

La Foi

Catholique

REVUE CRITIQUE, ANTI-KANTISTE

DES QUESTIONS QUI TOUCHENT LA NOTION DE LA FOI

PARAISSANT CHAQUE MOIS

TOME DIXIÈME

Année 1912 : Deuxième Semestre

Directeur :
Bernard GAUDEAU

Il kantismo è l'eresia moderna.
Le kantisme est l'hérésie moderne.
(Paroles de S. S. PIERRE X,
le 9 mars 1907.)

*Noxia et venenata persuasio persecu-
tione ipsa pejus interficit.*

Il y a un mal pire et plus meurtrier
que la persécution : c'est l'empoisonne-
ment perfide de la mentalité.

(Saint CYPRIEN, *De lapsis.*)

AUX BUREAUX DE LA FOI CATHOLIQUE

25, rue Vaneau, Paris (7^e)

<http://www.liberius.net>

© Bibliothèque Saint Libère 2018.

Toute reproduction à but non lucratif est autorisée.

LA FOI CATHOLIQUE

X

ANNÉE 1912 : 2^e SEMESTRE

LA FOI CATHOLIQUE

La plus actuelle des Revues d'apologétique et de doctrine catholiques, met à la portée de tous la solution rationnelle et scientifique des questions religieuses de l'heure présente. Fondée en Janvier 1908 et très spécialement approuvée par le Saint-Siège et par un grand nombre d'Evêques.

Chaque année forme deux volumes de 480 pages chacun.
Chaque semestre forme un volume.

La collection de la *Foi Catholique* constitue le plus complet, le plus scientifique et le plus sûr des travaux qui existent sur cet ensemble d'erreurs et de tendances, le plus souvent très mal comprises, qu'on a appelées le **Modernisme** : modernisme scripturaire, théologique, philosophique, social.

Elle contient, en outre, des études approfondies sur tous les enseignements actuels de l'Eglise : commentaire de la **Lettre de Pie X sur le Sillon**, études sur la nécessité de la **philosophie scolastique**, sur l'évolutionnisme, le **droit naturel et social**, le **libéralisme**, le **laïcisme**, la **morale sans Dieu**, la **question scolaire**, **l'Eglise et l'Etat**, etc.

La *Foi Catholique* a publié et publie les *Conférences de l'Assomption* : traité de la foi, de l'existence de Dieu, du panthéisme contemporain, réfutation des théories de M. Bergson, etc.

VOLUMES PARUS :

Année 1908. — 2 vol. de 480 pages chacun	10 fr.
Année 1909. — — —	10 fr.
Année 1910. — — —	10 fr.
Année 1911. — — —	10 fr.
Année 1912. — Tome I	5 fr.

En vente aux bureaux de la **Foi Catholique**, 25, rue Vaneau, Paris.

ABONNEMENTS :

UN AN	10 fr.
ÉTRANGER (U. P.)	12 fr.

Pour tout ce qui concerne la Revue (Rédaction, Administration, Abonnements), s'adresser à M. B. GAUDEAU, aux bureaux de la **FOI CATHOLIQUE**, 25, rue Vaneau, Paris-VII^e.

La FOI CATHOLIQUE publie en 1912 :

Conférences de l'Assomption sur la Providence et le problème du mal. — Cours d'apologétique à l'Institut Catholique de Paris (avril-juin 1912) sur la théorie catholique de la liberté et le libéralisme. — Les erreurs de M. Bergson (*suite*). — Les tendances légitimes de l'esprit contemporain déformées par le modernisme (*suite*). — Le néo-positivisme. — Comment on peut toujours retrouver la foi. — Etudes sur « les péchés capitaux du temps présent ». — Etc., etc.

*Le Directeur-Propriétaire et les auteurs réservent
tous les droits de reproduction et de traduction.*

LE PROBLÈME DE LA CERTITUDE

I. Position du problème.

Les lecteurs de la *Foi Catholique* ont sans doute gardé quelque souvenir des articles successivement publiés sous ces trois titres presque synonymes : *Le problème de la connaissance*. — *Le problème de la vérité*. — *Le problème de la réalité* (1). Je vais tenter de leur donner aujourd'hui leur complément naturel en étudiant dans ce qu'il a de plus essentiel le *problème de la certitude*.

A quoi servirait en effet d'avoir minutieusement approfondi la nature et le mécanisme de nos facultés intellectuelles d'appréhension, soumis à une analyse sévère et défendu contre des interprétations fantaisistes la notion de vérité, proclamé hautement l'existence du réel, — si l'on contestait à l'homme la possibilité et les moyens de conquérir victorieusement quelques-unes au moins, et les plus impor-

(1) *Foi Catholique*. *Le problème de la connaissance*, décembre 1910; — *Le problème de la vérité*, juin et juillet 1911; — *Le problème de la réalité*, janvier et février 1912.

tantes, des connaissances à la poursuite desquelles il consume ses efforts ?

Aussi bien, créer la certitude, n'est-ce pas la tâche par excellence de la science comme de la philosophie ? Méthodes antiques et méthodes modernes, celles-là plus audacieuses, celles-ci plus prudentes, plus rationnelles, n'ont pas d'autre but. « Savoir, c'est se rendre compte qu'on possède la vérité, c'est connaître avec certitude. » Et cette définition du *Dictionnaire des sciences philosophiques* se précise et s'achève par les réflexions suivantes : « Le savoir parfait serait la certitude absolue et universelle, mais ce savoir, qui serait infini et immuable, est évidemment en dehors et au-dessus des conditions de notre nature : il est un attribut de Dieu et il ne peut être autre chose... Le savoir humain sera toujours borné et toujours perfectible. »

Et maintenant, comment définir cet état d'âme que l'on appelle « certitude » ? Par l'impossibilité du doute (Descartes) ? Par l'inconcevabilité du contraire (Spinoza) ? La plupart des logiciens s'accordent à répondre : par l'adhésion de l'entendement à une affirmation donnée, adhésion qui exclut toute hésitation, toute crainte d'erreur. Quand, pour trancher une question, une solution unique se présente, elle a toutes les chances d'être admise : et voilà comment en thèse générale, les ignorants ont un ton si catégorique. Au contraire, plus nous avons réfléchi, plus nous avons lu, plus nous possédons de finesse, d'ex-

périence, et plus nombreuses sont les opinions qui se disputent nos suffrages. Mais ce partage intellectuel nous pèse : nous aspirons à en sortir. Un peu plus tôt, un peu plus tard, sous l'empire de raisons objectives ou au contraire de ce qu'il y a dans nos goûts de plus subjectif, nous faisons un choix, et le triomphe de la thèse préférée rejette dans l'ombre ses rivales. Volontiers alors nous nous croyons et nous nous disons certains, aussi longtemps que les lois de la logique ou la lumière éblouissante des faits ne nous auront pas convaincus d'erreur. Mais apparente et provisoire, ou réelle et définitive, la certitude a toujours quelque chose du caractère marqué par l'expression thomiste : *Determinatio intellectus ad unum*.

II. Certitude et vérité.

Ce rôle dévolu à la certitude va même si loin que pour quelques-uns, il constitue le préambule naturel, la préface nécessaire de toute théorie de la connaissance.

Assurément, la préoccupation de la certitude semble avoir été plus ou moins étrangère aux penseurs novices encore de l'Ionie. Nous les voyons se passionner pour des systèmes où leur imagination tient une large place, et à propos desquels ils se contentent, si l'on peut ainsi parler, d'une demi-assurance. Il leur suffisait de les abriter derrière le rempart de précieuses vraisemblances, ou de les envelopper de

la séduction d'une exposition poétique, ou encore de les traduire en aphorismes et en symboles.

Parménide distingue avec soin (du moins en paroles) des incertitudes de l'opinion « la nature immuable de l'éclatante vérité » : mais plus modeste, son maître Xénophane avait proclamé « le règne universel de l'apparence » (1).

Platon a ses moments d'enthousiasme en face du monde supracéleste qu'il s'est forgé : il n'eût sans doute pas toléré qu'il fût rejeté par ses disciples : ce qui ne l'empêche nullement en maint passage de se déclarer impuissant à en donner une justification péremptoire. Aussi n'a-t-on pas le droit de s'étonner en voyant son école, quelques années plus tard, servir de berceau au probabilisme. « C'est surtout, semble-t-il, avec la moyenne et la nouvelle Académie que la question de la vérité se transpose et qu'au lieu de discuter directement sur l'accord de la vérité avec l'être, on s'attache surtout à élucider la question de la confiance plus ou moins assurée et légitime que l'esprit a en lui-même. On parlera désormais beaucoup plus de certitude que de vérité. » (2)

Une attitude assez voisine se rencontre chez les modernes.

Descartes songe à la vérité sans doute : mais ce

(1) Λόγος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

(2) FONSEGRIVE. *Essais sur la connaissance*, p. 140.

qui le choque tout particulièrement dans les enseignements qu'il a reçus, c'est « qu'il ne s'y trouve aucune chose dont on ne dispute et par conséquent qui ne soit douteuse ». Il a toujours dit et répété que « l'idée première de sa méthode lui a été inspirée par ce qu'il y a d'exceptionnellement ferme et solide dans le raisonnement mathématique ». C'est qu'il vise avant tout à la certitude, sauf à tirer son critérium de l'élément intellectuel, pris en lui-même et isolé de tout autre. En quoi il a été suivi par Spinoza.

Leibniz nous offre une solution originale du problème: selon lui, en effet, la nature de la vérité n'a rien à démêler avec son évidence et sa certitude.

Mais sans nous attarder davantage à cette revue historique, arrivons à nos contemporains, et en particulier à M. Fonsegrive, qui n'a pas hésité à consacrer à la discussion qui nous occupe plus de la moitié (p. 131-271) de ses *Essais sur la connaissance*, attestant ainsi l'importance exceptionnelle qu'il lui attribue.

Après avoir rappelé (p. 158) que « ce qui n'est pas du tout connu n'est rien pour l'esprit », il ajoute immédiatement: « Il faut donc dire non pas: Comment l'objet est-il connu? mais: Comment l'esprit connaît-il? La question de la connaissance, au lieu d'être d'abord et avant tout la question de la vérité, est tout d'abord la question de la certitude, et loin de subordonner la définition de la connaissance à

une définition quelconque de la vérité, il faut subordonner la définition même de la vérité à une définition préalable de la certitude. » Et ailleurs : « Quand nous sommes certains, nous affirmons être dans le vrai. Nous avons des connaissances vraies, parce que certaines. Nous sommes assurés, en les formulant, que nous n'exprimons pas des erreurs. » Il s'agit ici, ne nous y méprenons pas, d'une assurance purement subjective, et c'est ce qui paraît en effet résulter des lignes suivantes : « La certitude n'est qu'un état d'esprit, la vérité est le caractère que revêt cet état de l'esprit lorsqu'il correspond à l'être. Et cela est évident, puisqu'il y a des certitudes qui ont été reconnues par la suite comme erronées (p. 141) », et que chacun parle de *sa* certitude, jamais de *sa* vérité, celle-ci étant déterminée par des réalités constituant le *non-moi*. D'où cette conclusion, difficile à accorder avec ce qui a été rapporté plus haut : « La certitude est bien une condition nécessaire, mais non pas une condition suffisante de la vérité. » Et poussant plus avant dans cette voie nouvelle, l'auteur en arrive (p. 196) à cet aveu explicite : « La certitude psychologique ne peut se suffire à elle-même : si elle était seule, elle n'existerait pas... Née d'un rapport entre les éléments représentatifs présents et quelque chose d'existant, mais différent d'eux, la certitude exige que le sujet soit conditionné par un objet... Nous disions plus haut après une première inspection du sujet : « Nous nous estimons dans le vrai parce que nous sommes certains. » Nous devons

dire maintenant, après des analyses approfondies : « Nous sommes certains parce que nous sommes dans la vérité. »

Sur cette même question, le mémoire de Brochard intitulé *La Croyance* (1) contient un passage plutôt inattendu : « L'expression si fréquemment usitée, *critérium de la certitude*, est souverainement impropre. Définie à la façon du dogmatisme cartésien, la certitude n'a pas besoin de critérium, et n'en saurait avoir ; car elle est un état de l'âme *sui generis*, et c'est elle qui est le critérium de l'évidence. Si l'on entend la certitude comme une forme de la croyance — et telle paraît bien être la pensée de l'auteur — il y a lieu sans doute de se demander en quel cas, et sous quelles garanties nous devons accorder notre assentiment... Mais alors c'est la vérité que cette marque servira à reconnaître. En toute hypothèse et en toute doctrine, il faudrait s'habituer à ne parler que du *critérium de la vérité*. »

Dans son ouvrage sur *La certitude philosophique* (p. 155), M. de Cossoles se place à un point de vue diamétralement opposé : « La raison peut bien se tromper, mais non se contredire ; de là vient qu'il y a un *critérium de la certitude*, et non de la vérité. L'absence d'un critérium de la certitude, ce serait l'éternelle mobilité, le doute universel ; l'existence d'un critérium de la vérité, ce serait le traditiona-

(1) Reproduit dans le volume récemment publié avec préface de M. Delbos, *Études de philosophie ancienne et moderne* (p. 462-488).

lisme condamné par l'Église, l'absence de toute liberté morale : sans le premier, l'homme ne pourrait jamais jeter l'ancre ; avec le second, il ne pourrait jamais la lever. » Et quelques pages plus loin, dans un langage débarrassé cette fois de toute métaphore : « Soit qu'on suppose l'homme contraint à l'erreur par une raison impuissante, ou contraint à la vérité par une raison toute-puissante, on le dépouille également de toute liberté. » Il ne sied pas plus à l'intelligence d'être le tyran que l'esclave de la volonté.

Procéder dès maintenant à l'examen comparé de ces thèses adverses, ce serait anticiper sur des discussions qui trouveront plus loin leur place rationnelle. Bornons-nous ici à affirmer que vérité et certitude apparaissent à tout esprit sensé comme deux notions sœurs logiquement inséparables. Et en effet, quel profit retirer ou d'une vérité demeurant pour nous flottante, indécise, contestable, ou d'une certitude toute au bénéfice d'une erreur ? Là, l'intelligence manquerait d'un point d'appui nécessaire : ici, elle serait fatalement exposée à de déplorables écarts.

III. Rôle de la volonté dans la certitude.

A propos du « problème de la vérité », j'ai fait allusion à la levée de boucliers à laquelle nous assistons contre la prépondérance soi-disant exagérée de

l'intellectualisme. La philosophie des trois derniers siècles a été accusée d'avoir abdiqué, spontanément ou non, tout empire sur les volontés et sur les cœurs, sauf à resserrer les liens où elle tenait les esprits captifs. On a eu beau perfectionner la démonstration des doctrines morales les plus essentielles, le grand nombre n'a guère songé qu'à s'en détourner. Par réaction, de tous côtés, à l'heure actuelle, on exalte l'instinct, le sentiment, la tendance; l'élément personnel est élevé bien au-dessus de l'élément universel, qui avait cependant trouvé grâce devant le subjectivisme de Kant.

Chose curieuse : quoique amorcée depuis longtemps par l'école cartésienne, cette révolution nouvelle a été avant tout l'œuvre du néo-kantisme français. « Partisan absolu du libre arbitre, Renouvier le regarde comme le fond même de l'homme et le principe de toutes les convictions; à part la perception de simples phénomènes, toutes nos certitudes seraient des croyances et non des évidences : la vérité et l'erreur seraient des créations de la liberté (1). » En ce qui concerne plus spécialement le présent mémoire, notons que l'auteur de *l'Essai de critique générale* conçoit la certitude, non comme inhérente en soi à telle ou telle proposition, mais comme une attitude individuelle dont l'initiative nous appartient en propre. « Ce dont nous sommes

(1) M. l'abbé BLANC, *Dictionnaire de philosophie*, colonne 1027.

certains, c'est au fond ce que nous approuvons comme conforme à notre disposition morale. » De même « l'impossibilité de rejeter une doctrine résulte de l'échec des efforts tentés par nous pour nous y soustraire » : quelque chose comme ces dettes importunes, sociales ou autres, dont on ne s'acquitte qu'après avoir tout épuisé pour s'en décharger. Avec Renouvier, nous ne faisons aucune difficulté pour admettre que nos perceptions sont parfois illusoire et nos argumentations défailantes : mais nous refusons de le suivre lorsque, pour échapper au scepticisme, il ne nous laisse d'autre ressource que la croyance, par lui définie l'œuvre commune de la raison, de la passion et surtout de la liberté. Il n'y a pas jusqu'aux problèmes fondamentaux de la métaphysique — les *dilemmes*, ainsi qu'il les appelle — qui ne doivent être tranchés par voie d'option.

Ce que nous avons cité précédemment de Brochard, nous fait pressentir la position prise par lui dans ce débat. « Du criticisme de Renouvier, son maître, — écrit M. Delbos dans sa Préface, — il avait retenu un ferme attachement à l'idée du rôle de la volonté dans la certitude, et rien ne prouve qu'il s'en soit entièrement détaché : cette doctrine exprimait sa tendance à ne pas effacer de l'œuvre de la connaissance la marque personnelle de l'ouvrier... Il n'admettait pas que l'objectivité relative des méthodes de vérification fût assimilée à l'objectivité absolue d'une chose qui s'impose par son évidence et qui est censée faire l'esprit certain, sans que celui-ci fût

pour rien dans sa certitude. » Et il insistait sur la volonté de croire, qui a sa place nécessaire à l'origine de toute construction scientifique.

De même dans la *Philosophie de la croyance* de M. Payot, les mobiles de toute nature agissant sur la volonté libre décident de nos vues théoriques d'abord, et par contre-coup de la pratique. Évidemment, les preuves rationnelles sont loin de posséder pour tous les esprits la même valeur : après s'y être initié, chacun se croit autorisé à rester juge de la suffisance ou de l'insuffisance de son information. Descartes déjà en avait fait la remarque : « La connaissance est souvent au delà de nos forces : il ne reste que notre volonté dont nous puissions absolument disposer. » Que de fois le cœur, qui a ses raisons, tient-il à l'esprit ce langage : « J'ai besoin de telle affirmation : accueille-la sans hésiter. Recherche tout ce qui la justifie : repousse tout ce qui la combat (1). » Mais cela suffit-il pour que nous

(1) Sur ce point comme sur tant d'autres, c'est Pascal qui a frayé la voie, et dit le premier, en quelques mots saisissants, ce qui, après lui et surtout de nos jours, a été péniblement développé en de gros volumes. Pour nous en convaincre, relisons ce passage de ses *Pensées* : « La volonté est un des principaux organes de la créance ; non qu'elle forme la créance, mais parce que les choses sont vraies ou fausses, selon la face par où on les regarde. La volonté qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre détourne l'esprit de comprendre les qualités de celles qu'elle n'aime pas à voir : ainsi l'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime, et il en juge par ce qu'il en voit. » (Ed. HAVET, III, 40.) Et ailleurs : « Personne n'ignore qu'il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans

redisons à la suite de M. Dauriac : « La vérité ne s'offre jamais à nous, si nous n'allons à elle » ?

Il importe d'ailleurs de remarquer que cette intervention de la volonté ne s'exerce pas automatiquement au profit du vrai et du bien. Soit qu'une délibération trop prolongée lui pèse, soit qu'elle cède à quelque pressante impulsion, elle commande à l'intelligence de se prononcer sans prendre la peine de débrouiller à fond le désordre de la pensée. En pareil cas, l'évidence elle-même est menacée de s'obscurcir. Pour ne rien voir, même en plein jour, il n'y a qu'à fermer les yeux.

La *Critériologie générale* de Mgr Mercier (p. 257) nous fournit une solution de ce débat. D'une part, l'intelligence a bien dûment le pouvoir de suspendre sa sentence, de reculer le jugement définitif qui doit emporter l'adhésion. De l'autre, il est toujours loisible à la volonté de provoquer un examen nouveau de la certitude la plus fortement ancrée : seulement il est inexact de dire que l'objet de l'assentiment puisse être indéfiniment remis en question : l'évidence objective immédiate conserve toute son autorité. La volonté est capable de détourner l'esprit de

l'âme, l'entendement et la volonté : la plus naturelle est la première : car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées ; mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté. Car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire non par la preuve, mais par l'agrément. »

la considération des vérités manifestes : elle est impuissante à les rendre douteuses.

De toute manière, il est inadmissible de prétendre que notre liberté est, à elle seule, créatrice de certitude : tout ce qui touche au vrai est du ressort spécial de l'intelligence (1). Mais chaque fois qu'il s'agit des vérités morales, directrices et régulatrices suprêmes de notre conduite quotidienne, on voit entrer en scène un élément intime et personnel sur lequel Ollé-Laprune a délibérément insisté dans son beau livre sur la *Certitude morale*. Que l'on réfléchisse à la force étymologique du mot *adhérer*, et l'on verra à quel point l'âme tout entière y est intéressée (2). Ce n'est pas seulement apercevoir la vérité, c'est s'y attacher, c'est l'aimer, c'est la vouloir au sens le plus général et le plus profond de ce verbe. Brunetière a prononcé un jour cette belle parole : « J'entends me laisser faire par la vérité. » Mais pour que la vérité se produise pure, intacte, dans sa vivante et pleine lumière, il faut qu'une volonté droite écarte ou réduise au silence passions, préventions et préjugés.

(1) A mon sens, M. de Cossoles va trop loin quand il écrit (p. 164) : « La raison est l'instrument d'une volonté libre qui ne peut la fausser, mais qui la dirige à son gré, qui peut en user suivant qu'il lui plaît. »

(2) Mgr Mercier et Ollé-Laprune professent une égale admiration pour le $\sigma\upsilon\nu\ \delta\lambda\eta\ \tau\eta\ \psi\upsilon\chi\eta$ de Platon.

IV. Prix de la certitude.

Est-il nécessaire de s'arrêter à célébrer les bienfaits de la certitude, à montrer combien elle est indispensable à l'intelligence humaine, et tout ce que celle-ci souffre quand il lui est refusé d'y atteindre ? Autant une fortune modeste, mais solidement assise, est préférable à une richesse immense sans cesse exposée aux plus redoutables convoitises, autant un petit nombre de vérités, objet d'une adhésion inébranlable, l'emportent sur un vaste ensemble de connaissances flottantes, entrées dans la mémoire sans démonstration préalable et comme au hasard des circonstances.

« On n'est grand — a dit un judicieux critique — que par les choses dont on est sûr. » C'est qu'en effet affirmation et certitude sont naturelles à l'esprit humain, la seule atmosphère où il respire à l'aise. Quel voyageur, même sur un sol accidenté, marche d'un pas ferme et allègre, sinon celui qui a conscience de suivre la bonne route ? Quel architecte construit avec sécurité, sinon celui qui a établi solidement les fondations de son édifice ? Heureux et trois fois heureux, ceux qui ont la claire vision du côté lumineux des choses, et dont l'âme jouit d'un repos délicieux dans la possession consciente de la vérité !

Et de même que la santé n'est vraiment appréciée

que par le malade, ainsi les générations élevées dans les anxiétés du doute aspirent d'autant plus vivement aux sérénités vraiment réconfortantes de la certitude. Si Kant revenait au monde, il serait effrayé de ce que lui révélerait l'expérience. L'esprit critique, qui, dans sa pensée, avait pour principale mission de travailler au profit de la croyance, a partout fait le vide sur son passage. Avant d'arriver à la pleine intuition de la réalité, il faut aujourd'hui secouer un fardeau écrasant d'incertitudes. L'abus des analyses a engendré et développé une curiosité stérile, qui n'offre que les trompeuses apparences de l'amour de la vérité. On passe sans doute et on tient à passer pour ne rien négliger en vue de la découvrir ; au fond, cette découverte est le moindre souci du grand nombre, auquel on serait en droit d'appliquer le vers célèbre de Virgile :

Quæsitæ cœlo lucem, ingemuitque reperta.

S'épuiser dans des enquêtes perpétuelles, multiplier les doutes, se complaire dans les *peut-être* : autant d'indices manifestes d'une fâcheuse défaillance intellectuelle. Selon la piquante expression de M. Fonsegrive (1), c'est par raison que nous renonçons à la raison. Sort à peu près inévitable de tous ceux qui, raffinant à l'excès, « de peur de se tromper, cherchent la certitude de la certitude, le critérium du critérium, la marque de la marque, et ainsi à l'infini. Ils se suicident de peur de mourir ». Pour

(1) *Essais sur la connaissance*, p. 181.

plus d'un, la puissance de la raison se mesure au nombre d'objections qu'elle soulève, et d'antinomies qu'elle met au jour. A la recommandation magistrale de Cicéron : *Usquequaque sapere oportet*, la sagesse plus éclairée de saint Paul répond : *Oportet sapere, sed ad sobrietatem*. Il y a des gens qui mettent leur amour-propre à triompher de toutes les hésitations, comme d'autres à ébranler les plus fermes résolutions.

Autour de nous, il devient de mode de médire de l'intelligence : pour les philosophes, c'est le mal du xx^e siècle, plus étroitement apparenté qu'on ne l'imagine à celui dont a tant souffert le xix^e. Un penseur ne peut plus ouvrir la bouche sur un sujet quelconque sans se heurter à cette impertinente question : « Êtes-vous au moins sûr d'avoir le droit d'affirmer une vérité (1) ? » Conséquence logique : il y aura bientôt autant de ridicule que de témérité à parler de savoir. Plus que jamais se vérifie le mot hardi de Pascal : « La nature confond les pyrrhoniens, et la raison les dogmatiques. »

Dès lors, comment s'étonner des ravages du doute (2) ? Aux faiblesses ordinaires et communes de la pensée humaine, nous ajoutons toutes les

(1) DE VORGES, *La perception et la psychologie thomiste*, p. 219.

(2) En tenant ce langage, je n'ai pas oublié la prudente réflexion de Bossuet : « C'est une partie de bien juger que de douter quand il faut. »

infirmités intellectuelles propres aux époques dénuées de convictions. Croire et affirmer hautement sont choses rares : et quelques-uns ont perdu jusqu'à la force même de nier (1). On dirait que la philosophie ne sait plus où se prendre ni où poser le pied.

Semblable aventure est en train d'arriver à la science qui naguère, d'un air hautain et triomphant, aimait à se proclamer infailible. Mais dans ce domaine précisément le doute a son rôle, soit pour éprouver sérieusement la valeur comparée des hypothèses, comme l'a si bien enseigné Claude Bernard, soit pour mettre en garde contre des théories arbitraires et des affirmations prématurées. « Dieu a livré le monde aux disputes des hommes », lisons-nous dans la Sainte Ecriture, et c'est ce que l'expérience confirme chaque jour. Il y a sur ce champ de bataille tant d'opinions en présence, empressées à se combattre, qu'on ne sait à qui entendre. Au surplus, les révoltes et les révolutions scientifiques n'ont rien de tragique. Que les savants abdiquent leurs erreurs ou modifient leurs méthodes, qu'en géologie, en astronomie, en chimie, en physique, tel ou tel principe lutte avec obstination pour s'imposer, telle ou telle théorie pour se répandre, les Académies

(1) Il y a bientôt un siècle, Lamennais écrivait à la première page de son *Essai sur l'indifférence* : « Le siècle le plus malade n'est pas celui qui se passionne pour l'erreur, mais le siècle qui néglige, qui dédaigne la vérité. »

peuvent s'émouvoir, les Congrès internationaux retentir du bruit assourdissant des polémiques : les foules demeurent indifférentes, et qui le leur en ferait un crime ?

Les élucubrations philosophiques tiennent assurément de plus près à l'évolution des sociétés civilisées : néanmoins on ne peut pas soutenir que de la solution donnée, par exemple, au problème du monadisme ou à la querelle entre nativistes et empiristes dépende directement l'avenir du genre humain. C'est l'excuse qu'invoquent bien à tort certains esprits (dont quelques-uns sont classés d'ailleurs dans l'élite intellectuelle) auxquels rien ne semble coûter davantage qu'un programme net et catégorique. Ils se gardent, comme d'une attitude inutilement compromettante, de cette *determinatio intellectus ad unum* que nous rappelions au début de cet article. Ne leur reprochez pas de manquer de convictions : ils en ont trop, ou du moins de trop malaisément conciliables. Incapables, par bienveillance pour autrui, de rien briser, de rien renverser, on les voit, selon les circonstances, apporter consciencieusement leur pierre à des constructions rivales. Parmi leurs amis, beaucoup louent volontiers ce qu'on a coutume d'appeler largeur, ouverture de pensée : d'autres les plaignent non moins sincèrement de se résigner ainsi à un mélancolique va-et-vient entre une thèse et la thèse opposée (1). Cet état

(1) Οὐδέτις μᾶλλον, selon la courte et énergique devise de Pyrrhon.

d'attente est devenu pour plusieurs de nos penseurs en vue un état normal et comme une habitude de tempérament. C'est le provisoire éternel.

Mais au lieu de ces joutes plus ou moins inoffensives où se fait admirer la subtilité dialectique, s'agit-il des plus hautes vérités morales, des questions capitales de notre destinée, — croyance en Dieu et en sa Providence — immatérialité et, par tant, prééminence de l'âme — commandements de la conscience — vie future — l'insouciance n'est plus de mise ni chez l'écrivain, ni chez ses lecteurs : c'est le bonheur des individus, c'est la paix publique, c'est la prospérité des États qui sont en jeu. Ici le doute est aussi funeste que douloureux (1). Les uns cependant poussent l'ataraxie jusqu'à en prendre leur parti, et avec Montaigne nous présentent cette attitude antinaturelle de la pensée humaine comme « un doux et mol oreiller pour une tête bien faite » ; d'autres dans leur orgueil vont jusqu'à s'en parer à la façon d'une supériorité de caractère, et à l'exemple de Renan, s'applaudissent d'avoir l'esprit toujours en quête : tel le chasseur que la poursuite intéresse plus que le gibier (2). Un grand nombre, ouvertement ou en secret, gémissent.

(1) Voir l'ouvrage : *Le Doute et ses victimes dans le siècle présent*, qui a si opportunément inauguré la brillante carrière littéraire de Mgr Baunard.

(2) Aristote était d'un autre avis : « Il y a plus de bonheur à savoir qu'à chercher la science. »

et torturés par tant d'énigmes poignantes, n'ont plus un seul jour de tranquillité intérieure. Ils ont beau se replier en eux-mêmes : leur pensée, vague, troublée, erre à l'aventure. Malgré cette détresse morale quelques-uns arrivent à se relever par une suite de nobles et courageux efforts : le reste s'enfonce dans une sorte d'engourdissement intellectuel, leur plus redoutable châtiment.

V. Les arguments du scepticisme.

Chose singulière et à première vue difficilement explicable : à toute époque (car ici l'antiquité n'a presque rien à envier aux temps modernes) il s'est rencontré des sages, disons mieux, des philosophes prêts non seulement à excuser leurs doutes, mais à les ériger en système. A les entendre, il n'est ni du devoir, ni même de l'intérêt de l'être pensant d'accroître graduellement ses richesses intellectuelles : il faut au contraire les traiter de monnaie sans valeur réelle, parce qu'elles manquent de toute garantie intrinsèque. Ainsi l'esprit humain, manifestement créé pour le vrai, et doté par la Providence de facultés si précieuses en vue d'y atteindre, serait condamné à assister en témoin ignorant et indifférent au spectacle éternellement mobile des choses : la suspension absolue de tout jugement est le caractère distinctif, et si on ose employer ici pareille expression, le suprême idéal de cette antique erreur.

Les sceptiques s'approprieraient volontiers l'aveu mélancolique de Pascal : « Nous souhaitons la vérité, nous nous faisons de la vérité une idée invincible à tout le pyrrhonisme, et nous ne trouvons en nous qu'incertitude : notre impuissance de prouver est insurmontable à tout le dogmatisme. »

Si Pyrrhon, ce contemporain d'Alexandre, garde devant la postérité l'honneur peu enviable d'avoir donné son nom à cette doctrine en partie provoquée par les affirmations intempérantes de Zénon et d'Épicure, il n'en a pas moins eu des devanciers dans la personne des sophistes, si énergiquement dénoncés et combattus par Socrate d'abord, et ensuite par Platon et Aristote ; avec cette différence que si un Protagoras et un Gorgias font très bon marché des principes, ils s'évertuent avec une rare habileté à tirer de la pratique tous les avantages possibles. Pyrrhon aurait voulu s'élever au-dessus de cette étrange inconséquence, et il déplorait, nous dit-on, la constante inutilité de ses efforts (1). Ce qui nous frappe chez lui, c'est de le voir accepter avec joie cette universelle incertitude, comme si l'impuissance radicale de l'esprit à connaître les choses pouvait être, à quelque titre que ce soit, la source la plus assurée du bonheur humain.

