et, pendant l'autre, la race la plus intelligente et la plus artiste de l'Europe actuelle. Or le Christ naissait au moment où la première phase allait faire place à la seconde, cette phase de dispersion si étrange, que les accidents de la conquête romaine sont loin d'expliquer à eux seuls. Il entraînait donc dans le patriotisme du Christ de mettre tout l'accent non sur la tendance exclusiviste et conservatrice que certains réactionnaires incarnaient de son temps, mais sur la valeur de la personnalité humaine et tous les facteurs qui favorisaient les tendances de la seconde phase. Plus tard, les Juifs n'ayant pas su concilier les germes multiples que renfermaient ces débuts et ayant abandonné le christianisme aux Gentils, ces derniers interprétèrent la doctrine de Jésus comme un pur internationalisme avant que le catholicisme ait fait rentrer le patriotisme par

une nouvelle porte. Cette histoire compliquée explique donc pourquoi le christianisme est incapable de nous renseigner aujourd'hui sur la question nationale, sinon très indirectement.

Or à ce problème fondamental le nationalisme a répondu cyniquement. Il a fait de chaque nation une divinité égoïste et sanguinaire, une de ces divinités antiques dignes d'un âge de massacres et d'indicible cruauté.

La seule solution est donc de donner un idéal commun : le patrimoine de l'espèce humaine. Telle avait été la solution socialiste. Mais à quoi aboutissait-elle aujourd'hui ?

D'un côté le socialisme orthodoxe, l'étatisme, s'était mué en nationalisme. Evolution toute naturelle, d'ailleurs, car toute diminution de la personnalité par la société mène non pas au service de l'humanité, mais au service de groupes sociaux égoïstes : tôt ou tard des nations.

D'un autre côté, un mouvement nouveau se faisait jour dans toutes les fractions du socialisme européen. Les minorités prenaient partout conscience de la faillite de leur cause et un nouvel élan les lançait à la régénération du socialisme lui-même. « Le socialisme est un mouvement, disaient-ils, et il vivra à la seule condition de combattre incessamment sa propre orthodoxie. Elargissons nos formules, indéfiniment, et nous rendrons ainsi impossible une faillite comme celle de nos aînés. »

Mais le grand défaut du mouvement était son incohérence. On savait ce qu'il voulait et au fond il était impossible de le critiquer, tant les tendances contradictoires s'y débattaient encore. Mais c'était le seul

mouvement qui cherchait vraiment un idéal nouveau et cela seul suffisait à le rendre sympathique. Ni philosophies, ni politiques, ni Eglises ne l'emprisonnaient encore. Il était libre, libre de se donner une foi collective et sociale, libre de laisser s'épanouir les foies personnelles. Et il avait pour réservoir le peuple, cette source indéfiniment vive.

Le peuple, profond et bouillonnant, qui est le subconscient des nations, le foyer chaotique et obscur où la société fatiguée va toujours puiser une nouvelle force et un nouvel enthousiasme, de même que l'esprit fatigué se replonge en sa propre source pour y découvrir dans les ténèbres du tréfond un nouvel essor et une nouvelle foi. Mais l'inconscient est une région trouble. Aux plus belles virtualités y sont mêlées les plus folles. La foi y côtoie avec l'obscénité et tout y est embrumé dans les nuées du rêve. Et à cause de ce même chaos, il se dégageait de là une intense religion, la religion de tant d'ouvriers pour lesquels la cité à venir rayonne d'une auréole mystique, de paix et de justice. Sébastien voyait avec ravissement les premiers temps du christianisme revivre en ces hommes, qui avaient toute la charité pratique, toute la mystique sereine et toute la foi de ces croyants de jadis ; nulle frontière n'existait plus entre l'idéal et le réel.

Cette religion sociale prenait toutes les formes. Parfois elle comprenait l'identité foncière de l'élan socialiste et du message du Christ et remontait en une intuition merveilleuse à la personne même de Jésus, par delà tous les dogmes inventés par l'Eglise. Le Christ-peuple, misérable et déguenillé, révolté et prophète, réapparaissait alors soudain, dans son étrange clarté, et renouvelait le scandale de la Croix. Le Christ

à l'âme pure, manifestant sans tache aucune le divin qui est dans chaque homme. Le Christ révolté surtout, allant au-devant du reniement des siens et de la haine de son peuple, et au-devant de ce Calvaire qu'il a voulu, au mépris de l'opinion, du bon sens et de la raison. Et le salut en Christ resplendissait, pour ces hommes du peuple, en sa simplicité première, merveilleuse contagion de l'expérience unique faite sur la Croix.

Plus nombreux, des groupements athées cherchaient le salut du peuple dans la libération de toute croyance. Et ces hommes, aussi peu intellectuels que les premiers, bien qu'ils se dissent matérialistes, mettaient dans leur prosélytisme antireligieux une telle passion religieuse, une telle foi, absolue et irraisonnée dans la valeur de la Vérité et du bien, qu'ils arrivaient à se donner à cette valeur jusqu'au sacrifice.

XI

Sébastien fréquentait certains de ces jeunes socialistes. Un jour, sommé de prendre position, il leur écrivit :

« Amis,

» Votre responsabilité est grande, mais vous en vivez d'autant mieux. Vous avez compris le sens réel du socialisme, qui est pour vous plus qu'une école économique, plus qu'un parti politique, car il est une foi. Vous savez que seule une foi est capable d'émouvoir les hommes et vous prétendez concilier la vérité et la foi.

» Votre socialisme ne peut donc vivre que s'il est vraiment humain. Pour sauver le monde qui se désagrège, la première condition n'est pas d'apporter du nouveau, mais d'embrasser en un faisceau unique tout ce qui, dans cette dislocation, vit encore partiellement. Rien des forces anciennes ne doit donc vous rester étranger. Le socialisme doit être une science, un art et une morale. Il doit être une Vie, forte et équilibrée, dont rien ne trahisse la restriction. C'est là l'enseignement de Jaurès, de celui dont la disparition a été un malheur international, car Jaurès eût été le

foyer de libéralisme pratique qui a manqué à l'Europe. Romain Rolland a parlé, Jaurès aurait agi, et ces deux témoignages eussent été nécessaires à la victoire de la cause.

» Mais reprenons courage et mettons-nous à l'œuvre.

Ainsi défini, le socialisme et le jeune socialisme n'auraient rien de nouveau si la formule de cette vie pleine n'était pas à trouver. Si l'on cherche sous les apparences sociales et sous les accidents de l'histoire, la cause du mal de notre époque est en effet l'antagonisme de la science et de la foi, antagonisme d'origine toute moderne et qui a produit l'atrophie de la foi et l'infécondité morale de la pensée scientifique. Les Eglises sont restées émasculées par ce conflit, le peuple en est devenu incrédule et la bourgeoisie inerte. Le déséquilibre de cette société a seul permis le régime de compromis politique qui aboutit à la guerre. Et la science n'a ni prévu le mal ni indiqué les remèdes. Le remède est donc encore à chercher et il est dans la définition d'un idéal humain à la fois collectif et individuel capable de servir d'objet à notre activité.

» Telle est la synthèse spécifiquement nouvelle que le socialisme doit entreprendre, s'il veut suffire à sa tâche.

» Précisons ces affirmations.

» Après la Renaissance, la force exubérante et indisciplinée qui secoua l'Europe se calma peu à peu et se ramassa sur elle-même en un équilibre parfait, celui du XVIIe siècle, comparable au seul équilibre antique. La science encore jeune et la foi s'unirent dans la société comme chez les individus, et les énergies admirablement ordonnées réalisèrent cet idéal de beauté régulière et mesurée qu'est la beauté classique. Aucune

discordance dans les disciplines humaines, mais une seule et même harmonie rectiligne, symétrique, amoureuse de l'absolu. Un Descartes est l'homme de cette beauté-là, officiellement croyant, mystique à ses heures, métaphysicien et savant, ordonnant son système à grands traits, droits et fermes, sans que la plus petite part soit laissée à la fantaisie.

» Mais si cet équilibre était possible, c'est que la science restait toute partielle et ne touchait pas à la vie ; or jamais les mathématiques ou la physique ne compromettent une foi. Alors la religion pouvait se donner comme entièrement révélée et l'admirable unité de ce théocratisme pouvait s'imposer à la société tout entière.

» Mais équilibre funeste que ce mariage de la physique et de la foi révélée ! Car s'il convenait pleinement à l'élite, dont la vie trouvait en lui une majesté et un calme qui n'ont pas été retrouvés depuis, il ne satisfaisait pas le reste de la société, car, une foi révélée est par essence aristocratique. Le peuple, dès lors, était soumis et misérable et l'immense souffrance sociale était semblable à la nôtre.

» Puis est venu le XVIII^e siècle avec l'avènement des sciences de l'homme lui-même. La sociologie se fondait avec Montesquieu et Rousseau, en harmonie avec l'état d'esprit des intellectuels, de plus en plus positif depuis que les historiens avaient jeté les fondements de la critique historique et les philosophes ceux de la psychologie et de la théorie de la connaissance. La foi révélée semblait sous ces attaques et deux clans se formaient. Mais les philosophes étaient trop superficiels pour comprendre la foi et les croyants trop bornés pour tenir compte de la science.

» Le mal était en puissance et personne ne le voyait. Rousseau fit alors entendre sa voix passionnée et donna le premier essai de conciliation, essai génial malgré ses errements.

» Mais le courant avançait. La société, déséquilibrée par ce trouble naissant, croyait moins à la révélation. Elle n'y croyait plus du tout en politique et sabrait en paroles le gouvernement jusqu'au moment où la Révolution vint dévoiler l'état de choses nouveau. Et cet état de choses, c'était l'opposition désormais établie entre les prolétaires et la religion, opposition qui avait sa source dans la lutte entre la pensée et la foi. Non que le peuple eût subi l'influence directe de la pensée, mais parce que la foi n'était plus fécondée par la science était incapable d'expansion, occupée à étouffer les hérésies qui la dévoraient.

» La conséquence de la Révolution fut le romantisme, protestation contre les règles et épanouissement de personnalités qui se croyaient libres, parce qu'elles se débarrassaient de la mesure et des formes, dont toute vie puissante a toujours, tenu à préciser son rythme. Le romantisme fut religieux, non pas seulement parce que Rousseau avait défendu la foi, mais parce que tout retour aux profondeurs du moi est un retour à la religion. Mais que pouvait la religion d'êtres déséquilibrés contre la pensée scientifique de plus en plus conquérante ? Etrange vanité que cette foi d'esthètes et de libérateurs, mise à part la profondeur d'un Lamennais, une des premières victimes d'un compromis naissant.

» Pendant que le romantisme consommait sa réaction nécessaire, le positivisme avançait sûrement. Au naif sensationnisme des encyclopédistes succédait une pen-

sée plus scientifique et mettant dans son souci de science l'espérance entière du salut social. Auguste Comte est ici un précurseur autrement profond qu'on ne le croit, lui qui a tenté une des conciliations les plus intéressantes entre la science et la foi. Le salut social reposait, à son sens, sur une synthèse objective des sciences nous donnant les lois de la nature, les lois de la vie et les lois de la société, puis sur la synthèse subjective des facultés humaines, y compris l'amour et la foi. La foi, c'est-à-dire la recherche d'une humanité organisée sur l'idée d'ordre et sur l'idée de progrès. Plus de dogmatique, mais une foi pure et une science libre.

» Etablie sur une critique plus claire de la métaphysique et sur une définition plus nette de cette foi dans les valeurs humaines, la doctrine de Comte aurait pu sauver la situation. Mais elle était d'une ignorance naïve en fait de philosophie, ce qui soulevait d'innombrables objections. Les métaphysiciens en prirent prétexte pour retomber dans leurs errements, ainsi Cousin, et les catholiques, pour attaquer facilement ce positivisme sans théorie de la connaissance. Cette faiblesse valut surtout au comtisme de ne pas même mettre de son côté les hommes de science dont on pouvait cependant dire qu'ils le continuaient : Spencer, Taine et Renan.

» Car le parti scientifique avançait toujours. Dans le public lettré il donnait naissance aux mouvements qui sous les noms de réalisme ou de naturalisme cherchaient dans le trivial des faits la seule réalité. Dans la pensée il introduisait l'essaim des sciences nouvelles, la psychologie expérimentale, la morale positive, la psychologie religieuse, la métapsychique et bien d'autres qui serrent de toujours plus près la foi et étouffent peu à peu toute métaphysique.

» Voilà où nous en sommes. Le déséquilibre partout, dans la société comme dans les esprits, dans la pensée comme dans la pratique. D'un côté, une pensée athée, incapable de donner à la vie un sens et reconnaissant son nihilisme. Près d'elle, une réaction florissante, dans la littérature et dans la philosophie, mais éphémère et décevante, mêlant ses croyances métaphysiques à la science. Il y a, d'un autre côté, la masse des croyants non penseurs, bourgeois bornés ne gardant leur foi qu'en ignorant tout ce qui n'est pas elle. Serre chaude des Eglises où l'air ne pénètre plus, où végètent encore quelques plantes qui ne peuvent résister aux frimas d'aujourd'hui. Il y a, enfin, le peuple, incroyant pour ces deux motifs que la pensée se tait et que les Eglises dorment.

» Ne parlons pas des responsabilités, car elles sont partout. Laissons là les fautes.

» Il y a une beauté intense dans ce bouillonnement de passions, car c'est des progrès partiels qu'est fait le déséquilibre d'aujourd'hui. Un idéal nouveau est à trouver. Plus nous souffrons et plus nous vivons, car ces ruines sont d'immenses matériaux pour la reconstruction. A l'œuvre, partout, soyons des hommes. »

DEUXIÈME PARTIE

LA CRISE

I

A l'œuvre ! s'était écrié Sébastien, mais le malheureux ne se doutait pas qu'alors la crise qu'il entendait depuis quelques mois gronder sourdement allait l'abattre au moment même où il se ruait dans la mêlée. Il la connaissait bien ; pourtant, celle menace. Voilà longtemps qu'un obscur malaise gênait sa pensée, comme un remords, comme une voix mystérieuse murmurant tout bas : « Ce n'est pas cela, tu n'es pas arrivé, tu n'arriveras pas de longtemps. Pauvre petit, tu ne sais pas ce qui t'attend, tu ne connais pas le combat qui doit forger ta pensée, le feu dévorant et purificateur par où tu n'as pas encore passé, mais par où tu passeras, par où tout constructeur d'idées doit passer, s'il veut créer vraiment. Mais je suis là pour te le rappeler. Songe à demain. »

Il y avait songé à ce demain mystérieux, mais il s'était étourdi à agir, à discuter et à construire. Il apportait à d'autres le peu qu'il avait pour se persuader à lui-même que ce peu valait quelque chose. C'était pour oublier qu'il se donnait ce rôle, pour ne pas voir où il allait, où le ballottait son doute. Mais ce doute restait là, un doute rongeur et obsé-

dant qu'il nourrissait tout au fond de lui-même et qu'il tâchait d'étouffer à tout prix, tout au moins d'ignorer.

Alors la voix reprenait : « Ce que tu fais là est faux. Tu n'es pas sincère, tu évites les pensées qui menacent ta tranquillité. » Et Sébastien était terrassé. Le jour tout allait bien, mais vers le soir, quand le subconscient envahit l'esprit, la nuit surtout, l'angoisse le prenait. Il aspirait, haletant, à la vérité, mais il voulait que la vérité coïncidât avec le bien, avec sa foi. Il pria, il suppliait Dieu de le délivrer. Au fond, il était malgré lui persuadé que tout est faux et triste, que sa religion était pure chimère, que sa science était tendancieuse. Qui dira l'enfer de ces luttes ?

Mais jusqu'ici Sébastien avait toujours eu le dessus. Il saisissait à la gorge son démon dès que celui-ci faisait irruption, et dans le corps à corps silencieux qui s'ensuivait, le démon était contraint de disparaître sans bruit, de se replonger dans l'inconscient sans laisser même de souvenir bien net.

Il n'en pouvait pas être toujours ainsi. Le démon était obstiné et c'est à l'improviste qu'il surgissait, *sicut leo quaerens quern devoret*. Et alors précisément que Sébastien se croyait le plus fort, alors qu'il venait de résumer son idéal et qu'il venait de dénoncer passionnément les fautes de l'adversaire, l'adversaire lui-même, non plus extérieur cette fois, mais l'adversaire intime, le doute éternel, réapparut soudain plus violent que jamais. Et alors eut lieu le combat décisif, celui qui allait orienter toute la vie de Sébastien, qui allait lui indiquer le sens de sa mission.

« A l'œuvre ! » s'était-il écrié, mais quand ses compagnons le cherchèrent il n'était plus là : comme

une bête malade, il s'était retiré de la lumière et du bruit. Il s'était cloîtré pour lutter sans trêve.

Il vivait des jours atroces. Les siens le voyaient taciturne et distrait, puis il disparaissait pour errer dans la nature. Il s'y pénétrait du souffle des forêts, sans savoir s'il allait lui céder ou le vaincre. Le triomphe de son esprit pouvait le porter sur le sommet lointain, comme la défaite de sa volonté le maintenir dans le grand tout de la nature, grouillante et mauvaise.

La nuit le sommeil le fuyait, où quand il était là, ce n'était plus le sommeil des poètes, qui libère les forces mystérieuses du tréfonds et dégage les désirs et les envolées, précurseurs enthousiastes du travail du lendemain. C'était le sommeil tourmenté et brumeux, mêlant dans les rêves chaotiques les démenches de la raison et les angoisses de la foi au hurlement d'animaux lubriques et déchaînés.

Cette fièvre avait saisi Sébastien au cours de son travail. Il voulut la guérir en travaillant à nouveau. Après les premiers jours d'abattement il se remit à écrire, sans frein ni raison, avec passion, avec ivresse. Il l'emplissait quarante, cinquante et jusqu'à soixante pages par jour. Il construisait hardiment, accumulait les démonstrations, enchaînait ses théories avec une logique forte dans l'ensemble sinon serrée dans le détail. Mais toujours il se heurtait, acculé, à l'impasse finale, au doute, à l'athéisme.

Mais il se révoltait contre cette défaite. Il laissait là ses feuilles, il s'en allait, courait la montagne, tendait avec passion à la foi, au calme. Et alors, comme un vieil anachorète, il épuisait ses forces physiques pour terrasser son démon.

II

La nuit, Sébastien sortait d'un rêve, ployé sous la douleur, inerte, désormais résigné. Son rêve avait résumé toute sa lutte, et il était vaincu. Il avait vu peu à peu le monde habituel se décomposer devant ses yeux, et les illusions s'étaient envolées, au loin, par groupes. La vérité seule était demeurée, et quelle vérité ! Un chaos où se démenaient des forces, d'énormes forces aveugles et fatales, conduisant à son insu toute la réalité. Et, après s'être plongé voluptueusement dans ce gouffre, Sébastien en sortit, affolé et ricanant, et les illusions accouraient toutes, mais percées à jour, effroyables de fausseté. C'étaient des hommes venant défendre à ses oreilles des théories cent fois rabâchées, des philosophies, des religions. Mais il retrouvait en eux les mêmes forces qu'il venait d'apercevoir. Elles s'agitaient sourdement au dedans de ces pantins et les malheureux passaient leur vie à s'efforcer de les oublier ou du moins de les masquer. C'était ce qui les faisait tant bavarder et tant construire de systèmes. Mais c'était plus fort qu'eux. Ils savaient qu'ils mentaient, ceux qui les écoutaient savaient aussi qu'ils mentaient et se mentaient à eux-mêmes en tâchant de les croire.

Tous mentaient et leur folie était de se berner néanmoins mutuellement.

Et l'un d'eux haranguait la foule ; « Amis, disait-il, votre responsabilité est grande, mais vous en vivez d'autant mieux... » Sébastien frémissait, se soulevait en un effort dernier, mais la Force le tenait enlacé, le rendait muet et le condamnait à voir l'autre partie de lui-même discourir et mentir.

C'est alors qu'il se réveilla. Et son tourment fit place à une paix exquise, d'une douceur inconnue. Il sentait les forces de son être s'amollir, cesser de se combattre l'une l'autre. Elles coulaient, voluptueusement, se distendaient de plus en plus... et brusquement Sébastien vit qu'il n'était plus. C'était la paix du tombeau. Sa personne s'était répandue dans le tout. Pourtant, il restait une petite lueur, un foyer de conscience qui regardait le reste de soi-même se désagréger et qui ne perdait pas un des détails de cet éparpillement. Et, quand tout fut consommé, le foyer continua de luire, vivant du souvenir. Il projetait encore une phosphorescence laiteuse et froide et revoyait avec netteté sa vie passée, ses efforts, ses désirs, tout, jusqu'à sa mort.

Sébastien se retrouvait, au travers de cette clarté, quatre années auparavant, âgé de quinze ans. La philosophie s'emparait alors de son être. Il revoyait sa joie et son effroi, en éprouvant pour la première fois le désir de l'absolu, tandis qu'il contemplait, désormais de très loin, les mirages qu'auparavant il avait cru la vérité dernière, tandis que les petits cadres rapides dont il avait entouré ses recherches d'histoire naturelle s'effondraient un à un, entraînés par les bouillonnements de l'élan de la vie, par les péripéties d'un devenir sans fin. Quelle soif il avait alors d'un point fixe, dans cette débandade ! Αναγκη στηναι.

Il souffrait de ces révélations, tout en goûtant leur amère saveur. Il était désespéré de la relativité d'une science à laquelle il s'était consacré, mais, au fond, il était sûr que, désormais initié, il saurait à lui seul édifier une métaphysique qui lui rendrait son centre de gravité. Et cet espoir se traduisait déjà par une mystique aiguë.

Sébastien se revoyait alors dans la petite chambre au lit de fer et aux murs blancs de chaux, quelques feuilles noircies sur la table, une bougie faisant vaciller quelques ombres sur les parois nues. Et il était à genoux devant sa couche, tendant de tout son être vers ce Dieu inconnu qu'il commençait à comprendre. Et, plein d'une émotion sacrée, il recevait avec bonheur mais avec effroi la mission divine de concilier par sa vie la science et la religion. Il sentait Dieu, il le laissait s'emparer de lui sans le voir, mais en entendant une musique auguste qui remuait le fond de son être, qui faisait sortir des profondeurs des forces inconnues, un enthousiasme surnaturel.