On dirait que ses héritiers intellectuels ont tenu à

(1) Pascal lui-même en fait l'aveu : « La nature soutient la raison défaillante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point. »

se distinguer, chacun à sa manière, par quelque trait d'originalité. C'est en Gascon amusé que Montaigne, selon un mot célèbre, se balance, le sourire aux lèvres, dans l'escarpolette du doute, au-dessus des abîmes du vide : c'est en érudit curieusement informé que Bayle note avec une maligne attention les controverses sans cesse renaissantes entre savants ou penseurs d'écoles opposées. Il y a un scepticisme passionné que ses négations mêmes exaltent : il y a un scepticisme élégant qui se contente de promener sur toutes choses son regard dédaigneux et ironique, et tire vanité de se sentir si fort au-dessus de la crédulité générale ; il y a enfin le scepticisme désespéré si tragiquement décrit par Jouffroy dans une page qui fut longtemps gravée au fond de tant de mémoires : « En vain je m'attachais à mes dernières croyances, comme un naufragé aux débris de son navire ; en vain, épouvanté du vide inconnu dans lequel j'allais flotter, je me rejetais avec elles vers mon enfance, ma famille, mon pays, tout ce qui m'était cher et sacré : l'inflexible courant de ma pensée était plus fort... L'examen se poursuivait, plus obstiné et plus sévère, à mesure qu'il approchait du terme, et il ne s'arrêta que quand il l'eut atteint. Je sus alors qu'au fond de moi-même il n'y avait plus rien qui fût debout (1). »

(1) Cette terrible épreuve nous aide à comprendre, mais ne saurait justifier en aucune manière la déclaration suivante de Jouffroy, véritable arrêt de mort contre toute philosophie : « Nous croyons le scepticisme à jamais invincible, parce que

Sans s'apercevoir du démenti qu'ils se donnaient à eux-mêmes, les sceptiques ont accumulé des raisonnements de tout genre à l'appui de leurs protestations contre la légitimité de nos moyens de connaître, et en particulier contre le plus authentique de tous, je veux dire la raison. Leur seul rôle logique est en effet de ne jamais rompre leur silence (1).

Ces arguments ont été tant de fois résumés, classés et réfutés qu'il suffira à notre dessein d'en donner ici un crayon très sommaire.

Les défenseurs du scepticisme débutent par nous reprocher de ne savoir le tout de rien. Mais telle qu'elle est, enrichie des découvertes de tant de siècles, la science humaine n'a-t-elle aucune valeur ? ne donne-t-elle pas tous les jours la preuve que parmi ses acquisitions il en est de fermement solides et de merveilleusement fécondes ?

C'est d'autre part chose très banale de montrer l'homme sujet à l'erreur, quelque explication d'ailleurs que l'on préfère de ce problème plus ou moins

nous le regardons comme le dernier mot de la raison sur elle-même. »

(1) N'est-il pas amusant de prendre la philosophie « nouvelle » en flagrant délit de dogmatisme précisément dans les pages où elle s'acharne contre tout dogmatisme ? Chacun connaît de même des libres penseurs qui n'ont rien plus à cœur que d'enlever aux autres la liberté de croire, et des pédagogues qui ne rejettent avec horreur tout absolu en morale que pour imposer à coups de décrets leur désolante amoralité.

mystérieux. Est-ce à dire que se tromper est une loi de notre être, à laquelle nous sommes condamnés en naissant? Pour se convaincre du contraire, il n'est même pas nécessaire de recourir à cette thèse de Descartes que « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée ». L'homme est fait pour le vrai (1), et seule l'ignorance invincible de la vérité peut expliquer et absoudre entièrement son adhésion au faux. Sur ce point le scepticisme ne saurait avoir gain de cause qu'à la condition de prouver qu'en face de l'erreur nous sommes entièrement destitués de tout moyen de la découvrir et de toute possibilité de la réfuter. La logique a aujourd'hui des adversaires assez obstinés pour le prétendre : laissons-leur pour compte cette ridicule aberration.

Mais voici une troisième arme que les sceptiques brandissent avec une intarissable éloquence : elle est empruntée au spectacle des dissensions séculaires non seulement entre gens ignorants ou insuffisamment éclairés, mais (surtout, diront certains) entre docteurs, fondateurs d'écoles ou de sectes, maîtres officiellement chargés d'instruire la jeunesse. De là à conclure qu'il est vain de chercher une vérité définitive et que tout effort pour y aboutir est destiné à

(1) Dans l'intérêt de sa thèse traditionaliste, Lamennais est allé sans doute jusqu'à écrire : « La raison s'est faite la faulx de toutes les erreurs. » C'est à discuter : en tout cas elle n'a pas cessé de revendiquer et d'exercer le droit de les juger et de les condamner.

s'effondrer dans la mêlée de controverses, courtoises ou violentes, il n'y a qu'un pas et il a été promptement franchi.

Cette fois, c'est Pascal lui-même qui nous aidera à répondre : « La multiplicité des opinions vient de ce que les hommes ne se placent pas tous au même point de vue et n'éclairent pas tout du même jour (1). » A quoi il est permis d'ajouter avec M. de Cossoles (2) : « L'affirmation est une, le doute seul est multiple. En sorte que toutes les objections contre le dogmatisme puisées dans la mobilité des opinions, dans la division infinie et perpétuelle des esprits, ne sont vraies que du doute ; ceux qui les allèguent ressemblent à ces gens qui, embarqués sur un navire s'éloignant du port, croient voir le rivage s'éloigner d'eux... La vérité subsiste : aucune des théories négatives au moyen desquelles on s'efforce de la remplacer ne prouve rien contre elle ; mais chacune prouve tout contre les autres. »

Au surplus, il importe de ne pas perdre de vue que le domaine, où éclatent ces contradictions, est loin d'être illimité (3) : si elles s'étendaient à tout

(1) Très vrai. Mais lorsque Pascal écrivait ces phrases fameuses : « Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence... Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà », se doutait-il du nombre infini de volumes et de dissertations qu'elles allaient coûter aux défenseurs des vérités traditionnelles ?

(2) *Ouvrage cité*, p. 158.

(3) Il est curieux de voir Hegel, à l'exemple d'Héraclite, considérer la contradiction *en soi* comme le résultat obligé du développement de la spéculation métaphysique, et afin de

sans exception, aucun échange d'idées, aucune relation sociale ne serait possible. Nous aurons même à examiner plus tard quelle confiance peut et doit être légitimement accordée au consentement universel.

Enfin, pour son triomphe, le scepticisme tient en réserve un dernier et, à l'en croire, irrésistible argument, qui consiste à imputer à la raison un cercle vicieux inévitable toutes les fois qu'elle essaie de se démontrer elle-même (1). Elle invoque des *raisons* : mais d'où les tire-t-elle, sinon de son propre fonds ? et quelle autre autorité que la sienne leur confère leur valeur réelle ou supposée ? C'est le fameux *diallèle*.

Je note ici tout d'abord la singulière illusion de ceux qui font honneur de cette argumentation au criticisme moderne : elle est ancienne, très ancienne même. Ouvrons, par exemple, les *Essais* de Montaigne : qu'y lisons-nous ? « Pour juger des apparences que nous recevons des objets, il faudrait un instrument judiciaire. Pour vérifier cet instrument, il faut de nouveau un autre instrument : nous voilà au *rouet*. »

rassurer les sages, enseigner que, si tant d'antinomies sont nécessaires, elles n'existent que pour être ultérieurement dépassées.

(1) Citons ici la brève mais lumineuse réplique du cardinal Zigliara : « *Probari non potest (ratio), quia probatione non indiget; concedo. Probari non potest, et probatione indiget, nego.* »

Rassurons-nous. En fait ce rouet menaçant ne gêne que les logiciens et les dialecticiens à outrance. Exige-t-on que la raison attaquée renonce à se défendre ? La prétention est intolérable. Mais si les uns l'invoquent pour la combattre, qui oserait interdire à d'autres de s'en servir à leur tour pour la justifier ? Si les jugements qu'elle formule dans la plénitude de sa juridiction sont erronés, vainement on en appellerait à une cour supérieure : il n'en existe pas. Sa situation, il faut l'avouer, s'est singulièrement aggravée du fait du criticisme : et c'est là l'un des méfaits les plus funestes du philosophe de Königsberg. Non content d'accabler la raison sous le poids des « antinomies », auxquelles il a attaché son nom, il lui a enlevé son principal témoin à décharge. Jusqu'à lui l'expérience venait déposer fièrement en faveur de l'intelligence humaine se vantant d'avoir découvert le réel et réduit la nature sous sa puissance. Cette attestation est, dit-on, désormais sans valeur, puisque c'est la raison qui soi-disant organise et règle elle-même tous les phénomènes dont se compose l'expérience. Heureusement rien n'est plus arbitraire que les solutions proposées au problème de la connaissance dans les pages fort peu lumineuses de la *Critique de la raison pure*.

Saint Thomas, qui évidemment n'a pas prévu Kant (ce dont quelques esprits chagrins voudraient le rendre responsable), lui a cependant répondu à l'avance. Dans tous ses écrits il se place sur le terrain ainsi défini dans le traité *De veritate* : « L'intellect

saisit sa propre nature, et cette nature est que ses conceptions soient conformes aux choses. » Cette aptitude fondamentale de la raison à connaître le vrai se constate dans tout jugement évident.

Mon ancien maître Paul Janet me paraît avoir assez bien résumé et tranché ce grave débat dans quelques lignes de son *Traité élémentaire de philosophie* que je demande la permission de reproduire :

« Qui me prouve, dit-on, que ma raison est légitime et véridique ? qui me prouve que si elle était faite autrement, nous ne verrions pas les choses autrement ? C'est cette supposition qui est toute gratuite, c'est une hypothèse chimérique et hyperbolique. Il faut reconnaître avec Jouffroy qu'un tel doute est insoluble : mais il faut reconnaître aussi qu'il est pratiquement impossible : car nul ne peut penser avec une autre raison que la raison humaine, et lors même que l'homme la traduit devant son tribunal, c'est encore, c'est toujours devant le tribunal de sa raison... Est-ce à dire que nous ne puissions pas nous élever à l'idée d'une raison supérieure à la nôtre ? Non sans doute, et nous pouvons très bien accorder que l'intelligence humaine verrait les choses tout autrement qu'elle ne les voit, si elle devenait l'intelligence divine. Mais en faisant cette hypothèse, nous sommes loin de jeter le doute sur la raison tout entière. Car c'est précisément en se consultant elle-même que la pensée voit ses limites, et c'est aussi en prenant conscience d'elle-même dans son fond qu'elle se conçoit sous la forme d'une intelligence absolue

et infaillible. » Un court commentaire de ces deux épithètes n'eût pas été superflu.

Mais il est temps de donner la parole aux dogmatiques eux-mêmes pour nous entretenir de la nature et du fondement de la certitude, de ses conditions, de son critère et de ses diverses variétés.

Ce sera l'objet d'un second article.

C. HUIT.



JEAN-JACQUES ROUSSEAU

ET LE MODERNISME

Pourquoi le régime actuel a célébré Jean-Jacques Rousseau. — Jean-Jacques Rousseau inventeur du mot *moderniste*. — Jean-Jacques Rousseau et le modernisme théologique. — Jean-Jacques Rousseau et le modernisme philosophique, de Kant à M. Bergson. — Jean-Jacques Rousseau et le modernisme social.

I. — *Pourquoi le régime actuel a célébré Jean-Jacques Rousseau.*

Il me semble que les catholiques ont eu vraiment bien tort de s'indigner en voyant nos gouvernants fêter au Panthéon le deuxième centenaire de la naissance de Jean-Jacques. Chacun fête les saints qui lui appartiennent et chacun a les saints qu'il mérite d'avoir.

D'après cette règle, le régime qui sévit actuellement en France, et qui ne repose que sur l'exploitation de tous les vices : l'orgueil, l'envie égalitaire, l'ivrognerie, la luxure, la destruction de la famille,

la cupidité et le vol, etc., ce régime ne saurait avoir de meilleur patron que Jean-Jacques. Fanfaron de vices, il en eut plus encore qu'il ne s'en vante. Nul n'ignore qu'une plume honnête ne saurait seulement laisser soupçonner les ignominies que cyniquement il étale : le mensonge, l'impudeur, la débauche et l'inconduite sous toutes ses formes, l'hypocrisie, l'ingratitude, l'envie, la lâcheté perfide qui laisse accuser et punir une pauvre servante innocente pour un larcin qu'il a lui-même commis, ce crime monstrueux « qui a déconcerté ses apologistes les plus intrépides, qui lui aliène bien des lecteurs et discrédite singulièrement ses maximes : celui de l'abandon de ses cinq enfants qu'il fit déposer successivement à l'hôpital dès leur naissance ». Ainsi parlent ses admirateurs les plus déclarés. « Il est vrai qu'ici, continue l'un d'eux en un style assez bizarre (1), le crime est si noir qu'à peine l'aveu de ce *Confitentem reum* (*sic*) peut désarmer la vindicte publique. » Et c'est après une telle constatation que, quelques phrases plus loin dans le même discours, au Sénat, M. Réveillaud ajoute en parlant de Jean-Jacques Rousseau : « On le canoniserait bien volontiers ! » En vérité, M. Réveillaud n'est pas dégoûté dans le choix de ses saints, et son protestantisme se montre moins difficile sur ce chapitre que la Congrégation des rites.

Rousseau est un personnage peut-être encore plus

(1) Discours de M. Réveillaud, citant M. Lintilhac, au Sénat, le 25 juin 1912. *Journal Officiel*, p. 1652.

répugnant que Voltaire, ce qui, certes, n'est pas peu dire ; mais il l'est, parce que, avec les tares ignobles dont il fait sans cesse parade, il pose obstinément pour le type de « l'homme vertueux ». Je ne crois pas qu'il existe dans l'histoire un être plus parfaitement haïssable. Il l'est jusque dans sa folie, qui fut réelle et à laquelle le conduisirent l'orgueil et la dépravation.

Nous avons donc en réalité sujet de nous réjouir de voir nos adversaires aller d'eux-mêmes, par le mouvement naturel de leurs esprits et de leurs cœurs, à un pareil modèle et s'en glorifier. Ce que le régime actuel aime et « canonise » en Rousseau, c'est sa haine pour le catholicisme, et rien autre chose. Et c'est là précisément l'honneur de l'Église, que ses ennemis soient réduits à revendiquer un tel patron.

Il est seulement regrettable qu'au cours des débats parlementaires qui ont eu lieu à cette occasion, il ne se soit trouvé personne pour jeter ces vérités, sous cette forme très simple, mais brutalement et sans phrase, à la face des sectaires qui nous gouvernent : ils ne méritent pas autre chose.

Ce que je voudrais ici faire brièvement ressortir, conformément au but particulier de cette revue, c'est que si les modernistes (et il en existe encore beaucoup plus qu'on ne pense) n'ont pas célébré publiquement, de concert avec les « fils de la Révolution française (1) », le bi-centenaire de Jean-Jacques

(1) Discours de M. Viviani à la Chambre.

Rousseau, ils ne sont que des enfants ingrats qui méconnaissent leur vrai père.

II. — *Jean-Jacques Rousseau inventeur du mot « moderniste ».*

Et tout d'abord c'est lui qui, sans s'en douter assurément, les a baptisés d'avance.

« Modernisme » est un mot qui n'existe pas dans le dictionnaire de Littré, ni jusqu'à présent, à ma connaissance, dans aucun autre dictionnaire. Mais le nom de *moderniste* se trouve dans Littré avec cette définition, d'ailleurs très peu expressive : « *Moder-niste*, celui qui estime les temps modernes au-dessus de l'antiquité. »

Or, le premier exemple historique que donne Littré de l'emploi de ce mot est tiré d'une lettre de Jean-Jacques Rousseau à M. de ^{***}, écrite de Bourgoin, le 15 janvier 1769. Rousseau y donne au mot *moderniste* un sens très particulier et qui n'a par lui-même rien de commun avec le sens attaché aux erreurs du modernisme contemporain. Le correspondant de Rousseau était un partisan déclaré du philosophisme athée ; et dans cette longue lettre, qui est connue et importante, Rousseau s'attache à résumer sa propre théodicée et à montrer que les objections formulées par les philosophes de son temps contre l'existence de Dieu et de l'âme ne sont pas recevables. Pour cela il énumère les systèmes, et son argumentation, malgré ses lacunes, n'est point sans vigueur.

« Mais les objections... Sans doute, il y en a d'insolubles pour nous, et beaucoup, je le sais ; mais encore un coup, donnez-moi un système où il n'y en ait pas, ou dites-moi comment je dois me déterminer. Bien plus, par la nature de mon système, pourvu que mes preuves directes soient bien établies, les difficultés ne doivent pas m'arrêter, vu l'impossibilité où je suis, moi être mixte, de raisonner exactement sur les esprits purs et d'en observer suffisamment la nature. Mais *vous, matérialiste*, qui me parlez d'une substance unique, palpable, et soumise par sa nature à l'inspection des sens, vous êtes obligé non seulement de ne me rien dire que de clair, de bien prouvé, mais de résoudre toutes mes difficultés d'une façon pleinement satisfaisante, parce que nous possédons, vous et moi, tous les instruments nécessaires à cette solution. Et par exemple, quand vous faites naître la pensée des combinaisons de la matière, vous devez me montrer sensiblement ces combinaisons et leur résultat par les seules lois de la physique et de la mécanique, puisque vous n'en admettez point d'autres. *Vous, épicurien*, vous composez l'âme d'atomes subtils. Mais qu'appellez-vous *subtils*, je vous prie ? Vous savez que nous ne connaissons point de dimensions absolues, et que rien n'est petit ou grand que relativement à l'œil qui le regarde. Je prends par supposition un microscope suffisant, et je regarde un de vos atomes : je vois un grand quartier de rocher crochu ; de la danse et de l'accrochement de pareils quartiers j'attends de voir résulter la pensée.

Et Rousseau continue :

Vous, moderniste, vous me montrez une molécule organique : je prends mon microscope, et je vois un dragon grand comme la moitié de ma chambre : j'attends de voir se mouler et s'entortiller de pareils dragons jusqu'à ce que je voie résulter du tout un être non seulement organisé

mais intelligent, c'est-à-dire un être non agrégatif, et qui soit rigoureusement un. Etc. Vous me marquez, monsieur, que le monde s'était fortuitement arrangé comme la république romaine : pour que la parité fût juste, il faudrait que la république romaine n'eût pas été composée avec des hommes, mais avec des morceaux de bois. Montrez-moi clairement et sensiblement la génération purement matérielle du premier être intelligent : je ne vous demande rien de plus.

Ainsi, d'après ce texte, Rousseau donne le nom de *modernistes* aux physiologistes athées de son temps, inventeurs d'un système plus *moderne*, en effet, que le vieux matérialisme ou l'épicurésisme, et qui, précurseurs de nos évolutionnistes d'aujourd'hui, prétendaient déjà réduire la pensée à un phénomène de vie purement organique. On voit donc qu'il ne s'agit nullement du modernisme tel que nous l'entendons ici.

Toutefois, dans cette même lettre, Rousseau a certaines vues, mêlées comme toujours d'erreur et de vérité, mais pénétrantes et propres à réfuter par avance les principes du criticisme et du véritable modernisme d'aujourd'hui, dont il est lui-même par ailleurs, on va le voir, le précurseur authentique. Ne dirait-on pas, par exemple, qu'il décrit d'avance son admirateur Kant (parvenu à cette date, 1769, disent ses historiens, à la méthode originale qui caractérise son criticisme), quand il raille « le philosophe qui, à force de vouloir exalter son intelligence, de raffiner, de subtiliser sur ce qu'on pensa jusqu'à lui, ébranle enfin tous les axiomes de la raison simple

et primitive, et pour vouloir toujours savoir plus et mieux que les autres, finit par ne rien savoir du tout » ?

De même la phrase qui suit peut être entendue en un sens parfaitement orthodoxe, et ainsi comprise elle exprime la vérité, en des formules que je souligne, avec beaucoup de finesse et de profondeur :

« L'homme à la fois raisonnable et modeste dont l'entendement exercé, mais borné, sent ses limites et s'y renferme, *trouve dans ces limites la notion de son âme et celle de l'auteur de son être*, sans pouvoir passer au delà pour rendre ces notions claires, et contempler d'aussi près l'une et l'autre que s'il était lui-même un pur esprit. Alors, saisi de respect, il s'arrête et *ne touche point au voile, content de savoir que l'être immense est dessous.* »

Quoi qu'il en soit, il semble donc bien que c'est Rousseau qui a inventé le mot *moderniste*. Et (pour indiquer en passant un autre point de vue), s'il ne s'agissait que du modernisme du style et de la langue, on lui rendrait volontiers hommage, et sans aucune arrière-pensée, pour la révolution que son génie créateur a inaugurée dans le domaine littéraire. Mais ce n'est point là ce dont il est question.

III. — *Jean-Jacques Rousseau et le modernisme théologique.*

A-t-on assez remarqué que le premier prêtre moderniste qui apparaisse dans la littérature théolo-

gique, c'est le vicaire savoyard de Jean-Jacques Rousseau? Ce prêtre ne croit ni à la divinité de l'Église, ni à son autorité, qu'il écarte comme purement humaine; il ne croit point à la Révélation chrétienne, ni à l'inspiration des Écritures, ni au surnaturel, ni au miracle, ni à la prière, ni à la divinité de Jésus-Christ. Il n'est ni catholique, ni même chrétien; sa religion est un vague déisme philosophique.

Et cependant ce prêtre reste dans l'Église, et il continue à y exercer extérieurement le ministère sacré, et il prétend avoir l'esprit du christianisme et de la religion mieux que l'Église elle-même, à laquelle il ne croit plus. Qu'on relise (il le faut) ce *Credo* blasphématoire.

« Ce scepticisme ne m'est nullement pénible, parce qu'il ne s'étend pas aux points essentiels à la pratique, et que je suis bien décidé sur les principes de tous mes devoirs. Je sers Dieu dans la simplicité de mon cœur. Je ne cherche à savoir que ce qui importe à ma conduite. Quant aux dogmes, qui n'influent ni sur les actions ni sur la morale, et dont tant de gens se tourmentent, je ne m'en mets nullement en peine. Je regarde toutes les religions particulières comme autant d'institutions salutaires qui prescrivent dans chaque pays une manière uniforme d'honorer Dieu par un culte public, et qui peuvent toutes avoir leurs raisons dans le climat, dans le gouvernement, dans le génie du peuple ou dans quelque autre cause locale qui rend l'une préférable à l'autre selon les temps et les lieux. Je les crois toutes bonnes quand on y sert Dieu convenablement. Le culte essentiel est celui du cœur. Dieu n'en rejette point l'hommage, quand il est sincère, sous quelque forme qu'il lui soit offert. Appelé

dans celle que je professe au service de l'Église, j'y remplis avec toute l'exactitude possible les soins qui me sont prescrits, et ma conscience me reprocherait d'y manquer volontairement en quelque point. Après un long interdit, vous savez que j'obtins, par le crédit de M. de Mellarède, la permission de reprendre mes fonctions pour m'aider à vivre. Autrefois, je disais la messe avec la légèreté qu'on met à la longue aux choses les plus graves quand on les fait trop souvent ; depuis mes nouveaux principes, je la célèbre avec plus de vénération : je me pénètre de la majesté de l'Être suprême, de sa présence, de l'insuffisance de l'esprit humain qui conçoit si peu ce qui se rapporte à son auteur. En songeant que je lui porte les vœux du peuple sous une forme prescrite, je suis avec soin tous les rites ; je récite attentivement ; je m'applique à n'omettre jamais ni le moindre mot ni la moindre cérémonie ; quand j'approche du moment de la consécration, je me recueille pour la faire avec toutes les dispositions qu'exige l'Église et la grandeur du sacrement ; je tâche d'anéantir ma raison devant la suprême intelligence ; je me dis : Qui es-tu pour mesurer la puissance infinie ? Je prononce avec respect les mots sacramentaux, et je donne à leur effet toute la foi qui dépend de moi. Quoi qu'il en soit de ce mystère inconcevable, je ne crains pas qu'au jour du jugement je sois puni pour l'avoir jamais profané dans mon cœur.

Honoré du ministère sacré, quoique dans le dernier rang, je ne ferai ni ne dirai jamais rien qui me rende indigne d'en remplir les sublimes devoirs. Je prêcherai toujours la vertu aux hommes : je les exhorterai toujours à bien faire ; et tant que je pourrai, je leur en donnerai l'exemple. Il ne tiendra pas à moi de leur rendre la religion aimable ; il ne tiendra pas à moi d'affermir leur foi dans les dogmes vraiment utiles, et que tout homme est obligé de croire : mais à Dieu ne plaise que jamais je leur prêche le dogme cruel de l'intolérance ; que jamais je les porte à

détester leur prochain, à dire à d'autres hommes : Vous serez damnés ! »

Rousseau ajoute ici en note ces lignes remarquables qui, sous couleur de tolérance, énoncent le principe du libéralisme dogmatique absolu, inséparable du modernisme. On reconnaîtra le langage et les formules mêmes de nos laïcisateurs d'aujourd'hui : le sophisme n'a pas varié.

« Le devoir de suivre et d'aimer la religion de son pays ne s'étend pas jusqu'aux dogmes contraires à la bonne morale, tels que celui de l'intolérance. C'est ce dogme horrible qui arme les hommes les uns contre les autres, et les rend tous ennemis du genre humain. La distinction entre la tolérance civile et la tolérance théologique est puérile et vaine. Ces deux tolérances sont inséparables, et l'on ne peut admettre l'une sans l'autre. Des anges mêmes ne vivraient pas en paix avec des hommes qu'ils regarderaient comme les ennemis de Dieu. »

Le vicaire savoyard poursuit et termine ainsi le passage essentiel de sa profession de foi, que j'ai tenu à citer :

« Si j'étais dans un rang plus remarquable, cette réserve (contre l'intolérance théologique et dogmatique) pourrait m'attirer des affaires : mais je suis trop petit pour avoir beaucoup à craindre, et je ne puis guère tomber plus bas que je ne suis. Quoiqu'il arrive, je ne blasphémerai point contre la justice divine, et ne mentirai point contre le Saint-Esprit. »

Il était indispensable de rappeler la longue et pharisaïque déclamation de ce prêtre qui étale complaisamment toutes ses vertus, et au premier rang son incrédulité. Rester dans l'Eglise malgré l'Eglise, sans croire à aucun de ses dogmes, en passant inaperçu, autant que possible, de manière à transformer peu à peu le catholicisme, en le vidant de tout dogme, de tout surnaturel... mais, c'est là le modernisme tout entier !

Eh oui ! c'est même la seule originalité du modernisme. Aucune de ses négations ne lui appartient en propre : toutes ses doctrines sont celles du protestantisme libéral le plus banal. L'unique nouveauté, l'unique hardiesse de la tentative de M. Loisy et des autres chefs du modernisme, a été d'essayer d'introduire ces négations, voilées de formules équivoques, au cœur même du catholicisme, en trompant, en corrompant dans leur foi les jeunes prêtres et les séminaristes naïfs et ignorants, et en créant ainsi toute une génération de « vicaires savoyards » à la mode du xx^e siècle.

Ils sont bien de cette génération, ces misérables prêtres modernistes qui, tout récemment, en novembre 1910, lorsque Pie X, en déférant le serment à tous les prêtres catholiques, les forçait dans leurs derniers retranchements, eurent le triste courage de déclarer à la face du monde qu'ils allaient se parjurer, et prendre Dieu à témoin qu'ils professaient des vérités auxquelles ils ne croyaient pas... Le vicaire savoyard de Rousseau n'eut peut-être pas osé (je

dis *peut-être*) en venir à une telle infamie (1), mais elle était dans la logique de sa situation, puisque sa vie ne pouvait être qu'un perpétuel mensonge, et que c'est déjà une ignominie que de vivre de l'autel, quand on ne croit plus à l'autel.

Dans cette lettre anonyme des prêtres modernistes de 1910, véritable monument de cynisme et d'hypocrisie tout ensemble, on retrouve, avec l'accent de la révolte et de la rage en plus, toutes les idées et jusqu'aux termes de la profession de foi du vicaire savoyard :

« Douloureusement émus par la lecture d'un serment qui, mêlant aux dogmes révélés des opinions purement humaines, émet la prétention de réclamer pour elles une adhésion intérieure, complète et absolue ;

« Reconnaisant en cette nouvelle exigence une manœuvre plus ou moins inconsciente, mais dont le succès anéantirait toute liberté chez les croyants et toute fierté sacerdotale dans le Clergé... ;

« Voulant rester dans l'Eglise parce qu'ils y croient (2), parce que c'est la maison de leur Père, parce que leur présence y constitue l'indestructible obstacle à l'établissement du despotisme absolu... ;

« Pour ces motifs et pour bien d'autres qu'il serait

(1) Le mot est de M. Paul-Hyacinthe Loyson, qui écrivait à cette occasion dans les *Droits de l'Homme* : « Cette lettre suggère deux réflexions : la première, c'est qu'on ne saurait déclarer en termes plus nobles (?) qu'on va commettre une infamie... »

(2) Ceci est un impudent mensonge. (B. G.)

trop long d'énumérer, de nombreux (?) ecclésiastiques appartenant à tous (?) les diocèses ont résolu de faire le geste imposé par la Constitution *Sacrorum Antistitum* et tant dans les circonstances présentes que dans les circonstances de même nature qui pourraient ultérieurement se présenter, de remplir la formalité du serment.

« Mais, avant de subir cette violence (!), ils tiennent à protester devant Dieu, devant l'Eglise et devant vous, Monseigneur, qu'un tel acte n'engage point leur conscience (!) et ne modifie en rien leurs idées : que jusqu'à plus ample informé, ils restent aujourd'hui ce qu'ils étaient hier, et que, réservant leur adhésion intérieure, complète et absolue, l'adhésion « de toute leur âme » pour ce qui constitue l'essentiel de la foi (1), ils se contentent pour le reste de se renfermer, autant qu'il leur sera possible, dans un silence respectueux. »

En agissant ainsi, les modernistes parjures se conformaient à toute la tradition de leur parti, et, nous l'avons vu, à son unique originalité, à son unique raison d'être. Qui n'a connu jadis un prêtre moderniste, maintenant apostat depuis longtemps, mais qui durant de longues, trop longues années, ne croyant plus à rien et pas même en Dieu (la

(1) « Il ne tiendra pas à moi d'affermir leur foi dans les dogmes vraiment utiles et que tout homme est obligé de croire : mais... quant aux dogmes qui n'influent ni sur les actions ni sur la morale et dont tant de gens se tourmentent, je ne m'en mets nullement en peine. » (*Profession de foi du vicaire savoyard.*)

« dernière idole »), célébrait quotidiennement la messe, avec piété, affirmait-on : une piété de même espèce, mais plus malaisée à concevoir que celle du vicaire savoyard (1) : celui-ci du moins se pénétrait « de la majesté de l'Être suprême, de sa présence ».

Tel autre, en sortant de la sacristie pour aller à l'autel, se laissait envahir par « le mystère et le vague instinct d'adoration qui s'éveille sous les voûtes des cathédrales ».

Et combien d'autres exemplaires, connus et inconnus, de ce même type, ont existé de 1890 à 1907, date de l'Encyclique *Pascendi*, et *existent encore aujourd'hui*, en se cachant *un peu mieux* !

Rester dans l'Eglise pour transformer l'Eglise, ce fut le mot d'ordre dès le premier instant dans le camp de ces hérétiques. Au lendemain même de l'Encyclique *Pascendi*, M. Fonsegrive, dans deux articles publiés par le journal le *Temps*, annonça que telle allait être sans doute l'attitude des modernistes. Cette attitude continue de leur être conseillée, aujourd'hui encore, par l'odieux insulteur de Pie X, le perfide et grotesque théologien du *Figaro*, du *Journal de Genève* et du *Matin*, M. Julien de Narfon. Elle avait été inaugurée par les chefs de la secte, Loisy et Tyrrell qui, même après l'excommunication nominale dont ils étaient frappés, avaient

(1) « Depuis mes nouveaux principes, je célèbre avec plus de vénération. » (*Profession de foi du vicaire savoyard.*)

prétendu rester catholiques, et appartenir à l'Eglise malgré l'Eglise.

« Catholique j'étais, catholique je reste », ne cessa de répéter, par le plus audacieux et le plus conscient des mensonges, M. Loisy, alors que depuis des années il ne croyait ni en l'Eglise, ni en Jésus-Christ, ni en un Dieu réel et distinct du monde, et que, dans des lettres publiées ensuite par lui-même, il avouait à des amis son incrédulité, son double jeu et son mensonge (1).

Ce même homme, disqualifié désormais pour parler de sincérité scientifique, a même osé faire, dans une lettre qu'il a publiée, la théorie de sa duplicité.

Un « prêtre sécularisé » lui avait, paraît-il, posé le « cas de conscience » que voici :

« Un homme qui admet, dans l'ensemble..., la notion du christianisme qui est exposée ou implicitement contenue dans *L'Evangile et l'Eglise* et dans *Autour d'un petit livre*, s'il se trouve, en fait, dans l'Eglise romaine, a-t-il le droit d'y rester, de se considérer comme appartenant réellement à cette Eglise?... »

C'était encore, à cette date (décembre 1906), le cas

(1) Cette démonstration a été faite dans la *Foi Catholique*, *Le fond du loysisme : Ni Eglise, ni Christ, ni Dieu*, 15 mai 1908. La leçon d'ouverture de M. Loisy au Collège de France, 15 mai 1909. P. 318 : *Absolue contradiction entre l'aveu actuel de complète apostasie, formulé par M. Loisy au nom de sa conception du rôle de l'historien et du critique, — et les affirmations de catholicisme, répétées et prolongées par M. Loisy en vertu de la même conception, de 1902 à 1908 ; d'où évidence d'attitude insincère et de la volonté de tromper.*

de M. Loisy lui-même. Notons bien que cette « notion du christianisme » contenue dans ses livres est la notion d'un prétendu christianisme qui, de l'aveu même de M. Loisy, n'admet ni la divinité de l'Eglise, ni la divinité de Jésus-Christ, ni la réalité même de Dieu.

Et voici sa réponse :

« Je pense avoir parlé assez nettement dans mes livres, que je n'ai point rétractés, et dans les nombreux articles que j'ai publiés depuis trois ans, pour qu'on sache où j'en suis, et pour ne pas me croire obligé de quitter spontanément l'Eglise catholique ; je me juge au contraire tenu d'y demeurer, afin de travailler plus utilement, dans la mesure de mon pouvoir, à une transformation qui n'est pas moins nécessaire au bien de mon pays, à l'intérêt général du progrès humain, qu'à l'avenir même de l'Eglise catholique. Il suffit qu'on me supporte pour que je puisse, en conscience, rester dans l'Eglise (1). »

A un autre jeune prêtre, perverti par ses doctrines, mais dont l'âme encore droite souffre de cette situation fautive, et qui, ne croyant plus aux sacrements, voudrait s'en abstenir par loyauté, M. Loisy, sous une forme onctueuse qu'il vaut mieux s'abstenir de qualifier, enseigne « l'art de lever ses scrupules », de se faire une conscience de « vicaire savoyard » et de célébrer sacrilègement, tout ensemble sans foi et sans remords.

(1) A. Loisy, *Quelques lettres*, p. 63-64. A M. X..., prêtre sécularisé. Garnay, 28 décembre 1906.

« Monsieur, votre logique est un peu prompte. Les choses morales ne sont pas des théorèmes de géométrie. On ne profite, il est vrai, des sacrements de l'Eglise que selon la foi qu'on y a, et le sens qu'on y attache. Mais cela ne prouve pas qu'il faille les rejeter dès qu'on a remarqué ce caractère d'efficacité relative. A ce compte, il faudrait tout lâcher, même les principes qui nous semblent solides ; car c'est aussi relativement à nous qu'ils sont tels (1). Vous semblez croire que, dans l'ordre religieux et moral, le vrai et le faux sont des catégories absolues et bien délimitées. Il n'en est pas tout à fait ainsi (2). C'est pourquoi rejeter en bloc tout un système religieux, sous prétexte d'imperfections, est un acte insensé. Il faut voir en ce système ce qu'il a de bon, et tâcher seulement de l'améliorer (3). »

Voir dans le système « ce qu'il a de bon », faire semblant de croire le reste en restant dans l'Eglise, c'est exactement la théorie et la pratique du vicaire savoyard : conserver les dogmes qu'on regarde comme « vraiment utiles » ; quant aux autres, « ne s'en mettre nullement en peine », et tâcher de ne pas s' « attirer des affaires (4) ». Est-ce assez clair ?

Au reste, cette similitude de pratique de part et d'autre vient de l'identité des doctrines. Les trop

(1) C'est l'erreur impudente du scepticisme absolu. (B. G.)

(2) Le vrai et le faux dans l'ordre moral s'appellent le bien et le mal. Si le bien et le mal n'ont plus rien d'absolu, que devient la conscience ? Jolie morale, en vérité ! (B. G.)

(3) LOISY, *Quelques lettres*, p. 89.

(4) *Profession de foi du vicaire savoyard*.

fameux petits « livres rouges » de M. Loisy ne sont rien autre chose, à vrai dire, qu'une réédition de la *Profession de foi du vicaire savoyard*, corrigée et augmentée (moins qu'on ne serait porté à le croire), d'après Kant et Renan, qui ont passé par là depuis lors. Entre Rousseau et les modernistes, les deux étapes sont le philosophe de Kœnigsberg et l'auteur de la *Vie de Jésus*. Le modernisme, c'est le sentimentalisme religieux, anticatholique, de Rousseau, vidé de ce qu'il semblait contenir encore de théodicée rationnelle, de véritable religion naturelle, mais bourré de métaphysique allemande, et frotté d'exégèse libre penseuse.

Si on essayait, dans cette lumière, un parallèle entre la *Profession de foi du vicaire savoyard* et les deux livres connus de M. Loisy, on serait frappé des analogies, pour ne pas dire du plagiat. C'est, de part et d'autre, l'élimination des mêmes dogmes : l'autorité enseignante de l'Eglise, le surnaturel, la révélation, le miracle, la divinité réelle de Jésus-Christ. La haine contre ces dogmes se manifeste par les mêmes sophismes, souvent à peine rajeunis, le même accent d'ironie, la même recherche des équivoques glissantes et tortueuses. Il n'est pas jusqu'au pathos déclamatoire et emphatique, si insupportable chez Rousseau, qu'on ne retrouve çà et là sous la plume habituellement fuyante de M. Loisy.

« Ce qu'il y a de plus divin dans le monde, ce n'est pas le fracas du tonnerre, ni la lumière du soleil, ni l'épanouissement de la vie sur la terre :

c'est la beauté des âmes, la pureté du cœur, la perfection de l'amour dans le sacrifice, parce que tout cela est le don souverain de Dieu à l'homme, la plus grande œuvre et la manifestation suprême de Dieu dans l'univers. Ainsi Jésus révéla aux hommes le secret de Dieu et de la religion, parce que Dieu était en lui, se révélant aux hommes ; ainsi les hommes sentirent qu'ils possédaient en Jésus Dieu révélé (1). »

En un mot, Rousseau est bien l'inventeur de la foi sans dogmes ; et la foi sans dogmes, c'est toute l'essence du modernisme. Les anti-intellectualistes les plus déclarés sont-ils allés aussi loin que Rousseau quand il écrit :

« Toutes les formules en matière de foi ne me paraissent qu'autant de chaînes d'iniquité, de fausseté, d'hypocrisie et de tyrannie (2) » ?

J'ai prononcé tout à l'heure le mot de religion naturelle. C'est le point par lequel Rousseau semble au premier abord s'écarter tout à fait du modernisme, dont l'erreur fondamentale, je l'ai dit et prouvé bien souvent, consiste précisément à refuser, avec Kant, d'admettre, comme l'exige le dogme catholique, que la raison démontre réellement l'existence d'un Dieu créateur et personnel. Rousseau, au con-

(1) A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, p. 268.

(2) Lettre de M. de X..., Bourgoïn, le 15 janvier 1769. *Œuvres complètes*, en un volume. Paris, Sautélet, 1826, p. 1662.

traire, s'affirme hautement théiste : il est au moins déiste (1).

On connaît ses démêlés avec les philosophes encyclopédistes de son temps, athées ou penchant vers l'athéisme.

« A sa mésintelligence avec les « philosophes », écrivait récemment M. Michel Salomon (2), les raisons ne manquaient pas. Le symbole professé par son vicaire savoyard aurait pu y suffire. Tous ses griefs ne sont pas faux contre ces « missionnaires » d'athéisme, intolérants missionnaires, n'endurant point sans colère que sur quelque point que ce pût être, on osât penser autrement qu'eux. Il n'évita pas de les irriter, déclarant son mépris pour les sophismes des « mieux-disants », dénonçant leurs doctrines intéressées, leur morale « sans racines, sans fruits ». Soulignons le mot « offensive ». On se rappelle sa menace aux convives de Mlle Quinault. Un mot de plus contre Dieu, et il se levait de table. Contre Voltaire en personne, il défendit la Provi-

(1) Le *théiste* est celui qui affirme par la raison l'existence de Dieu, mais sans nier la Révélation surnaturelle. Le *déiste* est celui qui reconnaît par la raison l'existence de Dieu, mais qui nie la possibilité ou au moins le fait de la Révélation surnaturelle. L'usage seul, et non l'étymologie, a appliqué à ces deux mots, dont le premier est grec et le second latin, cette différence de signification, mais cette différence, on le voit, est radicale.

(2) *Journal des Débats*, 28 juin 1912 : *Jean-Jacques Rousseau raconté par les gazettes de son temps*. Je suis heureux, en citant cet article, peut-être le dernier écrit par M. Michel Salomon, de rendre hommage à cet écrivain chrétien et excellent, emporté prématurément par la mort.

dence. Providence à part, une instructive hostilité eût mis aux prises le seigneur de Ferney et le plébéien, le commensal des rois et l'ancien laquais qui avait bu en cachette le petit vin blanc de M. de Mably. »

Rousseau se déclare donc formellement partisan de Dieu et de la religion naturelle. Et en effet certains modernistes ne le lui pardonnent pas. Les philosophes de leur parti s'accordent pour trouver sa théodicée vulgaire et plate, et leurs sociologues affectent de confondre la religion naturelle selon Rousseau avec la religion naturelle définie comme vraie par le concile du Vatican et par le serment antimoderniste. Mais n'anticipons pas.

« L'entreprise de Rousseau, écrit M. J. Bourdeau, fut un scandale pour les philosophes de l'Encyclopédie : en cela ils se montraient clairvoyants. Brunetière a pu écrire qu'il y aurait ingratitude à ne pas reconnaître que tout ce que la religion a gagné de terrain au commencement du XIX^e siècle, elle le doit peut-être moins à Chateaubriand lui-même qu'à l'auteur de la *Profession de foi du vicaire savoyard*. Par son apologétique descriptive et sentimentale, Chateaubriand se rattache plus à Rousseau qu'à Bossuet. Flaubert honnit Rousseau, favorable, dit-il, à la réaction catholique autant qu'à la « bêtise démocratique ». Il regrette qu'on n'ait pas continué par M. de Voltaire, au lieu de prendre par Rousseau, lequel conduit au néo-catholicisme, à la fraternité (1). »

(1) J. BOURDEAU, *Le vrai Jean-Jacques*, dans le *Journal des Débats*, 20 juin 1912.

Il faut bien avouer que ces deux appréciations de Brunetière et de Flaubert sont plus paradoxales que conformes à la vérité. Cependant il y a une vue assez pénétrante et presque prophétique dans cette idée de Flaubert, qui nous montre Rousseau « conduisant au néo-catholicisme », c'est-à-dire au modernisme, à travers la « bêtise démocratique ».

En réalité, la fraternité à laquelle il conduisit tout d'abord, ce fut la fraternité... ou la mort. Robespierre n'était que le rouge enfant de chœur de Rousseau quand il faisait décréter par la Convention : « Le peuple français reconnaît l'Être suprême et croit à l'immortalité de l'âme. » L'autel de ce culte fut la guillotine, le couperet scandait les répons et fauchait les têtes par milliers. La religion du vicaire savoyard aboutissait là.

C'est que la religion naturelle selon Rousseau n'est point du tout la religion naturelle selon la vérité et selon la théologie catholique. C'est ce qu'il est urgent d'expliquer.

B. GAUDEAU.

(*A suivre.*)

L' « UNION POUR LA FOI »

CHRONIQUE DE L'UNION SPIRITUELLE SACERDOTALE POUR LA CONSERVATION ET LA PURETÉ DE LA FOI

(Unio pro fide.)

La prière du matin et la méditation quotidienne chez les francs-maçons.

Nous avons publié récemment (1) un très beau texte inédit de Mgr d'Hulst, relatif à la nécessité de la méditation quotidienne pour le prêtre, et les raisons qu'il donne s'appliquent, proportion gardée, à tout fidèle qui veut vivre d'une vie sérieusement chrétienne, ou même tout simplement à tout homme qui veut faire quelque chose de sa vie en se conduisant par l'intelligence, par l'idée, et non par la passion et le caprice.

La preuve, ce sont les pages qu'on va lire et qui apportent, en faveur de la méditation quotidienne, une autorité bien différente de celle de Mgr d'Hulst. Il s'agit de M. Marcel Sembat, député de Paris, franc-

(1) *Foi Catholique*, avril 1912, p. 349.

maçon de marque, et c'est dans son discours de clôture, au Convent du Grand-Orient de France, le 24 septembre 1910, qu'il a prononcé les paroles qu'on va lire.

On sait que le F. : Marcel Sembat est un des intellectuels de la secte. Il voudrait même (entreprise difficile) amener ses Frères Trois-Points à se conduire par l'intelligence au lieu de se laisser mener par la passion ou par la sottise.

C'est lui qui, il y a déjà un bon nombre d'années, ayant insulté à la tribune de la Chambre l'idée de patrie et de drapeau, et s'étonnant des rumeurs des bourgeois du centre, ahuris de ces blasphèmes alors nouveaux, leur disait avec une ironie froide et cinglante : « Mais voyons, Messieurs, qu'avez-vous ? Vous savez bien qu'il n'y a plus d'*idées sacrées* aujourd'hui : vous les avez démolies. Il n'y a plus d'idée dont la négation soit un blasphème. »

C'est lui encore qui, tout récemment (1), à propos des élections belges, dénonçait à ses Frères en maçonnerie le péril clérical imminent en France, péril fondé, disait-il, sur l'effort et le travail intellectuel des catholiques et sur l'absence de travail intellectuel de la part de leurs adversaires. Hélas ! il nous flattait ! Et peut-être le faisait-il exprès pour nous endormir : il est assez malin pour cela.

Mais ce qu'il faut retenir de ce qu'on va lire, c'est la démonstration, très intéressante dans une telle

(1) *Humanité*, 5 juin 1912.

bouche, de la valeur philosophique de la prière, de la méditation quotidienne comme source de conviction, et par conséquent d'action sociale efficace.

Je n'ai pas besoin de faire remarquer les faussetés et les perfidies éparses dans ces pages, où les plus impudents mensonges sont mêlés à une leçon bonne à retenir, et à retourner. Le morceau est intitulé : *La culture individuelle*.

« Nos forces ? La force collective de la Maçonnerie est faite de la valeur individuelle de chaque maçon. Et c'est pourquoi j'avais grand tort tout à l'heure d'hésiter sur l'emploi de vos activités. Il en est un premier emploi, le plus noble et le plus efficace de tous, qui s'impose à chacun de nous. C'est de travailler à sa culture individuelle. Vous y donnez votre premier souci et dans chaque Loge vous trouvez aide et appui pour cette grande œuvre. Répétez, mes Frères, en retournant dans vos ateliers et emportez avec vous de l'Assemblée générale de cette année, la conviction profonde qu'aucune œuvre n'est plus nécessaire. J'ai dit souvent à des auditoires d'ouvriers qu'il est une révolution qu'aucun tyran, aucun gendarme ne les empêchera d'accomplir. Vous pouvez toujours, leur disais-je, faire la révolution dans votre cerveau. Ne croyez pas que cette révolution mentale soit inefficace. La société capitaliste est bâtie comme un palais vénitien ou telle vaste demeure d'Amsterdam sur des pilotis et chacun de ces pilotis repose sur une cervelle ouvrière.

« Cette société subsiste par la déférence superstitieuse du travailleur ; par sa défiance de lui-même et la difficulté qu'il a de s'imaginer que le monde peut changer. Mais qu'elle est difficile cette révolution mentale qui paraît si simple ! Qu'elle est difficile, puisque c'est le milieu social qui façonne l'esprit de l'individu ! Il nous est beaucoup plus aisé de soumettre notre esprit à l'hygiène et à la gymnastique que je vous conseille ici. Il va sans dire que je ne m'adresse ici ni aux intellectuels, ni aux savants que nous comptons parmi nous. C'est aux autres que je pense, à ceux qui, engagés dans les soucis d'une profession absorbante, n'ont pas assez le temps de songer à eux.

« Je vous le disais dans une assemblée précédente et j'y reviens :

« Observons un homme profondément pénétré d'idées religieuses et croyant de tout son cœur. Cet homme, dont nous prenons volontiers en pitié l'infirmité intellectuelle, que fait-il dès qu'il vient de s'éveiller ? A peine a-t-il ouvert les yeux, quitté le lit, qu'il se jette à genoux et fait sa prière. Je me suis plu souvent à poser cette question-là en loge : « Mon Frère, le matin, est-ce que vous faites votre prière ? » Un gros rire était la réponse. En ce cas, continuais-je en félicitant, par quoi la remplacez-vous ? — Par quoi ? — Oui, par quel exercice ? Que faites-vous quand vous sortez du lit ? — Mais... je fais ma toilette ! — Parfait ! Et votre toilette finie ? — Je déjeune et je pars au bureau. »

Très bien ! le parallèle est achevé. Eh bien, évoquez par la pensée, comme juge, Ernest Renan par exemple. Trouvez-vous que notre Frère qui se lève, fait sa toilette, déjeune et va à ses affaires, trouvez-vous, dis-je, qu'il soit en progrès ou en recul sur le clérical d'à côté qui trouve le temps de faire sa prière le matin ? A mon avis, il y a perte sèche ; l'esprit, l'idéal n'ont pas leur compte ! Comment le leur donner ?

« De la façon la plus simple et par une recette très facile et très humble. Nous avons remplacé Dieu par la raison ; donc les dix minutes que le chrétien prélève sur le train-train routinier de la vie pour les réserver à son Dieu, contractez l'habitude de les réserver aussi pour un exercice intellectuel. Ayez un livre ouvert sur votre table, et chaque matin imposez-vous d'en lire, avant de quitter votre chambre, quelques pages. Quel sera-t-il ce livre ? Ah ! mes Frères, la science de nos jours se fait accueillante, descend de ses hauteurs jusqu'à la rue et vient s'offrir à la foule ; de nombreux éditeurs publient des séries de volumes : Bibliothèque de philosophie scientifique de Flammarion ; Bibliothèque philosophique et Collection scientifique d'Alcan et les séries de Doin, et les réimpressions de Darwin et d'Auguste Comte ! La difficulté n'est pas là. La difficulté est de vaincre en beaucoup de nos Frères cette même défiance de soi qui fait la faiblesse de l'ouvrier. Ils sont trop modestes : « Moi, un savant, mon Frère ? Hé ! je n'en ai pas l'étoffe. »

Mais qui vous parle de cela ! Il ne s'agit pas de transformer chacun de nous en un grand savant. Le grand savant est rare ! Il s'agit que pour chacun de nous la Science ne soit pas une idole devant laquelle on s'incline et qui nous demeure étrangère ! Pour cela, de même que les muscles du corps, pour nous maintenir en santé, réclament l'exercice, il faut exercer méthodiquement et chaque jour notre intelligence. Ce n'est pas un luxe, une élégance, une perfection délicate et rare, c'est le devoir, la nécessité pour chacun de nous. On ne cesse jamais d'apprendre, vous le savez, mais on cesse souvent et très vite d'apprendre avec méthode et suite. Eh bien ! la santé mentale exige que l'on soit attelé à une œuvre intellectuelle suivie. Ne nous effrayez pas. C'est aussi aisé qu'agréable. Il n'y faut souvent qu'un bon conseil, un encouragement.

« Choisissez l'étude dont vous êtes déjà le plus près, et qui vous est la plus familière. Ah ! qu'il en est de peu effrayantes ! La psychologie, la sociologie ont des noms rébarbatifs, mais ces sciences, en train de se faire, sont accessibles et ne hérissent pas leurs abords de hautes barrières. Me permettez-vous de vous signaler l'*Histoire des Religions* ? On a des préventions contre elle, en Maçonnerie, je le sais. Je vous assure qu'elles ne sont pas fondées. La lecture désormais possible en français du *Rumeau d'or* de Frazer ou celle des trois volumes de Salomon Reinach (de préférence au petit manuel trop condensé

d'*Orpheus*) vous transportera dans un monde insoupçonné. Vous y verrez la ressemblance de ces Grecs et de ces Romains, si vénérables, avec les sauvages les plus arriérés de l'Australie. Vous y verrez les religions germer et sortir du même fonds commun que la sorcellerie, la magie et aussi que les institutions politiques. Je ne sais pas d'étude plus propre à affranchir l'esprit.

Retenons, par-dessus tout, ce conseil donné ici aux ouvriers qui veulent et préparent la révolution sociale antireligieuse : « Faites d'abord la révolution dans vos cerveaux. » On ne peut pas mieux dire, pour nous montrer ce que nous avons à faire. Nous, catholiques, nous, prêtres, qui voulons et devons faire la contre-révolution, nous qui sommes ou prétendons être la contre-révolution, faisons d'abord la contre-révolution dans nos cerveaux. Alors seulement nous pourrons travailler à la faire dans les cerveaux des autres, et combattre efficacement l'œuvre du démon dans le monde, si effroyablement victorieuse parmi nous.

Soyons et faisons des convaincus.

B. G.

AUTOUR DU MODERNISME SOCIAL

Lettre de S. G. Mgr Monestès, Evêque de Dijon,
à M. le Chanoine Gaudeau

ÉVÊCHÉ DE DIJON

Dijon, le 21 Juin 1912.

MONSIEUR LE CHANOINE,

Vous voudrez bien m'excuser si j'ai tant tardé à vous remercier de l'envoi de votre étude « Autour du Modernisme social ». La vie de l'évêque contemporain est tellement surmenée par les questions administratives, et le mouvement, j'allais dire l'agitation des œuvres, qu'il lui reste très peu de temps pour la lecture, la réflexion, l'examen des problèmes actuels, même les plus vivants.

Et cependant, combien importants les sujets que vous traitez ! Combien capitales les solutions passionnant aujourd'hui les Ecoles qui discutent et se disputent ! Quand des hommes compétents, encore qu'ils n'adoptent pas nos doctrines, interviennent, on a la satisfaction de voir devant soi des esprits avertis, des contradicteurs documentés, en un mot des valeurs. Mais lorsque ces graves débats attirent de simples politiciens, des économistes improvisés, des opposants de parti pris, l'intérêt de la polémique en est bien diminué et la vérité ne peut faire un pas. Vous traitez vos adversaires avec une science qui vous grandit et les honore.

La question syndicale se pose aujourd'hui presque

partout. L'Allemagne, la Belgique, la France sont en effervescences. Il est même des conflits regrettables entre gens de traditions et d'aspirations communes. Va-t-on organiser la lutte des castes?

Il paraît difficile que Rome, *Magistra veritatis*, vers laquelle patrons et ouvriers chrétiens se tourneront bientôt, n'intervienne pas solennellement sur l'Union syndicale, en n'insistant pas moins sur l'union des classes que sur le caractère confessionnel.

Il y a bien la lumineuse Encyclique *Rerum Novarum* de Léon XIII. Mais il paraît que ses enseignements ne sont pas encore compris.

Permettez-moi, en vous remerciant encore de tous vos précieux envois, de vous féliciter, après beaucoup d'autres, de vos persévérants travaux.

Ceux qui ne partagent pas vos convictions ne peuvent vous refuser l'hommage dû au soldat qui, malgré tous les périls, défend les frontières. Que Dieu vous soutienne, car, ainsi que vous le remarquez en concluant votre étude, « il y aura sans doute encore d'autres polémiques, « autour du Modernisme social ». Car c'est là, qu'on le veuille ou non, le champ de bataille où va se livrer le combat suprême dont Taine parlait un jour à Mgr d'Hulst, entre la civilisation chrétienne et la barbarie savante du xx^e siècle : disons entre l'Eglise de Dieu, et l'anti-Eglise de Satan ».

Agréez, Monsieur le Chanoine, l'expression de mes sentiments respectueusement dévoués.

† JACQUES-LOUIS, *Evêque de Dijon.*

Le Gérant : J. TÉQUI.

LE PROBLÈME DE LA CERTITUDE

(*Suite et fin*) (1).

I. Nature de la certitude. — II. Le sens commun et le consentement universel. — III. La cohérence des idées. — IV. Le néo-dogmatisme. — V. L'évidence. — VI. Les vérités primitives.

I.— Nature de la certitude.

Dans un précédent article, nous avons établi qu'en raison même de son prix infini pour l'être raisonnable, il importait souverainement que la certitude fût autre chose et mieux que l'aboutissement trompeur d'un beau rêve. Et telle est bien la conclusion à laquelle nous sommes parvenus. Sous toutes ses formes, le scepticisme s'est montré impuissant à triompher des instincts fondamentaux de notre nature : et chaque fois qu'il a tenté de donner à ses négations l'appui d'une argumentation régulière, le dernier mot est demeuré à la raison.

Sur ce terrain, il faut le reconnaître, l'homme du

(1) Voir *Foi Catholique* : Décembre 1910, *Le problème de la connaissance* ; — juin et juillet 1911, *Le problème de la vérité* ; — janvier et février 1912, *Le problème de la réalité* ; — juillet 1912, *Le problème de la certitude*.

commun a un avantage incontestable. Sa conviction est entière, parce qu'il ne demande à ses sens et à sa raison que ce que sens et raison sont tenus en effet de lui fournir, et sur la route unie et sans obstacles où il s'avance, aucun conflit n'est pour lui à redouter. Les arguties subtiles des sceptiques, il les ignore : et vint-il à les connaître, incapable de les comprendre, il passerait son chemin en haussant les épaules.

Le savant, lui, a d'autres obligations, partant, d'autres exigences. Une base quelconque ne suffit pas à la construction qu'il élève, laquelle doit reposer sur la pierre, et non sur le sable mouvant. Il est redevable de sa supériorité à toute une suite méthodique de démarches intellectuelles. C'est un devoir pour lui de prendre contact avec ses adversaires, et fût-il sorti vainqueur de la lutte, de se tenir prêt constamment à répondre à de nouveaux antagonistes ou à de nouvelles attaques. Son calme n'exclut jamais toute inquiétude. Tel ce touriste contraint de chercher dans une cabane un abri contre la tempête, et à qui il semble à tout instant qu'elle est près de s'écrouler.

Nous sera-t-il permis de faire remarquer que les préoccupations modernes tendent d'un côté à simplifier, de l'autre à compliquer sa tâche ? Tandis que Platon, par exemple, mesurait au degré d'intelligibilité des choses celui de leur certitude, subordonnant ainsi à la science et à la sagesse, privilèges

du petit nombre, la possession adéquate du vrai ; tandis que les stoïciens, s'engageant dans une voie bien différente, soutenaient que le réel peut être perçu d'une manière immédiate et spontanée en dehors de tout concours de la raison discursive, le savant contemporain nourrit en général contre l'*a priori* une incurable défiance, et, pour peu qu'il ait tâté du kantisme, est conduit à s'avouer que s'il sait que les choses sont, il ne sait aucunement ce qu'elles sont. Et pareil aveu, cela va de soi, lui est particulièrement importun. A vrai dire, on est en droit d'y relever un excès de modestie.

S'agit-il non plus de l'immensité de l'univers matériel avec tout ce qu'il renferme, mais de cet autre ensemble non moins vaste de connaissances pratiques qui se rattachent à ce que les uns persistent à appeler la morale, et que d'autres désignent sous le nom plus prenant, sinon plus sonore, de *sociologie*? Des éléments d'un autre ordre vont entrer en scène. J'ai déjà parlé ailleurs de la part réservée à la volonté dans l'acquiescement plus ou moins prompt, plus ou moins joyeux donné à la vérité telle qu'elle se dégage de l'enquête intellectuelle. De même l'union étroite de la vie affective et de la vie active exige qu'on fasse une place, sinon dans la détermination, du moins dans ce que j'appellerais volontiers la nuance de la certitude, à l'intervention plus ou moins discrète de la sensibilité. Les circonstances sont en somme assez fréquentes où des affirmations en harmonie avec notre tona-

lité personnelle s'imposent pour ainsi dire à nous en dehors de toute argumentation logiquement convaincante. L'évidence (ou ce qu'il nous plaît d'appeler de ce nom) résulte alors de révélations soudaines, d'entraînements secrets, d'émotions irrésistibles. Pascal n'est pas le seul à qualifier de « sentiment » cette prise de possession de telle ou telle vérité par des voies à part d'où la raison raisonnante paraît exclue.

Malgré tout, demeurons persuadés qu'en soi la certitude n'a rien de commun ni avec les vagues désirs de notre cœur, ni avec les songes de notre cerveau ou les fictions de notre imagination, ni même, nous l'avons vu précédemment, avec les énergies de notre volonté. La vigueur avec laquelle on affirme une chose ne sera jamais à elle seule une preuve de sa réalité. Quelques-uns ont même vu dans cette confiante adhésion de l'intelligence « le mystère par excellence qui caractérise les relations de l'être créé raisonnable avec le Principe premier des choses ». Et sans doute, s'il ne faut voir dans « le roseau pensant » que l'un des innombrables caprices de la nature créatrice chantée par Lucrèce, si notre point d'attache immédiat doit être cherché dans les organismes inférieurs dont l'évolution nous a donné naissance, tout en nous est indétermination et contingence. Au contraire, existe-t-il une Vérité absolue, une Raison infinie dont nous sommes ici-bas les créatures de prédilection, marquées à son empreinte, produites à sa ressem-

blance? Aussitôt le problème s'éclaire : notre assurance se légitime, notre confiance est justifiée. Libres et imparfaits, l'erreur nous menace, de même que la faute nous attire : mais nous savons où chercher, à qui demander la force et la lumière (1).

Sans insister davantage sur ce côté théologique et métaphysique de la question, rentrons dans les cadres plus modestes de l'épistémologie et voyons sur quelles bases il convient d'asseoir la certitude, quelles garanties il est indispensable de lui assurer.

Signalons tout de suite la complication peut-être la plus épineuse avec laquelle nous ayons à compter. Qu'il nous arrive maintes fois de *nous tromper*, selon l'expression française, ou selon l'expression latine, plus indulgente, *d'être trompés* par une cause extérieure, c'est un fait d'expérience contre lequel aucune illusion ne saurait prévaloir. Les uns, plus réfléchis, mieux avertis, sont moins exposés à l'erreur, ou en reviennent avec assez de facilité; les autres, plus légers ou plus crédules, ne lui opposent aucune résistance, et par amour-propre, s'obstinent

(1) C'est ce que le Psalmiste proclamait déjà il y a plus de trente siècles : « *In lumine tuo videbimus lumen.* — Saint Augustin tient le même langage à l'adversaire contre lequel il dispute : *Ambo videmus in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Cf. Saint Thomas (*De veritate*, xi, 1) : « *Quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus .»*

ensuite dans une opinion à laquelle parfois le hasard seul les a amenés. Les préjugés ou les engouements de chaque époque ont leurs victimes, de même que les préventions de caste ou de milieu. Mais ce qui est particulièrement fâcheux, c'est que ces intelligences égarées se proclament bien haut en possession de la vérité : et les certitudes les plus erronées le disputent en assurance aux plus légitimes et aux plus respectables, comme en témoignent tant de faits singuliers dans les annales de la science et de la civilisation. Telle affirmation subjectivement indubitable, au point que, pour la maintenir, on est prêt à tous les sacrifices, est loin d'être du même coup objectivement vraie.

En veut-on un exemple ?

Platon et Aristote n'ont pas manqué de réprover les excès et les sévices de l'esclavage : pas un instant ils n'ont eu la pensée que, moralement parlant, il y eût là une plaie saignante au cœur même de la culture et de la sagesse grecques, tant il leur paraissait impossible de faire vivre et prospérer la société en dehors de cette oppression légale du faible par le fort.

Bref, un départ est à faire, même chez les intelligences les plus hautes.

Et maintenant existe-t-il un moyen de distinguer entre le cas où nous sommes réellement certains, et celui où nous croyons l'être ? Peut-on marquer les caractères rigoureux auxquels se reconnaît, d'un

côté la vraie, de l'autre la fausse certitude? Et comme la thèse se pose si volontiers de nos jours, y a-t-il un ou plusieurs critères de certitude qui soient en même temps des critères de vérité? Répondre négativement, c'est renoncer de parti pris à toute construction intellectuelle, c'est méconnaître ce que proclame en termes si nets le *Dictionnaire des sciences philosophiques* : « Il y a des croyances qui s'imposent invinciblement à nous : et tous nos efforts pour nous y soustraire ne servent qu'à en faire mieux ressortir l'irrésistible ascendant. » Ou, comme s'exprime Mgr Mercier dans sa *Critériologie générale* (p. 119) : « Il y a des propositions dont l'immédiateté s'accompagne d'un tel caractère d'évidence saillante et nécessitante que dès le premier instant où elles sont présentes à l'esprit, elles rendent le doute impossible. »

De l'aveu général, la morale a besoin d'une base et d'un fondement : la logique ne peut pas davantage s'en passer. Au surplus, le même spectacle qui se produit en d'autres domaines se reproduit ici (1) : tandis que les uns ont le tort de se contenter à trop peu de frais, d'autres seraient

(1) Dans son traité de *l'Esprit géométrique*, Pascal subordonnait à la science ce que depuis on a appelé la critique. « Si l'on sait, écrit-il, la méthode de prouver la vérité, on aura celle de la discerner. » A ce propos, M. Brunschvicg fait observer qu'actuellement, c'est au contraire la science qui est subordonnée à la critique, puisque c'est à la réflexion de juger les règles qui servent à établir la vérité.

tentés de pousser leurs exigences au delà de toutes les bornes raisonnables.

II. — Le sens commun et le consentement universel.

Il semble d'abord que chacun de nous ait le pouvoir et le droit d'invoquer ce que la langue elle-même a pris soin de nommer le *sens commun*, c'est-à-dire un ensemble d'affirmations indispensables à la vie quotidienne et adoptées par tous les hommes sans distinction de race, de naissance, de nationalité, de condition sociale, de formation personnelle (1). Aussi bien est-ce à ce prix seulement que pouvaient se nouer et se perpétuer d'âge en âge des relations intellectuelles et sociales entre les membres de la grande famille humaine, dispersés à travers le temps et l'espace, et séparés par la divergence des langues et des coutumes, des mœurs et des institutions. Les causes locales et accidentelles d'erreur se trouvant ainsi éliminées, il faudrait, pour s'inscrire en faux contre cet accord, admettre une défaillance universelle, un obscurcissement irrémédiable de l'esprit humain, ce qui serait manifestement donner à l'avance complet gain de cause au scepticisme.

(1) Telle la conviction de notre existence, et celle du monde extérieur : telle la répugnance à admettre un fait sans cause, un ordre sans sagesse ordonnatrice.