Et, les yeux pleins de larmes, il interrompait sa prière pour se mettre à sa table, où, dans sa candeur, il notait les premières certitudes de sa philosophie...

Puis Sébastien revoyait les quatre années qui suivirent cette vision, années de labeur intense dont pas une journée ne se passait sans méditation intellectuelle, sans qu'une nouvelle pierre ne fût posée dans la construction du système entrevu. Tout se rapportait à ce travail.

La vie de Sébastien n'était qu'intellectuelle. Ses amitiés, ses émotions et jusqu'au peu d'amour qu'il s'était permis, tout gravitait autour de sa philosophie.

Le problème qui lui servit de point de départ fut celui de l'espèce, car c'est la question qu'il pouvait traiter avec le plus de facilité, ayant pratiqué toute

son enfance les collections d'histoire naturelle. Toutes les disciplines se laissaient ramener à ce seul point de vue. L'évolution, d'abord, tenait tout entière dans l'étude de l'espèce et autour de l'évolution toutes les sciences physiologiques. Toute la morale, ensuite, puisque l'obligation au devoir prend sa source dans les relations entre l'espèce et les individus. C'étaient donc enfin la sociologie, l'esthétique et jusqu'à la religion. Tout se ramenait à ce centre commun. Joie de systématiser, joie de construire sur un plan unique, d'où les spéculations s'organisent en une harmonie supérieure. Joie divine de créer, que connaissent le savant et le philosophe autant que le poète et le musicien. Partout la même symphonie, partout la Vie, la variété dans l'unité, le changement dans la mesure.

Sébastien revoyait toutes ces joies, il vivait à nouveau les moments de découverte, les élans, les intuitions qui se développaient ensuite en coordinations logiques. Et voilà, tout aboutissait à cette impasse d'aujourd'hui, où il perdait sa foi...

Sa foi, Sébastien en revoyait aussi toutes les étapes. L'orthodoxie où il avait débuté, puis le contact avec la vie, avec le mal, la révolte contre toute révélation. Il revoyait son effroi en sentant lui échapper, d'abord cette révélation, puis l'omnipotence divine, Dieu lui-même pour ainsi dire, et il se revoyait essayant de bâtir sur ces ruines, pour conserver en Jésus un sauveur. Puis il se voyait sombrer dans le symbolisme absolu, le symbolisme des protestants libéraux...

Pourtant l'élément actif de sa vie religieuse s'était développé à mesure que s'effondraient les dogmes. Alors il doutait par le cerveau, plus son être vivait, communiait, était religieux dans le sens chrétien. Plus l'é-

corce intellectuelle se fendillait, plus l'arbre croissait... Mystère ! Pourquoi donc la perdait-il maintenant, cette foi ?

Car elle était morte. L'œuvre qu'il terminait l'entraînait malgré lui à cette conséquence ultime. Et cette œuvre était la conclusion de son labeur de quatre années, des deux années de paix où il travaillait pour lui seul, et des deux années de guerre où la souffrance sociale l'avait chaque jour poursuivi de son aiguillon. Cette œuvre se terminait d'elle-même, mécaniquement, et lui interdisait toute religion.

De la conception de l'espèce d'où il était parti, il était en effet arrivé à voir dans toute unité vivante, puis dans tout individu, une organisation, c'est-à-dire un équilibre entre des qualités d'ensemble et des qualités partielles. Toute organisation réelle est en équilibre instable, mais par le fait même qu'elle est posée, elle tend à un équilibre total qui est l'organisation idéale, comme un cristal malmené par la roche qui l'enrobe tend vers une forme parfaite ou encore comme la trajectoire irrégulière d'un astre a pour loi une figure régulière. Il n'y a point de métaphysique ni de finalité dans cette conception, car il s'agit simplement de lois, appelées idéales parce que leur réalisation est ajournée à cause de l'obstacle créé par d'autres lois. Et, autour de ce rapport si simple entre les organisations réelles de la vie et leur organisation idéale étaient venues se cristalliser toutes les disciplines humaines. L'organisation idéale, c'était le bien, c'était le beau, c'était l'équilibre religieux, et c'est vers cette organisation que tendaient de trois manières différentes, la morale, l'art et la mystique. Plus besoin de philosophie. La science, en tant que science des genres, donne à elle seule le

fondement positif de ces trois manifestations de l'esprit. La science, d'autre part, montre que ces organisations réelles ou idéales sont aussi la loi de la psychologie et de la sociologie et le cercle des connaissances de la vie se clôt ainsi, aboutissant en fin de compte à une théorie positive de la connaissance, qui conclut à l'incapacité pour la raison de rompre ce cercle et de descendre au fond des choses.

Jusque là, Sébastien s'était senti à l'aise. Les lois s'enchaînaient les unes aux autres, la construction montait, les charpentes disparaissaient sous les revêtements de l'art et il ne manquait plus que le toit, quand il trouva la fissure immense qui compromettait tout.

La science lui donnait le bien, le beau et lui expliquait le mal et la laideur. Affaires d'équilibres. L'un était complet, virtuellement normal dès qu'on posait la vie, mais il était idéal – c'était le bien – l'autre était réel et résultait des circonstances extérieures, du mélange des lois contradictoires – c'était le mal. Mais ce que ne lui disait pas la science, ce que ne lui dirait jamais la science, c'était lequel des deux avait de la valeur, ou si les deux en avaient, ou si aucune n'en avait, ou, encore pourquoi ils valaient... La science montrait bien qu'au point de vue de la vie le bien avait toute valeur et le mal aucune, mais la science ne disait pas si la vie valait. Elle disait : « Voici le bien ; et si vous voulez vivre, telle est la marche à suivre, et tel est le mal à éviter. » Mais elle ne disait pas : « Vivez ! » Jamais elle ne dirait : « La vie a une valeur, il y a une valeur absolue. » « D'une majeure à l'indicatif, avait dit Poincaré, vous ne tirerez pas une conclusion à l'impératif, mais si majeure et conclusion

sont à l'impératif, la science vous donnera toutes les mineures que vous voudrez. » Sébastien possédait ses mineures, il manquait de majeure !

Tout le problème de valeurs restait en dehors de la science, restait partant insoluble. La science constatait des jugements de valeur et les expliquait. Elle expliquait même leur constance en donnant à toutes les valeurs humaines un critérium en l'organisation idéale. Mais de la valeur elle-même, la science ne savait rien, ne pouvait ni ne voulait rien savoir. Car la valeur ne procède pas de l'expérience. Elle est irréductible à l'être tel que nous le connaissons. Elle est une qualité pure et est même la seule qualité que nous entrevoyons ; elle tient au fond des choses. La science l'ignorait donc et de plus prouvait la vanité de toute affirmation portée sur cette valeur absolue. Comment croire, dès lors, comment vivre ? Mystère effrayant !

Le problème n'était pas nouveau pour Sébastien, mais il avait espéré que la science lui donnerait non une solution, mais les moyens de circonscrire le problème, les moyens d'en appeler à la foi. Il avait cru possible une philosophie de la valeur pure, un peu à la manière de celle de la *Raison pratique*, et il l'avait, réservée pour couronner son édifice. Mais la science condamnait tout cela. Il fallait se taire et conclure au doute, au doute inéluctable.

III

Le doute. Le doute, dont Sébastien n'avait jusqu'ici connu que les accès et qui empoisonnait dorénavant sa vie tout entière.

Atroce sensation que cette mort progressive et entièrement lucide. Plus de joie, plus de tressaillement, plus de douleur même, de cette belle douleur qui vous l'emplit de l'ivresse de vivre. C'était fini, il ne restait que l'atonie, la désespérance.

A quoi bon se retourner sur soi-même, se dépenser en soubresauts passionnés ? Quelque nouveau support croulait, et le résultat était le même, l'insensible enlèvement.

Plus de valeur, plus de Dieu, plus d'idéal quel qu'il soit. Effroi pascalien. Sentiment que tout devient uniforme ; que les différences entre ce que l'on adorait et que ce que l'on haïssait s'effacent elles aussi, jusqu'à se fondre en une grisaille totale, en un immense brouillard. Fantastique fusion des forces et des couleurs aboutissant non pas au chaos, qui a sa grandeur, non pas au néant, qui a sa beauté, mais à un Etre universel et brut, informe, incolore, énorme.

Et tandis que l'œil épouvanté voyait cette nappe homo-

gène s'étendre et submerger tout, le bien avec le mal, le beau avec le laid, la décomposition intérieure restait la plus repoussante. Plus de sentiments, plus d'amour, plus même de haine. A quoi bon ! On ne s'indigne pas contre un univers qui ne donne pas de valeur à votre propre raison, à votre propre personne, on s'indigne contre ce qui compromet une valeur, on s'indigne en faveur de quelqu'un ou de quelque chose. Mais non ! Nos larmes elles-mêmes n'ont pas de valeur. Le bien est étranger à l'univers, la beauté n'a jamais été en lui. C'est nous qui rêvions ces nobles chimères, mais elles ne correspondent à rien dans l'ordre même des choses. A quoi bon ! Pour que j'aime, il faut que je croie éternel ce que j'aime. Périssent même l'objet de mon amour, c'est la beauté, c'est la vertu de cet objet qui doit être immortelle et pour cela il faut qu'une réalité intangible lui donne toute sa valeur ! Pour que j'agisse, il faut que mon action ait une portée quelconque, si minime soit-elle, sur l'ordre universel, sinon plus de norme, plus de sens à l'action, plus de devoir. Pour que je cherche la vérité, il faut que je croie à la valeur du vrai, il faut qu'en possédant le vrai j'aie plus de valeur aux yeux d'une réalité qui me voit, que si je ne le possédais pas. Ce sentiment d'intime désaccord qui met en moi le holà ! quand je biaise avec les faits, qui me force à la sincérité, il a sa racine dans l'ordre moral, il suppose une valeur extérieure. Sinon plus même de vérité, s'il n'y a pas de valeur, plus d'accord possible entre les consciences, plus même de problèmes...

C'est jusqu'à son moi que Sébastien sentait s'échapper peu à peu, se désagréger, se fondre insensiblement dans l'univers gris, et en lui aussi disparaissait toute nuance entre ce qui est et ce qui doit être. Tourbillon

général, où luisaient encore quelques instants de vagues phosphorescences, pour s'éteindre ensuite...

Nuit sans borne, nuit éternelle et silencieuse. Horreur de la nuit. Indifférence de la nuit.

Pourtant, çà et là, quelque clapotis, quelque nouvelle épave flottait sur l'eau. Soudain un grand cri, se répercutant indéfiniment, une multitude de cris, puis plus rien, le silence du panthéisme...

Une clarté se fit encore jour un instant. Et, sur une colline émergeant de l'onde, une croix, qui projetait son ombre sur l'étendue froide, s'abattit avec bruit.

Et le silence reprit.

IV

Mais Sébastien avait beau se savoir battu, une trop grande force était en lui pour le laisser ainsi se reposer dans la défaite. Il pouvait bien tout renverser, mais s'il s'attaquait à lui-même, tout son être protestait. Un besoin terrible de vie le dominait malgré lui et c'est ce nouvel ennemi qu'il avait à vaincre, s'il voulait suivre sa pensée.

Et l'ennemi veillait. Harassé, Sébastien dut reprendre la lutte, sans volonté ni désir. Il sentait a nouveau gronder en lui un chaos d'impulsions, dont les assauts le faisaient souffrir sans qu'il comprît ce qui sourdait tout au fond de son être. Il revint alors à la lutte d'usure, il partit à travers bois, dans les montagnes, pour exténuer son corps et imposer à la multitude d'êtres qu'il portait en lui la volonté qui résultait de son évolution dernière.

Mais alors la crise se précipita.

Sébastien parcourait un sentier au flanc d'un mont noir de sapins géants. La voûte obscure qui couvrait le chemin laissait par place filtrer mystérieusement quelque rayon argenté, et, dans la forêt, la musique de l'air était lente et solennelle, passionnée par places. Et alors,

la vie brutale vous saisissait, puissante et fatale, vous secouait d'une poussée tumultueuse, vous unissait au tout, anéantissant peu à peu votre conscience pour vous fondre dans la matière. Soif du bonheur de vivre intensément et sans lutte, mais remords de jouir en diminuant son être. Attirance du tout, du gouffre des passions et des sensations, exaltation qui vous sort un instant de la durée, puis, l'oubli, la mort. Superbe inutilité de cette nature vide. Soif de volupté et d'obscurité. Soif de néant.

Cependant, le chemin sortit soudain du bois et s'ouvrit dans la vallée et les montagnes d'en face. Au dessus des champs qui morcelaient l'étroite plaine et du fleuve qui la parcourait, de petits vallons entrecoupaient d'immenses rochers, nus et tourmentés. Puis au-dessus de tout, dans la gauche, l'Alpe immobile et blanche. Perspective de paix et d'élévation, plus de gouffre obscur et fascinant, mais l'ordre, la hiérarchie, une immense échelle des grandeurs qui rend son calme à l'esprit et l'établit entre lui et la nature un rapport normal d'adoration et de sereine beauté.

Quel effroi que ce brusque contraste, cette soudaine révélation qui secouait Sébastien d'un grand frémissement. Deux attitudes entre lesquelles il fallait choisir, la passion ou le bien, et le sacrifice nécessaire de l'une à l'autre. L'éternelle hésitation d'Héraklès, au carrefour des chemins.

Alors Sébastien, dont la frénésie s'éteignait, vit en un instant le mensonge de la passion, et dans cette vision, c'était la volonté de vivre, enfin victorieuse, qui était seule à parler, sublimement illogique.

« Mensonge que de prendre la passion pour une augmentation de vie, disait la voix, comme si le torrent dé-

bordé ne détruit pas son lit en dévastant le pays ! Aveuglement que de distinguer la vie une fois seulement qu'elle se disloque, et que dans son explosion elle brise tout équilibre. Certes il faut de la vie pour être capable de passion et toute grande passion est belle par cela même qu'elle s'est emparée des plus grandes des forces, des forces d'amour et de sacrifice, mais elle les a prises et par là même dénaturées. La passion est un détournement de vie, qui éparpille les énergies d'une individualité en un instant de bouillonnement précédant l'extinction et la mort.

« Hier encore je désirais mourir. Aujourd'hui je ne le puis qu'au travers de la passion et cette passion même me rappelle que je vis...

» Courage ! malheureux, reprends la lutte et la bonne lutte. Tu as tout perdu mais tu peux tout reconquérir. Inspire-toi de ce calme de la nature retrouvée. Pense, cherche, et éteins ta passion. « Tu ne me chercherai pas, si tu ne m'avais pas trouvé. »

V

« Tu ne me chercherai pas, si tu ne m'avais pas trouvé. » Il y avait dans la recherche de Sébastien la certitude de la victoire, car toute recherche est une religion. Toute recherche affirme par son existence même qu'il y a dans la vie, dans l'univers, dans l'inconnu, une Valeur absolue, source de toutes les valeurs du vrai comme du bien. Sinon plus de recherche possible. Si tout se vaut, si le faux est de même nature que le vrai, le mal que le bien et le laid que le beau, il n'y a plus de certitude et plus d'incertitude, plus de question et plus de solution. Le vrai est de nature morale, parce que l'esprit, décidé à affirmer la vérité et la seule vérité, prend de ce fait même une décision morale. Or il n'y a de vérité que dans l'accord entre les esprits. L'esprit qui cherche affirme donc une valeur morale, il est croyant.

Sébastien cherchait à nouveau, donc Sébastien croyait. Beaucoup ne savent pas qu'ils croient. L'athée qui sacrifie son bonheur à la vérité est un croyant. Partout où il y a de la vie, il y a de la morale, il y a de la foi. Il y a des religions qui s'ignorent et des religions partielles, mais aucune foi, si modeste soit-elle,

ne prend conscience d'elle-même sans tendre incessamment à la foi pleine et sûre. Il y a peu d'incroyants parmi les chercheurs. Les seuls incroyants sont les satisfaits, satisfaits de la matière, satisfaits de la vérité, ou surtout satisfaits d'eux-mêmes. Il n'y a d'athées que dans les pires extrêmes, dans le viveur ou dans le dogmatique. Mais il y a beaucoup d'athéisme partout, chez les croyants qui se savent croyants et chez ceux qui ne se savent pas croyants.

Toute vie est faite d'athéisme ou de foi, car en toute vie est quelque germe de mort. Le Christ seul a connu la foi, car seul il s'est donné jusqu'à l'absolu de lui-même.

« Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais pas trouvé. »

VI

Sébastien a trouvé. La vérité lui est apparue brusquement, aveuglante, inattendue et cette vérité l'a terrassé d'une joie sans bornes. Et comme toujours lorsqu'on trouve une vérité vitale, une de ces vérités qui illuminent à jamais la vie d'un homme, il crut qu'il avait toujours pensé ainsi, il reconnut une vieille attitude, parce qu'en effet c'était de son tréfonds le plus intime que venait cette transfiguration.

La science donne la connaissance du bien et du mal.

Elle peut fonder une morale sur la seule expérience, elle peut fonder une esthétique, elle peut expliquer tous les phénomènes religieux, mais elle ne se prononce pas sur le fond des choses. Le bien et la beauté n'ont pas plus de valeur à ses yeux que le mal et la laideur. La valeur absolue lui est inconnaissable et l'est par conséquent à toute raison humaine.

La foi, qui veut une valeur absolue, qui dit non pas : « si vous voulez vivre... » mais « Vivez ! Il y a dans la vie un sens qui est la suprême réalité, parce qu'il participe à l'ordre dernier de l'univers, par ce qu'il vaut absolument », la foi est donc contraire à la science.

Et la négation, qui se refuse à admettre cette valeur absolue, qui nie tout sens à la vie, tout sens conforme ou non à l'ordre de l'Univers, la négation est tout aussi métaphysique que la foi. Comme elle, elle se prononce sur ce qui appartient au fond même des choses, comme elle, elle est contraire à la science.

Le doute ? Le doute intellectuel s'impose donc, mais il doit rester purement intellectuel, et en fait il est impossible. Chaque action, chaque sentiment, chaque soubresaut de vie, si intime soit-il, *prend parti*, pour ou contre. Il n'y a pas de nuances, dans l'ordre de la foi. Vouloir vivre, c'est prendre parti pour, ne pas vouloir vivre c'est prendre parti contre, et s'abstenir de prendre parti, c'est encore prendre parti contre, car s'il est une valeur absolue, elle vous impose l'action.

Toute vie est contraire à la science et tout le monde prend parti. Où la nuance prend sa revanche, c'est que les hommes sont peu convaincus et aiment à se contredire, mais, quoi qu'ils fassent, toute vie et tout fragment de vie sont imprégnés de métaphysiques implicites, toujours contraires à la science, mais indifférentes lorsqu'elles restent pure attitude pratique, pure décision de la volonté.

Indifférentes ? Même pas. Car la science se fait toujours, et toute recherche est une foi. Tout, même la science est donc solidaire de la foi. Rien n'existe qui ne suppose des valeurs... Suprême affranchissement de la foi, qui n'affirme plus rien d'intellectuel, qui est d'un autre ordre que la vérité, qui vit et se sacrifie. Héroïque parti-pris de s'affirmer dans l'existence, malgré le mystère... Le *καλος κινδυνος* de Platon, le pari de Pascal.

Plus rien à craindre de la science amie, de l'anéan-

tissement de toute métaphysique. Ils ne suppriment pas la foi. Ils ne savent rien du fond des choses, ni moi non plus, mais je veux vivre et cette volonté même donne une valeur à ce fond de choses, puisque je ne suis pas libre de me décider, que je suis déterminé par la réalité, par la constitution même de mon être. La foi a besoin de vérité et la science de valeur, chacun fournit à l'autre ce qui manque à sa vie, chacun attire l'autre par le seul fait qu'il s'est posé lui-même.

Non, la foi n'est pas un amoindrissement, quand elle a le courage de n'affirmer jamais que des valeurs et de ne les concrétiser que par la seule action. La foi est une diminution de soi, quand elle veut être une connaissance, quand dans sa lâcheté elle impose à l'esprit des vérités. Mais alors elle n'est plus une foi. Elle devient une croyance, c'est-à-dire une ignorance, elle n'a plus rien de la *πιστις*, de cette volonté d'accepter la vie, de lui donner un sens, de la dilater et de la surpasser.

Sébastien sentait à nouveau gronder en lui l'immense joie de la foi. Heures surnaturelles où les attaches ordinaires sont rompues d'un seul coup, où l'on se sent démesurément grandi et puissant, où, transporté dans la liberté du sublime, on se sait capable de tout, on puise en son Dieu la certitude de sa propre mission et de l'aboutissement lointain de l'effort qu'on entreprend. Joie et douleur mêlées. Joie d'être fort et de toucher à Dieu, douleur d'être encore isolé, de n'être pas en Dieu même, d'être incessamment exposé à être débordé par sa propre puissance, cette puissance qu'un rien pourrait transformer en une passion immense et fatale.

Et cet équilibre un instant donné à son être par l'attitude qu'il venait de comprendre, rendait à Sébastien toutes les forces de sa vie ; alors surgissaient des profondeurs une multitude de mélodies inconnues, tout un monde mystique qu'il retrouvait aux grandes heures. Des extases le prenaient soudain, au milieu de ses courses solitaires ou de son sommeil, et il était transporté en une contrée lointaine et nouvelle, très pure et très triste, où l'on retrouve le meilleur de ce qu'on avait dans l'ancienne, avec, en plus, je ne sais quel déchirement terrible, quel renoncement à tout ce qui faisait notre joie. Moments d'angoisse où l'on soupire après un cœur ami qui souffrirait avec vous, consolateur et sûr.

D'autres fois, c'était au contraire un abandon très doux. Il passa une nuit de délices à prier incessamment, et sa prière n'était plus une demande, n'était plus une inquiétude, était une communion totale et exquise où tout son être trouvait la vie et la force, où il conversait avec Dieu de la science comme de la foi...

VII

Avec la foi, Sébastien retrouvait, plus que jamais, la foi dans sa mission. Jamais il n'avait été aussi convaincu de la valeur de la recherche théorique, puisque, par cette seule recherche, il s'était libéré lui-même des tourments de l'incertitude, puisque, par l'idée seule, il était arrivé à affranchir sa vie, à épanouir sa foi. Son cerveau en ébullition roulait des projets fantastiques, toute une somme scientifique à édifier, un cours de synthèse des sciences de la vie, équivalent élargi du cours de philosophie positive de Comte et prétendant comme lui apporter le salut social.

Et cette synthèse à venir s'imposait à lui avec une force surnaturelle. Il était à la fois enthousiasmé de cet essor et épouvanté de sa responsabilité. C'était au moment où il devenait le plus audacieux qu'il se sentait enfin modeste et petit. Mais cette humilité n'enlevait rien à sa hardiesse. Ce qu'il ne pourrait taire, Dieu le ferait pour lui. Il avait Dieu avec lui. Il sentait en lui gronder l'activité créatrice qui l'emporterait, et, devant ce bouillonnement, lui, Sébastien, unité misérable, se taisait, écoutait et adorait.

Et en cette simple attitude était en germe toute une

révolution, une révolution morale et non plus intellectuelle. Sébastien avait jusqu'ici vécu par son seul cerveau. Ses émotions, ses sympathies, sa religion, sa morale, tout s'était cristallisé en idées et ce terrible abstracteur n'avait jamais connu la vie en elle-même, la vie multiple et changeante. Rien ne l'avait saisi sans intermédiaires, par la seule force du contact.

Mais, de même que l'excès d'intellectualisme l'avait amené à la foi pure, dépouillée de toute formule, de même la synthèse scientifique qu'il entrevoyait terrassait son cœur lui-même et non plus son cerveau. Il s'effondrait devant ce travail. Il reconnaissait enfin sa faiblesse et s'écriait comme Moïse : « Seigneur, qui suis-je pour parler à Pharaon ? »

Car la vie qu'il allait entreprendre se précisait à ses yeux. Ce n'était plus la partie de plaisir du jeune homme qui aime à étonner le bourgeois, ce n'était plus la brillante calvacade philosophique parmi des jobards tout disposés à applaudir le novateur, quel qu'il soit, ce n'était plus, surtout, la vie sereine de l'intellectuel reclus dans sa tour d'ivoire et croyant diriger le monde en fignant des systèmes. C'était la vie tragique du penseur, une vie de luttes et d'abnégation.

C'était le sacrifice entier qui s'imposait dès l'abord, le sacrifice de tout l'être à sa pensée.

Car Sébastien se souvenait de ce fait qu'il avait de tout temps aimé à souligner et qui prenait plus de force encore à ses yeux depuis qu'il avait pris conscience de son orientation en biologie : la vérité, et avant tout la vérité morale, n'est pas la réalité et ne se trouve jamais comme telle dans la réalité. La vérité est un idéal. Deux réalités se partagent la vie, les dés-

équilibres réels et l'équilibre idéal vers lequel ils tendent. C'est cet équilibre qui est la vérité, la vérité biologique comme la vérité morale, comme la vérité esthétique, comme la vérité religieuse. Et, si le penseur veut connaître la vérité, c'est à elle qu'il doit se plier et jamais à la réalité.

Le penseur doit réaliser cet équilibre idéal, et seulement alors il le pourra connaître, et pourra en parler. Or, réaliser cet équilibre, c'est se sacrifier soi-même. Plus de volonté propre, mais le culte de la vérité avant tout, plus d'action, s'il le faut, mais la vérité, même irréalisable. Illusion formidable que d'identifier le vrai avec la vie : la vie est contradictoire, elle est faite de bien et de mal et les pleutres qui prétendent vivre leur vie gâchent les plus belles de leurs virtualités, faute d'en suivre aucune jusqu'au bout. Le penseur doit suivre sa pensée sans restriction, mais certes, sa volonté gagnera à cette discipline.

C'est jusqu'à sa santé que le penseur peut ainsi sacrifier, car il doit avoir connu la maladie. La maladie est sainte, comme la solitude, comme le sommeil. Il faut avoir, jour après jour, disputé la vie à la lassitude et au doute.

Car il est au fond de l'être humain un trésor d'émotions et de pensées accumulées par nous-mêmes, par ceux qui nous aiment et qui ont agi sur nous, par nos ancêtres aussi. Il y a toute une collectivité en nous et notre pauvre conscience ne couvre qu'un espace minime du champ de cette vie. Et, plus un esprit est créateur, plus il accumule sans le savoir de cette force en lui. Tandis que sa raison et sa volonté concentrent toutes les idées et tous les courants de l'ambiance, son être entier est un foyer où affluent toutes sortes d'affec-

tions et Je pressions dont il ne se rend pas compte et qui font sa richesse, qui expliquent son ascendant sur autrui.

Et, tandis que le commun ne peut descendre en ce foyer ou ne l'atteint qu'en des heures d'exception, sous la pression d'une émotion collective ou d'une individualité forte, le poète y puise incessamment. Sous l'empire de cet enthousiasme monte, alors en lui une ivresse qui l'aveugle parfois...

Or le bienfait de la maladie est de doubler ces échanges entre le tréfonds et la conscience. Plus on souffre en son corps et plus le tréfonds est déséquilibré, plus il laisse échapper de ses émanations, plus il tend à surgir et à dominer tout. Et la conscience alors réagit d'autant plus, concentre d'autant plus d'intelligence pour se comprendre soi-même et plus de volonté pour dompter ce bouillonnement, pour trier le bien d'avec le mal. Car rien ne vaut que par l'ordre et la mesure.

Il y a plus. C'est ensuite le sacrifice de sa pensée à son Dieu et à son prochain.

Car à quoi servirait-il de tout subordonner à sa pensée si l'on pensait pour soi ? Quelle serait la dignité du penseur, s'il ne se devait aux autres ? S'il renonce à l'action, c'est pour mieux servir, pour donner à ceux qui agissent une vérité plus pure.

Car l'action déforme nécessairement l'idéal, elle mêle le fait au droit. Ce n'est pas à la pensée de lui jeter la pierre, certes, mais ce n'est pas non plus à la pensée de collaborer à cette déformation. Sinon, plus de progrès possible. Le progrès se fait par des individualités assez fortes pour ignorer l'action et pour tendre, malgré le fait, à l'idéal de droit. L'action du penseur

est intérieure : il se travaille lui-même, il s'oblige à suivre intégralement sa pensée, à gravir pour son compte la route escarpée du paradoxe. C'est un fou.

Il est vrai que le penseur ne doit pas perdre de vue la réalité. « Ils ne sont pas du monde, dit le Christ, mais je les envoie dans le monde. » Si la vérité n'est pas la réalité, elle ne plane pas au-dessus, elle lui est intérieure, elle la conduit. Aussi l'âme du penseur doit-elle être ouverte à toutes les misères ambiantes. Mais il les explique sans y remédier. A d'autres ce travail, quand il aura mis le doigt sur le mal.

La première attitude que prend le penseur est donc la révolte. Il doit être libre, intensément libre, il doit oser voir toutes les turpitudes et toutes les lâchetés. Plus de scrupules ni d'opportunismes. C'est à l'action de pactiser avec l'adversaire pour les besoins de la cause : la pensée, elle, n'a que faire de ces compromissions. Elle est indépendante, elle se suffit à elle seule.

Et cette indépendance ne se conquiert qu'au prix d'une lutte à outrance, d'une révolte ouverte. Le penseur subit bien trop de pressions pour les pouvoir éviter calmement : il doit les secouer, il doit rompre incessamment les attaches nouvelles et savoir être en butte à la haine pour libérer sa conscience. Révoltes contre les siens qui tendent à l'accaparer, contre les orthodoxies qui tendent à faire dévier sa pensée, contre les politiques qui tendent à le nationaliser, contre ses semblables et ses ennemis, contre ceux qui lui veulent du bien et ceux qui voudraient le diminuer.

Et, après la révolte, la solitude, car les sociétés pardonnent bien vite au turbulent pourvu qu'il s'incorpore à elles, qu'il soit lâche et laisse un peu du sien dans la mêlée. Elles le disciplinent, le polissent, et font

du penseur sociable un honnête et peureux intellectuel, révolutionnaire en chambre et conservateur en public.

« La solitude est sainte », a dit le poète. C'est jusqu'au célibat que doit aller la solitude du penseur. Le jour où un homme s'est en effet rendu compte dans son angoisse de la dualité de la vie, faite à la fois de réel et d'idéal, et où il a compris son propre état, mauvais et misérable, deux voies s'offrent à lui, deux seules, pour arriver à une vie pure et équilibrée. La première est de s'accepter soi-même, tel qu'on est, avec ses tares, d'accepter les autres et d'accepter la vie dans sa réalité, afin d'agir sur cette réalité, d'y introduire un peu d'amour et de bonté. Abnégation superbe de celui qui descend de son idéal pour mieux le réaliser et qui embrasse le réel dans son imperfection par amour et non plus par égoïsme. Abnégation de l'action.

La seconde attitude est de refuser de s'accepter soi, les autres, la vie, et de lutter pour incarner – au sens propre – un idéal irréel et peut-être irréalisable, pour le connaître d'abord et pour le faire connaître. Autre abnégation, abnégation de la pensée, nécessaire comme la première et d'égale valeur. Nécessaire parce que la vérité n'est pas la réalité, comme la première est nécessaire parce que la réalité n'est pas la vérité.

Or de ces deux attitudes résultent deux gestes différents vis-à-vis de l'amour. L'action doit accepter l'amour, la recherche doit s'en abstenir, car il entre en lui l'égoïsme qui est le propre de toute passion. Le contact de deux êtres qui se destinent au mariage ne va pas sans un rétrécissement déguisé, que l'action seule peut légitimer. D'égoïsme qu'il est dans sa source, l'amour peut alors devenir le don absolu de soi en

harmonie avec le sacrifice à la valeur divine, tandis que pour les chercheurs le don de soi à une femme est en contradiction avec ce sacrifice. Ceux qui se sont donnés à l'action mettent les valeurs morales dans l'acceptation du réel, les seconds dans le rejet du réel, toute la différence est là. Chez les premiers, dès lors, l'amour peut devenir la foi dont parle Amiel, cette foi qui appelle l'autre foi... Chez les seconds, l'amour n'est jamais que défaillance et recherche du bonheur personnel.

C'est là le sens de cette poignante *Sonate à Kreutzer* où Tolstoï met le doigt sur le mal : « l'amour sexuel n'est que le signe du non accomplissement de la loi. » Car il a compris que la loi est en dehors du réel. Les uns sont faits pour accomplir cette loi – les chastes, les isolés, ceux qui se sont donnés à la vérité – les autres l'introduisent dans le réel – les purs, ceux qui se sont cantonnés dans la réalité. Deux catégories, pour conclure brutalement, ceux « qui se sont faits eunuques pour le Royaume des Cieux » et ceux qui gardent le souci de l'espèce.

VIII

Sébastien était terrassé par ces exigences de sa conscience. Il se sentait infiniment petit devant cette vérité, mais s'il doutait, c'est surtout de celle-ci plutôt que de lui-même. « C'est un égoïsme déguisé que cette vie du penseur qui se donne pour si pure, se disait-il parfois. Paresse et peur de l'action, plaisir du rêve, ce n'est que cela. Il y a de l'égoïsme à rester sur le Thabor quand les hommes souffrent dans la plaine. Il y a de la peur, surtout. La vie du cénobite est héroïque le premier jour, puis elle est jouisseuse malgré tout. Brise ta prison, malheureux ! Et de l'air libre, de la vie, et de la joie surtout ! »

Mais le devoir restait là. Il voulait un choix. Il condamnait la vie complète, dont il dénonçait d'ailleurs la candide illusion. Mais Sébastien n'en était pas encore là. Le jour se faisait pourtant. Il s'aperçut que s'il s'en prenait à la vie du penseur, c'est que lui-même la faisait dévier, d'avance, c'est qu'il se préparait un petit compromis, tout personnel, qui satisferait son égoïsme en maintenant les apparences.

Ce fut une dure révélation. Il se rendit compte brusquement qu'il n'avait pas cet amour des hommes dont

seule la présence continue rend tolérable la poursuite exclusive d'une idée. Ou s'il l'avait, c'était abstraitement et par crises, et il se rappelait les sévères paroles de Tolstoï sur cette sorte d'amour abstrait, « le plus grand des péchés modernes ». Non, l'amour n'était pas le moteur de sa vie. Ce n'était pas par dévouement qu'il allait obéir à sa vocation de penseur, mais par orgueil et par égoïsme. Un égoïsme aveugle et intraitable, prenant toutes les formes, même celles de la charité. Un orgueil démesuré, surtout, mais habile à feindre ; un désir obscur d'être grand, de se hausser à ses propres yeux, si ce n'est pas à ceux de ses semblables. Et lorsqu'on se hausse à ses propres yeux, c'est toujours à celui qui vous a le mieux compris et le mieux admiré que l'on pense malgré soi.

C'est alors que l'idée devient dangereuse et que sa puissance se prostitue en un fier dogmatisme. Pour que l'idée vive, c'est l'amour seul qui doit l'enfanter, le désir ardent et simple de servir, d'être l'instrument de son Dieu en restant nul aux yeux des hommes. C'est l'amour discret, c'est l'humilité du guide qui est en vue malgré lui et qui voudrait en voir d'autres à sa place.

Terreur de cet idéal ! Sébastien voyait rentrer en lui toutes les passions oubliées. En lui montait une révolte insensée, la révolte de la bête muselée depuis peu...

C'était *la cupido sciendi*, la « curiosité » de Pascal, cette soif passionnée de certitude intellectuelle, qui le reprenait malgré lui. Il souffrait de ne rien savoir, il souffrait de sa foi entourée de mystère, il souffrait de cet agnosticisme forcé et si contraire à sa nature. Malgré tout, sa mystique tendait invinciblement à affirmer dans l'ordre de l'existence, elle s'obstinait à vouloir des

vérités là où il n'y en a pas de connaissables, et cette obstination prenait toutes les formes, le symbolisme imaginaire comme le symbolisme intellectuel.

D'autre part, il était porté malgré lui à expliquer scientifiquement le fond même des choses. Double était donc en lui la *cupido sciendi* : elle tendait à connaître pour étayer la foi, comme à connaître aux dépens de la foi. Lâcheté d'une part, orgueil de l'autre... Mais combien incompréhensible est la *noli me tangere* de la valeur absolue !

C'était ensuite la *cupido sentiendi*. Le réel attirait Sébastien, dès que son esprit se relâchait, après chaque période de création et de communion mystique. Et alors un Faust inquiet et inassouvi réapparaissait au fond de lui, désabusé de la vérité et avide de bonheur. Il voulait vivre de la vie totale, cette illusion du panthéisme qui ignore les valeurs supérieures au réel. Il voulait se plonger dans le gouffre des sentiments et des sensations, aimer et être aimé, entrer dans le silence des âmes qui s'étreignent, et il se refusait encore à admettre que seule l'exclusion de toute passion donnait à ses extases leur pureté.

Comment étouffer chaque fois ce démon insatiable ?

Sébastien passait parfois des journées entières à lutter, cherchant sa force dans la mystique. Il savait l'étroite parenté de la mystique et de la sensualité. Loin de voir en celle-ci la source de celle-là, loin de faire avec tant d'autres de l'instinct religieux une sublimation très pure de la sexualité, il retournait la théorie. La mystique, c'est l'état virtuellement normal où l'homme met toutes ses forces d'amour, de communion et de sacrifice dans l'union étroite avec l'idéal qu'il entrevoit et qui est sa loi. Si ces mêmes forces se retrouvent dans

l'extase amoureuse, c'est par l'abus même de la passion, c'est parce que toute passion est justement la déviation de l'état normal ; la passion ne crée rien. Et si seuls des hommes capables de passion sensuelle sont capables de mysticisme, c'est bien parce que ils ont reçu une vie plus forte que la moyenne ; leur passion résulte de cette vie, et non cette vie de leur passion.

Chaque fois que Sébastien sentait en lui ce vide inquiétant de la passion en travail, ce désir, immense, obscur, de quelque chose d'inconnu et de fascinant, ce tourment qui ronge l'être à petit feu en abattant sa joie, il savait à quel déséquilibre correspondait cette angoisse, à quelle déviation progressive de la puissance d'aimer. C'est son égoïsme qui refoulait dans le bas-fond ces forces au lieu de les laisser s'épanouir au dehors, et quand ce n'était pas le sien, c'était celui de ses aïeux. Alors Sébastien se raidissait, il tendait avec frénésie vers la vie religieuse. Il appelait son Dieu, mais rien ne répondait. Il vacillait, il cherchait et rien ne s'offrait à lui. La vie perdait son sens, le doute le saisissait. Il se sentait perdu, il aspirait au néant.

Car le néant serait doux. Mais on sait qu'il y a un Dieu, et qu'il vous abandonne. Abandon absolu que l'abandon mystique. Abandon mille fois plus dur que celui de la passion, car celui-ci est mauvais et on le combat sans amertume, tandis que l'abandon de Dieu est incompréhensible et révoltant...

Mais peu à peu, tandis que tout l'être souffre pour retrouver son Dieu, un équilibre s'établit dans les tréfonds de l'âme, la passion est déviée à nouveau, les puissances d'aimer sont arrachées à leur ravisseur et montent graduellement en leur hiérarchie habituelle. Et subitement, au moment précis où l'équilibre est atteint,

une grande paix se fait, et c'est la joie du retour, l'élan de l'âme vers le Dieu retrouvé, la Grâce...

Une troisième passion rongea Sébastien, la *cupido excellendi* des mystiques, la passion de dominer. Dominer par la force, peut-être, en tout cas par la raison et même par la charité. Partout et toujours, dans les plus graves décisions comme dans les plus petites, c'était l'orgueil qui le poussait. Du jour où il s'en aperçut, il essaya de traquer la bête en chacune de ses tanières ; mais alors il comprit l'étendue du ravage. Plus une parole, plus une pensée, plus un sentiment qui ne trahît la source commune, qui ne répétait sous une forme nouvelle et toujours mieux déguisée l'éternelle plainte : « Je suis grand, je suis bon, je suis unique. »

A la fin, il reconnut sa défaite : « Progression, se disait-il : je me crois bon – orgueil naïf – puis je me vois mauvais – orgueil plus raffiné, car par le fait de cette constatation, je me crois meilleur qu'avant – je souffre de ce dernier orgueil et me vois misérable – orgueil encore pire, car alors je me crois plus grand que jamais – Je souffre de nouveau et m'abuse de nouveau aussitôt. Indéfiniment ainsi.

» Autre progression : je fais le mal en croyant faire le bien – je suis donc dans le mal – puis je souffre de cette erreur et cherche un bien plus pur – mais je suis encore plus dans le mal, car à peine mon impulsion désintéressée est-elle consciente d'elle-même que ma soif d'être grand s'en accapare aussitôt. – Je souffre de cette souillure et cherche à m'en purifier mais je suis plus que jamais dans le mal, car à peine cette impulsion nouvelle devient-elle consciente qu'à son tour elle est contaminée. Indéfiniment ainsi.

» Je ne puis me savoir mauvais sans me croire bon,

ni rechercher le bien – je ne dis plus même le faire puisque la seule vertu qui me soit accessible est l'impulsion inconsciente qui me pousse à le chercher — sans me rechercher moi-même et encore faire le mal.

» Oh ! mon Dieu, tu es mon seul soutien. Dès que je crois en toi, cette foi qui vient de toi détermine en moi la souffrance et la recherche et c'est le recommencement infini de mon effort qui seul est le bien, et il vient encore de toi. »

Sébastien atteignit alors le comble de la détresse morale. Il douta de sa mission. « Qui suis-je, dit Moïse, pour aller vers Pharaon ? – Dieu dit : Je serai avec toi. »

« Mais ai-je Dieu avec moi ? Il n'y a qu'orgueil dans mon apostolat. Suis-je meilleur que les autres pour me donner cet idéal de vie solitaire et chaste, pour me retirer du réel ? En aurai-je la force ? »

Mais parfois ce doute de soi était une nouvelle forme de son vieil orgueil, c'était l'orgueil de celui qui s'estime trop pour se risquer à une tâche où il ferait voir ses défauts, l'orgueil du mal dont parle Amiel, dont parle Dominique et tous ceux qui ont attendu d'être parfaits pour donner leur mesure.

Parfois aussi le doute devenait lassitude, autre orgueil déguisé :

Vous m'avez fait, Seigneur, puissant et solitaire
Laissez-moi m'endormir du sommeil de la terre.

IX

La montagne, L'air était chaud, plein de senteurs, de mélodies mélancoliques ou enivrantes. Des brouillards s'engouffraient dans les vallées et recouvraient les forêts, disparaissant soudain pour faire place à d'autres en une sarabande perpétuelle : un va-et-vient, de lumières et de grisailles.

Sébastien traversait une forêt de sapins. Le brouillard se glissant entre les grands troncs nus et les branches des arbustes, le bruit du vent courant au milieu des arbres, les accidents du sentier, l'attente énervante de la nature, tout portait à l'inquiétude.

Le sentier débouchait, soudain, en une éclaircie, sur de petits rochers surplombant une gorge. Sébastien était alors enveloppé de brouillards ; mais il pressentait la grandeur de cette nature voilée. Le grondement d'un torrent dominait toutes les voix confuses qui s'unissaient à lui en un orchestre géant et entraînant, et seul un coup de vent lui répondait de temps en temps. Sébastien s'assit là, attendant que le voile se levât.

Et, brusquement, une rafale balaya ces nuées. La vallée, les forêts et les pâturages d'en face, un grand massif de montagne surplombant cet ensemble, et, au

fond de la gorge, le torrent, sautant de rocher en rocher, resplendirent en une minute à la clarté d'un ciel gris d'argent.