Il est assez piquant de constater que parmi les partisans les plus convaincus de ce critérium, il en est qui ont fait une campagne acharnée contre la raison individuelle, comme s'il suffisait à des ignorants de s'assembler pour se transformer en savants infailibles. Tel Lamennais écrivant : « Le sens particulier peut errer : mais la raison générale, le sens commun est à l'abri de l'erreur. » L'illusion est égale à celle de ces économistes qui rêvent d'enrichir l'Etat de façon normale en ruinant les citoyens qui le composent.

Notons à ce propos le dédain de la plupart de nos contemporains à l'endroit de ce que la vieille rhétorique nommait les *lieux communs*, expressions du bon sens, résumés de l'expérience universelle. Un des mérites des anciens (et de l'éducation classique fondée sur leur imitation) consiste précisément à en avoir fait un fréquent et judicieux emploi.

Aristote en connaît tout le prix, et les représente comme un moyen très efficace de persuasion (1). Il en est de ces maximes et adages consacrés comme de l'instinct, cette autre suggestion de la nature : à qui lui demande de produire ses titres à notre confiance, il répond par la sûreté et la multiplicité de ses applications.

(1) *Morale à Nicomaque*, x, 2, 1172^b, 36 : « Ὁ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, τοῦτ' εἶναι φασιν · ὁ δ' ἀναίρωι τούτην τὴν πίστιν, οὐ πάνυ πιστότερα ἐρεῖ. »

A l'époque de la Révolution et depuis, de Bonald à Auguste Comte, que de publicistes ont invoqué le sentiment populaire pour combattre les écarts de pensée des philosophes ! Aux yeux de Lamennais, faire opposition au sens commun est aussi vain qu'insensé. Balmès, enclin à faire très large la part de ce qu'il appelle « l'instinct intellectuel », écrit sans hésiter : « Si je ne puis être philosophe sans cesser d'être homme, j'abandonne la philosophie et je me range du côté de l'humanité (1). » Plus près de nous Evellin a défendu la même cause : « Le sens commun a pu accepter certaines rectifications et même certains démentis : il y a une chose qu'il n'acceptera jamais, c'est d'être contredit toujours et en tout (2) » : et Mgr Mercier, après avoir constaté qu'il arrive fréquemment aux philosophes soit de méconnaître les vérités fondamentales, soit en sens inverse de manquer d'autorité pour les faire admettre sans discussion, conclut en ces termes : « Il ne faut pas abandonner la direction des esprits à l'entendement spéculatif, mais le soumettre lui-même au bon sens, au sens commun (3). » Toutefois il ajoute cette réserve significative : « Chez un être capable de réflexion, le spontané appelle le contrôle de la raison... La philosophie abdiquerait, si elle refusait d'opérer ce contrôle. Aussi les systèmes qui ont eu la prétention d'asseoir fonda-

(1) *Philosophie fondamentale*, I, 288.

(2) *Revue philosophique*, juillet 1889.

(3) *Critériologie générale*, p. 123.

mentalement la théorie de la certitude sur un sentiment, ont manqué au devoir essentiel de la critique... Contre le scepticisme ou simplement l'erreur, cet appel au bon sens, s'il veut être légitime, ne peut être que *provisoire*... L'homme possède au cœur un besoin inné d'ordre et d'unité : il ne doute pas qu'il doit y avoir harmonie entre ses convictions naturelles et la science véritable... La raison spontanée ne décide pas, en dernier ressort, de la vérité ou de la fausseté d'un système, elle n'a point qualité pour cela : mais elle en appelle de la réflexion qu'elle présume mal informée, à la réflexion mieux informée (1). »

Bref, si la certitude des foules ne saurait être absolument assimilée à celle du penseur de profession, en tout temps elle a paru digne d'être constatée au sujet des vérités essentielles de l'ordre moral et religieux : dans ce domaine surtout, l'universalité et la pérennité d'une croyance fondent quelque chose de plus qu'une présomption, une vraisemblance (2), encore qu'il y ait un peu d'exagération dans le célèbre adage cicéronien : « *In omni re consensus gentium lex naturæ putanda est* (3). » Et

(1) *Critériologie générale*, p. 208.

(2) « Il faut que chacun des chanteurs chante juste, pour que le chœur entier, multipliant chaque voix par toutes les autres, emplisse l'air d'une immense symphonie. » (M. Fonsgrive.)

(3) On a écrit à ce propos : « Cicéron vivait assez tard pour avoir vu bien des hypothèses diverses se succéder, trop tôt pour assister à l'éroulement de certains préjugés d'ordre intellectuel et social. »

d'ailleurs qui nous donnera sur chaque point la formule, le symbole où se traduit d'une façon authentique « la pensée du genre humain » ? Quand sera vraiment complète cette gigantesque enquête ethnologique et historique ?

Mais ce n'est pas seulement au service du traditionalisme qu'on s'est efforcé d'enrôler « le consentement universel ». Sans distinguer, comme il convient, entre les déclarations aussi permanentes qu'indispensables de la nature, et l'œuvre contingente, partant toujours revisable, de la science, certains esprits, justement alarmés par les négations kantiennes, ont cherché dans la généralité des opinions une garantie décisive de leur vérité.

Ce point de vue, adopté par Brochard (1), a été développé non sans talent par M. Fonsegrive. Nos jugements sont contredits : le doute nous envahit. Ils sortent indemnes de la discussion : notre confiance en est accrue. Le besoin d'appuyer sa propre con-

(1) *Etudes de philosophie ancienne et moderne*, page 475 : « Si chacun de nous peut et doit toujours garder quelque réserve à l'égard de ses liaisons d'idées même les plus éprouvées, sa confiance peut être entière, quand il voit les autres esprits, également cultivés et exercés, tomber d'accord avec lui. L'entente des hommes qui ont fait les mêmes efforts et soumis leurs pensées aux mêmes épreuves, est l'approximation et la garantie la plus haute de cette nécessité qui s'impose à toute pensée humaine. Mais cet accord des savants, bien entendu, est tout autre chose que le consentement universel. »

viction sur la conviction d'autrui n'est pas seulement une source de prosélytisme; ce pouvoir de conquête est une caution sociale qui s'ajoute aux clartés intimes... (1). Ma certitude devient légitime quand elle se trouve confirmée et corroborée par l'assentiment social » (2). Et l'auteur des *Essais sur la connaissance*, jetant un regard sur l'ensemble de la production scientifique dans le monde, était parfaitement autorisé à souligner ce nombre incalculable de dissertations et de mémoires de tout genre, composés sous toutes les latitudes par une armée sans cesse renouvelée d'auteurs différents, d'accord cependant sur une multitude de faits et de lois : des milliers de lecteurs s'instruisent à leur école, se pénètrent de leurs méthodes, s'associent à leurs conclusions. Ainsi se constitue un ensemble merveilleux d'esprits rapprochés dans une entente unanime. Impossible d'imaginer ici une collusion intellectuelle purement fortuite. Et ce « fait scientifique », comme il s'exprime, suffit aux yeux de M. Fonsegrive pour assurer à la science dans l'ordre intellectuel un rang à part, supérieur à tout le reste, sans en excepter la métaphysique et la religion.

(1) Ces lignes, dans leur brièveté, nous expliquent surabondamment et la propagande infatigable des socialistes et ses succès.

(2) *Essais sur la connaissance*, p. 165, 167. — Cette dernière règle comporte de nombreuses et glorieuses exceptions. Les fermes convictions religieuses s'affermissent et s'exaltent jusqu'à l'héroïsme sous les coups redoublés du dédain et de la persécution.

Cet exposé, malgré son réel intérêt, appelle quelques observations.

D'une part, en matière scientifique, l'histoire nous montre, à certaines époques et dans certains milieux, l'erreur ou universellement répandue ou du moins rencontrant infiniment plus d'adhérents que la vérité encore à peine entrevue. Dans l'antiquité, on croyait à la solidité des cieux, à la rotation du soleil autour de la terre, à l'horreur de la nature pour le vide. C'est ce qui faisait dire à Bacon : « Pessimum omnium est augurium quod ex consensu capitur in rebus intellectualibus... Nihil enim multis placet nisi imaginationem feriat aut intellectum vulgarium notionum nodis astringat (1). » M. de Cossoles (2) est plus catégorique encore : « L'universalité de la certitude n'en prouve pas la vérité, car la raison est faillible, et il peut arriver que tous se trompent : nous ne sommes donc pas obligés d'admettre une assertion, une doctrine, parce qu'elle est reçue de tous... Il n'y a pas de droit contre le droit : n'y eût-il au monde qu'un seul dogmatiste, il aurait encore raison contre tous, parce que nul n'aurait de certitude contre lui. »

En second lieu, il y a quelque hardiesse à passer

(1) *Novum Organon*, I, 77.

(2) *Certitude philosophique*, p. 156. — Cf. Bonald dans sa *Théorie du pouvoir* : « Il appartient parfois à un homme seul de ramener le siècle aux lois éternelles de la société. »

sous silence les querelles scientifiques, lesquelles sont de tous les temps, d'autant plus amères et obstinées que l'expérience se montre plus impuissante à les trancher. Elles ont parfois duré des siècles et mis aux prises des écoles puissantes. Sans doute on peut lire dans un ouvrage contemporain qui n'a pas passé inaperçu : « Quand tous les penseurs seront d'accord sur un point, ce point sera acquis à la science. » Mais prenez garde que l'auteur parle au futur.

Au reste, il ne serait pas exact de prétendre que l'approbation d'autrui est un élément essentiel de la certitude, de telle sorte qu'en aucun cas aucun esprit individuel ne puisse de lui-même prétendre à l'infailibilité. On l'a dit : le plus solitaire des Robinsons aurait conscience du réel et du causal ; son isolement ne le contraindrait en aucune façon à douter de tout. M. Fouillée (1) relève à bon droit ce fait, que le sentiment de l'objectivité et de la vérité précède et conditionne en chacun de nous

(1) Au moment où j'écris ces lignes, j'apprends par les journaux la mort de ce célèbre philosophe. Ma thèse de doctorat (*De l'authenticité du Parménide*, 1873) était en opposition formelle avec quelques-unes des conclusions de son brillant mémoire sur *La théorie des idées de Platon*, qui venait d'être couronné par l'Académie des sciences morales. Depuis lors plus d'un dissentiment spéculatif nous a séparés : mais je tiens à rendre ici hommage à l'élévation habituelle de sa pensée, à la vigueur de sa dialectique, à la clarté et à l'éloquence de son style, et en outre à rappeler que nous n'avons jamais cessé de nous retrouver d'accord pour défendre l'éducation classique et lutter contre l'envahissement universel de la médiocrité.

celui de notre communauté avec d'autres esprits. S'il leur prenait fantaisie de nier notre existence, faudrait-il logiquement nous ranger à leur opinion ?

Terminons par une dernière remarque. La théorie ici discutée ne va à rien moins, si on s'en inspire à la lettre, qu'à transporter dans l'ordre scientifique et philosophique le principe du suffrage universel contre l'opportunité et la légitimité duquel ont été élevées tant d'objections (1). Ce critérium adopté, le vote d'une circonscription déciderait en effet non seulement de la nuance de son représentant, mais encore de ce qui doit y être considéré comme la plus sûre doctrine politique et sociale. Et ne voyons-nous pas tous les jours le même raisonnement appliqué à l'ensemble des votes d'un pays ?

A l'ordre d'idées qui nous occupe se relie au moins indirectement la thèse du *principe d'autorité*, qui dans l'antiquité, chez les pythagoriciens et les épicuriens, comme à l'époque de la décadence scolastique, au déclin du moyen âge, a joué un rôle si considérable. Et sans doute il y a des raisons de tenir pour vraies, jusqu'à preuve du contraire, des propositions reçues sur la foi d'un savant qui les enseigne ou d'un livre estimable où elles s'évalent en belle

(1) Il en est qui remontent jusqu'à Sénèque, et ce ne sont pas les moins pressantes : *Non tam bene cum rebus humanis agitur ut meliora pluribus placeant, et argumentum pessimi turba est.*

place. Néanmoins, aujourd'hui, c'est une question de savoir si l'esprit d'indépendance qui agite de plus en plus les générations contemporaines laisse encore une place à ce principe, et laquelle, sous quelle forme, et avec quels résultats. Aussi nous bornerons-nous à deux citations, émanant de deux sources bien différentes. N'est-il pas intéressant d'entendre saint Thomas reconnaître que les arguments philosophiques fondés sur l'autorité humaine sont très faibles (1), et de surprendre sous la plume de Kant cette déclaration : « On peut apprendre le latin dans Cicéron, et il serait ridicule de rejeter son autorité : mais il n'y a point d'auteur classique en philosophie. A Platon, à Leibniz, il est permis d'opposer la raison, que chacun retrouve en lui-même (2). »

Autant qu'il m'a été donné de le constater, le sujet n'est traité nulle part *ex professo* dans la *Critériologie générale*, où les lignes qui s'en rapprochent le plus sont les suivantes (3), écrites à propos du bonaldisme : « L'autorité de la société et de la tradition est un motif provisoire, très général, d'adhésions spontanées : la raison réfléchissante passe les affirmations de l'autorité au crible de la critique, afin d'écartier celles qui s'inspirent des préjugés et

(1) « *Locus ab auctoritate est infirmissimus.* »

(2) Ainsi la raison n'a pas pour seule fonction de nous jeter dans le labyrinthe inextricable des *antinomies*, et peut être très légitimement invoquée même contre Kant, son redoutable adversaire !

(3) P. 149. Cf., p. 152.

de mettre en lumière le motif plus profond de celles qui attachent effectivement la raison à la vérité. »

III. — La cohérence des idées.

Le critérium que nous venons d'examiner vise bien moins la connaissance en elle-même que les circonstances de son apparition dans notre esprit, et voilà pourquoi, lorsqu'il s'agit de vérités purement contingentes, même dans les conditions les plus rassurantes, il ne nous donne qu'une incomplète satisfaction.

Celui dont nous allons parler ne tombe certes pas sous le même reproche : au contraire la valeur à laquelle il prétend est d'ordre essentiellement logique. C'est un produit de l'idéalisme, qui n'a pas cessé de le tenir en honneur. Heureux philosophes, qui semblent n'avoir jamais besoin de se demander si leur certitude répond à une réalité distincte de leur esprit (1) ! Mais pour que cette joie fût justement enviable, il faudrait qu'ils ne l'eussent pas achetée au prix de tant de paradoxes et d'entreprises téméraires contre l'opinion générale. A se trop vivement préoccuper de certaines objections, il y a presque autant de faiblesse d'esprit que de mérite à leur répondre.

(1) Ou qui, le cas échéant, se consoleraient par la réflexion que voici : « Il se pourrait qu'il n'y eût là qu'une apparence de question, un pseudo-problème que des abus d'abstractions ou des erreurs de langage auraient seuls permis de poser. »

Bref, on nous rappelle que si la raison n'arrive pas toujours à éviter l'erreur, en revanche elle se révolte contre la contradiction. Les disciples d'Héraclite dans l'antiquité, ou de Hegel dans les temps modernes seraient sans doute tentés de réclamer (1) : mais passons. Toutes les logiques admettent la « démonstration par l'absurde » : nous triomphons dès que notre adversaire est manifestement vaincu de se perdre en d'évidentes contradictions. Notre certitude tient parfois uniquement à ce qu'une idée, entrée peut-être par hasard dans notre cerveau, ne s'est jamais heurtée à une objection : c'est pour cela que les lectures et les conversations sont susceptibles, à notre insu, de conséquences incalculables. Mais en soi, selon la remarque très judicieuse de M. Fonsegrive (2), « l'incontradiction est une condition purement négative, qui ne donne lieu à aucune certitude définie, à aucune proposition ferme ». Pour constituer une garantie, elle suppose une épreuve, un débat *contradictoire*. En dehors des

(1) Tout près de nous des thèses analogues se font jour. C'est ainsi que M. Boutroux (*William James*, p. 133) vante le mot « superbe » d'Emerson : « With consistency a great soul has simply nothing to do. » Une grande âme n'a que faire de la cohérence logique, de même qu'un héros ne rêve que d'obstacles à surmonter. La contradiction fouette la pensée et tient en éveil toutes ses forces. A son tour, M. Paulhan, s'inspirant d'un des adages les plus célèbres d'Héraclite, déclare que « sans la discordance entre idées identiques et contradictoires, l'harmonie serait inintelligible. La contradiction relative est partout, dans l'esprit comme dans l'univers ».

(2) *Ouv. cité*, p. 179.

faits tangibles et palpables, la justice humaine n'a pas encore découvert de moyen plus efficace de découvrir la vérité.

Chose assez imprévue, ce critérium est invoqué par les pragmatistes eux-mêmes, sous prétexte que les connaissances qui « marchent bien », autrement dit, qui rencontrent dans notre intelligence un fraternel accueil, nous causent une satisfaction sans mélange. James (1) insiste sur cette « cohérence entre l'idée présente et tout le reste de notre équipement mental, comprenant l'ordre entier de nos sensations et tout notre stock de vérités préalablement conquises ».

Mais c'est Kant surtout qui nous a donné l'exemple de chercher la vérité « dans l'accord de l'expérience avec les règles logiques de la pensée ». Et en réalité il n'a pas de grands efforts à faire pour la trouver, car il la crée pour ainsi dire d'office. Il ne s'agit plus « de la conformité de la pensée avec son objet mais avec elle-même (2) ». Or, comment concevoir une connaissance dépourvue de tout objet, une conformité en dehors de toute comparaison antérieure ? Ainsi isolé, le principe de contradiction n'engendre qu'une affirmation stérile, car pas plus que la vie, l'intelligence ne se comprend dans un vide absolu. M. Milhaud n'a pas eu de peine à établir que plus l'usage de ce principe est légitime, plus sont subjec-

(1) *Philosophical Review*, janvier 1908.

(2) A noter sur ce point la protestation très nette de Brochard (*Ouv. cité*, p. 472).

ives les indications qu'on en peut tirer. Nous savons que le vrai ne peut en aucun cas se rencontrer hors de ses limites. Toute notion, toute réalité démontrée contradictoire est du même coup rayée du nombre des possibles : mais nous restons ensuite sans aucun moyen décisif de faire dans le domaine des choses existantes le départ du réel et de l'irréel, du vrai et du faux (1).

A mes critiques on opposera peut-être la définition scolastique : *Veritas metaphysica est conformitas notarum entis inter se* (2), et de fait l'homme par excellence, en qui Platon saluait le type suprême de son espèce (3), est celui qui, à l'exclusion de toute autre note, possède son entière et nécessaire compréhension. Mais cette considération, il est facile de s'en rendre compte, est d'un ordre plutôt étranger à la question qui nous occupe.

(1) A première vue, ceci fait songer à cette brutale constatation de Pascal (éd. Havet, III, 17) : « Plusieurs choses certaines sont contredites, plusieurs fausses passent sans contradiction : ni la contradiction n'est marque de fausseté, ni l'incontradiction marque de vérité. » Mais il importe de ne pas confondre entre la contradiction *intrinsèque* contenue dans une proposition en soi absurde, et la contradiction *extrinsèque* se produisant à l'encontre d'une proposition (vraie ou fausse) qui a rencontré au dehors des adversaires.

(2) Ou comme s'exprime M. Chiapelli : « Une cohésion durable de rapports. »

(3) Une définition d'ailleurs assez obscure de M. Joachim (*The nature of Truth*, Oxford (1906), p. 76) atteste une inclination, consciente ou inconsciente, vers le platonisme : « La vérité dans sa nature essentielle est cette cohérence systématique qui constitue le caractère d'un tout intelligible (*significant whole*). »

IV. — Le néo-dogmatisme.

Un philosophe chrétien, à qui ses remarquables travaux et surtout ses recherches psychologiques ont mérité la double récompense d'une renommée mondiale et de la pourpre romaine, a proposé récemment, à ce grave problème de la certitude, une double solution nouvelle, digne assurément de retenir l'attention. Il découvre, en effet, deux tâches essentielles qui incombent au dogmatique. D'abord établir l'objectivité des propositions idéales (élément formel du jugement); en second lieu justifier la réalité objective des termes de l'affirmation, c'est-à-dire de l'objet de nos concepts (élément matériel du jugement). Que cette distinction se laisse entrevoir et pénétrer du premier coup, c'est ce que je n'oserais assurer : n'oublions pas que nous sommes ici dans une région qui a été enténébrée plutôt qu'éclairée par la subtile et étrange dialectique de la *Critique de la raison pure*.

Voici un résumé aussi bref et aussi fidèle que possible de la longue et érudite argumentation de l'auteur, laquelle remplit presque, à elle seule, les quatre cents pages de sa *Critériologie générale*.

Toute connaissance exigeant la synthèse de deux concepts, la première explication requise est celle de savoir quelle est la nature de cette synthèse mentale. Est-elle le résultat d'une disposition *toute subjective* de l'être pensant? ou l'adhésion est-elle causée par *la manifestation objective du rapport*

dont le jugement est l'expression ? Avec tous les réalistes, Mgr Mercier repousse énergiquement la première hypothèse à laquelle Kant a attaché irrévocablement son nom.

Cette objectivité fondamentale une fois sauvegardée, surgit le second problème : le prédicat est-il, ou n'est-il pas la représentation d'une réalité ? Il semble bien que, lorsqu'il s'agit d'un jugement général, il faille que l'un des deux termes rentre dans la notion de l'autre (1), en soit un élément constitutif, alors que dans tous les autres cas, on est en présence de jugements contingents sur lesquels l'expérience seule est appelée à se prononcer.

Toutefois (et sur ce point de nombreuses protestations ne pouvaient manquer de se produire), selon Mgr Mercier, avant tout le reste une question préjudicielle se pose. « Ne faut-il pas commencer par nier ou par mettre réellement en doute toute certitude ? ou, si l'on a la persuasion intime que la certitude n'est pas chimérique, ne doit-on pas, pour se conformer aux exigences d'une méthode rigoureusement scientifique, se comporter au moins *comme si* tout était douteux ? (p. 50). »

(1) Même théorie chez Balmès, qui définissait ainsi les *axiomes*. Et selon Mgr Mercier (p. 255), voici à travers quelles phases se produit cette constatation : « Au premier moment il n'y a aucune manifestation de ce que sont l'un par rapport à l'autre les termes du jugement ; au second moment la nature de leur rapport commence à se faire jour, jusqu'à ce que, à un troisième et dernier moment, le rapport se révèle pleinement. » Coup droit, pense l'auteur, porté à l'argumentation kantienne.

Ce n'est pas à coup sûr dans le domaine de la spontanéité qu'apparaissent les plus sérieuses difficultés de l'épistémologie : l'homme s'y trouve en possession de certitudes nombreuses et de plus d'un genre. Mais l'intelligence est-elle capable de les justifier dans le domaine supérieur de la réflexion ? « Ici le critique doit *s'abstenir* de préjuger soit l'*inaptitude*, soit l'*aptitude* de nos facultés cognitives ; il doit se maintenir à cet égard dans une *ignorance voulue*. Pareil état d'esprit est un doute *négatif* universel (1). C'est même davantage. Qui dit doute négatif, dit impuissance à se prononcer, faute de motifs objectifs : c'est un état que le sujet se sent condamné à subir. Or, l'ignorance initiale que nous réclamons n'est pas une simple impuissance, c'est une loi justifiée que le critique est tenu de s'imposer pour ne pas tomber dans l'arbitraire (p. 119). »

Et comment s'explique cette singulière recom-

(1) Cette solution, singulièrement rapprochée de celle de Descartes, a été également préconisée par M. Rickert (*Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1904, p. 3). — Cf. Bonald (*Recherches philosophiques*) : « Il ne faut pas commencer l'étude de la philosophie morale par dire *je doute*, car alors, il faut douter de tout, tandis qu'il est au contraire raisonnable, il est nécessaire, il est surtout philosophique de commencer par dire *je crois*. » Je m'empresse d'ailleurs d'ajouter qu'il est expressément reconnu par Mgr Mercier que « si le doute universel était un seul instant justifié, c'en serait fait à jamais de la certitude... L'esprit doute de la vérité des jugements médiats, sinon réellement, du moins par un artifice de méthode... Le moyen de résoudre ce doute, c'est la démonstration (p. 117 et 119) ».

mandation, bien faite, au moins à première vue, pour réjouir les sceptiques? Après avoir défini la proposition *immédiate*, — celle qui ne comporte pas de terme intermédiaire entre le prédicat et le sujet, de telle sorte que leur seule mise en présence révèle nécessairement leur convenance ou leur répugnance avec une netteté qui ne laisse place à aucun doute (p. 117), — Mgr Mercier ajoute au bas de la page suivante la déclaration que voici : « Il ne suffit évidemment pas qu'une proposition soit immédiate *en elle-même*, dans une acception *absolue*, pour qu'elle échappe au doute réfléchi : il faut, en outre, qu'elle soit immédiate *pour nous*, relativement à l'intelligence qui la considère. » Et dans un autre passage : « Ce que la nature, laissée à elle-même, nous fait regarder comme irrévocablement certain, devient à certaines heures de réflexion, l'objet de doutes obsédants... La vision intellectuelle est-elle la perception de quelque chose qui est indépendamment de l'activité mentale, ou constitue-t-elle un phénomène d'hallucination toute subjective ? »

Voilà une alternative qui ne laisse pas d'être inquiétante, si vraiment elle se pose devant l'esprit en quête de certitude, surtout après qu'on aurait refusé à ce dernier la *perception immédiate* des choses sensibles. Heureusement on peut en considérer comme un très opportun correctif soit la conclusion finale du livre II de la *Critériologie* : « L'état initial de la raison, dans l'ordre de la

réflexion, c'est la *certitude* », — soit dans le livre IV la double preuve négative et positive de la réalité objective des concepts, l'une et l'autre reposant sur ce fait, que les formes intelligibles dérivent des formes sensibles, auxquelles répondent des réalités (1).

V. — L'évidence.

Les divers critères passés jusqu'ici en revue ou ne peuvent être acceptés qu'avec de sérieuses réserves,

(1) Parmi les auteurs qui ont agité très spécialement la question, je note M. Gentile (*Rivista di filosofia neoscolastica*, 20 octobre 1910) et M. du Roussaux (*Revue Néoscolastique*, novembre 1911 et numéros suivants). Le premier résume ainsi sa pensée : « La solution présentée par Mgr Mercier, en ce qui touche les jugements d'ordre réel, soulève une double difficulté, l'une touchant la suffisance, l'autre la nécessité du raisonnement pour acquérir la certitude réflexe de la conformité de nos appréhensions avec la réalité. » Le second constate tout d'abord que ce « néo-dogmatisme » doit son origine au désir d'entrer en contact plus intime avec le subjectivisme dans l'espoir de le vaincre sur son propre terrain. Mais il lui reproche de ne pas avoir suffisamment tenu compte de ce fait, que dans le jugement la dualité des termes est l'œuvre de la raison, tandis que leur identité est due à l'unité de l'objet. Ainsi « juger, c'est reconstituer mentalement la synthèse du réel, c'est refaire l'unité que l'intellection avait dispersée ». Anciens et nouveaux dogmatiques partent également de la certitude spontanée : mais pour ceux-là l'évidence est la manifestation de ce qui est, l'intuition concrète étant la première au double point de vue de l'origine et de la valeur, et justifiant l'assentiment invincible de l'intelligence.

Ce n'est pas autrement que le cardinal Zigliara définit la certitude : « *Certitudo objectiva nihil aliud est quam objectum ipsum intelligibile menti præsens et ad se trahens firmiter assensum.* »

ou ne satisfont qu'imparfaitement au rôle capital qu'ils sont appelés à remplir. Si dès maintenant tout était dit en cette matière, les sceptiques auraient quelque droit à se vanter d'avoir cause gagnée.

Au contraire, dès qu'on prononce le mot d'*évidence*, il semble qu'il se produise dans le camp dogmatique une entente aussi subite que triomphante. Le problème paraît résolu.

Qu'est-ce donc qu'une chose évidente ?

C'est celle qui est aperçue du premier coup d'œil, rendue si entièrement sensible au regard du corps ou de l'esprit, qu'en aucune hypothèse on ne puisse se la représenter autre qu'on ne la découvre. Protestations et objections sont d'avance réduites au silence. La certitude nous était apparue avant tout comme un état d'âme (1) : l'évidence éveille exclusivement l'idée d'une qualité des choses, qu'il nous est logiquement aussi impossible de leur refuser quand elles la possèdent, que de la leur accorder quand elle leur manque.

Voilà, si nous en croyons la raison des siècles, la marque et la garantie par excellence du savoir : et ici l'on se remémore immédiatement la première règle de la méthode de Descartes : « Ne recevoir

(1) Notons toutefois que notre langue tout au moins autorise ce double emploi de l'adjectif : *tel fait est certain, et j'en suis certain.*

aucune chose pour vraie que je ne la connusse *évidemment* être telle, c'est-à-dire, selon le commentaire du philosophe lui-même, ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. » Et en effet, à première vue, toute hésitation ne serait-elle pas insensée en face de ce qui brille à nos yeux d'une telle lumière, que nous sommes incapables d'en désirer ou même d'en imaginer une plus grande ? Descartes en était si intimement convaincu qu'il poussait ce cri de triomphe : « Si nous voulons ne pas affirmer ce qui reste pour nous obscur, — et il dépend de nous de ne pas le vouloir, — nous sommes infailibles. »

Les premiers et les plus instruits de ses contemporains, son idéalisme mis à part, l'ont suivi avec empressement dans cette voie. Ils n'ont pas connu de plus haute jouissance intellectuelle, que de s'établir dans la vérité, de contempler l'évidence des principes universels et nécessaires, domaine réservé de la raison. Toute la *Logique* de Bossuet en témoigne, et on lit sous la plume de Fénelon : « Il est impossible, quelque effort qu'on fasse sur son propre esprit, de parvenir jamais à douter sérieusement de ce que les idées nous représentent avec clarté. »

Malebranche à son tour reprend la même thèse, sauf à lui donner, selon son habitude, un tour plus particulièrement moral : « Nous sommes certains quand nous ne pouvons nier sans une peine inté-

rieure et sans des reproches secrets de la raison. »

Interroge-t-on maintenant sur ce point la philosophie antérieure au xvii^e siècle? Sans remonter jusqu'aux enseignements de Platon relatifs à l'idée du Bien, définie par lui « le soleil », « la lumière » du monde intelligible, et en nous arrêtant au moyen âge, nous constatons qu'au dire du plus grand nombre des scolastiques, la certitude est déterminée avant tout par la pleine et entière manifestation de l'objet de la pensée. Précisant davantage, saint Thomas professe qu'une proposition est évidente, lorsque le prédicat est inclus dans le sujet de telle sorte qu'il soit impossible de concevoir le second sans évoquer du même coup le premier (1). Duns Scot modifie cette définition (2), mais n'en exalte pas moins le pouvoir de l'évidence rendant toute autre preuve inutile. Une proposition de ce genre, écrit-il, tire d'elle-même sa lumière : dès qu'elle nous apparaît, elle obtient ou plutôt emporte notre adhésion (3).

Mais, il faut le reconnaître, dès l'origine cette théorie a provoqué des réserves, et les objections

(1) *Summa th.*, I, 2, 1 : « Quælibet propositio cujus prædicatum est in ratione subjecti est immediate et per se nota, quantum est de se. »

(2) « Propositio per se nota ea est quæ ex terminis propriis, qui sunt aliquid ejus, habet evidentem veritatem. »

(3) Card. Zigliara : « Mieux que les premiers principes dont elle est d'ailleurs l'apanage, l'évidence mérite d'être regardée comme le critérium suprême de la vérité. »

qu'elle a soulevées se sont multipliées avec les siècles.

Ainsi de bonne heure on a fait observer que la première règle de la méthode devrait impliquer une distinction rigoureuse entre les raisons légitimes de douter et les tentations injustifiées de doute. Si l'on donne à celles-ci la même importance qu'à celles-là, en établissant entre les unes et les autres une complète équivalence, ce sont les esprits les plus sceptiques qui pourront se décerner un brevet de sagesse.

Exiger avant tout des idées (1) claires, c'est bien ; mais ne sont-elles pas, selon la remarque de Mgr Mercier (p. 213), plutôt la condition *sine qua non* de la perception du vrai qu'une garantie expresse de vérité ? Telle erreur physique, cosmologique ou morale a régné en effet durant des siècles à la faveur éventuelle de ce caractère. En sens inverse, que de lois, de théorèmes, de formules aujourd'hui en paisible possession de leur vérification rationnelle ou expérimentale, n'ont pas même été entrevus par les anciens (2) !

(1) A ce terme, la logique contemporaine substituerait résolument « jugements » ou « affirmations ».

(2) Ce fait avait particulièrement frappé de Bonald : « Les propriétés du carré de l'hypothénuse étaient vraies de toute éternité : mais les hommes n'en ont eu la certitude que lorsque la démonstration en a été universellement connue et approuvée. » On pourrait même dire que dans certains cas l'évidence passe d'une solution à une solution différente,

En second lieu, de cette clarté, déclarée à la fois souveraine et indispensable, qui sera juge ? S'imposera-t-elle à nous exclusivement du dehors ? mais alors, comment expliquer l'accueil parfois si divers qui lui est fait ? pourquoi ces divergences dans l'appréciation des perceptions et des doctrines ? « Lumière aveuglante, certitude triomphante », s'écrie un auteur célébrant ses théories personnelles, et il est tout prêt de taxer d'insensé quiconque lui refuse ou lui marchandé son adhésion. « Obscurité impénétrable, erreur manifeste », ripostent les tenants de l'opinion contraire, et ils ne s'abaisseront à aucune discussion. Dans ces conditions, demandait Renouvier, — comment ose-t-on parler d'une évidence qui ne se voit pas, d'une certitude qui est mobile et vacillante ? Si telle vérité « brille à tous les yeux », d'où vient que les nôtres ne la perçoivent pas ? et le fondateur du néo-criticisme de conclure : « La certitude est une mentalité où il nous plaît ou nous déplaît d'entrer (1). » Pour atteindre à la vérité, il y aurait dès lors du côté du sujet pensant des conditions nécessaires à remplir. Et l'on pourrait accuser la méthode cartésienne ainsi comprise de nourrir en son sein un principe d'anar-

selon le degré de la culture. Dès l'antiquité maints savants avaient conçu des doutes très sérieux sur le géocentrisme : on n'osa pas, pour les suivre, rompre avec l'évidence sensible.