Puis le tableau se voila aussi vite qu'il était apparu.

Sébastien demeurait atterré, versant dans ce symbole toute l'angoisse de son cœur. Il imagina Dieu lui-même, cherchant dans la nuit le serviteur qu'il avait mis à part et lui faisant entrevoir en une minute d'éblouissement le secret de la nature en travail. Mais cette révélation était trop saisissante pour être supportée, elle s'abîmait dans la nuit après s'être dévoilée et Dieu renvoyait dans le monde le nouvel initié. Sébastien était consacré, il se donnait à sa pensée et l'irrévocable pesait désormais sur son être.

Puis la communion cessa. La prière de Sébastien s'éteignit et il reprit le chemin du retour. Une douleur sourde s'abattit sur lui, la peur de l'inconnu, le regret du bonheur sacrifié. Il était loin de la joie de sa mission, il était seul, faible, mauvais, il avait surtout peur.

La communion de Dieu est trop intense pour notre pauvre nature. Quand on l'a goûtée une fois, tout paraît vide de sens, triste, fade. Et l'on est froissé par ce qui vous entoure, froissé de voir attribuer une valeur quelconque à autre chose que ce qui est seul nécessaire. On voudrait se donner, communiquer l'ineffable. S'ouvrir et montrer la flamme invisible. Alors commence la vraie souffrance, après le dégoût, la souffrance d'être enfermé à jamais dans une individualité, d'être condamné à n'assister que solitaire aux splendeurs des joies et des douleurs intimes, tandis qu'on voudrait aimer et communier avec ceux qu'on aime. – Mais tout cela n'est que vanité.

Souffrance du mystique, autrement plus douloureuse que la mélancolie de l'esprit analyste. Celle-ci vient de l'incapacité de choisir entre les contraires. Celui qui s'interroge à l'excès jouit amèrement de toute réalité et dans cette jouissance se dissout son moi. Sa richesse d'amour le mène au panthéisme, et malgré cette richesse il sent qu'il n'est rien. A cause même de sa richesse, du reste, car c'est celle du rêve... Amiel et Obermann sont deux martyrs de cette tendance, et plus proches l'un de l'autre qu'on ne le croit. Obermann, le génie incomplet, n'est, comme Dominique, qu'un Amiel ne croyant plus à la loi morale.

La douleur de l'esprit constructif est au contraire mystique et non panthéiste. Elle est la soif de l'équilibre idéal et le sentiment de son éloignement. D'où cet abandon et cette sécheresse succédant à la joie, cette prostration suivant l'exaltation. Pascal est un type de cette souffrance-là. Elle est atroce. La mélancolie d'Obermann trouve sa consolation dans l'universel, car savoir qu'il n'y a rien à espérer, c'est mourir, et mourir est doux quand on souffre trop. Les damnés de Dante, qui vivent l'éternité sans pouvoir espérer, souffrent une peine horrible parce qu'ils croient à un bonheur. Mais celui que l'analyse a tué ne croit pas au bonheur. Sa peine en est plus douce. Le mystique, au contraire, souffre d'être retenu loin de son idéal. Il ne souffre pas du néant. Il sait qu'il y a une joie possible, et il ne l'a plus... Et c'est à recommencer indéfiniment après chaque communion...

« Quel égoïsme du reste que cette souffrance, se disait Sébastien. Elle n'est que la douleur de souffrir seul, alors qu'on voudrait souffrir à deux. Une femme, peut-être, remplacerait Dieu... Quel mélange étonnant de

bien et de mal dans les soupirs les plus sincères ! L'équilibre à deux est facile, mais l'équilibre du solitaire est impossible. Les douleurs sont doubles pour l'homme qui est seul et c'est ce qui fait sa force.

» Oh ! mon Dieu, donne-moi de me ressaisir une fois de plus, de tout te sacrifier sincèrement et de ne compter que sur toi. Une fois de plus je vois ma faiblesse et je crie à toi. Mon cœur est inquiet jusqu'à la mort et j'ai besoin de foi pour reprendre mon fardeau, pour affirmer, malgré tout, la valeur de mon but.

» A moi la foi ! »

X

Sébastien souffrait plus que jamais du vide intime, de l'abandon. Il avait peur devant la vie, peur de cette comédie et de tout ce néant. L'envie le prenait de hurler à tous sa misère, de désiller les yeux des hommes, de ces imbéciles qui ne voient pas la vérité, cet amas de boue où nous nous agitions, ricanants et lubriques.

Il lui semblait que tout en lui était faux et artificiel. Il était anéanti de ce cabotinage général, de cette tendance invincible à n'agir, à ne se réjouir et à ne pleurer que pour l'effet. En vain il cherchait en lui quelque trace de sincérité, non de sincérité voulue et malgré tout déloyale, mais de vraie sincérité, et il n'en trouvait pas...

Fascination d'Hamlet. Acre saveur du désespoir moqueur. Epouvante et dégoût. Tout n'est que jouet et que rêve d'une heure. Hallucinations que ces luttes intérieures. Mensonge et pourriture.

Sébastien était fou. Les combats passés l'avaient anéanti. Tout l'être tumultueux et trouble qui naît de notre déséquilibre et qu'il avait peu à peu comprimé, ressortait, plus fort que jamais, plus révolté et plus

cynique. Et Sébastien voyait encore en lui, il devinait la crise suprême, il suppliait Dieu de l'aider.

Il éprouva le besoin de la nature. C'était le soir.

Il monta sur un pâturage qui dominait la plaine et où la nuit prenait toute sa sérénité. Il arriva là-haut alors que des nuages entouraient les montagnes et que seules quelques pointes émergeaient de leur voile pour resplendir à la clarté de la lune. Le ciel était tourmenté. La plaine s'étendait sombre et calme jusqu'au lac lointain qui brillait, immobile et grand.

La solitude frémissait. Une musique triste et infiniment douce remplissait la nature. Sentiment d'abandon. Angoisse de ne pas trouver, peur de découvrir au fond de son cœur une simple comédie, de ne rencontrer que négation et raillerie.

Sébastien priait, mais son cœur restait vide. Ses yeux se remplissaient de larmes. Il priait toujours.

Il se mit à lire le *Mystère de Jésus* et les premières lignes le secouaient de sanglots par leur abrupte et sublime incohérence.

Mais il ne put dépasser le deuxième paragraphe. Il était écrasé par cette vérité auguste et divine, qu'il n'avait jamais encore sentie comme en ce jour. Tout était là, l'orgueil du bien et l'orgueil du mal, l'incapacité d'être bon... Sébastien savourait ce néant, il en était pénétré au point de ne plus pouvoir se convertir seul. Sa prière suprême était elle-même inerte et impure.

Mais le Christ était là, entre Dieu et lui. « C'est mon affaire la conversion... Qu'à moi en soit la gloire et non à toi, ver et terre. »

Joie, joie débordante et sainte. C'était la première fois que Sébastien comprenait le salut. Il l'avait tou-

jours saisi par intelligence et admis par besoin de logique. Il ne l'avait jamais éprouvé. Tandis que maintenant, il était humble comme un enfant, pour la première fois de sa vie, il était petit et il sanglotait.

Communion totale que cette communion avec Dieu dans la conscience du Christ, que ce sentiment d'être à la fois anéanti et sauvé. Joie d'être guéri et guéri par celui qu'on aime, non plus par soi-même, par ce moi qu'on hait enfin, de tout son cœur. Joie de l'accepter et d'accepter son travail, quand on a oscillé jusqu'alors entre les deux orgueils, celui de s'accepter parce qu'on se croit grand et celui de se refuser parce qu'on se sait petit et qu'on veut malgré tout être grand pour les autres et pour soi.

« Mon Dieu, mon Sauveur, je ne sais ce que je te dois. Je pleure de joie et de reconnaissance. Au moment où je suis le plus mauvais, tu rentres en moi, tu me remplis de ton amour et de ta vie. Je t'aime, Père, de toute la force de mon être, je vis en toi, je ne veux vivre que pour toi. Accepte-moi, mon Dieu, écoute mon vœu banal. Permets qu'après tant d'autres qui ont senti l'émotion du sacrifice, j'apporte, à mon tour le mien et que je répète à mon tour des paroles usées. Donne-moi l'humilité bien que dans cette prière même perce mon orgueil. Et que, purifié, je rentre dans l'ordre et reprenne le combat... »

Sébastien quittait la montagne sainte, il redescendait lentement par les sentiers obscurs, sous le grand ciel ami dont il était pénétré. Et son cœur bouillonnait, tandis qu'il aspirait le souffle de la nature. Et de son inconscient sortait toute une foule et une foule dont chaque personnalité faisait partie de son être, une foule concentrée en un seul petit moi. Au fond de lui naissait

cette tendance invincible, la nécessité du devoir, du sacrifice, de la vie, de sa vocation, et dans cette obligation il sentait la pression de toute cette foule, de toute une société consciente d'elle-même, de l'âme réelle de l'humanité se cristallisant en sa personne misérable pour la remplir d'une vie nouvelle. Mystère suprême que cette expérience, vision du buisson ardent.

Malheureux qu'il était, de connaître cette joie !

XI

« Qui veut faire l'ange fait la bête, se disait Sébastien. Toujours mon esprit absolu. Quand je me recherchais moi-même, mon orgueil dépassait toutes les bornes. Aujourd'hui je me bâtis de toute pièce un idéal absurde d'irréalité et je m'efforce candidement de le satisfaire...

« C'est la vieille illusion des disciples du Christ, prêts à planter leurs tentes sur la montagne sainte, comme si l'on pouvait se loger dans l'absolu. La vision de l'absolu est affaire d'exception. On s'y hausse par le sublime ou le sacrifice, mais on en retombe. Et ce retour au réel ne manque pas de beauté. C'est l'abnégation suprême que de quitter la contemplation de Dieu pour retomber aux hommes. La tentation du contemplatif est au contraire de se complaire en son recueillement, de disparaître, de s'involuer dans le monde invisible. La tentation, c'est la mort mystique, et voilà où je tends...

« Il faut la vie et l'équilibre. Ni ange ni bête. Il faut écouter le Christ tout entier, dans sa vie active comme dans la contemplation, dans l'humanité de son

action comme dans l'absolu de son rêve. Pascal, Tolstoï n'ont compris qu'une partie de ce Jésus qui est la richesse même et c'est dans le fractionnement de l'idéal le plus plein et le plus profondément humain qu'est le principe de toute utopie. »

Mais alors le doute reprenait Sébastien. C'est son bon sens qui venait de parler et le bon sens est le dernier des opportunistes. Le bon sens est un sophiste qui ignore toute vraie beauté, qui ignore la beauté de la vérité pure, ligne classique et nette, qui ignore la beauté de l'absolu moral, sacrifice total et absurde, qui ignore la valeur du sublime, parce que le sublime écrase nos petites mesures. Le bon sens n'est ni l'organe de la science dont il a toujours entravé les progrès, ni l'organe de la foi, dont il a toujours méconnu la grandeur. Il est l'organe de l'action, et pas même de l'action dans sa plénitude, à la fois extérieure et intérieure (celle du Christ); il sert à l'action provisoire, l'action d'opportunité, qui mêle le droit au fait, qui pactise avec le mal. Le bon sens est l'instinct de conservation du troupeau des lâches, des paresseux, de tous ceux qui par peur ou par ennui craignent d'aller jusqu'au bout de leur pensée.

C'est un mensonge que l'équilibre du bon sens, L'équilibre ne se trouve qu'au moyen du déséquilibre, c'est là la grande loi de la vie réelle. Il n'y aurait ni évolution, ni reproduction, ni mort, s'il y avait équilibre. L'équilibre est quelque chose d'idéal vers qui tend tout être particulier, vers quoi tend la vie tout entière, la vie individuelle et la vie des espèces, et l'équilibre moral est semblable à cet équilibre physique, il en est la traduction intérieure.

Un homme normal doit tendre vers l'équilibre, mais

ne doit pas le croire acquis. C'est le bon sens qui fabrique à coups de compromis et d'émasculations un équilibre factice... et instable. La raison, elle, sait que l'équilibre est éloigné, qu'il se trouve seulement à l'issue de combats immenses et de souffrances sans nom.

Et la soi-disant « vie pleine » des artistes de cénacle, quelle autre duperie ! La vie pleine est un sacrifice retourné, qui développe tel quel l'être immédiat avec tout ce qu'il y a de mauvais, aux dépens de ses virtualités bonnes, tandis que le sacrifice développe les virtualités de l'équilibre idéal aux dépens de l'être immédiat. Car l'immédiat est par nature déséquilibré et cela seul suffit à rendre stérile tout essai de vie pleine ne commençant pas par un sacrifice.

Ceux qui ont le plus vécu ont été les plus grands déséquilibrés. Certaines époques seules ont pu trouver l'équilibre, une antiquité grecque et un XVIIe siècle, mais au prix de combien de compromis ! Qu'est-ce que la morale grecque en regard de la morale du Calvaire ? Seuls quelques penseurs ont su entrevoir cette dernière, un Socrate mourant pour l'idée – quel manque de bon sens ! – ou quelques poètes, ceux qu'inspira la sublime histoire des Labdacides et le sacrifice d'Antigone. Qu'est-ce que la foi du XVIIe siècle en regard de la foi du Christ : la certitude dogmatique d'un Bossuet ou du faux sceptique Descartes en face du « Lama sabachtani » ? Combien sont grands, au rebours de ces équilibrés, un Tolstoï, un Pascal surtout, qui, malgré le mot dicté par son découragement, fit l'ange toute sa vie.

Et le Christ, qui fut le fils de l'homme le plus équilibré qu'on ait vu. Est-ce du bon sens que ses retraites au désert et sur les montagnes, que sa vie errante et

révoltée ? Est-ce du bon sens que sa mort ? Le voilà, pourtant, l'équilibre atteint au moyen du déséquilibre, le calme dans la tempête, la joie dans la souffrance. Incroyable miracle que cet absolu total de la pensée, dans la foi, dans la conscience morale alliée au sens infaillible et pénétrant de la réalité. Pas le moindre compromis et pourtant l'action. Pas la moindre hésitation, et pourtant l'héroïsme dans le paradoxe.

Comme le bon sens est plat devant la grandeur morale ! Sébastien rougissait de son doute. Le bon sens lui-même se contredisait du reste, car n'était-ce pas de nouveau lui qui lui soufflait encore : « Tu n'agiras en rien sur les hommes si ton idéal ne surpasse ceux que tu veux renverser. Tu prêches la pensée pure se gardant de l'action pour ne point s'émasculer, car seul un Christ est capable d'unir ce que le reste des hommes recherche séparément. C'est bien, mais si tu ne veux pas agir sur toi-même, où sera ton autorité ? L'exemple est indispensable à la doctrine et souvent il fait plus qu'elle. Tu vas faire une morale basée sur la science et tu vas scandaliser les hommes en montrant dans le bien un équilibre biologique, une loi mécanique de l'évolution matérielle. C'est bon, mais sache qu'on t'écouterà parler à la seule condition que toi, tu sois aussi moral que tes détracteurs et même plus. Une doctrine à scandale n'a jamais eu la victoire qu'en opposant à un idéal établi un idéal supérieur. Tu vas donner une psychologie religieuse tout expérimentale. Tu vas montrer dans la foi un autre équilibre biologique, dans la prière un dédoublement du moi, dans la conversion un travail inconscient visant, de même que le mysticisme, à équilibrer la sexualité. C'est bien, mais si tu n'es pas toi-même aussi religieux que les chrétiens officiels, personne ne t'écouterà. Tu vas sur-

tout combattre toute métaphysique et montrer que dans les simples décisions de la volonté se trouve comprise la foi chrétienne dans toute sa beauté. Comment te croirait-on si tu ne l'as pas saisie toi-même autant que l'on peut le faire ? – Va jusqu'à l'absolu de tes idées, et seulement alors tu les imposeras.

XII

La joie.

La grande joie, fille de la vie et mère d'une nouvelle vie. La joie que seuls connaissent ceux qui l'ont conquise au travers de la lutte, de la passion et de la mort. La joie, qui annonce le calme, qui terrasse l'homme en train de chercher. Car la joie, comme la vie, est une Grâce : elle surgit sans s'annoncer, elle sort tumultueusement du fond de l'âme agitée par les orages.

La foi qui n'est pas une joie n'est pas une foi. Assez de ces croyants moroses, de ces ascètes étriqués, de tous ces cabotins qui déshonorent la foi, parce qu'ils n'en ont que la caricature, parce qu'ils doutent à leur insu en face de la souffrance et du mystère. Assez de ces valétudinaires de la religion qui dénaturent tout, qui étalent sur tout l'uniforme vernis de leur médiocrité.

Assez aussi de ces crises insincères, de ces volontés de douter, de cet égoïsme de la souffrance. Assez de ces voluptueux qui exaspèrent leur mal, pour se repaître de sa beauté, pour chercher une morne poésie dans leur désespérance. Cette poésie n'existe pas. Il n'y a pas de poésie de la désespérance. Les désespérés, quand

ils ont été poètes, ont toujours vu leur douleur s'évanouir devant leur activité créatrice, faite de vie et de joie. Quelle puissance dans le pessimisme de Vigny ! Lancer au destin des apostrophes prométhéennes pour s'écrier ensuite : « J'aime la majesté des souffrances humaines ! » Quelle joie malgré tout dans la douleur du Musset sincère et grand, quand il avoue : « Les chants désespérés sont souvent les plus beaux », et combien cette affirmation de vie rabaisse le mauvais Musset, le pleurnicheur indiscret, sans force ni dignité.

La joie malgré tout, voilà le comble de la foi. Plus on renonce et plus on grandit. Plus on taille et plus l'arbre est fécond.

Le sacrifice est une joie quand on n'abuse pas de ce mot pour le faire entrer dans le trivial de la vie. Le sacrifice est une joie ou il n'est pas le sacrifice. Toute vie est sacrifice. Un caillou seul persévère dans l'être sans mourir à la vie. La vie, elle, s'anéantit pour prospérer, se replie sur elle pour retrouver l'élan.

XIII

Sébastien se replongeait en lui-même et amalgamait avec sa propre substance les expériences nouvelles qu'il venait de faire. Et, dans ce travail, il n'était plus seul, il sentait en lui ses amis, qui se partageaient sa personnalité pour en occuper chacun une région spéciale. Et cette collection belle et grande existait indépendante de lui. Quelle force et quelle consolation que cette communion incessante...

Il aimait surtout à se retirer dans la nature, sur ces montagnes où de tout temps l'âme a cherché la sérénité et la foi.

Il était sur un sommet, un soir, à contempler le soleil qui se couchait lentement sur un lac. Moments de paix et de prière. Un amas tourmenté de rochers et de glaces surgissant de tous les points de l'horizon semblait un chantier d'essais informes et avortés. Et, sur cette passion d'une nature qui se meurt dans la lutte, le soleil, disparaissant derrière les brumes lointaines où le lac se perdait, jetait une lueur immense d'amour et de consolation. Ensemble saisissant de tumulte et de paix. L'âme se soulevait d'abord, communiant avec le grand effort de ces montagnes et s'angoissant du silence de

ces solitudes. Le lac, immobile dans son embrasement de lumière dorée, semblait un grand cadavre étendu sur le chaos et rougeoyant à la lueur d'un feu abandonné. Et la passion bouillonnait au fond de tout, la passion, puis la mort. Mais bientôt le calme douloureux du ciel imposait à l'esprit une muette adoration et une foi renaissante. Quelle souffrance, il est vrai, dans cette lumière qui disparaît dans la nuit, après avoir versé sa mélancolie dans le long regard enflammé du couchant ! Et quelle froide terreur dans l'extinction des dernières traces de vie, dans la phosphorescence blafarde des sommets assombris, sous l'œil terne et morne de la lune ! Mais qu'importe cette lassitude qui suit la passion, cette apparente mort d'une nature qui a lutté tout le jour : Dieu, le Dieu intérieur se repose, retient son souffle et demain il s'élancera plus puissant dans sa course montante.

Sébastien avait pris conscience de lui, sans qu'aucune lassitude, aucune désespérance ne lui ait été épargnée. Et il était dans la joie. La joie d'avoir vaincu sa passion, d'avoir tenu en échec sa lâcheté et son égoïsme.

Où est la lâcheté, dans cette paix de l'âme ou dans les angoisses ? La paix ne se trouve que dans l'oubli, l'angoisse que dans l'exagération passionnée de sa douleur. Où est la sagesse ?

C'est la joie dans la souffrance qui est le vrai. La joie dans la sincérité complète, où l'on fait le compte de ses fautes, où l'on ne dissimule rien et où l'on retrouve l'espérance et la foi. La joie dans la douleur, mot de cette âme héroïque qu'est Jean-Christophe.

« Mon Dieu, s'écriait Sébastien, aide-moi dans ma misère, soulève-moi dans cet assaut ! Je te remercie de

m'avoir appelé, de m'avoir élevé d'abord, de m'avoir humilié ensuite, puis redonné ta Grâce. Tu sais que ma mission est immense, je sais tout ce qu'il me faut pour être digne et j'ai confiance. Ce n'est plus l'orgueilleuse confiance du temps où je me croyais grand et bon. Ce n'est plus la défiance de la crise d'hier où je perdais la foi, c'est la confiance en toi, mon Père et mon Sauveur, en qui seul je trouve la raison de vivre et de grandir.

» Victoire ! J'ai retrouvé mon Dieu, mon vrai Dieu. Suis-je bon, suis-je mauvais ? Je n'en sais plus rien, je vis, je souffre et je pleure de joie, c'est tout ce que je sais. Je sais que je ferai quelque chose de grand et ne me soucie plus de savoir si c'est Dieu ou moi qui agira ainsi. Périclès l'orgueil, les passions, tombent ces souillures où je me tordais dans les convulsions de la douleur ! Je sors de moi-même, je m'élance... Père, soutiens-moi... ! »

TROISIÈME PARTIE

LA RECONSTRUCTION

LETTRE A DE JEUNES SOCIALISTES

Amis, je vous déçois et je vous décevrai encore.