(1) Cf. BROCHARD (*De assensione*, p. 16) : « *Non facit assensio verum, sed declarat : non per assensionem quidquam verum est, sed per assensionem judicatur.* » N'est-ce pas là, malgré tout, supprimer d'un trait de plume la vérité objective ?

chie à peine dissimulé, visant à exalter le libre examen et à faire de l'individu, à l'exemple de Protagoras, le juge sans appel du vrai (1).

Comme on devait s'y attendre, le xvii^e siècle a entendu tout autrement les droits de l'évidence, ce rayon de lumière qui jaillit des choses pour venir se réfléchir dans l'intelligence. Et sur ce point Spinoza en particulier s'est exprimé avec une fermeté remarquable : « *Veritas nullo eget signo : est norma sui et falsi : unde patet quod ad certitudinem veritatis nullo alio signo est opus quam veram habere ideam* (2). »

Et dans un autre passage (3) : « De même que la lumière fait connaître à la fois la lumière et les ténèbres, de même la vérité fait connaître sa propre vérité et la fausseté du contraire. » Depuis Spinoza, cette thèse a été maintes fois reproduite. Témoin Dugald-Stewart, qui a dit, à propos des vérités essentielles : « Their clear intelligibility is alone sufficient warrant of their truth or objective validity » ; témoin, plus près de nous, Paul Janet :

(1) Je ne vise même pas, ici, le doute méthodique en général, à propos duquel Bossuet, cependant un ami de Descartes, a écrit : « Triste et misérable refuge contre l'erreur d'être contraint de se plonger dans l'incertitude et de désespérer de la vérité ! »

(2) *De emendatione intellectus*, vi, 33.

(3) *Ethique*, II, prop. 45. — Ces lignes me remettent en mémoire un texte curieux du *Théétète* : « Celui qui sert de guide pour traverser une rivière dit que l'eau elle-même nous renseigne sur sa profondeur, mieux que tous les calculs et toutes les conjectures. »

« Demander, pour prouver la vérité, une autre clarté que sa clarté même, c'est ne pas se rendre compte de ce que l'on demande. » Ce serait, en effet, se condamner au « rouet » de Montaigne.

En théorie, l'adage spinoziste ne paraît pas discutabile (1) : dans la pratique, il ne laisse pas d'être d'une application assez délicate. « Que la clarté soit un signe suffisant de vérité, ce n'est là qu'un vœu de l'entendement, non un principe de la raison (2). » Les géométries non-euclidiennes sont des constructions irréprochables au point de vue de la logique, et cependant la réalité obéit manifestement à d'autres lois : d'autre part, bien que personne ne soit disposé à mettre en doute ou l'existence de la matière ou l'union de l'âme et du corps, qui a jamais entendu posséder une solution définitive de ce double problème ?

Même un philosophe aussi attaché à la tradition intellectualiste que Balmès laisse échapper cet aveu : « Je ne crois pas que l'homme puisse donner une preuve logique de la vérité du critérium de l'évidence, car il n'est pas évident que ce qui est évident est vrai. » L'explication donnée est un peu pour surprendre. « La raison, avait écrit déjà Royer-Collard, ne rend pas compte de l'évidence : l'y

(1) Il est intéressant de constater qu'il se rencontre déjà en toutes lettres chez saint Augustin (*Tract. in Joannem*, XXV, 4) : « Et sibi ipsa testis est, ut cognoscatur, lux. »

(2) M. Le Clère.

contraindre, c'est l'anéantir. » — M. Rabier a voulu serrer de plus près les termes du problème : « Faut-il donner des preuves de la véracité de l'évidence ? Ces preuves, qui les garantira ? — Y croire sans preuves ? C'est faire reposer toute la science sur un postulat. Dans cette alternative, il ne faut pas hésiter : c'est la dernière partie qu'il faut prendre. » Au surplus, c'est à tort qu'on parlerait de pétition de principe : nous sommes en face d'une loi des choses : voyez plutôt ce qui se passe dans la nature. Et M. Rabier cite le petit oiseau qui, pour éprouver ses ailes, se jette hors de son nid, l'être vivant qui use spontanément de ses organes, etc.

Comme nous avons eu déjà mainte occasion de le faire observer, ce n'est pas un des signes les moins frappants du trouble intellectuel de nos contemporains que cette défiance malade de nos moyens de connaître, cette recherche haletante d'une certitude à laquelle on n'atteint jamais (1), parce que, dit-on, elle fuit à mesure qu'on en approche, en réalité parce qu'on lui impose des conditions auxquelles il lui est impossible de satisfaire.

Sur ce sujet si complexe, je demande la permission de présenter une troisième et dernière réflexion.

L'entendement humain (et pourquoi ne pas ajou-

(1) Cf. M. BRÉHIER : « L'évidence reste, au fond, un caractère tout extérieur de nos connaissances, et elle ne trouve en elle-même et ne donne aucune justification. »

ter : tout spécialement le nôtre, à nous, Français) a au fond un faible aisément explicable pour la doctrine flatteuse qui, de la clarté des idées, conclut à leur vérité. Conséquence imprévue : pour ne pas décourager toute recherche, faudra-t-il nier que la foi a ses mystères comme la création a les siens, que l'histoire recèle bien des obscurités, et que les problèmes sociologiques de tout genre, si désespérément agités de nos jours, offrent un enchevêtrement presque inextricable (1)? Je comprends le Lamennais de l'*Essai sur l'indifférence religieuse* dénonçant avec une sorte de terreur les périls cachés de la dogmatique cartésienne. En revanche, comment ne pas s'indigner en face de ce cri étonnant de Renouvier : « Qui nous délivrera de la clarté française? » surtout après la tristesse qu'on éprouve à constater quel retentissant écho il a trouvé.

Mais, comme rançon de sa célébrité philosophique, interrogeons Descartes lui-même : il semble bien avoir prévu quelques-unes des objections qui allaient surgir : « Je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous concevons très clairement et fort distinctement sont toutes vraies, mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement. » Et, à s'en

(1) Il est superflu de rappeler que l'attachement à l'évidence n'exclut ni pour le philosophe ni pour le savant les investigations curieuses, moins encore les explications approfondies.

référer à l'alinéa final du *Discours de la méthode*, la règle tirée de la clarté des idées constitue un critérium à la fois immédiat et provisoire : non seulement Descartes admet (sous forme de connexion entre la pensée et l'être) une certaine évidence objective de la vérité, mais voici son critérium suprême : « Si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un Etre parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies. »

Notre existence personnelle et celle de Dieu, voilà les deux dogmes cartésiens dont l'établissement ne requiert d'autre attestation que leur évidence même. Pour se convaincre, au sujet du monde extérieur, que « les tendances innées de notre esprit sont révélatrices de l'existence des êtres qui nous entourent », il est indispensable de recourir à la « véracité divine ». Et voilà désormais un rouage nouveau, expressément chargé de conférer à l'évidence une autorité qu'elle ne posséderait pas d'elle-même. Le cercle vicieux n'est-il pas flagrant (1) ? Et quelle réplique opposer à ce qui suit : « Il est des cas où je me trompe. Comment

(1 Cf. *Critériologie*, p. 82. — Pour quelques philosophes, la nécessité absolue de l'Etre divin et des idées divines est la raison décisive et seule suffisante de la certitude. Celle-ci naîtrait au moment où la raison verrait que les essences des choses sont des imitations des idées d'un Etre nécessaire. — Il me semble, encore une fois, que c'est trop identifier le côté métaphysique et le côté logique du problème.

les discerner de ceux où Dieu ne permet pas que je sois dans l'erreur ? Un critérium de vérité emprunté à la sagesse et à la bonté de Dieu laisse ces questions sans réponse (1) ».

Et ainsi, pour avoir trop infidèlement suivi les voies traditionnelles, Descartes a abouti sur beaucoup de points, bien malgré lui, à ébranler la certitude même qu'il avait le dessein exprès d'affermir.

VI. — Les vérités primitives.

Il est temps de clore ce travail. Et cependant pour le compléter, il eût convenu de passer une revue minutieuse des diverses formes et des divers degrés de la certitude. Mais ce sont là recherches accessoires, où les principes ne paraissent plus directement en jeu.

Une autre lacune me serait plus sûrement et plus sévèrement reprochée. A quelles conclusions veux-je conduire mes lecteurs ?

Chacun de nous, appuyé sur sa propre expérience et celle de l'humanité, se sent assez fort pour rejeter le scepticisme, fût-il savamment habillé à la moderne : selon la remarque si judicieuse de saint Thomas, toute vérité est niable en paroles, non en sincérité dans le for intime de la conscience. Mais

(1) *Critériologie générale*, p. 222. — Dans la *Revue de Philosophie* (janvier 1912, p. 84), M. Le Guichaoua a discuté de façon intéressante la bizarre hypothèse du « malin génie ».

quand on en vient à examiner, à la lumière de la raison discursive, et non plus simplement du bon sens général, de quelles affirmations certaines nous sommes capables, sur quelles assises et d'après quel plan il est préférable de construire l'édifice de nos connaissances, des dissentiments commencent à se faire jour.

Voici la réponse donnée, il y a déjà quatorze cents ans, par saint Augustin : il y a certitude de la conscience, de la réalité du moi pensant, des premiers principes de l'ordre logique, métaphysique et moral, enfin et au dernier rang (ici se trahit l'influence platonicienne) des représentations intellectuelles du monde extérieur, à cause de leur ressemblance avec les idées divines.

Aujourd'hui encore les esprits avertis sont d'accord pour subordonner tout le reste aux évidences spontanées en s'établissant fortement dans le milieu lumineux auquel elles se rattachent. Mais cette indication générale a besoin d'être restreinte pour être précisée : de là est née la théorie des « trois vérités primitives » proposée par un philosophe de renom, le P. Tongiorgi.

Sans doute, il y a des propositions immédiates, autrement dit des axiomes à la base de toutes les sciences : mais en raison même de leur nature et de leur destination spéciale, elles n'ont, au point de vue qui nous occupe, qu'une valeur relative. Sans doute aussi ni les maîtres de la philosophie ancienne

ni les grands docteurs scolastiques ne paraissent avoir songé à opposer au scepticisme ancien un faisceau particulièrement solide de certitudes « primitives ». C'est que la question ne se posait pas alors sur le même terrain qu'aujourd'hui.

Le P. Tongiorgi s'est proposé de prendre pour base une triple affirmation : *a*) celle d'un fait premier dans l'ordre réel ; *b*) celle d'un principe premier dans l'ordre abstrait ; *c*) enfin celle d'une première condition dans le mécanisme de la pensée.

Le fait premier, c'est l'existence de notre moi. Sur ce point, l'accord est bien universel : idéalistes et matérialistes, métaphysiciens et positivistes se donnent la main. Bien peu vont jusqu'à soutenir que l'âme se percevant elle-même se saisit dans son absolu : mais chacun reconnaît que, lorsqu'il s'agit du témoignage du sens intime, notre certitude est vérité, vérité totale, vérité indiscutable, immédiation et de l'être et du connaître. Il est certain qu'en regard de l'universalité de nos connaissances, ce n'est pas la plus importante si l'on s'attache à l'objet connu : mais il n'est pas moins certain que c'est la plus indispensable et la plus décisive, si l'on considère le sujet connaissant. « Puis-je donner mon assentiment à une vérité, quelle qu'elle soit, sans voir au moins implicitement que c'est moi qui le donne (1) » ? J'ajoute, avec l'abbé de Broglie (2),

(1) Le P. Potvain, dans un article qui fut très remarqué des *Annales de philosophie chrétienne* (octobre 1896).

(2) *Positivism et Science expérimentale*, I, 152.

que l'intelligence percevant de sang-froid les premiers faits simples est un meilleur juge que la même intelligence éblouie par la multiplicité et le chatolement des objets compliqués.

Le principe premier, c'est le principe de contradiction. Depuis Thalès, la philosophie a traversé des phases bien diverses. Ce principe est resté la pierre angulaire, la base essentielle de tout exercice de la pensée : il est enveloppé dans toutes les affirmations de l'esprit. Même les penseurs actuels les plus inféodés au criticisme en proclament la valeur. « Impossible, écrit Brochard lui-même, de penser, c'est-à-dire de lier des idées, sans s'y soumettre : voilà une nécessité à laquelle la pensée ne peut se soustraire sans se détruire. En ce sens, il y a un critérium. » M. Paulhan, qui n'est pas prodigue d'égarés envers l'intelligence, ne met nullement en doute la *vis probandi* de ce principe.

Reste ce que nous avons appelé la première condition, c'est-à-dire la persuasion de l'aptitude naturelle de l'entendement à la découverte et à la possession de la vérité.

Le sceptique tient la raison pour radicalement suspecte : elle est à ses yeux « le témoin auquel on a cessé de croire ». Le dogmatique doit partir et part d'une conviction tout opposée, ce qui ne

signifie d'ailleurs nullement que nous sommes infail-
libles, mais que l'erreur est un accident, une défail-
lance de la pensée.

Cette condition, nous l'avons vu dans un chapitre précédent, est considérée par Mgr Mercier comme une inférence tirée de l'exercice même de notre intelligence et non comme un postulat logiquement antérieur à tout jugement certain. « De même que je puis faire une bonne digestion sans une complète étude physiologique préalable, de même je puis connaître le vrai et avoir conscience que je le connais, avant d'avoir ouvert une enquête sur la valeur de ma faculté intellectuelle (1). » Cette assimilation à un acte organique, auquel notre être moral demeure étranger, d'actes psychologiques dont le plus souvent l'initiative et la direction nous appartiennent, peut surprendre : et nous devons précisément être reconnaissants à la Providence de nous avoir épargné le travail de l'enquête dont il vient d'être question.

La foi à la raison passe à bon droit pour le fondement du savoir scientifique. Au milieu de tant de solutions fausses, le savant va de l'avant, parce qu'il sait son intelligence outillée pour discerner et atteindre l'unique solution juste. Cette même foi est *a fortiori* à la base de toute spéculation métaphysique. Croire à la capacité foncière de notre entendement, au pouvoir de nos facultés régulièrement

(1) *Critériologie*, Appendice, p. 428.

consultées, est de première nécessité dans l'œuvre intellectuelle. C'est ce que donne à entendre en maint endroit saint Thomas, et la même attitude fut, implicitement ou explicitement, celle de tous ses contemporains. Au fond « ce n'était là qu'une application du grand théorème de la finalité, rattaché en dernier ressort par les penseurs du XIII^e siècle à l'essence même de Dieu (1) ».

Sur cette réflexion, nous prenons congé de nos lecteurs. A eux de dire si, en abordant successivement tant de problèmes graves et difficiles, nous avons utilement servi, dans la mesure de nos forces, la noble cause de la vérité.

C. HUIT.

(1) M. de Wulf. — Sur tout ce débat, on consultera avec intérêt : 1^o *Balmès et la philosophie de la certitude*, par M. Palhoriès (*Revue des Sciences théologiques et philosophiques*, janvier 1911); 2^o Mgr Mercier dans la *Revue Néoscholastique*, (janvier 1895); 3^o Mgr Cappellazi dans la *Scuola cattolica* (mai 1911).

Ici s'achève (je ne crois pas être indiscret en faisant cette remarque) la première moitié seulement du beau travail de M. C. Huit sur la connaissance, celle qui consistait pour ainsi dire à déblayer le terrain et à ventiler les problèmes. Dans ce qui

suivra, notre éminent collaborateur voudra sans doute aborder la construction positive, discuter l'origine de nos connaissances, la part à attribuer au rationalisme et à l'empirisme, la nature et le rôle des premiers principes, et surtout, selon l'idée qui lui tient le plus au cœur, la place à faire à l'absolu dans les divers ordres de science. Ce sera le moyen de donner à l'ensemble de ces capitales études son véritable sens et son légitime aboutissement.

Nous espérons bien que les lecteurs de la *Foi Catholique*, qui ont tant goûté les pénétrantes et substantielles analyses de M. C. Huit, trouveront dans nos pages quelque chose au moins de la suite qui s'annonce de la sorte.

L'Institut de France, qui a des vides à combler dans les rangs de ses philosophes, s'honorerait en y appelant ce représentant authentique, vraiment unique de nos jours, du spiritualisme platonicien. La noble fierté qu'il met à ne point cacher ses convictions religieuses ne lui enlève rien — bien au contraire — de l'estime et de l'autorité dont il jouit dans tous les milieux où la pensée est élevée et indépendante.

B. G.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

ET LE MODERNISME

(*Suite.*) (1)

Jean-Jacques Rousseau et le modernisme théologique. — Jean-Jacques Rousseau et le modernisme philosophique, de Kant à M. Bergson. — Jean-Jacques Rousseau et le modernisme social.

III. — *Jean-Jacques Rousseau et le modernisme théologique (suite).*

Il importe, disions-nous, d'expliquer soigneusement en quoi diffèrent la religion naturelle selon Jean-Jacques Rousseau et la religion naturelle selon la vérité et la théologie catholique. A vrai dire, ce point, bien élucidé, donne la clef de presque tous les problèmes religieux et philosophiques qui préoccupent nos contemporains.

Il suffit d'ouvrir un manuel classique de théologie catholique, pris au hasard, pour y rencontrer, dès la première page, le traité *de religione naturali*, et pour constater ce qu'enseigne l'Église à cet égard.

(1) Voir *Foi Catholique*, juillet 1912, p. 84.

Voici, en peu de mots, le résumé de cet enseignement :

La religion, dit la théologie catholique, est naturelle à l'homme. Et ceci ne veut pas seulement dire que, au point de vue historique, le fait religieux est un fait universel et perpétuel dans l'humanité, inhérent à la nature humaine elle-même, et qui se rencontre, sauf des exceptions tératologiques, partout où il y a des hommes. Mais cela signifie en outre, et principalement au point de vue philosophique, que, en vertu de la constitution intime et essentielle de la nature humaine, l'intelligence, la raison et la conscience de l'homme sont capables, par elles-mêmes, abstraction faite de la révélation chrétienne et surnaturelle, de connaître avec certitude et de démontrer l'existence et les principaux attributs de Dieu, Être réel, distinct du monde, Infini et personnel, Créateur et Fin dernière de l'homme et de toutes choses.

Cette aptitude essentielle de la nature humaine à connaître Dieu, en dehors même de la révélation chrétienne, ce besoin et ce devoir, indestructibles chez l'homme, de chercher à s'unir à Dieu par la religion, ont été définis par l'Église comme des dogmes que tout catholique doit croire et professer sous peine de n'être plus catholique. Inutile de rappeler les textes du Concile du Vatican à ce sujet et ceux, plus précis encore, du serment antimoderliste prescrit par Pie X.

Il est donc certain (et pour les catholiques il est de foi) que la religion naturelle, *ainsi comprise*, est une réalité existante et nécessaire. Et on pourrait, semble-t-il, la définir : l'ensemble des vérités et des devoirs que révèlent à l'homme, à l'égard de Dieu Créateur et Fin dernière, le spectacle et l'étude de la nature et du monde, l'exercice et l'analyse normale de sa pensée, la voix et les exigences de sa conscience.

On pourrait dire encore, sous une forme plus abstraite et en envisageant dans le mot *religion* son sens étymologique, que la religion naturelle est l'ensemble des liens qui rattachent l'homme à Dieu Créateur et Fin dernière, en raison des facultés et des exigences essentielles de la nature humaine considérée en elle-même.

Mais à ces définitions et à ces enseignements la théologie catholique ajoute cette affirmation : que la religion naturelle ainsi entendue est, de fait et dans l'état présent de l'humanité, incomplète par elle-même et insuffisante, parce qu'il a plu à Dieu de créer entre l'humanité et lui des liens nouveaux et supérieurs, une religion plus haute et meilleure, par la révélation d'un ensemble de vérités et d'une vie religieuse, que la raison, la conscience et la nature, par elles-mêmes, étaient totalement impuissantes à soupçonner et à atteindre.

En raison de cette volonté positive et toute gratuite de Dieu, réalisée par le Christianisme, il

s'ensuit donc que la religion naturelle, nécessaire à l'homme pour le disposer et le préparer au salut, ne lui est pas suffisante pour se sauver. Seule l'Église catholique est chargée d'enseigner aux hommes les vérités de la religion intégralement vraie et de leur communiquer la vie intérieure qui sauve les âmes.

Et toutes les âmes humaines qui ont participé ou participeront au salut éternel ont appartenu ou appartiendront, soit visiblement à l'âme et au corps de l'Église par la profession du Christianisme intégral, soit du moins invisiblement à l'âme de l'Église par les grâces inconnues de lumière et d'amour qui émanent de cette âme et qui, dans la mesure nécessaire et suffisante (secret ineffable de Dieu), leur auront fait connaître et croire les vérités indispensables et tendre efficacement vers la destinée surnaturelle.

La conséquence de cette doctrine, c'est que les éléments, actuellement existants dans le monde, de la religion naturelle (connaissance rationnelle de Dieu Créateur, effort normal de la conscience humaine pour le trouver et s'unir à Lui par la pratique du bien) sont de fait enveloppés, pénétrés et surélevés par la grâce surnaturelle et ne peuvent en aucune façon être efficaces pour le salut sans cette grâce, qui d'ailleurs n'est refusée, sous une forme visible ou invisible, à aucune âme de bonne volonté.

Il s'ensuit encore que la véritable religion natu-

relle ainsi entendue, quoique diffuse dans le monde entier et hors des limites de l'Église visible, partout où existe une âme d'homme, n'est point étrangère au catholicisme, mais lui appartient et en constitue la base et le fondement nécessaire et normal.

Dans toute raison et dans toute conscience humaine, la religion naturelle n'est autre chose que cet appel obscur, cette aspiration incoercible vers un Dieu caché, vers une vie religieuse vraie et complète : c'est ce qui fait de toute âme humaine, même la plus barbare, une candidate inconsciente au catholicisme.

Dans toute âme humaine, la religion naturelle ainsi comprise est comme cet autel que saint Paul avait rencontré dressé dans un carrefour d'Athènes, au Dieu inconnu : *ignoto Deo*, et qui attend sa dédicace et sa consécration par la révélation du nom et de l'amour du Dieu vivant...

La religion naturelle ainsi comprise constitue, comme je l'ai écrit ailleurs, « ce Christianisme naturel et primitif, dont parlait Tertullien », et qui rend témoignage au vrai Dieu au fond des âmes (1). Elle est le lieu spirituel des âmes, celui où peuvent se rencontrer, où de fait se rencontrent, consciemment ou non, toutes les âmes qui cherchent de bonne foi et avec courage la vie spirituelle supérieure et intérieure (2).

Au point de vue de la vérité religieuse et de la

(1) *Testimonium animæ naturaliter christianæ.*

(2) Voir B. GAUDEAU, *L'Église et l'Etat laïque*, pp. 9, 86, 87.

foi catholique, il n'est donc ni moins erroné ni moins dangereux de supprimer le rôle de la religion naturelle dans le monde, fût-ce verbalement au profit du surnaturel, comme le font certains modernistes, que d'exagérer et de fausser ce rôle en excluant le surnaturel, comme le faisait Jean-Jacques Rousseau. Les deux erreurs se valent et pratiquement s'engendrent l'une l'autre.

En résumé, il y a donc deux manières, totalement opposées, d'entendre ce mot : la religion naturelle.

Au sens où nous l'avons expliqué selon la vérité et la théologie catholique, la religion naturelle est une réalité existante et indispensable, sans laquelle la religion révélée, le Christianisme ne pourraient ni s'établir ni même se concevoir. Mais premièrement cette religion naturelle n'exclut aucunement l'idée d'une Révélation supérieure, puisque la raison elle-même, c'est-à-dire la nature, nous dit que l'Être Infini peut réaliser cette Révélation. En second lieu, cette religion naturelle est réellement incomplète et insuffisante, parce que de fait il a plu à Dieu de réaliser cette Révélation.

Au contraire, la religion naturelle selon Jean-Jacques Rousseau se prétend complète, achevée et impossible à perfectionner. Elle n'admet ni la possibilité ni le fait d'une Révélation surnaturelle quelconque, et par là, elle contredit ouvertement l'histoire non moins que la raison elle-même.

C'est donc à ce mot équivoque : *la religion naturelle*, qu'il faut appliquer ce que Leibniz disait des systèmes philosophiques : elle est vraie par ce qu'elle affirme : l'existence réelle d'un Dieu personnel et Créateur, et la spiritualité de l'âme, — mais elle est fautive par ce qu'elle nierait : la possibilité et le fait d'une intervention personnelle et miraculeuse de Dieu dans le monde pour y instituer une religion surnaturelle.

Et l'on voit par quel artifice grossier, osons dire par quel impudent mensonge, Jean-Jacques Rousseau abuse de cette équivoque quand il fait dire au disciple de son vicaire savoyard : « Les sentiments que vous venez de m'exposer me paraissent plus nouveaux par ce que vous avouez ignorer que par ce que vous dites croire. J'y vois, à peu de chose près, le théisme ou *la religion naturelle*, que les chrétiens affectent de confondre avec l'athéisme ou l'irréligion, qui est la doctrine directement opposée (1). »

On peut constater à quel point les mots que je viens de souligner sont le contre-pied de la vérité. Mais il faut ajouter que ce qui mène logiquement et fatalement à l'athéisme et à l'irréligion, soit brutale et avouée, soit masquée et perfide, c'est la religion naturelle selon Jean-Jacques.

Religion non seulement incomplète, mais « absurde et contradictoire », comme le reprochaient avec

(1) J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, Sautetlet, 1826, p. 228.

justesse les encyclopédistes à Rousseau : la logique de la négation était tout entière du côté des athées. Le Dieu de Rousseau est un Dieu impossible et incohérent, qui n'est ni le maître, ni même le Créateur de cette « nature » tant vantée, laquelle devient en dernière analyse le véritable dieu de la philosophie selon Jean-Jacques. Sait-on assez, en effet, que Rousseau n'est ni créationniste ni même monothéiste, mais manichéen ? Pour échapper à l'objection de la présence du mal dans le monde, ce pauvre esprit n'a d'autre refuge que l'antique et stupide dualisme, qui admet, à côté de Dieu, la matière incréée et éternelle.

« Je me souviens, écrit-il de Bourgoïn en 1769 à M. de ***, d'avoir jadis rencontré sur mon chemin cette question de l'origine du mal, et de l'avoir effleurée, mais vous n'avez point lu ces rabâcheries, et moi je les ai oubliées : nous avons très bien fait tous deux. Tout ce que je sais est que la facilité que je trouvais à les résoudre venait de l'opinion que j'ai toujours eue de la coexistence éternelle de deux principes : l'un actif, qui est Dieu, l'autre passif, qui est la matière, que l'être actif combine et modifie *avec une pleine puissance* (1), mais pourtant *sans l'avoir créée et sans la pouvoir anéantir*. Cette opinion m'a fait huer des philosophes à qui je l'ai dite : ils l'ont décidée absurde et contradictoire (2). »

(1) Ceci est évidemment faux. (B. G.)

(2) *Œuvres complètes*, Sautolet, 1836, p. 1632.

Les philosophes avaient pleinement raison. Non moins absurde et contradictoire est l'idée qu'il se fait de la foi en Dieu, naturelle à l'homme. Tantôt il déclare insensé celui qui ne reconnaît pas Dieu dans ses œuvres; tantôt il écrit : « Quant à moi, qui crois en Dieu sans croire cette foi nécessaire, je ne vois pas pourquoi Dieu serait obligé de nous la donner. Je pense que chacun sera jugé non sur ce qu'il a cru, mais sur ce qu'il a fait, et je ne crois point qu'un système de doctrine soit nécessaire aux œuvres, parce que la conscience en tient lieu (2). »

On reconnaît là la phraséologie de ce qui devait s'appeler plus tard le protestantisme libéral, dont le modernisme n'est qu'un synonyme équivoque, et dont Rousseau est en effet le précurseur. Né dans le calvinisme, il en garda, même inconciemment, l'esprit et les principes. En Rousseau, c'est la négation protestante qui évolue selon sa loi intime. Luther et Calvin avaient cru ne s'affranchir que de l'autorité sociale de l'Église visible : ils prétendaient garder la foi non seulement en Dieu, mais à la divinité de Jésus-Christ, à l'Écriture Sainte, au surnaturel. En réalité, ils avaient dissous le principe de toute autorité dans la société religieuse et civile, dans l'homme intérieur lui-même, dans la conscience, dans la pensée. Les dogmes qu'ils avaient voulu conserver s'étaient effrités l'un après l'autre. Rousseau est la progéniture authentique de Calvin,

(1) Même lettre, p. 1660.

comme Kant est celle de Rousseau, comme Bergson est celle de Kant.

Attaqué par le virus protestant, l'esprit humain devait perdre successivement la foi en l'Église, la foi en Jésus-Christ et à tout surnaturel, la foi naturelle en Dieu, la foi en la raison. Cette progression était inévitable, et nous en sommes là, nous débattant dans l'ineptie des rêves les plus insensés.

Il faudrait donc fermer obstinément les yeux à l'évidence et avoir perdu tout sens de la logique pour souscrire à la contre-vérité énoncée en ces termes, avec la plus cynique audace, par l'incohérente et indigeste érudition du sénateur Lintilhac : « La religion de Rousseau s'arrête au seuil de toutes les orthodoxies, mais elle y mène (1). »

Il est bien clair que parler de « toutes les orthodoxies », c'est les détruire toutes, en ne leur laissant qu'une valeur purement historique et subjective, c'est-à-dire en supprimant le sens même du mot orthodoxie : l'orthodoxie réelle et objective est une, ou elle n'est pas (2). Mais ce qui est vraiment par trop fort, c'est d'oser insinuer, en plein xx^e siècle,

(1) Sénat. Année 1912. Session ordinaire. N° 196. Rapport fait au nom de la Commission des finances chargée d'examiner le projet de loi... d'un crédit extraordinaire de 30.000 francs pour la célébration du bicentenaire de la naissance de J.-J. Rousseau, par M. Eugène Lintilhac, sénateur, p. 20.

(2) « L'orthodoxie, dit le théologien, c'est ma *doxie* à moi, l'hétérodoxie, c'est la *doxie* des autres. » Cette spirituelle sottise de Voltaire est l'énoncé du plus absolu scepticisme.

que la religion de Rousseau peut « mener » à l'orthodoxie catholique, alors que son dogme unique (M. Lintilhac le sait fort bien) est la haine la plus venimeuse du Catholicisme.

En somme, la religion naturelle selon Rousseau a conduit logiquement et fatalement au modernisme de deux manières.

Tout d'abord, dans l'Église elle-même, chez les théologiens catholiques, la haine très légitime contre cette exaltation erronée et néfaste de la raison et de la nature a amené une réaction excessive contre la raison et la nature, une certaine méconnaissance du rôle nécessaire de la nature et de la raison dans l'économie du Christianisme. Cette méconnaissance, que le jansénisme avait empruntée au protestantisme, et que la philosophie de Pascal et les tendances de certaines écoles théologiques avaient accréditée non seulement en France, mais dans toute la chrétienté, se manifesta au XIX^e siècle par le traditionalisme de La Mennais, de Bonald, de Bautain, de Bonnetty et d'un très grand nombre de théologiens. Des traces de cette tendance subsistèrent même après le mouvement doctrinal dessiné en sens contraire par le concile du Vatican, et frayèrent le chemin chez nous aux multiples et subtiles infiltrations du criticisme kantien, c'est-à-dire au modernisme.

En second lieu, en effet, en dehors de l'Église,

chez les philosophes non catholiques, les doctrines de Rousseau et sa religion naturelle trouvèrent leur épanouissement logique et leur systématisation dans la philosophie kantienne et ses nombreux dérivés. C'est ce qu'il nous reste à indiquer et c'est par là surtout que Rousseau se révèle le véritable père du modernisme.

II. — *Jean-Jacques Rousseau et le modernisme philosophique, de Kant à M. Bergson.*

« Rousseau, écrit M. J. Bourdeau, fut un étonnant précurseur. Il a été donné à peu d'hommes de causer un pareil ébranlement. Amiel remarque, dans son *Journal intime*, qu'il a découvert le voyage à pied avant Tœpffer, la rêverie avant Werther et René, le roman sentimental avant George Sand, la description romantique de la nature avant Bernardin de Saint-Pierre, le thème des démocrates révolutionnaires avant 89, les discussions politiques et théologiques avant Mirabeau et Renan, la pédagogie avant Pestalozzi, les Alpes avant Saussure ; nous pourrions allonger la liste et ajouter le pragmatisme avant William James, l'intuitionnisme avant Bergson. Sans parler du brillant cortège des femmes qui ont adoré Rousseau, ceux qu'il inspire appartiennent aux camps les plus opposés, présentent les caractères les moins concordants. C'est Kant et Goethe, Robespierre et Chateaubriand, Tolstoï

et le sénateur Lintilhac. Il est à la fois le patron des jacobins et des anarchistes ; l'ancêtre vénéré des radicaux-socialistes. « Encore aujourd'hui, écrit M. Lanson, les idées de Rousseau : démocratie égalitaire, suffrage universel, écrasement des minorités, revendications des partis extrêmes, guerre à la richesse, à la propriété, sont toujours dominantes (1). »

De tous ces noms d'admirateurs et de disciples imprévus, Kant est celui qu'il nous convient davantage de retenir.