J'étais avec vous, au centre de la mêlée, mais vous m'avez soudain perdu de vue et vous ne me reverrez plus guère. Car je fus blessé et me retirai sur une colline proche. Et là, tout en guérissant mon mal, je vis un tableau terrible. Je vis que la bataille où nous étions engagés était peu de chose en regard de la lutte à venir. Je vis la guerre tout à l'entour et aux confins même de l'horizon, je vis de nouvelles troupes qui s'avançaient encore...

Et alors, je décidai de rester là-haut, non que je sois spécialement qualifié pour servir de vedette, mais parce que le hasard m'avait placé là et que ma blessure m'immobilisait.

Et je viens maintenant vous annoncer ce que j'ai vu. Ce que j'ai vu, c'est le résultat de la guerre européenne. Il ne m'appartient pas de vous décrire la misère d'aujourd'hui ni la misère de demain, la misère de cette fin de guerre... Vous la connaissez comme moi. Ce que j'aimerais vous dire, c'est qu'à chaque catastrophe semblable à la guerre actuelle a toujours succédé, dans l'histoire, une réaction énergique, réaction en politique,

réaction en religion, réaction en philosophie et en art. Et c'est cette réaction qui m'épouvante, car elle va d'une part immobiliser toute une fraction vivante de la génération qui vient, et, d'autre part, elle va provoquer une contre-réaction d'autant plus violente et les luttes qui s'ensuivront engloutiront sans profit les plus belles de nos forces, au plus grand détriment de l'action. Or l'action n'a jamais été si pressante et nous devons tout lui sacrifier.

Ne voyez-vous pas, en effet, où va la jeunesse actuelle ? au nationalisme, en politique, au catholicisme, en religion, au pragmatisme, en philosophie, bref à ce qui semble lui conserver l'appui du passé, mais qui, en réalité, lui permet de se reposer et de renvoyer à plus tard les problèmes de demain. Or ces problèmes doivent être résolus par tous. De l'autre côté, la fraction avancée de la jeunesse s'adonne à un socialisme qui serait plus sympathique si l'on était sûr qu'il était mûri par les événements et conscient des problèmes... Il faut donc à tout prix trouver un terrain d'entente, conjurer ces luttes stériles entre une droite réactionnaire et une gauche sans culture, luttes qui ont toujours ravagé les périodes succédant aux grandes crises sociales et qui nous menacent si nous n'y veillons pas.

Mettons-nous à l'œuvre et laissez-moi aujourd'hui vous montrer la solution que j'aperçois, afin que nous la discutions. Je vous la livre comme un essai, comme un programme de recherches, nullement comme un résultat. Je vous pose une question plus que je n'y réponds.

LA SCIENCE

Dans les temps modernes, et surtout depuis le mathématicisme universel de Descartes, la science s'est confinée dans l'étude de la quantité. Un phénomène n'a de valeur pour le savant que s'il est mesurable et si les quantités qu'il offre ainsi à l'expérimentation sont comparables à celles d'autres phénomènes. La biologie et les sciences de l'esprit ont, il est vrai, constamment introduit la qualité dans leur champ d'études, mais toujours avec l'arrière-pensée que c'est par provision et que tôt ou tard la quantité viendra vérifier les lois ainsi établies.

Pour les Anciens, au contraire, tout était qualité dans les sciences naturelles et la science entière était modelée sur le type de la biologie d'Aristote.

Où est la vérité ? Je ne cherche pas à mettre en suspicion les résultats de la science moderne, mais je me demande si son exclusivisme n'est pas un abus. En négligeant la qualité, la science a permis à la philosophie de se la réserver et vous savez comment... c'est la porte ouverte aux métaphysiques.

La philosophie a raison, en effet, en prétendant que toute qualité est originale. Mesurez le nombre de vi-

brations d'un son musical, vous n'expliquerez pas la qualité propre dont il se revêt, quand nous en prenons conscience. Vous ne la traduisez même pas, tout au plus la notez-vous par un signe. Et, descendez dans le détail de cette perception : vous ne trouverez jamais que des rythmes matériels, d'un côté, et une qualité irréductible, de l'autre côté. Point de lien entre ces deux éléments. Mais la philosophie a tort en prétendant connaître la qualité elle-même. Seuls les rapports entre qualités nous sont accessibles et à cela, d'ailleurs, la majeure partie des philosophes souscrivent volontiers.

Mais c'est précisément ce genre de rapports qu'a écarté la science, non en fait peut-être, mais toujours en droit. Et c'est pourquoi elle est souvent arbitraire dans les domaines de la vie, vie organique ou vie psychologique. Introduisez au contraire une théorie positive de la qualité, ne tenant compte que des rapports d'équilibre et de déséquilibre entre nos qualités, et voilà toute une science de la vie se fondant sur les ruines de la métaphysique.

Or il est très important d'approfondir ces prémisses. Indiquons donc, dès l'abord, le postulat sur lequel repose cette construction, c'est-à-dire qu'à tout mouvement matériel définissable par ses propriétés physiques et spécialement à tout mouvement rythmique correspond une qualité originale. Superposez deux rythmes, vous aurez deux qualités. Combinez deux rythmes en un rythme commun, vous aurez une qualité nouvelle dont vous ne pourrez pas dire qu'elle est la résultante des deux autres, parce qu'elle est encore originale, mais dont vous pourrez dire que l'équivalent, la notation physique est la résultante des deux premiers rythmes, et ainsi de suite.

En outre, plaçons-nous d'emblée dans l'hypothèse matérialiste d'un parallélisme exact entre les manifestations de l'organisme et celles de la conscience. La conscience dès lors n'est pas une entité, ni même une force, elle est une lueur qui éclaire le mécanisme chimique des corps sans rien y ajouter. Elle ne crée donc rien, elle renseigne. Peut-être cette hypothèse est-elle fautive, elle a cet avantage d'exclure dès l'abord toute intrusion fâcheuse de la métaphysique. Il sera toujours temps, après expérience faite, de la reprendre et de la discuter.

Cela posé, rappelons-nous que les manifestations d'une cellule vivante sont toutes réductibles à des mouvements et probablement, comme l'a génialement supposé Le Dantec, à des mouvements rythmiques. Nous avons donc, à la base de tous les phénomènes de la vie des équilibres mécaniques, donc, parallèlement, des équilibres entre qualités. Or la signification physique et mathématique de ces équilibres peut être banale ou au contraire toute spéciale – ce que je ne veux pas discuter ici, – leur signification qualitative et psychologique est d'un intérêt extrême et trop peu remarqué.

En effet, par le fait même qu'une cellule ou qu'une réunion de cellules présentent plusieurs mouvements intérieurs différents, la conscience qui traduit ces mouvements doit présenter un minimum de qualités distinctes et originales. Voilà un premier point. D'autre part, il ne peut y avoir aucune conscience de ces qualités, donc ces qualités ne peuvent pas exister, s'il n'y a pas entre elles de rapports, si elles ne sont pas, par conséquent, fondues au sein d'une qualité totale qui les contient tout en les maintenant distinctes. Je n'aurais, par exemple, conscience ni du blanc de ce papier ni du noir de cette encre, si ces deux qualités n'é-

taient pas fondues dans ma conscience en un certain tout, et si, malgré ce tout, elles ne restaient pas, respectivement, l'une blanche et l'autre noire. Voilà le second point et toute l'originalité des équilibres entre les qualités est là : c'est qu'il y a équilibre non seulement entre des parties discrètes, comme cela, et cela seul, a lieu dans les équilibres matériels, quels qu'ils soient, mais entre les parties d'une part, en tant que qualités distinctes et originales, et un tout, d'autre part, en tant que qualité d'ensemble résultant de ces qualités partielles. Mais cette résultante est si spéciale qu'elle ne supprime pas ces dernières, mais qu'elle coexiste avec elles et au-dessus d'elles. Quand une résultante mécanique, en effet, est composée de trois forces différentes, ces trois forces ont disparu comme telles, elles n'existent plus, elles ont donné naissance à une quatrième force qui les résume en les impliquant toutes trois. Lorsqu'une résultante psychologique, au contraire, est composée de trois qualités, ces trois dernières continuent d'exister chacune, indépendantes et originales, et cependant elles ont produit une résultante commune, qui les implique ! Toute la différence est là, différence si capitale qu'elle en constitue deux modes d'activité scientifique, le mode des lois et le mode des genres. On a fait de la conscience une force de synthèse, une force de coordination, même une force de sélection, mais on n'a pas songé à voir dans le caractère tout spécial de son activité une co-existence de qualités partielles indépendantes et d'une qualité d'ensemble également autonome, coexistence qui est un équilibre et qui n'a son pareil dans aucun équilibre matériel. C'est bien pour cela qu'on s'est cru obligé de voir dans la conscience une « force », au mépris de toutes les exigences de méthode, parce qu'il n'y a rien

dans une synthèse ni dans une sélection qui ne soit bien original, tandis qu'un équilibre *sui generis* comme celui que nous venons de souligner peut être mis entièrement sur le compte du jeu mécanique des forces physico-chimiques de la vie sans enlever à la conscience rien de ce qui fait sa couleur propre. Même Bergson, qui a tenté la réhabilitation des genres, ne les a pas définis de cette manière, la seule, semble-t-il, qui soit compatible avec la science mécaniste.

Comme tel, le genre force l'esprit à procéder du tout aux parties, et non de la partie au tout comme fait l'esprit du physicien. C'est ce qu'avait aperçu Auguste Comte, mais il a été loin de tirer de ce fait les conclusions voulues. Ensuite, au lieu de permettre, comme les lois, des séries de rapports simples entre deux termes ou un très petit nombre, les genres, à cause de l'étrange complication de la qualité d'ensemble qui agit incessamment sur les parties et en altère les rapports virtuellement simples, présentent une complexité telle que seul le calcul des probabilités peut avoir prise sur eux et encore sous certaines conditions dans lesquelles je n'entre pas. Enfin, les lois sont d'autant plus claires à l'esprit qu'elles sont plus simples, tandis que parmi les genres, ce sont les plus complexes qui sont les plus clairs, par le fait même de leur équilibre si spécial. Ce fait leur donne toute l'apparence de la finalité, quand même il n'en est rien. C'est ce dernier point qu'ont le mieux saisi les philosophes, Bergson entre autres, mais ils n'en ont pas vu la cause dans cette coexistence d'un tout et de parties.

Quoi qu'il en soit, cet équilibre du genre est susceptible dès l'abord, de revêtir deux formes élémentaires dont nous verrons plus loin les variantes. Ou

bien, en effet, les qualités partielles sont compatibles avec les qualités d'ensemble et alors il y a non seulement tolérance mutuelle mais action réciproque de conservation. Ma personnalité, par exemple, tend à conserver ses qualités partielles (le croyant, le philosophe, etc.,) de même que celles-ci tendent à conserver celle-là. Ou bien il y a incompatibilité et le tout tend à conserver son unité aux dépens des parties et vice-versa.

I

La chimie organique a fait tomber les unes après les autres toutes les barrières qui séparaient autrefois la vie et la matière. Il ne reste plus pour définir la vie, que l'assimilation, source de toute organisation. L'être vivant assimile, c'est-à-dire reproduit, par le fait même qu'il vit, de la substance identique à lui-même. Il a donc une qualité d'ensemble indépendante et stable. D'autre part, en assimilant, il subit l'influence des substances qu'il assimile, du milieu par conséquent, et comme tel il présente des variations, une certaine hétérogénéité qui constitue des qualités partielles. Il suffit donc de poser la vie pour poser l'équilibre entre qualités dont nous venons de parler et notre notion de genre paraît donc une vaine répétition, dans le langage de la qualité, de la biologie de Le Dantec. Mais il n'en est rien. Pour cet auteur, en effet, l'action d'assimiler et celle de subir l'influence du milieu, de varier, d'« imiter les facteurs extérieurs » sont deux actions inverses l'une de l'autre. Mieux j'assimile et plus je reste identique à moi-même. Plus je varie au contraire et moins je suis cohérent, moins j'ai de puissance assimilatrice, de personnalité. Le Dantec n'envisage donc que la deuxième

forme élémentaire de l'équilibre, celle où le tout et les parties sont en opposition. Mais cette thèse est insoutenable. Un être est au contraire d'autant plus apte à comprendre le monde extérieur, c'est-à-dire à subir son influence, à l'« imiter », qu'il est plus lui-même, qu'il a plus d'individualité, c'est-à-dire qu'il « assimile » mieux. Ces deux démarches ne sont pas opposées, elles s'impliquent et l'équilibre tel que l'a conçu Le Dantec n'est qu'une déformation, qu'un cas particulier, de ce dernier équilibre, qui est celui du genre.

L'organisation est donc un genre et le parallélisme entre l'équilibre des qualités que suppose la conscience et les réactions de l'organisme lui-même paraît donc une vue féconde. Résumons les principales lois à tirer de cette conception et montrons en quoi elles gouvernent toute la biologie.

Première loi : toute organisation tend à se conserver comme telle. – Cette loi résulte directement de notre définition puisqu'il y a équilibre entre un tout autonome et ses parties.

Deuxième loi : des deux types élémentaires d'équilibre auxquels l'organisation donne lieu, le premier seul résulte de la formule de cette organisation, le deuxième étant un compromis entre ce premier type et l'action ultérieure du milieu ambiant. – Ces deux types élémentaires sont les types déjà définis où le tout et les parties se conservent mutuellement et où au contraire ils tendent à s'exclure. Or le premier dérive en effet de la définition posée, tandis que l'existence, au sein d'une organisation, d'une qualité partielle contraire aux qualités d'ensemble ne peut provenir que d'une action extérieure : c'est le milieu qui déséquilibre l'unité première en forçant l'organisme à subir incessamment de

nouvelles influences. On se rappelle que ce dernier cas seul est envisagé par Le Dantec.

Troisième loi : tous les équilibres possibles ne sont que des combinaisons de ces deux premiers. – Prenons par exemple le principal de ces autres types, celui que nous retrouverons en morale pour caractériser la passion. Le premier type peut se définir par la coordination de quatre actions cardinales : l'action du tout sur lui-même, du tout sur les parties, des parties sur elles-mêmes et des parties sur le tout. Le deuxième type peut se définir par la coordination entre elles des deux premières de ces actions, par la coordination des deux dernières, et par l'opposition de ces deux groupes d'action qui sont en équilibre instable. Quant au troisième type, l'action du tout sur lui-même s'allie avec l'action de la partie sur le tout pour lutter contre les deux autres. Or il est facile de voir qu'un tel équilibre suppose l'existence dans le tout lui-même d'un équilibre secondaire qui est du deuxième type.

Quatrième loi : tous les équilibres organiques tendent à l'équilibre du type premier. – Cette loi est la plus importante de toutes. Elle est, avec la définition même de l'organisation, l'essentiel du système. La démonstration en est facilitée par l'existence de la troisième loi : puisqu'il n'y a que deux types élémentaires d'équilibre, si le second tend vers le premier, tout autre type résultant de leur combinaison sera annulé par le fait même de cette réduction. Or, que le second type tende à s'équilibrer sur le premier, c'est ce qu'il est facile de voir. En effet, si, dans une organisation, une qualité partielle est opposée à l'ensemble, tôt ou tard, sous l'influence des qualités nouvelles qui apparaissent incessamment, l'un des deux triomphera, et

dans les deux cas, quel que soit l'élément vainqueur, il y aura équilibre et équilibre du premier type.

Telle est donc toute vie : une organisation qui est en équilibre instable, mais dont la loi est un équilibre stable vers lequel elle tend. Nous appellerons donc équilibre idéal l'équilibre du premier type et équilibres réels ceux des autres types, bien que tout équilibre réel, quel qu'il soit, suppose un équilibre idéal qui le rend possible et qui lui imprime sa poussée suivant des lois définies.

Représentez-vous maintenant que toute la vie est sortie d'une telle organisation initiale. Il faut donc admettre que le milieu a rompu en partie l'équilibre de cet organisme. Celui-ci, disloqué en plusieurs parties, était trop éparpillé pour conserver son unité dans l'espace, mais pas assez pour perdre tout équilibre. L'organisation s'est dès lors trouvée double, bien qu'il soit artificiel de parler ainsi. D'une part, un grand tout englobant des parties séparées dans l'espace, mais cependant réel. D'autre part, ces parties elles-mêmes dont chacune est devenue à elle seule un nouveau tout organisé. Ce grand tout est l'espèce, ces parties les individus et l'on saisit ici l'indéfinie variété qui existe entre un genre équilibré sur un type intensif, en état de haute tension, pour ainsi dire, comme une personnalité, et des genres de plus en plus relâchés, distendus, comme sont les équilibres des espèces biologiques. Mais tous restent cependant des genres et tous diffèrent du mécanisme de la « loi ».

Rappelez-vous maintenant, que, le milieu continuant à faire obstacle, les équilibres se disloquent et se reforment en une course continuelle vers l'équilibre stable, et vous aurez là toute l'évolution. Il serait possible, en partant de ces seules prémisses, de concilier Lamarck

et Darwin, et de déduire les lois connues de la biologie. Cette conception de l'évolution était surtout celle de la science des genres, de la science grecque. L'équilibre distendu dont nous venons de parler, c'est les séries dont est pénétré Platon, ces répétitions indéfinies du même type, qui est l'Idée. Tandis que l'équilibre intensif, c'est le genre d'Aristote, c'est la Forme ! On voit par là combien Aristote, qui était biologiste, était allé droit au type extrême des « genres », tandis que Platon, le mathématicien, en était resté à un type intermédiaire entre le logique pur et le vital. Mais la science a, par accidents, repris ces notions, en les combinant au chimisme de la science inorganique. L'équilibre idéal, c'est l'Organisation de Lamarck, dont il a si bien défini la « composition croissante » et la « gradation régulière », c'est l'Unité de type d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, c'est l'Organisation d'Auguste Comte, c'est aussi ce que Claude Bernard désignait sous le nom d'« idée directrice ».

Mais entendons-nous. Il n'y a point de métaphysique dans cette conception de l'évolution comme il y en avait pour les Grecs. Il n'y a point de finalité dans l'« idée directrice », car un jeu d'équilibres n'est pas un ensemble de causes finales, et lorsqu'un système tend à l'équilibre il ne poursuit pas un but. Or si l'équilibre qualitatif est tout spécial et diffère des équilibres physiques, il n'en est pas moins mécanique, dans son côté idéal comme en son côté réel. Et si cela est vrai, je vous défie de trouver la moindre parcelle de finalité dans la recherche d'équilibre qu'est toute évolution.

II

Telle est la seule conception de l'organisation vivante qui permette une psychologie à la fois expérimentale et rendant compte pourtant des manifestations de l'esprit mises en valeur par les psychologies métaphysiques.

En effet, seule la conception d'une organisation individuelle réelle commandée par une organisation idéale permet de voir dans la conscience une pure traduction intérieure des phénomènes physico-chimiques sans soulever ces importantes critiques qu'on a toujours faites à cette interprétation, critiques justifiées certes lorsqu'elles s'attaquent à la doctrine naïve d'un Maudsley ou d'un Le Dantec.

Ce n'est pas ici le lieu de montrer comment, de la définition de l'organisation et de cette conception de la conscience, peuvent se déduire les lois de la psychologie. On saisit d'emblée les facilités que ces prémisses donnent à l'établissement d'une psychologie biologique, et il n'est pas nécessaire d'insister, sinon pour défendre une telle psychologie contre les attaques du bergsonisme.

Qu'est-ce que le « courant de conscience » de James, d'abord, ou ce que Bergson appelle l'« intuition de la durée » ? C'est le déséquilibre incessant des qualités

constamment soumises à de nouvelles influences, constamment altérées, par conséquent, et produisant incessamment des qualités nouvelles qui conservent et impliquent les anciennes, tout en s'y surajoutant, tout en les faisant entrer dans un état de tension toujours plus poussé. Mais pour nous, ce devenir n'est pas la substance même du psychisme, il n'est qu'une marche vers la stabilité, vers l'équilibre. Toutes ces qualités qui s'enchevêtrent tendent à s'équilibrer et c'est en cette tendance même que consiste le temps psychologique.

Mais, en réponse à cette interprétation de la durée, tout bergsonien nous taxera d'associationnisme. « Vous renouvez l'illusion des Anglais, nous dira-t-il, vous faites des états de conscience des états séparés et maniables comme des atomes, alors qu'ils sont continus et impossibles à compter, intensifs et non susceptibles d'être mesurés, pour tout dire, incapables de s'équilibrer sur un type mécanique et inerte. » Nous ne saurions être plus d'accord, car notre définition même de l'équilibre n'est qu'un bergsonisme avancé, poussant l'implication des qualités les unes dans les autres jusqu'à supprimer la durée même qui les maintient discrètes. C'est ce qui nous dispense de la métaphysique bergsonienne. Plus n'est besoin, en effet, d'invoquer l'« esprit », pour maintenir le souvenir distinct de la perception, par exemple, car entre une qualité non encore équilibrée avec l'ensemble, comme est la sensation, et la qualité devenue partie d'un équilibre tel que nous l'entendons, comme est le souvenir, il y a toute la différence qui, pour Bergson, sépare la matière de l'esprit. Plus rien d'étonnant au fait que les lésions cérébrales ne diminuent pas la mémoire mais seulement la faculté de rappel, la reconnaissance.

Certes Bergson n'est pas pour la conscience-lueur,

il croit à une conscience-force qui expliquerait pourquoi la mémoire est autre chose qu'un enregistrement matériel. Mais enlever aux états de conscience toute possibilité d'être comptés et mesurés c'est précisément en faire de simples qualités sans substrat psychologique possible. Si bien que Bergson a dû invoquer une force psychologique inconsciente. Mais qu'est cela, sinon l'équilibre biologique lui-même, ce qui nous dispense de métaphysique ?