La filiation est avouée par Kant lui-même. M. Lintilhac qui, dans un rapport, avait appelé Rousseau « le précurseur direct de Kant et de son *impératif catégorique* » (2), commentait son propre oracle en ces termes, dans son discours au Sénat :

Voici une autorité qui prévaudra contre toutes vos critiques, c'est celle de l'austère Kant. Il a fait sien le meilleur de Rousseau, ces intuitions morales qui permettent de saluer en lui une sorte de Descartes de la sensibilité. Il avait d'ailleurs soin, dit-il, de « le lire et le relire jusqu'à ce que la beauté de l'expression ne le troublât pas »... Je vous renvoie là-dessus au critique si qualifié du kantisme, à M. Victor Delbos. Ce maître estime que cette fusion du sentimentalisme de Rousseau et du rationalisme de Kant est pour la substance morale du rous-

(1) J. BOURDEAU, *Le Vrai Jean-Jacques*, dans le *Journal des Débats*, 30 juin 1912.

(2) P. 19.

seauisme, la plus certaine garantie d'immortalité... (1).

Et M. Réveillaud, de son côté, montre dans Rousseau « un novateur précédant, dans une argumentation dont la clarté n'exclut pas la profondeur, les plus grands penseurs qui vinrent après lui : les Kant, les Fichte, les Renouvier, pour ne pas parler des contemporains, les Boutroux et les Bergson (2) ».

M. Paul Painlevé se fait lyrique pour dire à la Chambre que la voix de Rousseau « a fait tressaillir l'âme allemande, encore tout engourdie de féodalité (3) ».

Ce que Kant devait aimer et admirer en Rousseau, c'était, au fond, sa haine contre la raison, contre le bon sens, contre la saine droiture de la pensée. Car cet emphatique amant de « la nature! » est en réalité un ennemi acharné de la raison et du droit raisonnement. Pour cataloguer ses trop célèbres antinomies, Kant n'aura qu'à mettre en forme pédante et à développer l'antinomie fondamentale exposée par Rousseau dans son premier discours : « Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs. »

Ce qui est bon dans l'homme, c'est la nature, la

(1) *Journal Officiel*, 25 juin 1912, Sénat, p. 1047.

(2) *Ibidem*, p. 1052.

(3) *Ibidem*, Chambre, 12 juin, p. 1380.

conscience, ce que Kant appellera la raison pratique. Ce qui est mauvais, c'est la philosophie, la métaphysique, ce que Kant appellera la raison théorique ou la raison pure. « L'homme qui médite est un animal dépravé. » « L'homme est né pour agir et pour penser, non pour réfléchir. » Les idées générales et abstraites sont la source des plus grandes erreurs des hommes ; jamais le jargon de la métaphysique n'a fait découvrir une seule vérité, et il a rempli la philosophie d'absurdités dont on a honte... ». Ces maximes de Rousseau sont du hantisme passionné.

Le point de départ de Rousseau et de Kant fut le même : l'un et l'autre affectaient la prétention de combattre le matérialisme, le sensualisme de leur temps. Leur méthode fut la même : le mépris des dogmes, de la raison spéculative, la pratique de l'anti-intellectualisme, avant que le mot ne fût inventé, l'appel au cœur, au sentiment, à la conscience.

B. GAUDEAU.

(*A suivre.*)

L' « UNION POUR LA FOI »

CHRONIQUE

DE L'UNION SPIRITUELLE SACERDOTALE

POUR LA CONSERVATION

ET LA PURETÉ DE LA FOI.

(Unio pro fide)

LA VOCATION SACERDOTALE

Une décision doctrinale du Saint-Siège au sujet de la nature et des signes de la vocation sacerdotale.

Nos lecteurs connaissent sûrement les controverses récentes auxquelles ont donné lieu divers écrits théologiques et ascétiques relatifs à la nature et aux signes de la vocation sacerdotale. En particulier, les vues exposées, sur cette grave et délicate question, par M. le Chanoine Lahitton, du diocèse d'Aire, dans deux ouvrages successifs, avaient été soutenues par les uns, combattues par les autres.

La question ayant été portée devant le tribunal souverain du Saint-Siège, Pie X, que tout ce qui touche au sacerdoce intéresse à un si haut point, a voulu s'occuper par lui-même de la question ; il a nommé pour l'examiner une Commission spéciale

composée de Cardinaux et il a revêtu leur décision de son approbation personnelle : c'est dire assez la haute importance qu'il attache à cette décision, que S. E. le Cardinal Secrétaire d'Etat vient de communiquer, au nom du Pape, à Monseigneur l'évêque d'Aire, par la lettre que voici :

*A Monseigneur Charles-Alfred de Cormont,
évêque d'Aire.*

SECRETARIA DI STATO

di Sua Santità

N° 58240

—

Dal Vaticano, 1^{er} juillet 1912.

MONSEIGNEUR,

En raison des dissensions qui se sont produites à l'occasion du double ouvrage du Chanoine Joseph Lahitton sur « *La Vocation sacerdotale* » et de l'importance de la question doctrinale y soulevée, Notre Très Saint Père le Pape Pie X a daigné nommer une Commission spéciale d'Eminentissimes cardinaux.

Cette Commission, après avoir mûrement examiné les arguments en faveur de l'une et de l'autre thèse, a prononcé dans sa réunion plénière du 20 juin dernier, le jugement suivant :

« *Opus praestantis Viri, Josephi canonici Lahitton,*
« *cui titulus « LA VOCATION SACERDOTALE »,*

« *nullo modo reprobandum esse ;*

« *imo, qua parte adstruit :*

« *1° Neminem habere unquam jus ullum ad ordinatio-*
« *nem antecedenter ad liberam electionem Episcopi.*

« 2^o *Conditionem, quæ ex parte Ordinandi debet
 « attendi, quæque Vocatio sacerdotalis appellatur, ne-
 « quaquam consistere, saltem necessario et de lege
 « ordinaria, in interna quadam adspiratione subjecti
 « seu invitamentis Spiritus Sancti, ad sacerdotium
 « ineundum.*

« 3^o *Sed econtra, nihil plus in Ordinando, ut rite
 « vocetur ab Episcopo, requiri quam rectam inten-
 « tionem simul cum idoneitate in iis gratiæ et na-
 « turæ dotibus reposita, et per eam vitæ probitatem
 « ac doctrinæ sufficientiam comprobata, quæ spem
 « fundatam faciant fore ut sacerdotii munera recte
 « obire ejusdemque obligationes sancte servare queat :*

« *esse egregie laudandum.* »

Sa Sainteté Pie X, a pleinement approuvé, dans l'audience du 26 juin, la décision des Éminentissimes Pères, et Elle me charge d'en donner avis à Votre Grandeur qui voudra bien la communiquer à son sujet, M. le Chanoine Joseph Lahitton, et la faire insérer — *ex integro* — dans la *Semaine Religieuse* du diocèse.

Je prie Votre Grandeur, Monseigneur, d'agréer l'assurance de mes sentiments très dévoués en Notre-Seigneur.

R. Cardinal MERRY DEL VAL.

Voici la traduction du jugement porté par la Commission cardinalice :

« L'ouvrage du distingué chanoine Lahitton, inti-

« tulé : *La Vocation sacerdotale*, n'est en aucune
« façon à réprover ;

« Au contraire, il est hautement digne de louange
« *dans les parties* où il établit :

« 1° Que personne n'a jamais aucun droit à l'or-
« dination antécédemment à la libre élection faite
« par l'Evêque ;

« 2° Que la condition qui doit être envisagée chez
« l'ordinand, et qui s'appelle la vocation sacerdo-
« tale, ne consiste nullement (du moins nécessaire-
« ment et en vertu d'une loi ordinaire) en un certain
« attrait intérieur du sujet à embrasser le sacerdoce
« ou en des invitations du Saint-Esprit ressenties
« par le sujet ;

« 3° Mais que, au contraire, rien de plus n'est
« requis chez l'ordinand, pour qu'il soit légitime-
« ment appelé par l'Evêque, que la droiture de
« l'intention, jointe à l'idonéité : or, cette dernière
« consiste en de telles qualités de la nature et de la
« grâce, et elle se prouve par une telle rectitude de
« vie et une telle suffisance de doctrine, qu'il en
« résulte un espoir fondé que le sujet pourra rem-
« plir dignement les fonctions du sacerdoce et en
« observer saintement les obligations. »

Nous appelons toute l'attention de nos associés sur ce document, qui est grave, et nous les prions de nous communiquer les réflexions que cette étude leur inspirera.

Il nous semble que les points essentiels de doctrine, fixés par cette décision, sont les suivants :

I. — *Ce que n'est pas la vocation sacerdotale, au sens canonique du mot.*

1° Elle ne consiste pas essentiellement en un attrait intérieur vers le sacerdoce, en certaines invitations du Saint-Esprit, ressenties par le candidat. Attrait et invitations sont un critère tout subjectif et intérieur, qui peut exister, mais qui n'est pas indispensable et qui ne constitue pas, chez l'ordinand, au regard de l'Evêque qui doit appeler le sujet au sacerdoce, l'essence de la vocation.

2° Il s'ensuit, et c'est là un éclaircissement capital, que, antérieurement à la libre élection faite par l'Evêque, nul n'a jamais aucun droit à l'ordination. C'est l'Eglise qui appelle, et Dieu n'appelle canoniquement et réellement que par l'Eglise.

II. — *Qu'est-ce que la vocation sacerdotale, au sens canonique du mot?*

1° Du côté de l'Eglise, la vocation, c'est l'appel de l'Evêque, et rien de plus, comme le Concile de Trente l'avait déjà formellement indiqué.

2° Du côté du sujet, la vocation, c'est la condition que l'Evêque doit envisager chez l'ordinand pour se décider à l'appeler.

3° Cette condition est double : c'est la rectitude de l'intention jointe à l'idonéité.

4° L'idonéité est définie dans son essence et dans ses preuves. Son essence, ce sont certaines qualités spéciales de la nature et de la grâce. Ses preuves, c'est une certaine rectitude morale ou sainteté de la vie, et une certaine suffisance de doctrine, spéciales aussi.

5° Ces qualités et ces preuves sont déterminées et mesurées par le but : il faut que les unes et les autres donnent l'espérance sérieusement fondée que le sujet sera un bon prêtre, capable et vertueux.

III. — *Peut-on continuer à parler de la vocation sacerdotale au sens psychologique et intérieur du mot?*

N'y a-t-il pas, de la part de Dieu, un choix, une élection, un appel? Le sujet ne doit-il pas « étudier sa vocation », l'aimer quand il croit la découvrir, y être fidèle? Ses parents, ses directeurs, n'ont-ils pas le devoir d'examiner cette vocation, de la diagnostiquer de leur mieux, de la cultiver, etc.?

Nous croyons qu'on peut toujours employer ce langage et donner une réponse affirmative à toutes ces questions. Nous y reviendrons, et c'est sur ce point que nous sollicitons le concours et les lumières de nos associés et de nos lecteurs.

B. G.

Le Gérant : J. TÉQUI.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

ET LE MODERNISME

(*Suite et fin.*) (1)

Jean-Jacques Rousseau et le modernisme philosophique, de Kant à M. Bergson. — Jean-Jacques Rousseau et le modernisme social.

III. — *Jean-Jacques Rousseau et le modernisme philosophique (suite).*

Le sentimentalisme moral chez Rousseau et chez Kant : fonds commun de philosophie protestante. — « Conscience, conscience ! ; devoir, devoir ! » — Le pragmatisme chez Rousseau. — L'intuitionnisme. — M. Bergson réfuté par Rousseau. — Pensée de Rousseau : pensée « étrangère », pensée allemande.

Nous avons constaté l'identité fondamentale de la méthode chez Rousseau et chez Kant : à savoir, le mépris et la méconnaissance de la raison spéculative, l'exaltation mystique et illogique de la raison pratique ou du sentiment ; en un mot, l'anti-intellectualisme, dont l'évolution normale a produit les diverses variétés de démence, soi-disant scientifique ou poétique, que l'on appelle aujourd'hui philosophie. Et je n'emploie pas ce mot *démence* comme

(1) Voir *Foi Catholique*, juillet 1912, p. 34 ; août 1912, p. 108.

une injure ou une métaphore, mais dans son sens étymologique et essentiel : qu'est-ce, en effet, que la « désintellectualisation » de l'être humain, sinon, à la lettre, le synonyme exact de la « démence » ? Qu'est-ce que la *mens* sans l'*intellectus* ?

Ce mysticisme irrationnel et sentimental, Rousseau et Kant en doivent la tradition, l'un à Calvin, l'autre à Luther. Ce que Kant respirait avec délices, dans la philosophie de Rousseau, c'était tout bonnement la naturelle et authentique odeur protestante. De sorte que, en aboutissant, comme il le fait, au protestantisme libéral le plus vulgaire, le modernisme d'aujourd'hui revient simplement à ses origines.

C'est la philosophie de la Réforme qui a « désaxé » l'esprit moderne.

L'harmonieux et délicat équilibre de l'âme humaine dans l'accord de la foi et de la raison (même au sens purement naturel et philosophique de ces deux derniers mots, et en faisant abstraction de toute donnée proprement chrétienne), cet équilibre de la pensée et de la conscience dans la possession tranquille des certitudes nécessaires à la vie scientifique et morale comme à l'existence vulgaire, cet équilibre d'un réalisme modéré, vers lequel s'oriente de lui-même le bon sens populaire, mais que tendent sans cesse à troubler et à inquiéter l'orgueil et les passions, avait été merveilleusement affermi et perfectionné par seize siècles de philosophie chrétienne.

Cet équilibre, la philosophie du protestantisme l'avait rompu, en apparence au profit de la raison,

en réalité pour sa ruine. L'orgueilleuse exaltation de la foi personnelle chez Luther et chez Calvin, au mépris de la règle sociale de foi, posée par l'Eglise, devait nécessairement aboutir au sentimentalisme de Rousseau, au scepticisme antirationnel de Kant. La raison protestante s'était déclarée, par orgueil et par indépendance, incapable de reconnaître dans l'Eglise visible l'autorité, la présence et la réalité de Dieu. Logiquement elle devait être amenée à se déclarer incapable de la reconnaître partout ailleurs : dans l'Ecriture, en Jésus-Christ, dans la nature et jusque dans la raison elle-même : et la raison privée d'un Dieu réel qu'elle connaît, c'est la raison impuissante et « suicidée » de Kant.

Voilà pourquoi, chez Rousseau comme chez Kant, ce qui remplace la raison incapable de connaître Dieu et de fonder le devoir, c'est le sentiment, l'« appel au cœur », dont les « déracinés » de Barrès, disciples d'un kantien, se moqueront si amèrement M. Lintilhac, au milieu des éloges burlesques dont il accable son grand homme, qualifie solennellement Rousseau de « Descartes du sentiment », et il n'a pas tort. Les célèbres apostrophes de Rousseau à la « conscience », et celle de Kant au « devoir » sont deux décalques, l'un français, l'autre allemand, du même pathos.

« Exister pour nous, c'est sentir... Quelle que soit la cause de notre être, elle a pourvu à notre conservation en nous donnant des sentiments convenables à notre nature. »

« Conscience, conscience, instinct divin, immor-
 « telle et céleste voix ! guide assuré d'un être igno-
 « rant et borné, mais intelligent et libre ; juge in-
 « faillible du bien et du mal, qui rends l'homme
 « semblable à Dieu ! c'est toi qui fais l'excellence
 « de sa nature et la moralité de ses actions ; sans
 « toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus
 « des bêtes, que le triste privilège de m'égarer
 « d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement
 « sans règle et d'une raison sans principe. »

« Grâce au ciel, nous voilà délivrés de tout cet
 effrayant appareil de philosophie !... (1) »

Kant n'a eu qu'à traduire, en sa langue d'une incomparable lourdeur, cette emphase aujourd'hui si écœurante. Il faut rappeler cette page, par laquelle, pendant la seconde moitié du XIX^e siècle, tous les éducateurs officiels en France ont prétendu remplacer, dans la conscience des jeunes gens, la philosophie du catéchisme et de l'Évangile :

« Le ciel étoilé au-dessus de ma tête : le devoir dans mon cœur !... »

« Devoir ! nom sublime et grand, toi qui ne renfermes rien en toi d'agréable, rien qui implique insinuation, mais qui réclames la soumission, qui cependant ne menaces de rien de ce qui éveille dans l'âme (*Gemüthe*) une aversion naturelle et épouvante, pour mettre en mouvement la volonté, mais poses sim-

(1) *Emile, Profession de foi du Vicaire Savoyard. Œuvres, Sautetet, 1826, p. 226.*

plement une loi qui trouve d'elle-même accès dans l'âme (*Gemütthe*) (1) et qui, cependant, gagne elle-même malgré nous, la vénération, sinon toujours l'obéissance, devant laquelle se taisent tous les penchants, quoiqu'ils agissent contre elle en secret; quelle origine est digne de toi et où trouve-t-on la racine de ta noble tige, qui repousse fièrement toute parenté avec les penchants, racine dont il faut faire dériver comme de son origine la condition indispensable de la seule valeur que les hommes peuvent se donner à eux-mêmes ? »

« Ce ne peut être rien de moins que ce qui élève l'homme au-dessus de lui-même (comme partie du monde sensible), ce qui le lie à un ordre de choses que l'entendement seul peut concevoir et qui en même temps commande (*unter sich hat*) à tout le monde sensible et avec lui à l'existence, qui peut être déterminée empiriquement, de l'homme dans le temps, à l'ensemble de toutes les fins (qui est uniquement conforme à ces lois pratiques et inconditionnées comme la loi morale). Ce n'est pas autre chose que la *personnalité*, c'est-à-dire la liberté et l'indépendance à l'égard du mécanisme de la nature entière, considérée cependant en même temps comme un pouvoir d'un être qui est soumis à des lois spéciales, c'est-à-dire aux lois pures pratiques données par sa propre raison, de sorte que la per-

(1) Born emploie pour traduire ce mot, dont le sens est d'ailleurs assez vague, *animo*; Barni, *dme*, et Abbot, *mind*. (Note de M. Picavet, traducteur français de Kant.)

sonne, comme appartenant au monde sensible, est soumise à sa propre personnalité en tant qu'elle appartient en même temps au monde intelligible. »

« Il n'y a donc pas à s'étonner que l'homme, appartenant à deux mondes, ne doive considérer son propre être relativement à sa seconde et plus haute détermination (1), qu'avec vénération et les lois auxquelles il est en ce cas soumis, qu'avec le plus grand respect (2). »

Ouf ! Quand on pense que c'est peut-être là ce que Kant a écrit de plus clair, et que la langue française par la vertu de son contact le clarifie encore, et que c'est cette abominable bouillie germanique qui, pendant plus de quarante ans, a été l'unique pâture morale des jeunes Français élevés par l'Université, comment s'étonner non seulement de l'âpre ironie d'un Barrès, mais des sarcasmes des Deherme et des Payot eux-mêmes ?

« Sans Dieu, nous n'avons pas encore su concevoir de morale efficace... Nous nous trouvons aujourd'hui avec des cœurs vidés par la critique philosophique... Tout ce qu'on a pu nous présenter

(1) Born et Barni se servent de *destinatio* et de *destination*. Nous préférons traduire comme nous l'avons fait le mot *Bestimmung*. Abbot se sert de *characteristic*. (Note du traducteur français de Kant.)

(2) *Critique de la raison pratique*, par Emmanuel Kant, nouvelle traduction française par F. Picavet. Paris, Alcan, 1888, in-8°. Livre I. *L'analytique de la raison pure pratique*. Chapitre III. *Des mobiles de la raison pure pratique*, p. 155.

encore comme morale indépendante... n'est qu'une parodie, une déformation de la morale religieuse... (1). »

« Dans le secondaire, que nous a-t-on enseigné ? Le kantisme ! C'est-à-dire une morale théologique dont on a supprimé Dieu... quitte à le rétablir par un tour de passe-passe. Le devoir ! Ça ne vient ni de la terre ni du ciel, mais c'est bien commode, parce que cela permet de réintégrer Dieu et l'immortalité, chassés par la raison. Comment voulez-vous que des générations élevées sous ce régime de profonde insincérité puissent prendre la direction d'une régénération morale ? (2). »

J'ai montré que la responsabilité de ce « régime de profonde insincérité » remonte, à travers Kant, jusqu'à Rousseau.

C'est du même fonds commun d'anti-intellectualisme que vient l'affinité qu'on a relevée entre la philosophie de Rousseau et les théories les plus contemporaines, celles « des Boutroux et des Bergson » (3). Et il n'en pouvait être autrement, puisque ces dernières et fantaisistes constructions d'imagina-

(1) *La Coopération des idées*, 1^{er} juillet 1903.

(2) *Le Volume*. Cité par M. Paul Bureau, *La crise morale des temps nouveaux*, p. 348, note. Chose inouïe ! Ce dernier ouvrage, écrit par un homme qui professe le catholicisme et qui, en rapportant de telles citations, semblerait devoir en tirer les conclusions qui s'imposent, est imprégné jusqu'aux moelles du virus de la négation kantienne.

(3) Réveillaud, *Discours au Sénat sur J.-J. Rousseau*.

tion ne sont que des variantes, plus ou moins insensées, du criticisme kantien. L'anti-intellectualisme, voilé chez Rousseau (en partie même à ses propres yeux), cynique chez Bergson, est le lien visible entre les doctrines.

Ce qui est frappant, en effet, chez Rousseau, ce sont les germes du *pragmatisme* contemporain, qui est d'ailleurs, lui aussi, une denrée d'origine protestante.

« Mon fils, tenez votre âme en état de désirer toujours qu'il y ait un Dieu, et vous n'en douterez jamais ! » — « Je ne cherche à savoir que ce qui importe à ma conduite. Quant aux dogmes qui n'influent ni sur les actions ni sur la morale et dont tant de gens se tourmentent, je ne m'en mets nullement en peine (1). » C'est du William James.

Sans doute, garder les dogmes qui semblent utiles à la conduite, rejeter les autres, c'est un pragmatisme encore grossier, et qui ressemble trop ouvertement à l'hérésie. Depuis que Kant, Renan et Bergson ont passé par là, les modernistes ont perfectionné le procédé. Le symbolisme et la méthode d'immanence leur permettent une impiété beaucoup plus subtile et plus raffinée, mais aussi plus radicale. Le pragmatisme de M. Edouard Le Roy, par exemple, ne choisit point entre les dogmes proposés par l'Eglise à la croyance des fidèles. Choisir, c'est se déclarer hérétique. Fi donc ! Le moderniste prag-

(1) *Profession de foi du Vicaire Savoyard.*

matiste garde la formule et l'écorce de tous les dogmes, mais il vide cette formule de tout son contenu intellectuel, de toute affirmation théorique et spéculative : il en élimine tout l'élément doctrinal, pour n'envisager dans le dogme que sa valeur pratique et normative.

La méthode n'en procède pas moins de celle du vicaire savoyard, nous l'avons vu. Elle est beaucoup plus habile ; mais elle est aussi, qu'on nous passe le mot, qui n'a rien que de purement spéculatif et d'impersonnel et ne s'applique en aucune manière aux intentions des individus, d'une canailerie philosophique beaucoup plus perfide.

Faut-il faire à Rousseau, comme l'a cru M. J. Bourdeau, l'honneur d'avoir inventé « l'intuitionnisme avant Bergson » ? Si l'on veut dire simplement par là qu'il y a chez Rousseau les germes d'une doctrine sentimentaliste qui met l'intelligence au second plan, nous avons montré que rien n'est plus vrai. Mais le sens absolument personnel, et d'ailleurs parfaitement absurde, que M. Bergson prétend donner à ce mot d'*intuition*, et d'après lequel l'intuition, pour nous faire prendre un contact fugitif avec l'action et la vie universelles, nous obligerait d'abord à renier toutes les données du bon sens, de l'intelligence et de la conscience, à nier toute réalité des corps et de la matière, toute distinction entre les êtres, toute personnalité du *moi*, ce sens du mot *intuition* et *intuitionnisme*, qui est le seul sens

bergsonien, est, non seulement étranger, mais absolument contraire à la pensée de Rousseau, qui aurait regardé comme bon à être enfermé l'auteur de tels rêves. Voici un passage où le « sentiment interne » selon Rousseau, qui est l'âme de toute sa philosophie, se montre précisément l'opposé de l'intuition selon Bergson, et sur la question fondamentale entre toutes. D'après Bergson, ce qu'il appelle l'intuition, quand nous sommes assez heureux pour arriver par la « torsion mentale » à nous en donner l'illusion, nous fait deviner que les corps n'existent pas, et que nous ne sommes rien qu'une partie intégrante, mouvante et non distincte, du grand Tout-Action. La pièce essentielle du système est cet effort sans cesse renouvelé (véritable tentative de dément) par lequel nous essayons de nous arracher à l'évidence, au bon sens, à la conscience, à l'intelligence, à tout ce qui constitue l'humanité, pour « voir les corps sur le chemin de l'esprit ».

Or, voici ce que pense Rousseau de cet idéalisme forcené :

« Et après tout, combien de fois la philosophie elle-même, avec toute sa fierté, n'est-elle pas forcée de recourir à ce jugement interne qu'elle affecte de mépriser? N'était-ce pas lui seul qui faisait marcher Diogène pour toute réponse devant Zénon, qui niait le mouvement? N'était-ce pas par lui que toute l'antiquité philosophique répondait aux pyrrhoniens? N'allons pas si loin : tandis que toute la philosophie moderne rejette les esprits, tout d'un coup

l'évêque (1) Berkley s'élève et soutient qu'il n'y a point de corps. Comment est-on venu à bout de répondre à ce terrible logicien ? Otez le sentiment intérieur, et je défie tous les philosophes modernes ensemble de prouver à Berkley qu'il y a des corps (2). »

Au fond, ce « sentiment interne » auquel Rousseau fait appel, c'est le témoignage de la conscience. Et quand on l'invoque dans le domaine où il est, à n'en pas douter, compétent, et en synthèse avec les autres lois évidentes et inéluctables de la vie, ce témoignage est l'une des bases les plus nécessaires et les plus sûres de toute certitude et de tout droit raisonnement.

On pourrait donc entendre en un sens parfaitement légitime la définition que donne Rousseau de ce critère souverain, et c'est alors la définitive réfutation des insanités bergsoniennes.

« Je sens se joindre à mes raisonnements, quoique simples, le poids de l'assentiment intérieur. Vous voulez qu'on s'en défie ; je ne saurais penser comme vous sur ce point, et je trouve, au contraire, dans ce jugement interne, une sauvegarde naturelle contre les sophismes de ma raison. Je crains même qu'en cette occasion vous ne confondiez les penchants secrets de notre cœur qui nous égarent, avec ce dictamen plus secret, plus interne encore, qui réclame et murmure contre ces décisions intéressées, et nous

(1) Évêque anglican. Toute philosophie qui nie la réalité de la matière est incompatible avec la foi catholique. (B. G.)

(2) J.-J. Rousseau. *Lettre à M. de ****. Bourgoïn, le 15 janvier 1769. *Œuvres*, édition citée, p. 1681, col. 1.

ramène en dépit de nous sur la route de la vérité. Ce sentiment intérieur est celui de la nature elle-même, c'est un appel de sa part contre les sophismes de la raison; et ce qui le prouve est qu'il ne parle jamais plus fort que quand notre volonté cède avec le plus de complaisance aux jugements qu'il s'obstine à rejeter. Loin de croire que qui juge d'après lui soit sujet à se tromper, je crois que jamais il ne nous trompe, et qu'il est la lumière de notre faible entendement, lorsque nous voulons aller plus loin que ce que nous pouvons concevoir (1). »

Toutefois, dans la façon exagérée et erronée dont Rousseau entend cette doctrine du sentiment et dans tout le reste de sa philosophie, il y a encore assez de subjectivisme, de faux sentimentalisme, bref d'anti-intellectualisme, pour faire de lui, nous l'avons vu, l'ancêtre avéré du modernisme philosophique.

C'est aussi pour cela que la pensée de Rousseau, d'essence huguenote, est, par rapport à la pensée française, incurablement « étrangère ». La pensée française est le plus ferme et le plus lumineux composé qui puisse être de la pensée latine et de la pensée catholique, providentiellement créées pour s'incarner l'une dans l'autre, la pensée latine ayant été destinée par Dieu (l'histoire le prouve) à servir de moule humain à la pensée divine, révélée par le catholicisme.

(1) J.-J. Rousseau, *Lettre à M. de ****, l. 1.

Genevois et calviniste, Rousseau nous demeure antipathique par tout lui-même. Sans méconnaître les services que son talent littéraire a pu rendre à notre langue (services qui ont été singulièrement exagérés par l'esprit de parti (1) et bien plus que compensés par le poison mortel dont il a pourri tant de cerveaux français), il n'est et ne sera jamais « nôtre » à aucun titre ni à aucun degré.

La mère-patrie intellectuelle de Rousseau, c'est l'Allemagne. Essentiellement protestante (ce qui implique uniquement, au point de vue philosophique, deux négations : anticatholique et antifranaçaise), la pensée allemande est, par nature, *rousseauiste*, et c'est elle qui, pour se définir, a créé ce hideux vocable.

Ce caractère allemand de la pensée et de la philosophie de Rousseau est constaté et, pour notre honte, étalé par le plus récent et le plus autorisé des panégyristes officiels et gouvernementaux de Rousseau, en termes trop cruellement éloquents pour qu'il ne suffise pas de les reproduire.

« Mais c'est de l'autre côté du Rhin que le lyrisme de Rousseau a produit tous ses effets, et — du moins en ce sens — les Allemands sont assez fondés à prétendre que l'influence de cet écrivain a été plus grande chez eux que chez nous. »

(1) Brunetière, entre autres, a montré combien absurde est la légende du fameux « sentiment de la nature » dont Rousseau serait l'inventeur : — et il lui a suffi de rappeler certaines pages de Bossuet sur les nuits étoilées et sur le spectacle de la mer.

« Comme il s'agit surtout ici de l'influence de ses idées et de ses sentiments, beaucoup s'en consolent, en se hâtant de considérer que le meilleur de Rousseau nous reste, qui est son style. A nos yeux, c'est une ingratitude envers le plus authentique des *Pères de la Révolution*. »

« Cette distinction faite, que d'éminents *Rousseauistes*, — c'est le mot d'outre-Rhin, — au nom desquels l'Allemagne va, elle aussi, fêter le bicentenaire de Jean-Jacques ! »

« Voici Goethe, le père de Werther, ce premier-né des innombrables fils de Saint-Preux ; et Schiller, auteur de ces *Brigands* échappés des marges du *Discours sur l'Inégalité*, et créateur de ce marquis de Posa, exalté jusqu'au martyre par les doctrines du *Contrat social* ; et Kant qui dogmatise sur sa morale, en complétant si utilement la métaphysique du Vicaire savoyard ; et Fichte, disciple authentique de Jean-Jacques, père véritable du *socialisme moral* et maître avoué de Ferdinand Lassalle ; et tous ces ardents philosophes et poètes de *la période de trouble et d'assaut* ; et enfin tous ces pédagogues qui corrigèrent ou outrèrent l'*Émile*, depuis Herder jusqu'à Pestalozzi, Frœbel et Basedow. »

« Mais on pourrait faire le tour de la littérature européenne, jusqu'à l'œuvre entière de Tolstoï, sans perdre la trace de Rousseau. Il fut en effet un *génie du monde*, selon une autre expression chère aux Allemands, et l'on a même pu dire qu'il était l'*écrivain de demain*, tant il reste le contemporain des

plus hardis d'aujourd'hui. « Avec Voltaire c'est un monde qui finit, avec Rousseau c'est un monde qui commence », prophétisait Goethe au seuil du xix^e siècle, et ce n'est pas l'aurore du xx^e qui paraît devoir donner un démenti à l'*Olympien* (1). »

Pensée de Rousseau, pensée étrangère, pensée allemande, pensée antifrançaise. Il est impossible de l'avouer avec plus de cynisme. Et si cela est vrai de sa philosophie spéculative, cela est vrai par voie de conséquence, et d'une façon plus éclatante encore, de sa philosophie sociale.

IV. — *Jean-Jacques Rousseau et le modernisme social.*

Le modernisme social, c'est la « fausse démocratie » condamnée par Pie X. — Sa définition. — La « religion civile » d'après le *Contrat social*. — Haine de Rousseau et des modernistes pour les droits sociaux du catholicisme. — L'envie égalitaire, unique principe social de Rousseau. — Les faux dogmes du modernisme social. — Indulgence des démocrates catholiques pour Rousseau. — Rousseau et les anarchistes.

Ce mot de « modernisme social » a, pour les lecteurs de la *Foi Catholique*, éclairés par de récentes controverses, un sens parfaitement net et bien défini (2). Il désigne l'erreur doctrinale (erreur philo-

(1) Lintilhac, *Rapport au Sénat*, n^o 196, p. 28.