III

De la vie psychologique en général, passons à la pensée. La tendance de l'organisation à se conserver comme telle est à l'origine du principe d'identité, d'où se déduit le principe de contradiction. Quant au principe de raison suffisante, il n'est, comme l'a montré Fouillée, que le fait d'une organisation « qui se maintient dans son union avec le tout. »

Nous avons donc les trois lois fondamentales de la pensée. Quant aux idées, elles sont le type parfait de l'organisation telle que nous l'avons définie. Mais dans la démarche de l'esprit pour manier ces idées au moyen de ces trois lois formelles, il entre deux processus principaux, cas limites plus que cadres rigides, et qui sont pour nous l'équivalent des formes de l'esprit qu'a mises au jour le kantisme.

D'une part, en effet, l'organisation ne peut prendre conscience de rien sans procéder de son propre tout à ses propres parties, c'est-à-dire sans une démarche discursive dont l'aboutissement nécessaire est l'intuition d'un milieu homogène, infiniment divisible et mesurable, qui est l'espace. Cela nous explique pourquoi toute pensée est teintée de spatialité même celle qui croit se mettre d'em-

blée dans la durée. Cela nous fait saisir, en outre, avec les travaux récents des mathématiciens, pourquoi l'espace tient à la fois de la sensibilité et de la pensée, à la fois de l'objectif et du subjectif.

Mais si l'espace est, en quelque sorte, l'organisation en tant que se distendant, que s'extériorisant, elle ne peut non plus prendre conscience de rien, sinon en se faisant, c'est-à-dire en posant la durée. La durée est donc d'une part antérieure à l'espace et d'autre part portant en elle son propre germe de mort, car toute durée est une marche à l'équilibre, c'est-à-dire à l'intemporel, à l'éternel.

Ces deux formes de la connaissance étant posées, nous pourrions dès maintenant nous enfermer dans le cercle vicieux exprimé par exemple sous cette forme fameuse : l'esprit n'est connu qu'au travers de la réalité et la réalité qu'au travers de l'esprit. C'est par la réalité scientifique que nous avons construit ces formes a priori et ces formes a priori, par le fait même que nous les posons, étaient impliquées dès le début de notre recherche. C'est en effet le caractère de notre position que d'impliquer à la fois un empirisme aussi rigoureux que possible et un rationalisme qui tienne compte dans la mesure ordinaire du travail de l'esprit.

Mais, au lieu de nous acculer à ce cercle, tout inéluctable soit-il, supposons avec le sens commun que ces formes aient une portée absolue, tout a priori soient-elles, et qu'elles nous donnent non le fond du réel (dont nous devons dorénavant douter radicalement) mais une partie de ce fond. Rien ne cadre mieux avec la nature de la conscience telle que nous l'avons définie.

La pensée ainsi conçue peut manifester son pouvoir de différentes manières parmi lesquelles nous détacherons quelques types principaux : la raison, l'en-

tendement et une certaine sorte de pensée à demi-inconsciente, de pensée du rêve que nous appellerons avec les psychologues la pensée autistique ; enfin, le jugement de valeur, d'ailleurs impliqué partout.

L'entendement c'est la pensée procédant sur la quantité. Nous n'avons rien d'essentiel à en dire.

La pensée autistique est autrement plus curieuse. C'est la pensée en tant que procédant sur la seule qualité. Mais la qualité pure est inconnaissable. Les psychologues anglais nous ont appris que nous ne connaissions que des rapports entre qualités. Néanmoins toute qualité est originale et il n'y a pas moyen de tirer des rapports entre qualités des lois comme on le fait des rapports entre quantités. Dès lors, la pensée autistique doit recourir à un biais : au lieu de grouper ces objets en les dépersonnalisant, comme font les autres modes de pensée, elle les individualise en une sorte de symbolisme que l'on retrouve dans toutes ses manifestations. Le rêve déjà travaille ainsi : il concentre en une seule image une multitude de qualités disparates. L'imagination suit un procédé analogue, la pensée artistique, la pensée mystique et jusqu'à la pensée métaphysique.

Il va sans dire que cette pensée symbolique ne connaît rien par elle-même ou plutôt qu'elle n'a d'original que sa forme. C'est à la raison à la remplir, lorsqu'elle aspire aux sphères élevées de l'activité psychologique.

La raison, c'est en quelque sorte la synthèse de l'entendement et de la pensée autistique. Elle tient de l'entendement sa poursuite de l'universel, elle tient de la pensée autistique sa recherche de la qualité mais en dépouillant cette dernière de son symbolisme. La raison peut dès lors connaître l'organisation entière, unissant le genre à la loi.

Quant à la valeur, c'est la qualité de ce qui est digne de solliciter l'activité humaine. Rien de plus vague et de plus subjectif : du pain dont je me nourris à Dieu que je désire, tout est valeur. A supposer que la psychologie veuille dresser une échelle des valeurs, les difficultés surgiront donc nombreuses et la principale est que toutes les valeurs sont relatives les unes aux autres. Si je mets la valeur suprême dans l'action, toutes les valeurs de l'existence et de la connaissance ne vaudront que par rapport à cette norme. Et vice versa. La seule chose que puisse donc dire la science, c'est que, au point de vue de la vie, c'est-à-dire si l'individu attribue à la vie une valeur quelconque, c'est l'organisation idéale, équilibrée sur le premier type et se présentant sous son double jour individuel et social, qui est la norme de toutes les valeurs. Ceci est vérité expérimentale. Mais c'est la vie, ce sont les hommes qui le disent.

La grande question, l'unique question de la destinée humaine est donc de savoir si cet idéal n'a de valeur que pour nous ou s'il a une valeur absolue, c'est-à-dire s'il vaut par rapport au fond même des choses.

Or dites que la question est insoluble, mais ne dites pas qu'elle est mal posée. Elle ne peut se poser qu'ainsi.

Mais l'universel est-il connaissable ? Nous venons de faire la part belle au réalisme scientifique en accordant que les a priori de la pensée ont peut-être une portée objective. Or rien ne le prouve. L'absolu reste, quoiqu'on fasse, inconnaissable et la métaphysique impossible.

Il n'y a dès lors pas de solution théorique au problème de la valeur absolue. Que faire ?

Il faut croire ou ne pas croire, c'est-à-dire vivre ou ne pas vivre. Il n'y a rien à dire ni à comprendre. Il y a à se décider, et l'action prend nécessairement

parti, car le doute encore est action. Sous ce jour-là toute action est métaphysique et il n'y a que métaphysique.

Une alternative s'ensuit donc : je me décide à affirmer une valeur absolue ou je me décide à la nier. Il n'y a pas de nuance possible.

Mais ma décision n'est pas libre, pas plus qu'aucune décision humaine. Ma pensée est le produit de mon tempérament et mon tempérament de mon organisme. Si je me suis décidé pour, c'est parce que je voulais vivre, et ce vouloir vivre est déterminé par le mécanisme de mes cellules, c'est-à-dire par un mécanisme ancestral quel qu'il soit, c'est-à-dire par la vie dès ses origines, c'est-à-dire par la constitution de la matière. Mais alors il y a une valeur absolue ! Notez que le raisonnement ne vaudrait rien s'il s'agissait d'une croyance particulière, comme la croyance en Dieu, car mon vouloir vivre pourrait alors abuser de moi à sa guise. Mais si la question est de vivre ou non, il n'y a pas de duperie possible. La vie, dans ses plus hautes valeurs, est donc dans l'ordre des choses, si nous entendons par ordre », un ordre au moins mécanique, sinon plus.

Je me décide contre toute valeur absolue ? Ma décision est due cette fois à un vouloir mourir à la Schopenhauer. Mais le vouloir mourir n'est pas un produit direct de l'organisation. Celle-ci veut vivre et si elle en arrive à vouloir mourir, c'est indirectement, par son contact avec un monde extérieur douloureux. C'est donc une diminution du vouloir vivre qu'est nécessairement le vouloir mourir. Aussi haut qu'on remonte, on est acculé à cette conclusion que la volonté primitive est celle d'affirmer la valeur de la vie et que la négation de cette valeur est une volonté dérivée.

Il y a donc une valeur absolue, une valeur pour l'uni-

vers aussi bien que pour moi, puisque la vie est directement dans l'ordre des choses et la mort indirectement. Mais certes, au point de vue de la connaissance, nous n'en sommes pas plus avancés. Nous sommes certains cependant, en affirmant l'obligation de vivre, d'avoir prise sur un morceau d'absolu, car ou bien la matière est au moins ce que nous savons d'elle et alors elle est solidaire de notre affirmation, ou bien elle n'est rien de ce que nous savons, parce que nous la déformons dans les a priori de notre esprit, mais alors ces a priori étant eux-mêmes un morceau d'absolu, tout le raisonnement demeure intact. Que si maintenant l'absolu est contradictoire, l'obligation de vivre demeure encore, car elle en reste partie inhérente.

Mais en dehors de cette affirmation formelle notre raisonnement ne nous apprend rien. Nous sommes même loin de pouvoir conclure de l'existence d'une valeur absolue, à la présence de volonté ou de conscience dans l'absolu. Le mot de « valeur » n'a de sens que pour nous. Il a le sens que la connaissance donnera au mot « vivre ». Que l'absolu soit néant ou plénitude, inconscience, conscience ou supraconscience, nous n'en savons qu'une chose, c'est que notre existence est liée à lui par un lien qui, lorsque nous en prenons conscience, nous pousse à vivre. Tel est le seul sens possible de l'affirmation d'une valeur absolue, dont s'est tant moqué Schopenhauer. Car dans cette affirmation est déjà toute une foi...

IV

Avant de passer à l'étude positive de la morale, il nous est nécessaire de dire quelques mots de la sociologie.

Si la formule de l'organisation vivante nous donne les principes de la psychologie, elle doit nous donner, dans l'ordre collectif, les lois de la sociologie. Le tout deviendra la société, la partie, l'individu et l'équilibre, de psychologique deviendra moral.

Vous savez que deux écoles se partagent aujourd'hui la sociologie française. L'une, avec Tarde, voit dans le social un simple composé de manifestations individuelles. L'autre, avec Durkheim, souligne au contraire ce que toute société véritable apporte de vraiment nouveau et d'irréductible à la psychologie individuelle. Or, chacune de ces deux tendances a, comme il convient, une part de vérité. Il est vrai de dire, avec la première, que l'individu est une réalité primordiale dans toute société et que les personnalités ne sont pas des instruments, un simple tremplin de l'essor collectif. Il est vrai qu'une individualité agit d'elle-même sur sa propre personne et sur le tout social. Mais, cela dit, il reste vrai que si vous réunissez cent individus, l'ensemble social dont vous déterminez la formation ne sera pas la résultante

tante exacte des qualités de ces individus. Il s'ajoutera à cette résultante une unité nouvelle, une qualité d'ensemble contraignante et proprement sociale. Il est de fait que cette réalité peut agir sur les individus, et bien des actions dont nous croyons connaître la source individuelle nous apparaîtraient sociales, si nous voyions plus clair.

Mais où est le siège de la personnalité sociale. C'est dans le subconscient qu'on pratique actuellement les recherches et il semble probable qu'une analyse exacte des obscurs phénomènes d'obligation nous donneront la clef du problème.

Quoi qu'il en soit, la conciliation des vérités soulignées par les deux écoles adverses se trouve accomplie par la formule déjà trouvée de l'organisation. La société est une organisation, malgré les exagérations fameuses et cent fois critiquées, et comme telle, elle est un équilibre de qualités entre l'action d'un tout sur lui-même et sur les parties – c'est la deuxième école – et l'action de ces parties sur elles-mêmes et sur le tout – c'est la première école.

Si la société est une organisation, elle doit répondre aux deux types différents d'équilibre que nous avons distingués.

En effet, d'une part, lorsque quelque grand mouvement secoue la société d'une émotion collective, nous voyons ordinairement qu'il se forme bien un tout très cohérent au-dessus des individus qui la composent, mais nous nous rendons facilement compte que cette unité sociale se crée au moyen d'une diminution de personnalités. S'il y a unité, c'est parce que le sens critique et le sens moral des parties s'affaiblissent, c'est parce que les impulsions prennent le dessus sur la réflexion, c'est

à cause même des folies et des crimes collectifs, c'est en un mot parce que l'unité sociale amoindrit les individualités : c'est là le cas ordinaire. Tout et partie ne sont donc plus en harmonie : c'est le deuxième type de l'équilibre. Le fait est important, car nous allons voir, en morale, que ce deuxième type est précisément le type de toutes les actions égoïstes. que cet égoïsme soit le propre des individus ou le propre des sociétés, peu importe.

Mais il y a d'autres équilibres. Il y a des secousses sociales, qui réveillent en un jour. toutes les énergies, qui coordonnent les individualités entre elles tout en doublant leur puissance et en la doublant dans le sens même de leur personnalité. Qu'est-ce que le réveil de l'âme française en août 1914, sinon une grande vague collective qui hausse et grandit tous les individus, pour un moment seulement, mais combien intensément ?

Eh bien ! ces deux types de psychologie sociale se retrouvent dans toute société à l'état normal. Il est même facile de voir que le premier tend à s'équilibrer sur le second suivant la loi de toute évolution. Dans les premières étapes, celle du clan, celle de la horde, de la tribu, Durkheim a montré l'unité collective nivelant les individus et eu faisant l'indéfinie répétition d'un type unique. Dans les sociétés actuelles, au moins dans celles qui semblent eu progrès, vous voyez l'unité sociale se créer en fonction même des divergences individuelles et de la division du travail. Vous voyez réellement l'équilibre normal tendre à la stabilité : c'est du moins la formule française de l'union respectant l'autonomie personnelle, opposée à la formule allemande de l'asservissement individuel.

Mais si l'équilibre social idéal est facile à définir

théoriquement comme un équilibre entre la conservation de l'unité sociale et de son action sur les individus et l'action des individus sur eux-mêmes et sur la marche de la société, le problème pratique reste obscur. Nous tenterons tout à l'heure d'en préciser les données, en parlant du salut social, mais on voit déjà le double aspect de notre orientation : d'une part la subordination des patriotismes au service de l'humanité elle-même envisagée comme un tout et un idéal directeur ; d'autre part, avènement au sein même des patries d'un régime social basé sur l'équilibre des parties et du tout, c'est-à-dire sur l'entente des partis et des individus en une coopération ayant pour formule un socialisme élargi.

V

Nous venons de voir comment l'équilibre biologique des qualités est la base de la psychologie dans l'ordre individuel et de la sociologie dans l'ordre moral. Il nous reste à parler des liens unissant l'une à l'autre ces deux organisations, c'est-à-dire des liens qui unissent l'organisation réelle de l'individu à l'organisation idéale générale, à la fois individuelle et sociale.

Ces liens peuvent être de trois sortes. Ils peuvent ressortir au domaine de la volonté et nous donner ainsi la base expérimentale de la morale. Ils peuvent ressortir au sentiment et nous donner la base d'une esthétique. Ils peuvent ressortir à la fois à ces deux ordres, mais procéder en intensité plus qu'en extension et nous donner la base expérimentale d'une psychologie de la religion.

Parlons d'abord de la morale.

Vous voyez dès l'abord combien une conception scientifique fondée sur la distinction de l'organisation réelle et de l'organisation idéale est en état de nous éclairer les problèmes moraux. Toutes les morales ont pressenti et les morales évolutionnistes ont prouvé que le bien est la vie elle-même et que le mal est tout ce qui fait obs-

tacle à l'épanouissement de cette vie. Il ne reste qu'à préciser un point de vue aussi vague et c'est à quoi va nous servir notre conception.

Vous savez que Guyau, fondant sa morale sur la vie, a abouti à l'altruisme le plus noble, tandis que Nietzsche, partant exactement du même principe, est arrivé – sans que je veuille simplifier sa doctrine si riche – à glorifier l'égoïsme et l'orgueil. Un Le Dantec – que je flatte par ce rapprochement – est arrivé par l'évolutionnisme aux mêmes conclusions, mais combien plus étroites ! Quant aux Anglais, ils n'ont pu fonder sur ces mêmes prémisses qu'un utilitarisme avec Mill et Spencer, ou une morale de l'opinion avec Bain, et ces doctrines douceâtres ont toutes les qualités sauf celle d'être des morales.

Or je prétends qu'en précisant suffisamment l'évolution biologique on aboutit à fonder une morale de l'obligation et une morale unique, sans tergiversation possible. Ce ne sera ni un utilitarisme, ni un amoralisme, ni une science des mœurs, au sens étroit du mot, mais une morale de l'altruisme répondant aux aspirations les plus hautes de la conscience humaine.

Mais pour cela il est nécessaire de distinguer l'organisation réelle de l'organisation idéale. Certes, si l'on n'a plus en vue que la première, comme tous les moralistes que je viens de citer, hormis Guyau, sauvé par le principe des idées fortes, on n'arrivera jamais à dire ce qui doit être et on dira simplement ce qui est. Ce qui est, c'est la lutte entre espèces, entre individus et au sein même de l'individu, puisque l'équilibre n'est pas acquis. Ce qui est, c'est l'égoïsme, et si le bien est ce qui est, Nietzsche et Le Dantec ont raison. Ce qui est, c'est aussi une tendance vers l'équilibre, parce qu'à

côté de l'égoïsme de mon moi, il y a d'autres égoïsmes. Le compromis est nécessaire entre ces égoïsmes, et si le bien est ce qui est, l'utilitarisme anglais a raison.

Mais on oublie une chose. Ce que donne aussi la réalité, c'est l'équilibre total où tend notre déséquilibre, c'est l'organisation idéale, loi des organisations réelles. Et c'est de ce fait que la morale doit tenir compte si le bien, Par un postulat qu'elle admet toujours, au moins implicitement, est vraiment le plein épanouissement de la vie. Mais l'épanouissement de la vie, c'est l'altruisme absolu.

Remontons en effet aux principes.

La première constatation à faire est que tout au long de l'évolution animale il y a, d'une part, lutte entre les organisations réelles, mais, d'autre part, cohésion constante de ces organisations sous la pression de l'organisation spécifique. L'individu n'apparaît même souvent que comme le serviteur de l'espèce, ainsi que l'a montré M. Cresson, un moraliste naturaliste, un serviteur aveugle mais d'autant plus soumis.

Puis, plus on monte dans l'échelle des êtres, plus l'individu se complique et s'adapte. Plus aussi la cohésion spécifique est menacée, car tout progrès de l'adaptation personnelle est une arme de plus à l'actif de l'égoïsme. Aux origines de l'humanité, en particulier, la cohésion de l'espèce ne se conserve qu'au seul prix d'une pression du tout spécifique sur les individualités, et cette pression, qu'on peut appeler l'obligation, obligation inconsciente il est vrai, se joint à la tendance de l'individu vers l'équilibre du type normal, pour en augmenter la poussée.

Dès lors, tout change d'aspect. Si l'individu a en la raison une arme qui décuple sa puissance et qui entre

au service de son égoïsme naturel, l'obligation devient à un moment donné, par le seul jeu des équilibres qui nécessitent son renforcement, une véritable forme à priori de la raison en tant que pratique. L'organisation ne peut prendre conscience de son activité sans prendre conscience de la poussée qui fait tendre cette organisation vers un équilibre absolu. Je sais bien que Schopenhauer a fait à cette doctrine kantienne de sérieuses objections. Mais combien notre conception biologique est plus positive que celle de la « Raison pratique » ! L'affirmation d'un devoir moral donnant ce qui doit être et non ce qui est, n'est plus une pétition de principe chez nous comme chez Kant. Nous n'affirmons pas d'emblée en effet que le bien est nécessairement ce qui doit être, nous le démontrons auparavant au moyen de la notion d'équilibre qualitatif. En outre, l'a priori de l'obligation n'est chez nous ni entièrement formel comme chez Kant, ni entièrement réel comme dans la morale naïve, mais, en tant qu'équilibre de qualité il met l'accent sur la forme tout en donnant nécessairement à cette dernière un contenu empirique fourni par les exigences de la vie. Dès lors ce formalisme mitigé de l'obligation morale ne peut nous conduire à l'égoïsme comme Schopenhauer le reproche au formalisme kantien et comme les morales de Fichte, de Schelling et de Hegel semblent bien l'avoir montré. Enfin, l'une des difficultés de la morale de Kant est que son a priori ne peut renfermer le contenu qu'il est sensé embrasser, puisque cet a priori prescrit le devoir absolu alors que ce devoir n'est jamais réalisé. Une telle difficulté ne peut pas exister pour nous, puisque nous prétendons concilier le formalisme avec l'empirisme, l'obligation d'équilibre et les qualités équilibrées !

Cet a priori pourrait donc se formuler : agis de manière à réaliser l'équilibre absolu de l'organisation vitale, tant collective qu'individuelle, ce qui est au fond une traduction assez fidèle de la fameuse formule kantienne.

Nous avons vu où mène cet équilibre dans l'ordre social. Le mal, dans ce domaine, est le déséquilibre, déséquilibre venant d'une part des individus, d'autre part de la société elle-même. Il est une suprématie de l'adaptation individuelle aux dépens de la réalisation de l'équilibre social ou, à proprement parler, il est un détournement que l'individu commet des forces de la vie dirigées dans le sens de l'organisation collective, détournement qui favorise pour un temps l'intérêt et la jouissance individuels. Il est aussi la suprématie des forces sociales s'exerçant aux dépens de l'adaptation individuelle. Il est cet égoïsme des collectivités qui enlèvent aux individus leur autonomie, cette contrainte d'une certaine catholicité sur la raison de ses fidèles ou d'un certain patriotisme sur le jugement des siens. Le mal est donc, dans un sens ou dans l'autre, le déséquilibre, soit qu'il favorise le tout aux dépens des parties ou les parties aux dépens du tout.

Dans l'ordre individuel, le bien est aussi l'équilibre idéal de l'organisation. Mais il n'y a pas là qu'un équilibre des parties de l'individu entre elles, car à lui seul cet équilibre serait purement psychologique et non moral. Il y a plus : il y a au sein même de l'individu un équilibre entre ses propres tendances sociales et ses propres tendances individuelles. L'individu est un équilibre entre sa propre adaptation et la réalisation accomplie par lui de l'équilibre social.

Mais voici l'intérêt de cette théorie, et c'est ici seulement que nous entrons dans la morale proprement

dite : cet équilibre moral coïncide avec l'équilibre psychologique idéal, celui où tout et parties se trouvent en état d'harmonie, de conservation réciproque. Au contraire, le déséquilibre moral coïncide avec les équilibres psychologiques secondaires, ceux où tout et parties sont en état d'opposition.

En effet, parmi les variétés du mal, deux grands groupes se distinguent immédiatement : l'équilibre du second type va nous donner l'égoïsme, l'orgueil et les autres vices dérivés, et l'équilibre du troisième type va nous donner la passion sous ses aspects multiples. Quant au bien, c'est donc le premier type d'équilibre, altruisme absolu et abstinence de toute passion.

L'égoïsme d'abord. Puisque tout être avec lequel nous sommes en rapport détermine en nous, au fur et à mesure de ce rapport, une image infiniment complexe et nuancée qui vit pour son compte au dedans de nous-même en devenant partie inhérente de notre propre substance, il est facile de voir que toute action égoïste quelle qu'elle soit consiste à favoriser une partie de nous-même aux dépens des autres. Cela paraît métaphorique au premier abord, mais que l'on songe aux recherches actuelles sur le subconscient, recherches qui ont mis en évidence l'existence de ces « complexes » personnels expliquant à eux seuls tout le mécanisme de l'activité profonde du moi, et l'on se rendra compte qu'il n'y a pas là une explication verbale, mais au contraire l'interprétation la plus psychologique qu'il soit possible de donner du phénomène moral. Tout équilibre ou déséquilibre moral vu sous son jour objectif et sociologique est donc représenté par un équilibre ou un déséquilibre symétrique, également moral, mais subjectif et psychologique. Si l'égoïsme encourt donc la

désapprobation sociale, sa véritable condamnation est portée par l'individu lui-même qui le pratique et qui sent en lui le déséquilibre qui en est l'effet. Le mécanisme de l'orgueil se laisse également ramener à un processus semblable.

Vous saisissez d'emblée combien cette position va nous permettre d'éclaircir cette question si obscure de l'opposition de la morale individuelle et de la morale altruiste. D'aucuns font avec raison du devoir envers soi-même la base indispensable de la morale. Mais, faute de voir en l'obligation morale le signe d'une organisation à la fois individuelle et sociale et faute de retrouver en l'individu lui-même, comme nous venons de le faire, l'image parfaitement symétrique de cette organisation sociale, ils sont incapables de faire sortir du devoir envers soi-même aucun altruisme. Ils peuvent légitimer le respect mais jamais le service du prochain. Spinoza est dans ce cas-là. D'autres, par contre, fondent la morale sur le devoir envers autrui, mais alors, faute d'une base individuelle solide, ils échouent fatalement dans cet utilitarisme bâtard qui n'a plus rien de moral, si le bien est plus qu'un simple compromis.

Pour nous, au contraire, comme pour les Grecs, le devoir essentiel est de réaliser son équilibre personnel. Mais, parce que le « complexe », l'image de nos semblables, est l'essentiel de ce qui nous forme, parce que ces images sont des parties de nous-mêmes, des qualités partielles autonomes qui sont elles-mêmes, des équilibres infiniment mouvants et agissants, ce devoir primordial suppose l'altruisme absolu. Il est vain d'objecter que cet amour d'autrui est alors un égoïsme déguisé, puisqu'il revient à aimer ses propres qualités et à les enrichir, ce qui constitue tout au plus un moralisme

esthétique. Mais si l'on n'aime autrui que pour soi-même, il y a en effet égoïsme, mais alors l'équilibre ne se fait pas. C'est du reste toujours le cas et cette remarque à elle seule montre la vérité psychologique de notre interprétation des faits moraux. L'équilibre suppose l'altruisme complet, sans arrière-pensée d'égoïsme et c'est pourquoi il est si insaisissable, car, aussitôt atteint, il se disloque à nouveau par le contentement même qu'il apporte.

Si l'on passe maintenant de l'individu à la société, on constate que la société est plus qu'une collection de personnes, car, en vertu même de la formule de l'organisation, elle implique un tout qui dépasse les individus. Cela montre, par une autre voie, qu'il ne peut y avoir de conflit entre les deux morales, car le bien n'est ni individuel ni interindividuel, il est le propre de l'équilibre idéal faisant loi tant aux personnalités qu'à la société elle-même.

Et si le conflit est ainsi théoriquement supprimé, il s'éclaire également en pratique. Du jour où les personnalités se rendent compte du sens de leur effort, les conflits de conscience disparaissent, car seul l'altruisme enrichit l'individualité et seules les individualités respectueuses d'elles-mêmes arrivent à cet altruisme.

Quant à la passion, elle est le propre d'un troisième équilibre dont nous avons dit quelques mots sans le définir. Rappelons-nous que l'image du prochain est une partie de nous-mêmes. Si je me passionne pour un être, tel sera dès lors le résultat : mon tout tend à s'identifier avec cette partie de moi-même, tandis que cette partie tend à s'identifier avec le tout. Autrement dit, l'action du tout sur lui-même coïncide avec l'action de la partie sur le tout, et toutes deux tendent à un

équilibre, mais à un équilibre obtenu par la suppression du reste de ma personnalité. En effet, il y a en moi de nombreuses parties, de nombreuses qualités qui s'opposent à ce que je m'identifie avec l'objet aimé, et d'autre part, il y a en cet objet de nombreuses qualités s'opposant à une identification avec moi. Sinon il n'y aurait pas passion. Ces obstacles doivent de part et d'autre être supprimés, ce qui implique un déséquilibre, de telle sorte que l'action de mon tout sur la partie coïncidera avec l'action de la partie sur elle-même pour s'opposer aux deux premières actions. Tel est l'équilibre passionnel. Or nous avons montré, dès les prémisses biologiques de cet exposé, qu'un tel type d'équilibre est une simple combinaison des deux premiers types. Conclusion : la passion est un composé d'altruisme et d'égoïsme, ce qui, on le voit, est le thème favori de tous les romanciers. Le conteur Hoffmann disait fort clairement : la passion est une lutte de ce qu'il y a de divin et de diabolique chez l'homme. La passion est donc mauvaise en tant qu'égoïste. Nous en arrivons par là à condamner l'amour, ce qui est un comble pour une morale biologique. A cette conclusion on nous objectera certainement les découvertes de la « psychoanalyse ». On sait comment cette doctrine est arrivée à voir dans l'instinct sexuel la source de toute la vie subconsciente et sentimentale de la personnalité, autrement dit de ce qui n'est pas pure activité scientifique. Le sentiment religieux et le sentiment esthétique, en particulier, ne seraient que des sublimations de cet instinct, la sublimation se définissant comme le transport de l'énergie psychique d'un objet de moindre valeur à un objet de valeur supérieure. Mais la psychoanalyse n'a point de critère à

ses jugements de valeur. Si un « complexe » religieux a plus de valeur sociale qu'un complexe sexuel, il a peut-être moins de valeur individuelle, ou s'il en a encore plus, il en a moins au point de vue psychologique, et ainsi de suite. Pour nous, au contraire, qui avons rapporté toutes les valeurs à l'organisation idéale, nous pouvons, pour éviter la finalité inhérente à la psychoanalyse classique, retourner la doctrine. La passion sexuelle, déviation et déséquilibre comme toute passion, est simplement un détournement fixé par l'hérédité et par un ensemble de causes tenant à l'importance même de l'instinct qui est à la source de ce détournement. On comprend dès lors que tout est susceptible de se teinter de sexualité, puisque tout peut être dévié dans une seule direction, mais eu même temps on évite l'affirmation un peu grotesque du pansexualisme. On comprend surtout le mécanisme de cette activité subconsciente, de ce jeu des « complexes » et des tendances, sans avoir à faire intervenir cette « libido » qui sent sa métaphysique et qui solidarise malencontreusement une psychologie si intéressante avec une biologie allemande trop fameuse par sa logolâtrie. L'état sublimé, enfin, devient l'état virtuellement normal, l'état idéal comme nous l'avons appelé dans le sens que l'on sait.

La conclusion de notre morale est donc la condamnation de tout égoïsme, de tout orgueil et de toute passion : c'est la morale chrétienne. La morale scientifique ne fait donc que confirmer les vues que la conscience individuelle avait adoptées par provision et de même que l'on sait raisonner avant de connaître la logique d'Aristote ou digérer avant de connaître la physiologie, de même sait-on pratiquer le bien avant d'apprendre à connaître les équilibres biologiques.

On m'objectera que la morale courante postule la liberté, tandis que la morale biologique en exclut toute possibilité. Le problème est certes embarrassant et je ne possède pas assez le calme de l'esprit systématique pour nier cette difficulté. Mais, quoi qu'il y paraisse, le problème de la liberté importe peu à la morale. Je ne sache pas d'esprits plus moraux que les calvinistes et les jansénistes, pour ne parler que de la pensée européenne, et ils avaient fort bien conduit leur système à s'en passer. Le vrai problème moral est celui de la responsabilité et l'on a tort de l'identifier au premier. Or, la morale scientifique nous met dans un double avantage pour répondre à cette question. En effet, d'une part je suis responsable et, d'autre part, je ne puis rien dire de la responsabilité d'autrui. Si je suis responsable, ce n'est pas que je sois libre ou pas, c'est que je crois à une valeur absolue, c'est parce que je l'aime et que tout mon être lui est attaché. L'amour, a dit très profondément Vinet, c'est la liberté de l'âme. C'est en effet parce que j'aime cet idéal que je cherche à le réaliser et c'est encore parce que je l'aime que je souffre, parce que je ne l'atteins pas et que je fais l'impossible pour l'atteindre. Que la liberté et les subtilités qu'elle implique me sont indifférentes, lorsqu'il y va de mon cœur ! Que le mérite lui-même est inexistant : il s'agit bien de se demander si l'on est libre et méritant ou déterminé et sans mérite, lorsqu'on est poussé par l'impulsion intime ! Est-ce que je me pose ces questions lorsqu'il s'agit de mon affection pour un être humain ? Jamais, donc pourquoi se les poser vis-à-vis de la valeur absolue ? Par le fait même que j'affirme cette dernière je me sens donc responsable vis-à-vis d'elle. Or tout est là pour la morale. Ici, comme tout à l'heure à propos du pro-

blème de la connaissance, la connaissance doit être remplacée par la décision personnelle.

D'autre part, je ne sais rien de la responsabilité de mon prochain. En effet, le problème de la responsabilité étant insoluble, je suis condamné à la plus grande bienveillance envers les hommes. Tout au plus puis-je les taxer de sots, mais pour ce qui est de l'ordre moral, le « ne jugez point » de la doctrine chrétienne reprend toute sa valeur. Il n'y a qu'un être que je puisse juger, c'est moi, car je me suis rendu responsable... Et pourtant, pour agir, chacun est condamné à juger ! Hélas, ici comme ailleurs, l'action est obligée de déroger à l'idéal, afin de le mieux réaliser.

VI

Il n'y a pas que l'ordre de la volonté pour relier l'organisation réelle des personnalités à l'organisation idéale en général, il y a l'ordre du sentiment, celui de la beauté.

L'art continue la vie. La beauté, comme les organismes, est affaire d'équilibre, d'ordre, en langage esthétique d'harmonie. L'art comme la vie est création, combinaison toujours nouvelle d'éléments connus qui s'organisent en un tout cohérent.

D'autre part, la beauté et le bien ont toujours été parents. Les Grecs les mêlaient constamment et la seule différence qu'on ait pu souligner entre eux est que le beau ne s'impose pas obligatoirement comme le bien. Le beau se fait aimer. Et encore, les artistes se disent obligés à réaliser la beauté, mais c'est devenu chez eux une impulsion morale, comme l'obligation d'atteindre le vrai pour le penseur.

Si la science nous donne une morale, elle doit donc nous fournir une esthétique dans les limites de la seule expérience. La beauté sera dès lors l'amour que

sent naître en lui l'individu pour l'équilibre idéal. Lorsqu'un groupe de sensations viennent s'offrir à un cerveau, elles s'équilibrent en un complexe qui peut revêtir diverses formes, surtout quand il se cristallise autour de l'image d'un individu précis. Lorsque ces complexes reflètent simplement le réel, ils restent ce qu'est ce réel et déséquilibrent ou équilibrent l'organisation dont ils font partie. Mais si ces complexes, par un choix opéré dans le réel ou lors du travail de l'imagination artistique, sont équilibrés sur le premier type, ils deviennent esthétiques. C'est chose remarquable, en effet, que tous les sentiments et toutes les passions se font aimer par l'esprit qu'anime la beauté. Les pires désordres physiques ou moraux prennent quelque chose d'harmonieux dans l'âme qui les met en équilibre avec elle, que cette âme soit l'artiste qui crée ou l'esprit qui se laisse suggérer l'œuvre d'art.

Un tel complexe, d'autre part, est d'autant plus beau qu'il envahit tout l'individu. On comprend bien, de ce point de vue, l'insuffisance des théories réalistes. Quand Taine, après nous avoir dit que l'art copie le réel, est obligé d'ajouter qu'il y a triage dans ce dernier, que l'art choisi d'abord les caractères essentiels, puis les caractères bienfaisants, puis enfin qu'il s'arrange à faire converger ces caractères, Taine contredit simplement son principe et soutient malgré lui le nôtre : l'art organise, il construit un équilibre idéal. La beauté est l'amour de cet équilibre.

D'où la diversité et la subjectivité de la beauté. « En esthétique, disait Anatole France, c'est-à-dire dans les nuages... » Le bien est beaucoup plus stable, car il est une connaissance à un degré quelconque : il aperçoit

toujours l'organisation idéale et y tend sans autre, tandis que la beauté qui est sympathie part des organisations réelles, et comme elles sont toutes dissemblables entre elles chacune a besoin d'une voie différente. Le désir obscur de ce qui est semblable à soi ou du contraire de soi, voilà la source des divergences esthétiques comme des divergences sentimentales en général : chacun a besoin d'autre chose que son voisin pour parfaire son équilibre.

D'autre part, l'organisation idéale étant double et comprenant aussi un côté social, la beauté apportera à l'individu cette harmonie supérieure qui le fera communier avec l'être social. Moment qui élève certains esprits à une hauteur qu'atteint seulement le sacrifice.

Toute beauté, quand elle se traduit en acte, se prolonge donc en conséquences morales. Je veux bien que cette loi souffre de nombreuses exceptions et qu'il soit des musiques sensuelles et passionnées dont l'effet, sur celui qui se hausse à cette frénésie, est terriblement périlleux. Mais cela s'explique aisément. La beauté étant sympathie et ayant ce pouvoir étonnant de mettre l'image du réel déséquilibré en harmonie avec l'équilibre idéal du moi, elle porte insensiblement l'esprit artiste à sympathiser avec tout, à ne plus voir que la beauté dans la passion, que le bien caché dans le mal, que l'énergie dans le vice, que la vie dans la sauvagerie, elle porte le moi à transposer dans le réel l'harmonie qu'il sent en lui et c'est ainsi qu'il aboutit naturellement à cet éloge de la plénitude qu'ont toujours prononcé les artistes, à ce mépris du renoncement, à ce panthéisme solidaire de tout art. Seuls les très grands artistes ont pu pousser le beau jusqu'où il devient religion et jusqu'où il s'identifie avec le bien et le sacrifice.

L'art n'a donc rien à faire avec la morale malgré leur étroite parenté, car il n'y a aucune commune mesure entre la sympathie et l'action. Bien plus, toute sympathie peut dévier en passion et la sensibilité développée par l'art semble porter d'elle-même à cette déviation.

VII

Nous avons vu comment la science peut nous donner la base d'une morale. Or la meilleure pierre de touche de la valeur d'une morale, c'est la satisfaction qu'elle donne à l'humilité humaine. Plus un homme est avancé dans la voie morale, plus il est humble. C'est là, non un principe, mais un fait d'expérience. Toute morale utilitariste est donc mauvaise, parce qu'à l'en croire l'homme est capable d'atteindre facilement la vertu parfaite. La morale purement individualiste d'un Spinoza cesse d'être morale avec ce théorème : « L'humilité n'est pas une vertu. » Combien est supérieure la morale d'un Pascal dans cette apostrophe suprême : « Le moi est haïssable ! »

Qu'en est-il de notre théorie ? C'est de la morale chrétienne qu'elle participe encore sur ce point. Suivant nos prémisses, en effet, les organisations réelles courent indéfiniment à l'équilibre idéal sans jamais l'atteindre. Quoi qu'il arrive, c'est toujours à cet antagonisme qu'est acculé l'être moral : il tend à un équilibre qui s'échappe et reste en un déséquilibre dont il voudrait sortir. « Je fais le mal que je ne veux pas faire et ne fais pas le bien que je veux faire », plainte éter-

nelle de toute conscience pure, plainte qui va jusqu'au cri d'angoisse, quand on descend jusqu'au fond de son propre cœur.

Or, on ne constate pas cette détresse sans qu'il s'ajoute à la simple morale un sentiment nouveau, un complément nécessaire d'ailleurs, le sentiment de valeur absolue que le sujet attribue à son idéal moral. Il y a là une manifestation proprement religieuse, le sacrifice du sujet à la valeur à laquelle il croit.

Ce noyau du fait religieux est naturellement enveloppé de manifestations accessoires, ne tenant pas peut-être à l'essence de la religion mais donnant prise à l'étude scientifique en même temps que la religion. Ces manifestations sont les poussées de pensée autistique qui entourent dès le subconscient la racine de la foi et qui s'épanouissent au dehors en ces poèmes splendides que sont les métaphysiques et, à leur origine, les dogmatiques. Nous nous en occuperons bientôt.

Pour en revenir à la religion, son aspect objectif, c'est-à-dire le sacrifice, entre dans le champ de l'étude positive au même titre exactement que la morale. C'est là la découverte de Comte, le premier qui ait compris la possibilité d'une religion dans les limites de la seule expérience. Le sacrifice, c'est la réalisation intensive de l'organisation idéale, par opposition à la morale, qui en est la réalisation extensive. Autrement dit, l'organisation idéale étant chez l'individu l'équilibre entre l'adaptation personnelle et la réalisation de l'équilibre collectif, la morale commence par l'adaptation en se donnant pour fin la réalisation prévue, au lieu que le sacrifice suppose le problème résolu : il réalise, par un acte unique, sa part de l'équilibre collectif, puis seulement s'adapte à la position qu'il a prise. Il va

sans dire d'ailleurs que cette distinction est plus méthodique que psychologique et que le moi se moque des cloisons que nous pratiquons en lui.

Telle est la religion, sacrifice dans l'ordre individuel et réalisation intensive de l'organisation idéale, dans l'ordre social. De ce seul point de vue peuvent se déduire toutes les manifestations du sentiment religieux. La conversion est l'acte même du sacrifice, la prière est l'effort qui tend à prolonger l'effet de cet acte et toutes les croyances dont s'accompagnent ces deux phénomènes sont les symboles autistiques qui permettent aux sentiments de se fixer dans les éléments concrets du moi. Quant aux manifestations morbides elles s'expliquent également : le fanatisme est l'excès de la réalisation de l'équilibre collectif aux dépens de l'adaptation individuelle, la mystique extatique est l'excès contraire, et ainsi de suite.

La science, qui fonde ainsi la religion comme elle fonde la morale, la science pourra nous donner les lois d'une religion naturelle dépouillée de toute métaphysique, une pure forme où chacun mettra le contenu qui lui plaît. Mais le problème est alors de savoir si l'on y mettra encore un contenu et si une religion sans contenu gardera un effet quelconque sur les hommes ? A cela nous n'avons que deux réponses à donner, et deux réponses qui paraissent contradictoires, bien qu'à les analyser on leur trouve une unité profonde.

La première est toute naturelle : abstenons-nous radicalement de toute métaphysique et bâtissons sur l'affirmation toute personnelle de valeur une foi qui suffise à la vie. C'est ce que nous allons tenter tout à l'heure.

La deuxième est plus hardie. Elle consiste à se placer

sur un terrain purement psychologique et à ramener tous les systèmes métaphysiques à des mécanismes en relation avec les affirmations ou négations individuelles de la valeur absolue. On soumettra naturellement au même traitement la science elle-même, car chez celui qui se passe de toute métaphysique la science en est une. C'est là une vérité psychologique qui ne fait pas de difficultés. Puis on tentera l'aventure de montrer que, pour une attitude personnelle donnée, je veux dire que, pour une affirmation de valeur donnée, toutes les métaphysiques se valent, il n'y a entre elles que des changements de conventions, mais toutes supposent un résidu invariant. Par exemple, pour notre attitude personnelle, ce résidu comprend l'affirmation d'une valeur absolue, partant une volonté de conscience, etc., et se retrouvera tel quel, que nous adoptions n'importe quel système métaphysique. Cela fait, on procédera du moi à l'univers en remplaçant ce moi dans l'ensemble des facteurs qui le déterminent et on cherchera ce qui reste des relations qu'on aura établies entre les systèmes. On arrivera ainsi à concevoir, par le déroulement même du procédé scientifique qui nous aura permis cette analyse, une infinité de systèmes métaphysiques valant tous la métaphysique mécaniste, c'est-à-dire la science, pour ce qui touche au problème universel, mais étant beaucoup plus compliqués dans les questions de détail où ils introduisent des entités là où il n'y en a que faire. Tels sont, par exemple, le mécanisme et le dynamisme. Pour nous ils se valent, ils disent à tout prendre la même chose, mais le premier est plus fécond pour la recherche de détail et le second pour l'action. Les différences ne sont pas dans les systèmes, elles sont dans les morales.

Cette seconde solution serait donc l'idéal, car elle satisferait à la fois le libéralisme le plus souple et le dogmatisme le plus exigeant. Elle satisferait les savants et les métaphysiciens, les mystiques et les sceptiques, les esprits conciliateurs et les esprits logiques. Elle donnerait à la fois une forme et un contenu à la conviction de chacun et permettrait à chacun de s'allier au reste des hommes tout en gardant son quant à soi.