(2) Voir les articles de M. Fontaine, et les miens : *Autour du Modernisme social*, dans presque tous les numéros de la *Foi Catholique*, de décembre 1911 à juillet 1912; et ma brochure : *Autour du Modernisme social*.

sophique et théologique en même temps) de la « fausse démocratie », erreur décrite et condamnée sous ce nom de « fausse démocratie », dans la Lettre de Pie X *Notre Charge apostolique*, sur le *Sillon*. J'ai longuement démontré, par le commentaire littéral de cette Lettre Pontificale (1) en quoi consiste cette erreur. Qu'on me permette de rappeler ici en quelques phrases les définitions essentielles qui résumement tout.

Au point de vue politique, la démocratie est une forme de gouvernement dans laquelle, à l'exclusion de tout élément monarchique ou oligarchique, le peuple est censé exercer le pouvoir en nommant périodiquement ses représentants.

Au point de vue social, la démocratie est une tendance sociale par laquelle on vise à donner au peuple la plus grande somme possible de bien-être et d'influence sociale et politique.

La démocratie saine et acceptable à la raison comme à la foi serait une démocratie (politique ou sociale) à base stable et indestructible de droit naturel religieux.

La « fausse démocratie » ou le démocratismes erroné, est une démocratie (politique ou sociale) sans base nettement établie de droit naturel religieux.

Le droit naturel religieux (ou le droit naturel à base religieuse) est le droit naturel rationnel fondé

(1) *La « fausse démocratie » et le droit naturel. Commentaire de la Lettre de Pie X sur le « Sillon »*. 1 vol. in-8° de 136 pages, 25, rue Vaneau, Paris.

sur la morale naturelle, qui repose elle-même sur les principes essentiels de la théodicée, ou religion naturelle au sens légitime de ce mot.

Ainsi la conception fautive et inacceptable (à la raison comme à la foi) de la démocratie est celle d'une forme politique de gouvernement ou d'une tendance sociale selon lesquelles toute souveraineté réside inaliénablement dans le peuple, sans qu'aucun principe absolu et définitif de morale ou de gouvernement, connaissable à la raison et supérieur à cette souveraineté populaire, — pas même le principe des devoirs de l'homme, de la famille, de la société envers Dieu, ni ceux de la morale naturelle dérivant de Dieu, — soit affirmé, maintenu comme intangible et protégé au sein de la société par des éléments sociaux fixes et indestructibles.

Donc, pour que la conception politique ou sociale de la démocratie fût saine et acceptable à la raison comme à la foi catholique, il faudrait que cette démocratie reconnût et proclamât formellement que, en vertu des principes propres de la sociologie et de la politique, c'est-à-dire du droit naturel, il y a au-dessus du peuple, au-dessus du pouvoir et de la souveraineté populaire, au-dessus du suffrage populaire, le droit de Dieu, la souveraineté de Dieu, les devoirs de l'homme et de la société envers Dieu, les règles essentielles de la religion et de la morale dérivant de Dieu.

Il faudrait donc que, dans la réalité vivante de cette démocratie, au sein et au centre de ses institu-

tions officielles, il y eût — théoriquement en vertu de sa constitution et pratiquement dans les faits — des éléments politiques et sociaux fixes et indestructibles, des organismes stables et stabilisateurs, bref, une force sociale durable, supérieure à tout, et surtout au suffrage populaire, à l'autorité et à la souveraineté populaires, et qui affirmerait, maintiendrait intangibles et protégerait contre toute éventualité les principes essentiels de la religion et de la morale.

Qu'une telle force sociale, une telle organisation sociale soit, au point de vue spéculatif et dans l'ordre abstrait, concevable même au sein d'une démocratie, la chose en théorie n'est pas douteuse. Mais qu'une telle force sociale, une telle organisation sociale, absolument exigée par le droit naturel et par la religion, soit impossible et même inconcevable dans un genre de démocratie dont le statut essentiel et fondamental, la loi suprême, intangible et toute-puissante, est le suffrage populaire *purement numérique et absolument égalitaire* (ces mots sont essentiels), cela me paraît l'évidence même. C'est cependant là (pour le dire en passant) une question que je ne vois traitée nulle part, et que nos démocrates soi-disant chrétiens se gardent bien d'aborder : c'est pourtant, à vrai dire, l'unique question intéressante et vitale pour une démocratie, au regard de la raison comme de la foi.

Mais revenons à Jean-Jacques Rousseau.

Les principes étant ainsi établis, il peut sembler

à première vue que Rousseau n'est point le père du modernisme social tel que nous venons de le définir. Car Rousseau, on le sait, bannit de sa construction sociale le christianisme, mais il n'en bannit point la religion civile, la religion prétendue « naturelle », dont la Terreur devait faire la religion de la déesse Raison, et en même temps celle de la guillotine. Il n'est même pas sans intérêt de rappeler le texte trop peu connu des préceptes monstrueux de Jean-Jacques au sujet de cette religion civile : ses disciples ne sauraient les entendre sans honte ni embarras.

« Il y a donc une profession de foi purement civile, dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut *bannir de l'État* quiconque ne les croit pas : il peut le bannir, non pas comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit *puni de mort* ; il a commis le plus grand crime : il a menti devant les lois. »

« Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision, sans explications ni commentaires. L'existence de la

divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du contrat social et des lois : voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul, c'est *l'intolérance* : elle entre dans les cultes que nous avons exclus (1). »

Bien entendu, la religion exclue par-dessus toutes les autres, c'est le christianisme. Ce qu'on va lire ne semblerait-il pas avoir été écrit hier par les francs-maçons de la *Lanterne*? Même force de pensée, même esprit, mêmes termes.

« Le christianisme ne prêche que servitude et dépendance. Son esprit est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en profite pas toujours. Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves. »

« Il y a une... sorte de religion... qui donnant aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries, les soumet à des devoirs contradictoires, et les empêche de pouvoir être à la fois dévots et citoyens... Tel est le christianisme romain. On peut appeler celle-ci la religion du prêtre. Il en résulte une sorte de droit mixte et insociable qui n'a point de nom... » Cette religion « est si évidemment mauvaise, que c'est perdre le temps de s'amuser à le démontrer. Tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien ; toutes les institutions qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même ne valent rien... »

(1) *Du Contrat social*, livre IV, chap. VIII, *De la Religion civile*.

« Maintenant qu'il n'y a plus et qu'il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive, on doit tolérer toutes celles *qui tolèrent les autres*, autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du citoyen. Mais quiconque ose dire : *Hors de l'Église point de salut*, doit être chassé de l'État, à moins que l'État ne soit l'Église, et que le prince ne soit le pontife. Un tel dogme n'est bon que dans un gouvernement théocratique : dans tout autre il est pernicieux. La raison sur laquelle on dit que Henri IV embrassa la religion romaine la devrait faire quitter à tout honnête homme, et surtout à tout prince qui saurait raisonner (1). »

Ceux de nos lecteurs à qui ces textes n'étaient peut-être pas présents, ne se demanderont plus désormais pourquoi nos jacobins honorent Rousseau comme leur patron, et ont célébré à grand fracas son bicentenaire. Il leur a fourni toute la phraséologie dont ils vivent depuis cent vingt-cinq ans, et à laquelle ils n'ont pas eu l'intelligence d'ajouter ni de changer un seul mot.

Mais on voit aussi comment la prétendue « religion naturelle » selon Rousseau est aux antipodes de la véritable religion naturelle, telle que la montrent dans l'humanité la raison et l'histoire ; comment ce que Rousseau ose appeler le « droit divin naturel » n'est que la parodie monstrueuse, tyran-

(1) *Du Contrat social*, même chapitre.

nique et fatalement persécutrice et sanglante, du véritable droit naturel humain à base religieuse, dont j'ai rappelé tout à l'heure les principes.

D'après ceux-ci, en effet, il est évident que dans une société chrétienne, dans une nation catholique par son histoire et par la réalité des choses, les institutions stables et souveraines de garantie religieuse dont j'ai parlé plus haut, et qui doivent exister en vertu du droit naturel chez tous les peuples, vivant en monarchie ou en démocratie, doivent avoir pour objet l'Église, les droits et la liberté de l'Église, et être établies d'accord avec l'Église : ce qui, dans le monde moderne, ne nuit en rien à l'*hypothèse*, admise et consacrée par l'Église elle-même, de la liberté accordée à certains autres cultes. C'est tout le contraire de ce que veut Rousseau : c'est aussi tout le contraire de ce que veulent les modernistes.

En réalité, les éléments religieux de l'État, d'après Rousseau, sa prétendue religion civile, demeurent étrangers, hétérogènes et même contradictoires à ses principes sociaux. Ceux-ci peuvent se résumer en ces deux dogmes qui sont l'essence même de la Révolution : l'égalité abstraite absolue entre les hommes, entre les citoyens, entre les unités numériques qui composent le peuple ; — et la souveraineté, absolue aussi, résidant inaliénablement dans la « volonté générale », à l'exclusion de tout autre principe.

Cette double insanité, ce double et mortel sophisme, c'est Rousseau tout entier, et c'est tout ce que le régime actuel glorifie en lui.

Or, depuis les anarchistes de la *Guerre Sociale*, les socialistes de l'*Humanité*, les libres penseurs de l'*Action* ou de la *Lanterne*, jusqu'aux catholiques libéraux et démocrates dont je ne veux pas nommer les journaux ou les revues, en passant par les sceptiques du *Figaro*, les huguenots du *Temps* et les universitaires des *Débats*, tous, tous sans exception, adorent cette double folie.

L'envie égalitaire du laquais voleur que fut Rousseau explique tout dans sa vie et dans sa doctrine.

Les lecteurs de la *Foi Catholique* n'ont pas oublié la fine et pénétrante analyse par laquelle M. l'abbé Fontaine leur a montré en Rousseau le père des faux dogmes du modernisme social, et a résumé ces faux dogmes dans l'égalitarisme erroné, abstrait et *a priori*, de nature, de dignité, d'action et de droits entre les hommes (1). Inutile de rappeler les différentes formules sous lesquelles se déguisait l'équivoque de ce faux dogme : « équivalence fraternelle des agents humains », « équation des droits », etc. Toutes ces nuances d'erreurs, souvent sans doute à l'insu et contre la volonté de leurs auteurs, procédaient de Rousseau et tendaient logiquement au collectivisme.

(1) *Foi Catholique*, décembre 1914, et dans le volume : *Le Modernisme social*.

De là, chez certains catholiques démocrates, une surprenante indulgence à l'égard de ce répugnant ennemi de Jésus-Christ et de l'Église. La *Démocratie* ne voit en lui qu' « un faible et éloquent chrétien » ! Et M. Fonsegrive, dans une étude où certains jugements veulent être assez sévères pour être justes, se montre d'une... humilité vraiment stupéfiante quand il écrit, à propos des ignobles *Confessions* :

« Rousseau, à force d'ingénuité et je dirai presque d'impudique candeur, finit par se concilier nos sympathies. L'homme n'est pas admirable, non, mais il est tellement homme, nous nous sentons tellement ses frères en misères, en faiblesses et en orgueil, il se peint et par conséquent nous peint à nous-mêmes avec une telle fidélité (*grand merci vraiment!*) et une telle éloquence que nous ne pouvons échapper à la séduction (1). »

Il est permis d'être un peu plus dégoûté sans passer pour renchéri !

Un parallélisme qu'on peut noter au point de vue qui nous occupe, c'est que de même que la « tolérance » du Vicaire savoyard avait abouti, conformément aux principes de Rousseau, à la Constitution civile du clergé et à la persécution sanglante qui la suivit, de même les catholiques modernistes de 1905, tous partisans de la séparation de l'Église et de l'État, l'étaient aussi des projets protestants de « cultuelles »

(1) Georges Fonsegrive, *Jean-Jacques Rousseau* dans la *Revue hebdomadaire*, 22 juin 1912.

et de la mainmise de l'État sur l'Église. Rien n'est plus logique.

Il est curieux de constater que l'un des jugements les plus équitables qui aient été portés sur Rousseau, l'a été par un ancien pasteur protestant, M. Dide, dans son livre : *Jean-Jacques Rousseau, le protestantisme et la Révolution française*. M. Massabuau a très opportunément rappelé au Sénat ces textes, auxquels on ne peut rien objecter.

« Dans ce livre, dit M. Massabuau, j'ai lu ceci :

« Ce qu'il y a eu de plus stupidement atroce dans la Révolution procède du *Contrat social*. Le nier serait nier l'évidence. »

« Et M. Dide rappelle le mot de Quinet :

« Jean-Jacques fut le mauvais génie de la Révolution. »

« C'est Quinet, l'un de vos oracles, et il doit s'y connaître, qui apprécie ainsi l'œuvre de celui que vous allez fêter.

« Et M. Dide continue :

« Dès qu'on se met au point de vue humanitaire et français, l'influence de Rousseau apparaît nefaste. Littérairement il a interrompu la tradition nationale. Rhéteur sans sourire et sans esprit, il a huguenotisé les lettres françaises — c'est un protestant qui le dit, ce n'est pas moi — avec ses phrases de sermon, ses dissertations sans bonne foi d'où le raisonnement bannissait la raison. A la place du style voltairien ou, sous une clarté de soleil, l'idée court comme un ruisseau rapide, il a mis le sophisme dialectique où le mensonge s'abrite et se cache dans l'équivoque des expressions. On spéculer sur l'ignorance des lecteurs lorsqu'on le présente comme ayant apporté une note nouvelle à cette incomparable littérature française à qui Rabelais, Montaigne et Molière avaient donné la gaieté

et la joie, qui avait reçu de Pascal la puissance de l'ironie et de la dialectique éloquente, qui devait à Bossuet la majesté, à La Fontaine le sentiment délicat, poétique et profond de la nature, à Fénelon la grâce, à Montesquieu la profondeur, à Buffon la magnificence. Tout est mort, au contraire, dans l'œuvre de Jean-Jacques : et ses illisibles discours si déclamatoires et si vides, et son ennuyeux et interminable roman, et son incohérent *Emile* et son obscur et malfaisant *Contrat social*.

« Par le cynisme et l'égotisme de ses *Confessions* il a popularisé l'abus du moi ; il a fait surgir l'insupportable lignée des écrivains couards et pleurards qui ont pris pour modèle le dévergondage de ses aveux, l'outrecuidance de sa vanité toujours en affiche et en spectacle. Il a rapetissé et enténébré les intelligences avec ses manies de métaphysicien incohérent et prétentieux de petite secte et de petite ville.

« Protégé par des gens de cour et s'intitulant citoyen de Genève, il s'est fait accusateur et délateur contre Voltaire et les encyclopédistes...

« ...Aux larges horizons d'une humanité fraternelle, il a préféré et préconisé, comme idéal, Sparte avec ses esclaves, la cité de Calvin avec sa maussaderie, ses hypocrisies, ses étroitesse et ses persécutions. En politique, il a abouti à la terreur robespierriste, à la domination du rhéteur fielleux usurpant la place de l'homme d'idée et d'action. (1) »

« Lorsqu'on veut le maudire, écrit le *Temps* en prenant la défense de Rousseau, on lui donne pour fils tantôt les anarchistes et tantôt les socialistes, ce qui est assez contradictoire. »

Eh non ! excellent huguenot, ce n'est pas du tout

(1) *Journal Officiel*, séance du 11 juin 1912, p. 1378.

contradictoire ; et il faut vraiment avoir la vue bien courte pour ne pas constater que le socialisme produit fatalement l'anarchie ; de sorte que si les socialistes sont les fils de Rousseau, ce qui est incontestable d'après M. Lintilhac, les anarchistes sont ses petits-fils, ce que le même M. Lintilhac confesse en faisant gloire à Rousseau d'être le précurseur de Tolstoï.

Et voici, pour finir, deux textes qu'on a rapprochés sous une forme humoristique, mais avec une vérité profonde.

« L'un écrivait ceci :

« Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreur n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux et comblant le fossé, eût crié à ses semblables : Gardez-vous d'écouter cet imposteur : vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous et que la terre n'est à personne ! »

« L'autre affirmait cela :

« Tout être venant au monde a droit à la vie. Cela est indiscutable, puisque c'est une loi de la nature. Je ne vois pas pourquoi je n'aurais pas le droit de manger ses raisins ou ses pommes, parce que c'est la propriété de M. X... Qu'a-t-il fait plus que moi pour que ce fût lui seul qui en profite ? Je réponds : rien, et par conséquent j'ai le droit d'en profiter selon mes besoins. »

« Le premier, étant domestique, avait volé et fut chassé. Il raconta cela tout au long dans un écrit célèbre. »

« Le second avait préféré n'être pas domestique. Il

voulait bien voler, mais il ne voulait pas voler un maître. On a sa fierté. »

« Il déclara, dans un écrit qui commence à être, sinon célèbre, du moins de notoriété publique :

« Je vis les individus mauvais, je me suis dit : il faut que je cherche un moyen de sortir de cette pourriture qu'étaient patrons, ouvriers, bourgeois, magistrats, policiers et autres. Ne voulant pas être exploité et non plus exploiteur, je me mis à voler à l'étalage. »

« N'était la différence du style, on pourrait attribuer à l'un la paternité des écrits de l'autre. »

« Pourquoi donc la société actuelle a-t-elle fait tuer l'un comme un chien enragé par l'armée et la police réunies, et panthéoniser l'autre...? »

« Il est trop tard pour fusiller Jean-Jacques Rousseau et rétablir un peu d'égalité parmi les hommes criminels, mais on pourrait réunir les deux œuvres dans un même volume, avec ces titres : *Les Confessions*, par le philosophe Garnier ; *Le Carnet du bandit Jean-Jacques Rousseau*. »

B. GAUDEAU.

LES REVENANTS

DU « TERRAIN » CONSTITUTIONNEL

Rappel de principes politico-religieux,
provoqué par un incident récent.

Ce sont bien des revenants, car le fameux terrain constitutionnel, qui n'est lui-même aujourd'hui qu'un fantôme, était vraiment, comme on sait, pour les catholiques, un terrain de cimetière, le terrain de la « concession à perpétuité ».

Nos lecteurs connaissent, à n'en pas douter, la mystification dont furent récemment victimes certains catholiques assez peu avisés pour ajouter foi aux prétendues informations religieuses publiées par le journal le *Matin*.

Cette fois pourtant, le fond de la nouvelle était encore plus invraisemblable que le canal par où elle serait venue. Un prélat français, Mgr Campistron, évêque d'Annecy, ayant fait cette année, comme tous ses collègues français, sa visite *ad limina*, aurait rapporté de Rome des instructions politiques générales, à lui confiées par Son Éminence le Cardinal secrétaire d'État, et enjoignant à tous les catholiques français « de s'unir sur le terrain constitutionnel pour défendre les intérêts religieux ».

Et c'est le *Matin*, organe hautement qualifié pour une telle mission, qui se trouvait chargé de transmettre au public français une communication de cette importance, destinée assurément à révolutionner l'opinion !

Car on a bien lu : s'unir « sur le terrain constitutionnel » : la formule même de la vieille et formidable équivoque, qui pesa si longtemps sur les esprits et les consciences, lourde de tant d'inepties et de mensonges, épaissie à dessein durant tant d'années par toutes les ignorances, toutes les lâchetés, toutes les injustices, toutes les trahisons qu'elle abrita...

Et il s'est trouvé des jeunes catholiques, dont les ambitions politiques s'agitent très fiévreusement à la tête d'un journal du matin, pour partir en guerre avec enthousiasme, et pour croire cette incroyable sottise : que Pie X, dont le loyal et lumineux bon sens a dissipé, non sans peine, toutes ces équivoques, et rétabli toutes choses sur le terrain immuable des principes, aurait détruit d'un mot toute son œuvre pour nous lancer de nouveau dans une aventure, qui cette fois serait bien plus grave encore !

La joie des rédacteurs de la *Libre Parole* fut de courte durée. Par le plus grossier des mensonges, le collaborateur du *Matin* avait dit précisément tout le contraire de la réalité. Voici en effet ce que se hâta d'écrire l'évêque d'Annecy : « Au lieu de : *qu'ils s'unissent sur le terrain constitutionnel*, il faut « écrire : *sur le terrain exclusivement religieux*, en « *dehors et au-dessus de tous les partis* ; je ne puis

« donc comprendre comment l'auteur de cet article...
 « a pu changer le sens des instructions que j'ai re-
 « çues, et notamment par la substitution de ces
 « mots : *terrain constitutionnel* à ceux de *terrain*
 « *exclusivement religieux*. Je me suis bien gardé de
 « commettre cette erreur, etc. »

En réalité l'évêque d'Annecy n'avait reçu, bien entendu, aucune instruction particulière ni nouvelle. C'est ce qu'un communiqué authentique de *l'Osservatore romano* déclara à son tour :

« Nous sommes autorisés à déclarer que le cardinal secrétaire d'État n'a pas donné à l'évêque d'Annecy de nouvelles instructions politiques, comme paraît l'affirmer un journal français du 29 août, et n'a pas employé les expressions qui lui sont attribuées par ce journal. »

« A l'évêque d'Annecy, comme à toute personne l'entretenant à ce sujet, le secrétaire d'État n'a fait que répéter les instructions déjà données par le Pape aux catholiques français, à savoir de s'unir sur le terrain religieux en dehors de tous partis. »

« Le journal parisien insinue que le cardinal, admettant que les catholiques ne peuvent combattre dans les rangs de l'opposition, aurait exprimé l'opinion qu'ils ne pourraient même chercher un appui parmi les partis monarchistes, royalistes ou bonapartistes, mais qu'ils devraient concentrer leur action religieuse sur le terrain constitutionnel. »

Et cette information était formellement démentie.

Le correspondant du *Matin* en était donc pour sa

courte honte, si la honte n'était un sentiment auquel certaines gens sont inaccessibles. Et c'était, en tout cas, l'effondrement complet de l'espérance un instant conçue par les revenants du terrain constitutionnel, qui avaient cru sentir ce fameux « terrain » se raffermir sous leurs pas, et aussi par les jeunes rédacteurs de la *Libre Parole*, qui, enrôlés sous le drapeau défratché de l'*Action libérale*, avaient cru voir ressusciter les jours (lamentables, hélas !) du monopole de défense religieuse, que celle-ci trop longtemps s'attribua.

Que ces journalistes, en dépit des démentis officiels et de l'éclat de rire qui accueillit les dupes, aient essayé, avec plus d'obstination que de franchise et de bonheur, d'ergoter pour pallier leur défaite et de rééditer les formules des vieux sophismes anéantis depuis des années, c'est leur affaire, et ils n'ont pu nuire par là qu'à eux-mêmes auprès des gens sensés.

Nos lecteurs savent que nous nous maintenons ici entièrement au-dessus et en dehors des contingences de la politique, dans la région sereine des principes qui ne changent pas, et que nous ne nous occupons de ces questions qu'au point de vue précisément des vérités fondamentales dont la lumière dissipe toutes les équivoques et éclaire tous les problèmes.

*
* *

Ce qui importe, en effet, par-dessus tout, comme

je l'ai établi et développé ailleurs (1), c'est de ne jamais confondre, dans les questions politico-religieuses, d'une part, le domaine des vérités immuables, absolues et nécessaires, et des faits d'ordre spirituel, — d'autre part, le domaine des contingences exclusivement politiques et des faits purement temporels. Dans la première de ces deux sphères, la religion et la politique ne sont point séparables, et la doctrine de l'Église peut et doit intervenir pour tout diriger; dans la deuxième, la religion et la politique demeurent adéquatement distinctes, et la doctrine de l'Église n'intervient que pour résoudre, selon les lois ordinaires de la morale, les cas de conscience individuels qui peuvent se présenter.

Or, l'immense service que Pie X a rendu aux catholiques français, c'est qu'il a dissipé la confusion que les circonstances avaient créées, dans l'esprit d'un très grand nombre, entre ces deux sphères. Il a affirmé la pleine et entière indépendance, la liberté complète des citoyens catholiques dans l'ordre des contingences purement politiques, conformément

(1) *Religion et politique*, exposé des principes politico-religieux qui peuvent dissiper toute confusion en ces matières, dans la *Foi Catholique*, juin 1909. Publié à part en brochure : *Religion, sociologie, politique*, in-8°, 112 pages, 25, rue Vaneau, 1 franc net. — (On trouvera dans cette brochure la réponse aux équivoques connues et rééditées ces jours-ci encore : « Les catholiques doivent, comme l'Église, accepter le gouvernement existant. » — « L'Église interdit la révolte. » — « L'Église commande le respect des pouvoirs établis. » Etc., etc.

aux règles générales de la morale. Par là, Pie X a mis fin au long cauchemar qu'avaient créé de douloureuses équivoques.

La formule imposée, surtout depuis 1909, par Pie X, formule que la mystification manquée du *Matin* vient de remettre en lumière, est donc celle-ci :

Union de tous les catholiques sur le terrain nettement catholique et religieux. D'où deux conséquences :

1° L'union ne peut pas et ne doit pas se faire sur un terrain neutre, non confessionnel, sur le terrain d'un libéralisme négatif, d'un droit commun sans principe religieux, d'un libéralisme areligieux, qui omet l'affirmation franche et positive des droits de la religion et de l'Eglise. C'est la répudiation de l'erreur libérale. Donc, en ce sens, *pas de terrain libéral.*

2° L'union doit se faire sur un terrain nettement catholique et religieux ; donc pas d'autre terrain obligatoire que celui-là ; donc aucun terrain politique obligatoire, ni conseillé, ni indiqué, pas plus celui du gouvernement existant que tout autre... Donc, c'est l'effondrement définitif du terrain constitutionnel obligatoire ou conseillé ou indiqué aux catholiques en tant que catholiques. Ce fameux « terrain », qui pratiquement abrita tant de défaites et de compromissions lamentables, s'est dérobé bel et bien, et pour toujours, sous les pas de ceux qui voulaient s'y cramponner. Les catholiques à qui il

plait d'essayer d'y manœuvrer encore sont libres de le faire, mais à leurs risques et périls personnels, et non plus en tant que catholiques; et il leur est interdit d'y appeler qui que ce soit à ce titre ni au nom de l'Église, ni en vertu d'un conseil autorisé si léger qu'il soit. Donc, *pas de terrain constitutionnel obligatoire ni conseillé.*

Voilà les deux faits en lesquels se résument ce qu'on a appelé les directions de Pie X. Or, ces directions ont ceci de particulier, qu'elles ne sont point des vues personnelles, des conseils individuels, des directions transitoires, contingentes et changeables; elles ne s'exercent point dans la sphère des contingences politiques, mais dans la sphère des vérités immuables et des intérêts purement surnaturels, dans la sphère où la politique n'est point séparable de la religion.

Ce ne sont donc point des directions politiques, mais religieuses. À vrai dire, ce ne sont pas même des directions, mais c'est le rappel de l'attitude constante de l'Église, de sa doctrine normale et éternelle.

Et c'est pourquoi, n'en déplaise aux pêcheurs en eau trouble, elles ont clos, une fois pour toutes, sur la question capitale qui nous occupe, l'ère des équivoques et des nuées.

*
* *

S'il en était besoin, cette doctrine serait confirmée, de la façon la plus claire du monde, par les explica-

tions que donnait, le 11 septembre, l'*Osservatore romano* en ces termes :

Certains journaux ont voulu prendre la parole sur la question inopportunément soulevée par le *Matin* de Paris à propos d'une prétendue conversation tenue entre S. E. le Cardinal secrétaire d'État et l'Évêque d'Annecy, et particulièrement à propos du court commentaire dont nous avons fait suivre le fillet du journal parisien.

Comme nos lecteurs se le rappellent, l'auteur de cet entrefilet tendancieux mettait dans la bouche du Cardinal que les catholiques français, en dehors des partis d'opposition, devaient s'unir tous sur le terrain constitutionnel.

Nous avons démenti absolument la chose, en affirmant que Sa Sainteté et celui qui est son interprète n'avaient pas cessé de conseiller aux catholiques français l'union sur le pur terrain religieux, en dehors de tout parti politique absolument.

Les journaux dont nous parlons ont cru nous mettre dans l'embarras en affirmant que la chose n'est pas possible, parce qu'il ne saurait y avoir une action pratique des catholiques français en dehors de la politique. Et voici la raison spécieuse de ce pseudo-raisonnement. Les catholiques ont certes le droit d'avoir une opinion politique, dont ils ne peuvent faire abstraction, particulièrement quand ils exercent leur droit électoral. Si comme catholiques ils doivent avoir en vue la défense religieuse, comme citoyens ils doivent pouvoir prendre parti pour la République ou pour la Monarchie. Notre théorie se réduit donc en pratique à l'absurde.

Voilà, à grands traits, le sophisme des journaux. Or, nous allons voir de quel côté vraiment se trouve l'absurdité de la théorie, du nôtre ou de celui de nos contradicteurs quotidiens.

En France, comme partout, il existe une démarcation

nette et précise entre croyants et incroyants. Les premiers veulent la liberté de l'Eglise, l'éducation chrétienne de la jeunesse, le respect pour les ministres du culte, la décence des cérémonies religieuses, le respect des croyances de la grande majorité de la nation; les seconds au contraire croient non seulement pouvoir réduire l'Eglise à l'esclavage, mais avoir le droit, si possible, de la supprimer; ils soutiennent la tyrannie de l'Etat en matière d'instruction, même contre la volonté des parents; ils cherchent à supprimer toute manifestation extérieure du culte, sous prétexte qu'une nation, même composée de croyants, doit être athée, voire antireligieuse.

En tout cela la forme de gouvernement n'entre pas du tout, puisque, par hypothèse, on pourrait fort bien imaginer une monarchie anticléricale et une république respectueuse de la religion, et vice-versa.

Voilà pourquoi les catholiques non seulement peuvent, mais doivent se trouver unis et d'accord sur un programme de défense religieuse, en dehors de tout parti politique et en dehors de leurs propres opinions politiques personnelles, que personne n'entend ni méconnaître ni attaquer.

Et quand viendra le moment d'élire un député, les catholiques peuvent très bien se réunir en comités politiques et, dans le choix du candidat, s'attacher avant toute chose à ce que celui-ci donne des garanties suffisantes pour la défense des droits religieux.

Il dépendra uniquement ensuite de la discrétion des catholiques de faire des alliances ou non, quand il sera nécessaire pour ne pas compromettre le succès de l'élection, du moment que les intérêts religieux sont toujours plus importants que les intérêts des partis.

Mais tout ceci n'empêche pas que les catholiques français se mettent d'accord sur un programme de défense religieuse touchant toutes les questions de caractère strictement religieux, et cette défense peut être organisée,

même en dehors de l'action parlementaire, dans toutes les associations qui pullulent en France et qui peuvent bien être apolitiques sans perdre de leur efficacité ni de leur activité pratique.

Et si les questions religieuses, par leur dépendance vis-à-vis de la législation, ont un contre-coup à la Chambre, tous les députés catholiques, qu'ils soient monarchistes, qu'ils soient républicains, pourront coopérer à leur meilleure solution, en formant, plaise à Dieu ! un parti parlementaire (1), qui, en dehors des questions de droit constitutionnel, certainement, assez hors de cause, puisse fort bien marcher tout à fait d'accord sur un programme de défense purement religieuse, en dehors des partis politiques.

Et voilà comment l'objection qu'on nous fait est la seule chose absurde qu'il y ait dans toute cette affaire.

*
* *

Maintenant, qui fut, dans la circonstance, le mystificateur du *Matin* (il faudrait peut-être, pour être juste, employer un mot plus brutal) ? Au fond, peu importe, mais, sans parler d'autres indices, Mgr Campistron, qui n'est point redevable à ce personnage d'une reconnaissance insigne, l'a presque désigné. Et s'il l'eût nommé tout à fait, il n'eût probablement rien appris à personne...

Quoi qu'il en soit, étant donné le sujet dont il est question dans cet article, nos lecteurs ne regarderont peut-être pas tout à fait comme un hors-d'œuvre le conseil que je leur donne de lire à l'occasion, et de faire lire à leurs amis, dans la *Critique du libé-*

(1) Ceci, à vrai dire, n'est plus un principe mais une contingence. (B. G.)

ralisme, Jeux articles de M. l'abbé Emmanuel Barbier, intitulés : *M. Julien de Narfon, journaliste catholique*.

A cette étude, très objective et documentée, on ne peut guère adresser qu'un seul reproche : celui d'une extrême modération, et de l'excessif honneur qu'elle fait à M. J. de Narfon en traitant avec un tel sérieux ce figariste, collaborateur avéré du *Journal de Genève*, des *Nouvelles*, du *Matin*, du *Parthénon*, de la *Grande Revue*, etc... ; allié précieux du *Siècle*, de l'*Action*, de la *Lanterne*, etc...

Si décisifs, si répugnants aux yeux d'un catholique que soient les textes qu'on peut citer de lui (et M. Barbier aurait pu en accumuler de plus probants encore) la véritable doctrine de M. J. de Narfon restera toujours infiniment au-dessous de tout ce qui ressemble à une idée, car cette doctrine n'est faite que d'une chose : la haine la plus venimeuse de la vérité catholique.

Une vague phraséologie ecclésiastique, reste des souvenirs lointains du Séminaire (mais qui ne l'a pas empêché d'oublier son catéchisme), beaucoup de souplesse, du savoir-faire, une invraisemblable audace, c'est plus qu'il n'en faut pour faire, dans les maisons où écrit M. J. de Narfon, figure de théologien. Pour le reste, il compte sur l'ignorance et la crédulité du public, et il a raison.