Mais elle n'est pas établie...

VIII

Redescendons donc sur un terrain plus solide et poursuivons notre exposé en montrant dans la métaphysique et dans la pensée mystique des variétés de cette pensée autistique. C'est du reste là le premier pas de la démonstration dont nous venons de parler autant que l'aboutissement logique de la synthèse que nous avons tentée.

Nous avons déjà souligné les deux procédés essentiels de la pensée autistique, la concentration et le déplacement, qui ne sont à bien prendre que des modes spéciaux de la généralisation et de l'abstraction. La concentration, c'est le fait de rassembler en un seul symbole un grand nombre de qualités prises dans les objets de notre intérêt. Le déplacement, c'est la faculté de reporter le contenu sentimental de ces qualités à leur nouvel objet.

Or, il est facile de voir que c'est ainsi que procède toute pensée mystique. Tout comme l'art, la religion détermine en nous de nombreux « complexes » groupant les émotions et les sensations passées. Or, sous l'effort de la pensée autistique, tout ce monde de complexes s'individualise et prend vie, en partie dans l'in-

conscient, en partie dans la conscience. Le catholique peuple ainsi son esprit d'une foule de saints, et, aux heures de désorganisation nerveuse, ces complexes ont tant de réalité qu'ils provoquent ces hallucinations et ces « présences » bien connues des psychologues. Cette vie mystique n'a du reste rien à craindre de l'introspection scientifique. Pour moi, dont la foi se borne à croire à une valeur faisant cadrer la vie avec l'ordre universel, je suis forcé, pour vivre religieusement, pour prier, par exemple, d'individualiser également mes complexes religieux et de me créer une symbolique analogue à une œuvre artistique.

Quant à la pensée métaphysique, elle procède de la même manière mais en embrassant les données rationnelles sous les symboles autistiques sur une bien plus large échelle, naturellement, que la pure mystique. Son symbole essentiel, unique pour ainsi dire, consiste à recouvrir la valeur absolue affirmée par la foi d'un revêtement intellectuel tiré de la connaissance de l'être.

Or, ce symbole est possible de deux manières, car il y a deux éléments dans la valeur absolue. Il y a la norme d'une part et le juge intéressé d'autre part. La norme, c'est l'organisation idéale, le juge, c'est ce vouloir vivre qui sort du fond des choses, c'est le fond des choses.

Partons de l'organisation, d'abord. Quoi qu'on fasse, l'équilibre qui la caractérise n'est jamais stable. Mais si l'on a compris le mécanisme des troubles moraux, intellectuels ou religieux qui font incessamment obstacle à cette stabilité, on se rend compte que la seule cause de déséquilibre est toujours le défaut d'assimilation, c'est-à-dire d'abord de connaissance. L'être qui embrasserait dans sa conscience les mobiles cachés

de toutes les actions humaines, loin d'être livré aux passions qui nous secouent, serait ému d'une grande pitié et envelopperait les hommes d'un seul et même amour. Mais la nature lui resterait encore étrangère en tant que cet être n'aurait pas assimilé l'univers tout entier dans son corps comme dans sa conscience, il resterait sujet à ces divers déséquilibres qui empêchent l'organisation de se réaliser. L'équilibre idéal, c'est donc celui d'un être parfait à la fois immanent et transcendant au monde.

Tel est le premier symbole dont l'esprit a recouvert la valeur absolue. Il n'est pas difficile de voir que les Grecs, par exemple, ont suivi exactement cette marche pour en arriver au Dieu du christianisme. Avant de croire à un seul Dieu, Platon concentrait déjà les Idées en une seule, celle du Bien, objet de la recherche philosophique comme de la recherche morale. Puis il identifia cette Idée avec le Dieu unique, l'être parfait qui, à travers Aristote et les Alexandrins, a inspiré la métaphysique chrétienne.

Rien n'est intéressant à ce point de vue comme l'étude des preuves données de ce Dieu parfait. Vous savez comment Kant, en des pages lumineuses, a ramené toutes ces preuves en une seule, la preuve ontologique. Je ne veux pas faire l'histoire de cette preuve et de la critique qu'en a donnée Kant, bien qu'il y ait là la matière la plus féconde pour la recherche que j'ai cherché à préciser ici. Je voulais seulement vous faire sentir où se trouve le nœud de la question et comment une preuve tirée de la seule idée du parfait nous montre le travail de la raison et de la pensée autistiques réunies, cherchant à incarner la valeur dans l'Être et dans l'Être idéalement équilibré.

A Kant revient l'honneur d'avoir démasqué l'erreur de ce raisonnement. Mais, par un retour ironique du destin, il a commis lui-même l'erreur correspondante pour l'autre élément de la valeur. Si la valeur veut une norme, qui est l'équilibre idéal, elle veut un juge qui est le fond des choses. Kant, après avoir dénoncé le symbole qui recouvrait l'équilibre, a construit le même symbole sur le fond des choses. Il n'a fait, à tout prendre, que de retourner le raisonnement de Saint-Anselme, mais en insistant sur le côté de la valeur plus que sur celui de l'être. Toute la *Critique de la raison pratique* est le résultat de cette démarche. Le Dieu de cette critique n'est que la valeur absolue érigée en entité.

A côté de ces deux sortes de théismes, il y a les métaphysiques panthéistes. Celles-ci, au lieu de reculer la valeur absolue au delà des limites de l'existence sensible, l'incarnent au contraire en plein dans le réel. Même sophisme dans cette hypostase initiale, et même symbolique, mais le résultat est autre au point de vue moral. Les premières métaphysiques avaient en effet le mérite de sortir la valeur des atteintes du réel. Aussi ont-elles toujours été le soutien des grandes morales et des grandes religions. Tandis que l'identification pure et simple de la valeur à l'être a cette intolérable conséquence d'enlever toute chance de sauver les valeurs supérieures.

Mais avant d'en arriver là, le panthéisme se présente sous deux formes à distinguer soigneusement, car le réel est double. Il y a, toute notre science des genres nous l'a répété incessamment, il y a deux faces dans toute vie : le déséquilibre réel et l'équilibre idéal. Or, un certain panthéisme a compris ce déséquilibre et a identifié Dieu, non plus avec l'être brut, mais avec

l'être eu tant qu'idéal : c'est Marc-Aurèle et Spinoza. C'est Faust. C'est aujourd'hui Jean Christophe. Quant à l'autre panthéisme, sans doute plus logique, sa démarche initiale anéantit les valeurs. C'est Epicure, d'abord, puis les épicuriens...

Vous saisissez donc l'unité des métaphysique, qui s'entendent toutes pour individualiser la valeur dans un symbole d'existence. Notre position scientifique nous force au contraire d'admettre le mystère. Et cependant, nous sommes forcés par les lois mêmes de la vie d'admettre dans ce mystère une valeur absolue. Mais nous en restons là.

LA FOI

Mais que reste-t-il à une foi dont l'affirmation est toute pratique et dont on supprime toute l'écorce intellectuelle, tout dogme d'aucune sorte ?

Il reste tout, tout ce qui a fait les plus belles religions, tout ce qui alimente la foi chrétienne.

La valeur absolue, d'abord, est le Dieu qui répond le mieux aux aspirations humaines. « Pas de sens à la vie sans un Dieu personnel », disait Kant. Mais la valeur absolue dépasse même le Dieu personnel. Non seulement elle est source de tout ce qui, dans la personnalité humaine, vaut ou peut valoir, mais elle est encore source de toutes les valeurs que connaîtrait la personnalité idéale : c'est le Dieu de Jésus, ni tout puissant, ni impuissant, ni connaissable en aucun de ses attributs, mais Père, puisque seul il engendre les valeurs.

Dieu transcendant, certes, puisque la valeur absolue dépasse nécessairement l'existence réelle. Or, cette transcendance de la valeur est bien plus religieuse que la transcendance intellectuelle et existentielle de l'absolu des métaphysiciens, cette transcendance dont l'aboutissement logique est le déisme, le déisme irréli-

gieux, supprimant tout rapport de l'absolu au relatif. Dieu immanent ? Certes, puisqu'en étant la source de toutes les valeurs, la valeur absolue est partout et en tout...

Bien plus, la valeur divine est seule à donner à la conscience morale l'absolu que lui attribuent les croyants, aussi le premier sentiment de l'homme en face de cette valeur est-il le sentiment de sa misère totale, de son incapacité d'arriver de lui-même à aucun bien. Et ce sentiment de détresse, qu'explique la science puisqu'elle montre l'opposition continue des organisations réelles et de l'organisation idéale, est exaspéré par la foi. Plus on croit, plus on est humble et plus on crie au secours.

Le secours, voilà donc la réalité découlant de la valeur absolue pour la compléter. Point de foi sans salut. Point de Dieu sans Christ.

Or il y a dans la réalité une expérience de conscience telle que la valeur s'y soit incarnée tout entière. Il y a eu une conscience humaine pour connaître l'harmonie parfaite entre cette partie du moi qui dit « tu dois », et cette autre partie qui écoute et réalise. Et cet équilibre s'est traduit dans cette conscience par la communion totale avec le divin. « Moi et le Père nous sommes un ». Et, comme ils étaient Lui, le Christ a poussé le sacrifice jusqu'où jamais homme ne le poussa, jusqu'à la Croix. Il a aimé, humblement aimé, jusqu'au Calvaire, et c'est en cette heure unique que s'est tranchée la question suprême adressée par l'homme au mystère.

Le Christ crucifié, abandonné des hommes, abandonné de son Dieu pour la première fois de sa vie, le Christ, seul en face de la nuit et seul dans le martyr, a af-

firmé la valeur, et non plus mentalement, comme chacun, mais par la mort, par le grand cri – Eloï, éloï... – par la paix ultime du « Tout est accompli ».

Le salut est là à jamais.

La voilà, la foi pleine que je vous promettais. Trilogie nécessaire du Dieu source de toute valeur, de l'homme anéanti devant la sainteté et de la Croix qui sauve. Tout le christianisme est là.

Il est tout entier dans cet homme. Le Christ éternel, auquel, depuis vingt siècles, s'adressent les rêves, et les espoirs de chaque génération. Il est le Christ que tous les hommes ont voulu solidariser avec leur idéal, parce qu'ils ont vu en lui la seule source de vie. Le Christ de Rome et le Christ de Genève. Le Christ de Pascal et le Christ de Vinet. Le Christ des Eglises et le Christ des solitaires. Le Christ de l'ordre et celui de la révolution, celui du dogme et celui du libéralisme. Le Christ de la vie pleine et le Christ de l'ascétisme. Tout est en lui, harmonieusement fondu, tout procède de lui.

Tous l'ont recouvert de leur métaphysique, depuis le théologien juif qui inventa la sombre tragédie dont l'Eglise a fait une révélation.

Mais reprenons-le, tel qu'il a été.

Car sans lui, la vie serait vide, et entre l'exigence absolue de la foi et la misère absolue de la nature, le désespoir seul serait notre lot.

Mais non ! Le Christ a vaincu ! Joie, immense joie, tout rayonne de cette victoire, qui reste un scandale en même temps que le viatique...

LE SALUT SOCIAL

Nous croyons avoir rapproché la science et la foi. Il est temps maintenant de nous rappeler ce qui nous a valu cette recherche : c'est le salut social.

Il est clair que ce salut est uniquement l'affaire des individualités. Les êtres collectifs seraient embarrassés si nous ne prenions pas cette charge sur nous. Le Progrès n'est pas une Providence à laquelle on peut s'en remettre sans autre, le progrès est une virtualité qu'on réalise au seul prix du labeur et de l'expérience. Il nous faut donc avant tout des personnalités à la fois morales dans le beau sens du terme et trempées aux disciplines scientifiques.

Je vous ai esquissé un programme. La formule d'éducation à en tirer est simple : retourner à la nature. Relisez Rousseau, laissez-vous à nouveau pénétrer de son souffle, et vous comprendrez la profondeur étonnante de cet esprit. Rousseau l'avait vu, la nature est morale, c'est elle qui, mécaniquement, donne à la vie son plus haut idéal. Alors que les panthéistes en tout temps ou les matérialistes du XVIIIe siècle ont fait de la nature l'excuse des faiblesses humaines, Rousseau a compris la loi profonde de la vie. Il a vu que le mal et les

passions sont des déviations de l'état normal. Il a vu que la vie totale, c'est l'équilibre obtenu par le sacrifice et l'altruisme, et non cette vie pleine des esthètes paganisants qui ménagent un compromis entre l'idéal et la brute. Que de passages de l'*Emile* on pourrait rassembler pour les mettre en parallèle avec les résultats de la science actuelle, et toujours on verrait que Jean-Jacques avait vu juste, à cause sans doute de cet esprit sophistique qui lui permettait de maintenir toutes les nuances au mépris de la logique.

Mais avec ces individualités, tout n'est pas dit encore. Avant d'entreprendre une reconstruction sociale, le devoir primordial à observer, c'est de respecter toute tendance humaine. Ce respect ne doit pas être un éclectisme et surtout pas officiel. Le respect ne supprime pas la lutte, il la discipline. Et, d'autre part, on ne concilie pas les doctrines en les déformant. Je veux dire que, pour concilier les tendances, il faut conserver à celles qui sont exclusives leur intransigeance elle-même. Ainsi l'on ne concilie pas science et métaphysique en les superposant sans autres, mais en tenant compte du caractère agnostique de la première. On ne peut concilier le catholicisme avec rien sans respecter son dogmatisme.

Du jour où, par le moyen de la science, nous comprendrons la merveilleuse unité d'aspiration et de foi dans la diversité des questions humaines, le respect seul, un respect sincère et plein d'amour s'imposera à nous. Ce respect doit à jamais rester vivant parmi les révolutionnaires que nous voulons être. C'est une collaboration qu'il nous faut entreprendre, non une offensive. Il vaut mieux passer sur les divergences que le temps peut atténuer que d'accuser des prétentions im-

médiates. C'est là le sens donné par Ferdinand Buisson à ce grand enseignement de la guerre : « l'union sacrée ».

Nous savons combien le socialisme de nos aînés a péché par dogmatisme et par courte vue. Nous savons combien un socialisme libéral aura plus de pouvoir, s'il part de principes humains sans les ankyloser dans des formules trop roides. Socialisme et sentiment humain, c'est tout un, et cette identification est autant une condamnation du socialisme sectaire que des partis bourgeois.

I

L'enseignement primordial de la science, pour ce qui est du salut social, c'est de montrer la dépendance complète des disciplines humaines les unes par rapport aux autres. Pas de salut social sans morale, sans religion, sans esthétique et sans éducation positive, parce qu'entre les unités individuelles et le tout de la société, chacune de ces disciplines tisse son lien particulier. Il faut, donc, au-dessus de la culture personnelle acquise par l'individu lui-même dans son intérêt propre, une préparation qu'on pourrait appeler « inter-individuelle » et qui nous mènera insensiblement au salut social lui-même.

La préparation morale, d'abord, doit être aussi sociale qu'individuelle. On peut tirer de notre morale trois devoirs cardinaux : réaliser l'équilibre idéal en soi, en autrui et dans la société elle-même. Ceci implique, parmi les attributions de la société, de donner aux individus une éducation morale suffisante. Cela implique en outre cette vérité cent fois méconnue que la morale règle tout dans les différentes échelles de l'activité humaine. Pas de politique sans morale. Les inconscients qui ont soutenu le contraire sont ceux qui

nous ont précipités dans la guerre actuelle. En face de ces ruines, il est du devoir de notre socialisme de proclamer hautement la nécessité d'une politique morale. Et le fondement de cette morale des collectivités sera le même que celui des organisations individuelles : la définition de l'équilibre idéal. C'est ce que nous allons voir.

La préparation esthétique importe elle aussi. Nous en avons assez de ces littératures décadentes qui servent l'art pour la bête en parlant d'art pour l'art. L'art pour l'art, certes, niais pour cela il faut des artistes, c'est-à-dire des hommes. Il nous faut aussi une littérature d'idées, qui nous donne la substance nécessaire à la vie.

La préparation religieuse, enfin, importe plus que jamais. Mais pour elle, je ne compte plus sur les Eglises dont on voit le travail aujourd'hui. Je compte sur le socialisme, car à lui seul il est déjà une religion. Montrez-lui les conséquences logiques de cette attitude, et vous en ferez l'Eglise de demain...

Sera-t-elle basée sur le type du catholicisme ? Non pas, car la formule catholique rend l'Eglise incapable de réaliser l'équilibre idéal de l'organisation. En effet, par suite de l'unité dogmatique qu'elle impose à ses membres, l'Eglise rend illusoire ou stérile leur différenciation individuelle. Il n'y a plus qu'une croyance et plus qu'une morale et, s'il y a unité, c'est aux dépens de l'adaptation personnelle. Il y a excès du tout aux dépens des parties.

Le protestantisme ? Pas davantage, car il tombe dans l'excès contraire, d'où la disparition progressive de l'élément social de la religion.

L'Eglise idéale serait donc une synthèse des deux

tendances, une synthèse conservant le corps social de la première et l'individualisme. L'unité serait la vie religieuse elle-même, tandis que l'individualisme se manifesterait par la diversité des croyances intellectuelles. Je sais bien qu'il y a là de sérieuses difficultés psychologiques, mais elles viennent bien plus du défaut de culture des croyants que d'une cause intrinsèque.

Les règles que s'imposerait cette Eglise seraient un nombre de trois essentielles

Réaliser l'autonomie individuelle, c'est-à-dire ne jamais imposer aux consciences les croyances ou non croyances du groupe religieux.

Réaliser la communion sociale, c'est-à-dire ne jamais voir dans les divergences intellectuelles des individus des raisons de rompre l'harmonie du groupe.

Distinguer la vie religieuse de toute croyance philosophique.

II

Une fois cette préparation individuelle et inter-individuelle effectuée, il s'agit de trouver le plan de réformes sociales qui s'imposent à notre activité.

La formule de l'organisation sociale nous permet de déduire les trois règles suivantes du rapport de toute société, considérée comme partie, avec l'espèce humaine, considérée comme un tout :

I. Chaque société doit réaliser en elle-même le type idéal de l'organisation, c'est-à-dire l'équilibre de l'action de la société sur elle-même et sur les individus et de l'action des individus sur eux-mêmes et sur la société.

II. Elle doit réaliser cet équilibre en ses semblables.

III. Elle doit le réaliser dans toute sa généralité.

Reprenons ces trois règles, à commencer par la dernière. La réalisation globale du type idéal de l'organisation est la condamnation formelle du nationalisme. Elle implique qu'au-dessus des patries est l'humanité. Plus de patrie se suffisant à elle-même et se donnant à ses membres comme une réalité dépassant l'idéal humain et commandant même la morale. Mais des patries trouvant leur épanouissement dans le service de cet idéal.

Cette formule n'attaque donc pas le patriotisme. Si la nation est une partie et l'humanité un tout, le nationalisme favorise la partie aux dépens du tout, l'internationalisme étatiste le tout aux dépens de la partie, tandis que nous voulons l'équilibre, c'est-à-dire le fédéralisme.

La seconde règle implique le respect des équilibres voisins et, s'ils le veulent, la collaboration avec eux.

Enfin, le premier principe peut servir de base à tout programme intérieur.

Sa première conséquence est l'égalité de droit unissant les hommes. Or cette égalité est actuellement arbitrairement niée par l'exclusion de la moitié des majeurs au suffrage universel : tant que la femme n'aura pas les mêmes droits que l'homme, il n'y aura pas de salut social possible. Je ne discute pas les problèmes soulevés par le devoir de rendre à la femme ses droits, je constate ce devoir et cela suffit.

Ensuite, ce premier principe est négatif, vu sous une certaine face. Il interdit à la société d'empiéter sur les adaptations individuelles. Il veut que l'unité sociale se fasse non aux dépens de la différenciation individuelle, mais en fonction même de l'individualisme. Et c'est là la condamnation d'un certain étatisme qu'on a voulu et pour cause confondre avec le socialisme. Le socialisme et l'individualisme ne s'opposent pas, ils s'impliquent. Tout notre système scientifique parle en faveur de ce paradoxe. Si nous avons réussi à prouver que le devoir envers soi-même implique l'altruisme, on ne nous refusera pas cette conclusion, car tel est l'équilibre du tout et des parties.

Or les conséquences de cette conclusion sont doubles.

D'une part, il s'en déduit le système fédéraliste opposé au système centralisateur, parce que seule une confédération apporte l'équilibre du tout et des parties, équilibre rompu en faveur de tout par l'étatisme et ses variétés et en faveur des parties par l'individualisme égoïste de la politique bourgeoise.

Il s'en déduit d'autre part la coopération socialiste. Le régime bourgeois est anormal et inique en n'assurant d'aucune manière l'équilibre entre les biens individuels et la société. Une certaine classe de privilégiés forme à elle seule un tout commun qui absorbe en lui seul les moyens de vie dévolus à l'ensemble. Et, au sein même de cette nouvelle unité partielle règne le déséquilibre entre les individus dont chacun a pour fin lui-même et sa famille.

Le régime collectiviste basé sur la suppression de l'initiative privée pêche par excès contraire. Le tout prend des proportions terribles.

Au contraire, la coopération est conforme à l'équilibre idéal. Elle est une centralisation du capital non par l'Etat, mais par l'initiative privée, et telle qu'elle donne aux coopérateurs la quote part d'intérêt qui lui revient pour son travail. L'autonomie individuelle semble ainsi sauvegardée.

Tel me paraît être le programme découlant de nos principes scientifiques. Il serait imprudent de descendre plus avant dans le détail.

Nous avons cherché à tenir compte du problème le plus pressant de ceux qu'a posés la guerre, celui de la personnalité morale des sociétés. Car c'est en l'Humanité seule que nous pourrons communier dans nos œuvres diverses : elle seule conciliera la science et la foi.

TABLE DES MATIÈRES

| | | Pages |
|------|--------|----------------------------|
| Ire | Partie | La préparation 9 |
| Ile | " | La crise..... 89 |
| IIIe | " | La reconstruction..... 145 |