On peut être sûr que toutes les fois qu'il prend la plume, c'est pour attaquer perfidement le Pape et l'Eglise. Insulteur odieux de Pie X, professant

ouvertement les erreurs les plus formellement contraires à la foi, il est le « Catholique » du *Matin*, assurément, mais catholique en réalité, il l'est actuellement, par la doctrine, un peu moins que je ne suis bouddhiste ou mahométan. Libéral et moderniste, il l'est au sens le plus hérétique et le plus anticatholique du mot. Il est clair d'ailleurs que M. de Narfon n'est point un chef d'école et que l'élément intellectuel de ses doctrines est peu redoutable.

Depuis que la *Foi Catholique* est fondée, c'est-à-dire depuis cinq ans, nous n'avons cessé ici de démasquer le personnage, qui dès lors avait versé là où il est. Il ne l'ignore pas, et il nous a voué une de ces haines dont les doux « libéraux » sont seuls capables, et dont il n'y a lieu, grâce au Ciel, de n'être ni effrayé ni attristé.

C'est pour les catholiques une véritable honte (quoique n'offrant plus déjà les mêmes dangers qu'autrefois) que cet ennemi soit encore reçu dans certaines de leurs assemblées, et traité parfois comme un des leurs. Le *sit tibi sicut ethnicus et publicanus* n'eut jamais plus légitime et nécessaire application.

Les catholiques, de plus en plus rares, qui le connaissent et qui le ménagent, sont ou des demi-catholiques dont il flatte les erreurs, ou des timides...

Dans l'article auquel j'ai fait allusion, M. l'abbé Barbier dit avec raison qu'il ne se reconnaît pas le droit de « sonder les motifs » de M. J. de Narfon, de

« suspecter son indépendance à l'égard des ennemis de l'Eglise et du Saint-Siège, et de lui attribuer un accord avec eux ». Ma réserve est la même, et la question n'est pas là. « Mais, ajoute le même écrivain, j'ai le droit de dire : s'il travaillait pour eux, que pourrait-il faire de plus ? Comment pourrait-il les mieux servir ? »

Rien n'est plus exact. Admettons donc que M. J. de Narfon n'est l'agent que de ce qu'il appelle le « catholicisme libéral », c'est-à-dire, selon le sens qu'il donne à ce dernier mot, l'agent de lui-même et de lui seul ; en tout état de cause, on peut donc croire que c'est maintenant, grâce à Dieu, un agent « brûlé ».

Depuis bien longtemps, il sait que si la naïveté (pour rappeler un mot célèbre) était bannie du reste du monde, elle se retrouverait dans certaines sacristies et certaines antichambres, peuplées d'abbés démocrates. Peut-être a-t-il abusé vraiment ; et j'imagine que désormais les confidences précieuses se feront de plus en plus rares. A vrai dire, quand on voit les bons tours qu'il a joués à quelques-uns de ses amis, et par contre-coup à sa propre cause, on est presque tenté de trouver que c'est dommage.

Un mot pour finir. Comme M. de Narfon et ses amis ne se lassent point de répéter que tous les théologiens qui attaquent les modernistes et les libéraux sont inféodés (sinon vendus) à l'*Action Française*, je crois décidément opportun de couper

court *en ce qui me concerne* (car je ne suis point responsable de ce qu'ont dit ou fait les autres) à cette légende intéressée et de mettre une bonne fois les points sur les *i*. Je le ferai en commençant, dans le prochain numéro de la *Foi Catholique*, une étude sous ce titre : *Du néo-positivisme politique au point de vue de la foi et de la raison*.

B. GAUDEAU.

AUTOUR DU MODERNISME SOCIAL

Analyse de quelques documents.

I

POURQUOI ET COMMENT LES ŒUVRES SOCIALES DOIVENT ÊTRE CATHOLIQUES

Notre ami M. Louis Durand, Président de l'Union des Caisses rurales et ouvrières de France, a donné le 21 mai dernier, au Congrès diocésain tenu à Sarlat, en présence de Mgr Bougoin, évêque de Périgueux, une très importante conférence sur ce sujet.

Ce document ayant été adressé au Saint Père, le Cardinal Merry del Val a répondu à cet envoi, au nom du Pape, par la lettre suivante, écrite à Mgr l'évêque de Périgueux, et dont nous n'avons pas besoin de faire ressortir la gravité. « Le Saint Père désire vivement, dit le Cardinal, que ce beau travail soit divulgué et vulgarisé. » C'est pour ré-

pondre à ce désir, que nous le publions ici avec quelques annotations.

Les idées développées par notre ami M. Durand sont précisément celles qu'a exposées, ici-même et dans ses ouvrages, notre collaborateur M. l'abbé Fontaine, et que j'ai moi-même défendues, non sans résistance, on le sait.

On a beau faire : c'est au sens réel du mot qu'il faut dire cette fois : « La vérité est en marche », et ceux qui en furent, à leurs risques, les premiers soldats, voient avec satisfaction les plus violents de leurs adversaires transformer peu à peu leurs formules et leurs doctrines, et en arriver tout doucement (quoique souvent de mauvaise grâce et sans franchise) à des doctrines plus saines. C'est ce que nous prouveront d'autres documents.

*Lettre du Cardinal Merry del Val
à Monseigneur l'Evêque de Périgueux et Sarlat.*

*Segretaria di Stato
di Sua Santità*

Dal Vaticano, le 29 juillet 1912.

†

MONSEIGNEUR,

Le Saint Père Pie X a reçu avec plaisir, la lettre que Votre Grandeur a eu à cœur de lui adresser dernièrement, avec la copie des principaux travaux du III^e Congrès diocésain des Œuvres catholiques que vous venez de tenir à Sarlat. Sa Sainteté se plaît avant tout à vous féliciter de l'heureux choix des questions agitées durant ces journées

d'études, et dont l'idée dominante fut la « confessionnalité des œuvres ».

Et comme les OEuvres catholiques sont telles, non seulement de nom, mais de fait, par l'esprit qui les anime, les doctrines qu'elles professent, la morale qu'elles pratiquent, il était souverainement opportun de rappeler en quoi consistent cet esprit, cette doctrine, cette morale.

C'est ce qu'a fait avec une vraie maîtrise, pour les œuvres sociales, l'illustre Président de l'Union des Caisses rurales et ouvrières françaises, M. Durand, dans un discours très dense, autant que très précis et très clair. On y voit une synthèse complète et lumineuse des enseignements pontificaux sur la question sociale : chacune de ses parties s'y appuie sur de solides principes de raison, non moins que sur l'autorité de l'Eglise ; l'ajustement des parties dans le tout leur permet de s'éclairer mutuellement et de se prêter l'une à l'autre un saisissant relief, en même temps qu'elle leur fixe à chacune leur vraie mesure, en dehors des exagérations qu'ont pu y introduire en sens divers des tendances trop unilatérales. Le Saint Père désire vivement que ce beau travail soit divulgué et vulgarisé, car il l'estime propre à exercer une très heureuse influence sur les études sociales parmi les catholiques.

.

Comme gage de ces heureux résultats et des faveurs divines Sa Sainteté renouvelle de tout cœur la Bénédiction Apostolique à Votre Grandeur, au clergé et aux fidèles confiés à sa sollicitude pastorale.

Je saisis avec empressement cette occasion pour vous réitérer, Monseigneur, l'assurance de mes sentiments très dévoués en Notre-Seigneur.

R. Card. MERRY DEL VAL.

*Pourquoi et comment les œuvres sociales
doivent être catholiques.*

MONSEIGNEUR,

Votre Grandeur a daigné me faire le très grand honneur de me charger de dire pourquoi les œuvres sociales doivent être catholiques.

Je suis profondément reconnaissant et confus de cette paternelle bienveillance, et je m'en réjouirais sans réserve si je n'étais effrayé de la gravité de ma tâche.

En abordant l'exposé de ce principe si âprement discuté, j'ai besoin, pour me rassurer, de me rappeler que je parle sous la surveillance d'un Evêque qui saura redresser les erreurs de ma faiblesse ; et l'Eglise elle-même fait appel au zèle des laïques pour défendre sa doctrine ; après le Concile du Vatican, après l'Encyclique *Humanum Genus*, Léon XIII a écrit dans l'Encyclique *Sapientiæ Christianæ* : « Les laïques peuvent, non certes s'arroger la mission des Docteurs, mais communiquer aux autres ce qu'ils ont reçu et être, pour ainsi dire, l'écho des Maîtres. »

Je me bornerai à être cet écho : sur toutes les questions sociales, l'Eglise a un enseignement qu'elle a répété, toujours immuable sous des formes variées. Je puiserai abondamment dans les Encycliques des quatre derniers Papes, qu'on a le grand tort de ne pas assez étudier et de ne connaître que par lambeaux.

Nous n'avons pas à examiner si les œuvres sociales doivent être catholiques. Le Saint-Siège a tranché la question avec une netteté qui exclut toute controverse, et une énergie qui décourage les résistances. Après la lettre de Pie X au comte Medolago Albani et son allocution du 16 avril 1910, après les lettres du Cardinal Secrétaire d'Etat au comte Medolago Albani et à moi-même, et surtout, après la lettre du Saint-Siège sur le Sillon, aucun catholique n'ose encore approuver ouvertement les œuvres neutres.

On s'incline devant des directions qu'on voudrait présenter comme une orientation nouvelle de la Cour de Rome, comme si Rome innovait, comme si ces mêmes directions ne se retrouvaient pas dans tous les documents antérieurs, dans l'Encyclique *E Supremi Apostolatu* de Pie X, dans les Encycliques de Léon XIII *Graves de Communi, Permoti nos, Longinqua Oceani, Rerum Novarum Humanum Genus* et *Quod Apostolici* qui date de la première année de son pontificat. Et remontant le cours des âges, nous trouverions déjà la même insistance dans la seconde Epître de saint Paul aux Corinthiens : *Quæ pars fidei cum infidei ?*

Et alors, n'osant résister ouvertement, on distingue la thèse et l'hypothèse. En thèse, dit-on, les œuvres doivent être catholiques ; mais en hypothèse, si l'on rencontre des difficultés, — et l'on en rencontre toujours, — on peut faire des œuvres neutres, pourvu qu'on n'oublie pas qu'elles ne sont pas l'idéal vers lequel on doit tendre.

Video meliora proboque, deteriora sequor. (Je vois le mieux, je l'approuve et je fais le contraire.)

Et voilà transformé en règle de morale catholique ce que la conscience plus délicate du poète païen lui reprochait comme une défaillance.

Quant à nous, Messieurs, nous obéirons sans hésitation : une seule question nous intéresse et c'est celle que nous allons étudier :

L'Eglise nous ordonne de fonder des œuvres catholiques : qu'est-ce donc qu'une œuvre catholique ? quelles conditions doit-elle remplir pour mériter ce titre et se distinguer des neutres ? Or, quand nous saurons pourquoi les œuvres sociales doivent être catholiques, nous saurons comment elles doivent l'être.

Et les motifs sont bien connus, quoique trop souvent oubliés.

Toute œuvre sociale, comme toute institution quelconque, exerce une influence ; voulez-vous que cette influence tende à habituer les adhérents à l'indifférence religieuse et à la recherche exclusive des biens matériels ? Voulez-vous que, selon l'expression de la *Rerum Novarum*, votre œuvre « tombe,

ou peu s'en faut, au rang des sociétés où la religion ne tient aucune place » ?

Voulez-vous au contraire que, comme le dit encore la *Rerum Novarum*, par les sociétés catholiques, l'espoir et de grandes facilités de salut soient offerts aux ouvriers ?

Ne devez-vous pas craindre, comme écrivait Pie X au sujet du Sillon, « la promiscuité où se trouveraient engagés les jeunes catholiques avec des hétérodoxes et des incroyants de toute sorte dans une œuvre de cette nature » ?

Voilà certes des motifs graves. Mais il en est un autre que, dans l'Encyclique *Graves de Communi*, Léon XIII nous dit être le fondement de sa décision, c'est que : « alors que certains hommes professent l'opinion que la question sociale est purement économique, il est vrai, au contraire, qu'elle est avant tout une question morale et religieuse, et qu'il faut la résoudre d'après les règles de la morale et de la religion. »

Vous voulez faire des œuvres sociales pour établir la société sur ses vraies bases et pour faire régner la justice et la charité ; comment pourrez-vous poursuivre un but si nécessaire, si vous ne savez pas, tout d'abord, ce qu'est la société, ce qu'est la justice ? Comment pourriez-vous unir vos efforts à ceux d'hommes qui auraient un idéal contraire au vôtre ?

Certes, parmi les hommes qui ne partagent pas nos croyances, il peut s'en rencontrer dont la conscience, naturellement droite, aspire sincèrement au règne de la justice. Tous les hommes sentent confusément qu'il y a un idéal moral à réaliser, une justice à observer.

Mais la notion précise de la justice ne saurait être la même pour ceux qui admettent l'existence d'un Dieu créateur et législateur, et pour ceux qui la nient. « Supprimez la croyance en une autre vie immortelle, nous dit Léon XIII dans la *Rerum Novarum*, toute forme et toute vraie notion de l'honnête disparaît. »

En effet, plaçons-nous un instant au point de vue de ceux qui ignorent Dieu.

Des hommes sont sur la terre ; d'où viennent-ils ? où vont-ils ? On ne le sait.

Pourquoi les uns sont-ils riches alors que les autres sont pauvres ?

Pourquoi les uns ont-ils tous les plaisirs et les autres toutes les souffrances ?

La société est ainsi faite, mais qui donc l'a faite ? Elle est injuste et elle est l'œuvre des hommes ; refaisons-la plus égale et plus juste. La résignation serait une duperie ; toute autorité est une oppression ; soyons tous égaux, tous libres, tous propriétaires communs de l'univers.

Voilà la seule justice que puisse comprendre la philosophie naturaliste et rationaliste.

Mais, admettez que l'univers est l'œuvre d'un Dieu créateur et législateur, qui récompensera les bons et punira les méchants dans une autre vie : tout change d'aspect.

La vie de ce monde, ses souffrances et ses joies, qui ne durent qu'un instant, ont peu d'importance ; une seule chose importe, c'est l'éternité heureuse du ciel. « Que vous abondiez en richesses et en tout ce qui est réputé biens de ce monde, ou que vous en soyez privés, dit la *Rerum Novarum*, cela n'importe nullement à l'éternelle béatitude. »

A chacun de nous, Dieu a assigné sa place, à chacun Il a donné plus qu'il ne devait, puisqu'Il ne nous devait rien, et ceux-là seuls sont véritablement privilégiés, qui ont plus de facilités pour faire leur salut.

Il y aura un jour une justice parfaite, car, dit l'Encyclique *Quod Apostolici*, « chacun doit être jugé selon la même loi et obtenir les peines et les récompenses suivant son mérite. Cependant il y a une inégalité de droits et de pouvoirs, qui émane de l'Auteur même de la nature ».

C'est Dieu qui a fait le grand et le petit, c'est Lui qui nous a assigné des parts inégales et, en attendant sa suprême justice dans la vie éternelle, il n'y a en ce monde qu'une justice et qu'un devoir, c'est l'obéissance à sa loi.

Comment serait-il donc possible d'unir les efforts des catholiques et des rationalistes pour réaliser la justice, alors que, pour les uns, la justice est l'égalité des biens de ce monde, alors que pour les autres, elle est, au milieu des inégalités providentielles, une humble soumission à la volonté et à la loi divines ?

Et sur la notion de la société, de son origine et de sa mis-

sion, l'opposition n'est pas moins irréductible entre la doctrine catholique et la morale naturaliste.

Pour nous, catholiques, c'est Dieu qui a créé l'homme ; or, nous dit Léon XIII, dans l'Encyclique *Immortale Dei*, « l'homme est né pour vivre en société, car, ne pouvant, dans l'isolement, ni se procurer ce qui est nécessaire et utile à la vie, ni acquérir la perfection de l'esprit et du cœur, la Providence l'a fait pour s'unir à ses semblables en société ».

Mais une société, ce n'est pas la juxtaposition d'individus égaux et indépendants ; une telle société ne saurait vivre et atteindre sa fin : ce qui constitue la société, ce qui fait que les hommes peuvent concourir au but commun dans un ordre utile et intelligent, c'est l'autorité qui discipline et coordonne leurs efforts. « Autorité, qui, comme nous dit encore Léon XIII, aussi bien que la société, procède de la nature et par suite a Dieu pour auteur. »

Et Pie X dit à son tour, dans sa lettre sur le Sillon : « Est-ce que toute société de créatures indépendantes et inégales par nature n'a pas besoin d'une autorité qui dirige leur activité vers le bien commun et qui impose sa loi ? »

Le fondement de tout l'ordre social créé par Dieu, c'est donc le principe d'autorité venant de Dieu et tirant sa force de la loi divine et providentielle.

Qu'est-ce donc que cette autorité ? Nous en chercherons tout à l'heure les dépositaires, mais précisons d'abord sa nature, son origine et son objet.

Puisqu'il est nécessaire que les efforts des hommes soient coordonnés pour le bien général, il était naturel que la Providence établît des autorités chargées de tracer à chaque homme sa tâche en vue de l'utilité commune.

L'autorité, c'est donc la mission, donnée par Dieu, par la loi naturelle, de choisir entre les divers partis honnêtes celui qui est le plus utile.

Cette autorité disposera parfois d'une chose : ce champ sera-t-il semé en blé ou planté en vigne ? L'autorité sur les choses s'appelle la propriété.

Parfois l'autorité s'exercera sur les actes d'une autre personne : par exemple, le père ordonne un travail à son fils,

un maître, à son serviteur. Cette autorité sur les actes d'autrui, c'est l'autorité dans le sens le plus habituel du mot.

Parfois aussi, la mission de choisir l'acte le plus utile est donnée par la loi naturelle à l'agent lui-même : et cette autorité que, dans ce cas, l'homme a sur ses propres actes, s'appelle la liberté. « Et cette liberté, dit l'Encyclique *Libertas prætantissimum*, à en examiner la nature, n'est pas autre chose que la faculté de choisir entre les moyens qui conduisent à un but déterminé. »

L'autorité, la liberté, la propriété sont donc des termes équivalents : c'est l'application d'un seul et même principe.

Le père de famille, qui a la charge de veiller aux intérêts de sa maison, distribue leurs tâches à ses fils et à ses serviteurs, c'est l'exercice de l'autorité paternelle que la loi naturelle lui confère pour le bien commun de la famille. Puis, lorsqu'il s'assigne librement sa propre tâche, n'est-ce pas la même autorité qu'il exerce encore pour le même bien commun ?

Qu'il use de son autorité sur ses enfants, ou de sa liberté pour ses propres actes, ne remplit-il pas, dans l'un et l'autre cas, la mission qu'il a reçue de Dieu, de choisir entre les travaux honnêtes ceux qui sont le plus utiles aux intérêts dont il a la charge ?

La liberté, entendue dans le sens catholique, cette liberté établie par Dieu, dans les limites qu'il a fixées, est une forme de l'autorité ; elle est une autorité aussi sainte que toute autre, elle a la même origine, la même nature et le même but que l'autorité.

Et ainsi, comme l'écrivit Léon XIII dans l'Encyclique *Libertas*, « c'est dans la loi éternelle de Dieu qu'il faut chercher la règle et la loi de la liberté, non seulement pour les individus, mais aussi pour les sociétés humaines... Ainsi sont sauvegardés les droits de chaque citoyen, ceux de la société domestique, ceux de tous les membres de la nation : et tous enfin participent à la vraie liberté, celle qui consiste en ce que chacun puisse vivre selon les lois et la droite raison. »

A cette conception catholique de la société régie par une loi providentielle, comparons la conception incohérente et monstrueuse que le rationalisme est obligé d'accepter.

Puisqu'il ignore Dieu, il ignore la loi divine ; Léon XIII nous le dépeint avec sa précision philosophique, dans l'Encyclique *Libertas* : « Ce que sont les partisans du naturalisme et du rationalisme en philosophie, les fauteurs du libéralisme le sont dans l'ordre moral et civil... Or, le principe de tout rationalisme, c'est la domination souveraine de la raison humaine, qui, refusant l'obéissance à la raison divine et éternelle, et prétendant ne relever que d'elle-même, ne reconnaît qu'elle seule pour principe suprême, source et juge de la vérité. Telle est la prétention des sectateurs du libéralisme. »

La conséquence logique nécessaire de ces prémisses serait l'impossibilité de constituer une société humaine ; l'humanité vivrait dans l'état anarchique que Rousseau a appelé l'état de nature : Ecoutez l'encyclique *Humanum Genus* :

« Voici, en cette matière, la thèse des naturalistes : les hommes sont égaux en droits... Etant tous libres par nature, aucun n'a le droit de commander à ses semblables, et c'est faire violence aux hommes que de prétendre les soumettre à une autorité quelconque. »

Mais Rousseau et ses disciples étaient bien obligés de reconnaître que l'humanité ne pouvait subsister en état anarchique. La nécessité imposait une société, donc une autorité ; mais, l'idée de Dieu étant exclue, l'autorité ne pouvait plus avoir pour origine qu'un prétendu contrat social, — c'est-à-dire la volonté humaine.

Cette volonté humaine, libérée de toute loi divine, n'aura d'autre limite qu'elle-même : Léon XIII écrit dans l'Encyclique *Libertas* : « Une fois cette conviction fixée dans l'esprit, que personne n'a d'autorité sur l'homme, la conséquence est que... ce que la raison individuelle est pour l'individu, la raison collective doit l'être pour la collectivité dans l'ordre des affaires publiques : de là, la puissance appartenant au nombre et la majorité créant seule le droit et le devoir. »

L'humanité se déclare libre vis-à-vis de Dieu, c'est pourquoi cette doctrine est nommée *libéralisme*. Mais si elle donne à la collectivité toute liberté, elle ne peut assurer aucune liberté, aucun droit à l'individu contre l'arbitraire de

de la majorité. Quelle justice invoquer contre la démagogie, alors que, selon la parole de l'Encyclique *Libertas*, « la loi qui termine ce qu'il faut faire ou éviter est abandonnée au caprice de la multitude, ce qui est préparer la voie à la domination tyrannique » ?

Et le Pape ajoute avec une vérité évidente : « Qu'on juge si de telles doctrines profitent à la liberté vraie et digne de l'homme ou si elles n'en sont pas plutôt le renversement et la destruction complète. »

L'Église a donc bien raison de proclamer qu'elle seule peut défendre les libertés légitimes contre l'oppression et que la loi de Dieu est la seule protection de la justice et du droit contre la tyrannie démagogique. Et laissez-moi insister sur ce point qu'obscurcit souvent une équivoque systématiquement entretenue.

Le libéralisme condamné par l'Église attribue à la collectivité tous les droits, il lui permet de confisquer toutes les libertés, même celles que la loi divine établit et que l'Église protège. Le libéralisme donne toute liberté à l'État, il n'en laisse guère aux familles et aux individus. Mais, trop souvent, ceux qui, cédant aux tendances naturalistes, attaquent une liberté légitime pour la jeter en pâture aux passions de la multitude, trouvent commode, abusant d'une similitude de mots, d'accuser de libéralisme les défenseurs de la liberté légitime et du droit naturel.

Eh bien ! n us sommes las de cette équivoque : le libéralisme n'est pas la liberté, il est, au contraire, l'oppression de la liberté individuelle.

Mais voyez donc quel a été le triomphe du rationalisme et du libéralisme. Quel a été l'épanouissement de la doctrine de Rousseau ? Ce fut la Révolution. Oseriez-vous dire qu'elle a marqué l'apogée de la liberté individuelle ?

Oh ! je sais bien qu'il est de mode parfois de résumer la Révolution par ces deux mots : *Individualisme* et *liberté*. Il semblerait que ce fut une époque idyllique où chacun était libre de vivre à sa guise et où il n'a été commis qu'une faute : la loi Chapelier, — qu'un crime : la suppression des corporations professionnelles.

Est-ce donc là ce que nous apprend l'histoire ? De la liberté, il en était parlé dans les discours et dans les constitutions, mais où donc trouvait-on des hommes libres, assurés de la jouissance de leurs droits individuels ? La Révolution était la révolte de l'humanité contre toutes autorités légitimes auxquelles elle substituait des pouvoirs révolutionnaires autrement despotiques.

Dans l'Église, la constitution civile du clergé substituait aux pasteurs légitimes les curés jureurs élus par les laïques.

Dans l'État, le pouvoir suprême, absolu, illimité, était, en apparence, abandonné aux représentants du peuple. « Quand la loi a parlé, la conscience doit se faire. »

Mais, en réalité, la puissance n'appartenait ni à la Convention, ni au peuple inorganique ; elle appartenait tout entière à des associations illégales, à la franc-maçonnerie qui agissait dans le mystère, et aux clubs révolutionnaires, aux comités, aux sections, qui imposaient leur domination par la violence et dictaient leur volonté aux législateurs tremblants.

On voudrait nous représenter la Révolution comme une école d'individualisme et de liberté. Nous ne pouvons voir en elle que l'humanité révoltée contre Dieu et courbant tout, hommes et institutions, sous la volonté d'une démagogie affranchie de toute loi morale.

Dans le catholicisme, il y a des autorités saintes, des libertés sacrées, des propriétés inviolables.

Dans le libéralisme révolutionnaire, il n'y a de droits que ceux que le peuple reconnaît, il n'y a de libertés que celles qu'il tolère, il n'y a de propriétés que celles qu'il sanctionne, il n'y a de juste que ce qu'il ordonne.

Comment consentirait-il encore à se soumettre aux lois divines, sans lesquelles la société ne pourrait cependant vivre ? Comment accepterait-il la loi de la souffrance, la loi du travail, l'obéissance aux autorités légitimes ?

Pour jouir davantage et moins travailler, on veut spolier les propriétés privées : c'est le socialisme condamné dans dix Encycliques *Qui pluribus*, *Nostis et Nobiscum*, *Quanta Cura*, de Pie IX, *Quod Apostolici*, *Rerum Novarum*, *Graves de Communi*, de Léon XIII... et j'en passe !

Pour s'affranchir de l'autorité légitime, on lui oppose de prétendues autorités constituées par les subordonnés contre leurs chefs naturels : c'est le démocratismé démagogique, condamné par ces mêmes Encycliques.

Et pour donner à ces révoltes et à ces spoliations l'apparence du droit, on presse sur les pouvoirs publics, on leur demande de légiférer pour prendre la propriété des uns et la donner à d'autres, et de consacrer par décrets les volontés démagogiques : voilà le socialisme d'État.

Comment serait-il possible de concilier la vérité catholique avec les erreurs du rationalisme? Comment serait-il possible de trouver, pour une œuvre sociale, un terrain neutre où ces doctrines contradictoires pourraient servir de base à une action commune? « *Quæ autem conventio Christi ad Belial?* »

Cette conciliation avait été tentée par le malheureux Lamennais; effrayé des attaques de l'impénétrabilité, il avait voulu rallier le peuple à l'Église par des concessions habiles. Sa condamnation fut retentissante, et sa chute lamentable; mais, hélas! son esprit subsiste toujours.

Il est des hommes qui rêvent encore cette transaction impossible.

Et pourquoi donc l'Église est-elle combattue par le monde moderne?

C'est que ses dogmes révoltent l'orgueil de la raison humaine; eh bien! réduisons notre foi pour la rendre acceptable aux incrédules : voilà le modernisme intellectuel, théologique, philosophique et historique.

C'est aussi que sa morale comprime les appétits en les courbant sous les lois de l'autorité et de la propriété; eh bien! que l'Église s'adapte sur le terrain social aux tendances modernes, qui inclinent vers la démocratie : c'est le modernisme social.

Il n'est peut-être pas d'erreur plus dangereuse, car elle séduit les meilleurs en leur faisant espérer le triomphe de l'Église par son alliance avec la démocratie; elle a des allures généreuses et charitables, et elle procure à ses adeptes les griseries de la popularité.

Mais gardons-nous de ces mirages; ce n'est pas par des abdications que Jésus-Christ doit sauver sa royauté en ce monde. Nous voulons qu'il règne sur nous, mais nous ne voulons pas qu'il soit un roi constitutionnel, qui règne et ne gouverne pas, qui sanctionne débonnairement les volontés de l'opinion publique, et qui humilie son autorité dérisoire devant les caprices et les appétits de ses sujets.

Non, nous voulons l'acclamer comme un Maître aimé et adoré, dont nous acceptons la loi tout entière, cette loi qui, comme le disait Pie X dans sa lettre sur le Sillon, « nous trace le chemin du bonheur possible sur la terre et du bonheur parfait au ciel : la voie royale de la Croix ».

Cette voie que l'Église nous trace, ce chemin du bonheur possible sur la terre et du bonheur parfait au ciel, nous avons le devoir de le chercher et de le connaître. Cette société dans laquelle nous devons vivre, nous devons savoir quelle elle est et comment Dieu l'a disposée. Car Pie IX nous avertit dans l'Encyclique *Nostis et nobiscum*, qu'« il n'est pas donné aux hommes d'établir de nouvelles sociétés et des communautés opposées à la condition naturelle des choses humaines ». Et Pie X, rappelant dans sa lettre sur le Sillon les enseignements de Léon XIII, ajoute : « Il faut le rappeler énergiquement dans ces temps d'anarchie sociale et intellectuelle où chacun se pose en Docteur et en Législateur, on ne bâtira pas la Cité autrement que Dieu l'a bâtie. »

Comment Dieu a-t-il donc disposé la société humaine au point de vue du travail et du bien-être matériel ?

Dieu a imposé à l'homme la loi du travail : « *Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front.* » Cette loi est sanctionnée par la nécessité et réglée par la nature même.

Mais quel travail chacun devra-t-il faire ? Dans quelle mesure devra-t-il travailler ? Pour que les besoins de l'humanité soient satisfaits, il faut une coordination des efforts, il faut des produits divers, proportionnés en nature et en quantité aux nécessités sociales. Il faut produire ce qui est utile et ne pas perdre son activité en productions moins utiles.

La nature a pourvu à cette nécessité par la loi de la valeur.

Laissons de côté les subtilités inutiles dont on obscurcit la question.

L'homme, poussé par la nécessité, travaille pour se procurer les biens nécessaires à sa vie : or, pour le conduire à une production profitable à la société, la nature a voulu que la valeur des produits du travail fût proportionnée, non au travail fourni, mais à l'utilité procurée à la société.

Vous avez fabriqué une marchandise très nécessaire et insuffisamment abondante pour les besoins actuels : sa valeur est grande.

Et si l'on en fabrique plus que la société n'en peut consommer, ce travail devient inutile, il est une déperdition de forces, la valeur diminue ou s'anihile.

C'est la loi de l'offre et de la demande.

On dit parfois qu'elle n'est pas une loi de justice. Evidemment, la justice n'a rien à faire ici : il ne s'agit pas d'une loi morale imposée à notre conscience, mais d'une loi naturelle, physique et mécanique, qui s'impose à nous comme la loi de la pesanteur, comme toutes les lois de la nature matérielle ; selon la parole de l'Encyclique *Rerum Novarum*, « contre la nature des choses, toute lutte est vaine ».

Mais cette loi n'en est pas moins une loi providentielle, souverainement sage et bienfaisante.

Elle intéresse chaque homme à faire le travail le plus utile à tous, et elle le lui signale par le prix du produit.

Si les hommes produisent des choses inutiles, leur travail est perdu. Si, au contraire, ils ne produisent pas en quantité suffisante une marchandise nécessaire, la valeur de cette marchandise monte et incite les travailleurs à en augmenter la production.

C'est cette loi de l'offre et de la demande qui proportionne la production aux besoins. Sans elle, l'humanité manquerait du nécessaire au milieu de richesses inutiles et superflues.

Et cette même loi règle la valeur du travail : S'il y a trop peu de travailleurs, la valeur de leur travail s'élèvera comme le prix des marchandises qu'ils auront fabriquées en trop petite quantité.

S'il y a trop de travailleurs, la valeur de leur travail diminuera, et les patrons utiliseront plus largement ce travail à

bas prix, et les marchandises plus abondantes baisseront aussi de prix.

La loi de l'offre et de la demande tend donc vers un désirable équilibre; elle tend à faire monter les salaires jusqu'à ce qu'aucun patron n'ait plus avantage à augmenter le nombre de ses ouvriers; elle tend à les faire baisser jusqu'à ce qu'aucun ouvrier ne soit sans travail.

Et ces baisses de salaires, stimulant la production, amènent sur le marché des marchandises plus abondantes, dont le prix doit baisser jusqu'à ce qu'elles trouvent des preneurs, — car une marchandise qui ne trouverait pas d'acheteurs serait une non valeur et une perte sèche pour son possesseur.

Et ainsi, grâce à la loi de la valeur, tout travail humain doit trouver emploi et tout produit du travail doit être utilisé.

La nature ne détermine pas la valeur par une loi morale, elle l'impose de force. La valeur est ce qu'elle résulte des besoins, comparés aux moyens de les satisfaire. La Providence en a ainsi disposé.

Sous l'impulsion de la loi de la valeur, l'homme travaillera dans son intérêt personnel pour gagner son pain; mais son intérêt sera précisément de faire le travail qui produira le plus de valeur, c'est-à-dire celui qui correspondra le mieux aux besoins de la société.

Mais pour que cette loi atteigne son but social, il faut une double condition :

Puisque l'homme a intérêt à choisir le travail le plus utile à la société, il est nécessaire qu'il soit libre de faire ce choix sous sa responsabilité. La liberté du travail est le corollaire nécessaire de la loi de la valeur.

(à suivre.)

La Question de la Foi à travers les événements

XXXVI^e CONGRÈS

DES

JURISCONSULTES CATHOLIQUES

Montpellier, les 28, 29 et 30 octobre 1912

Les adhérents habituels de ces Congrès ont reçu la lettre suivante :

MONSIEUR,

Nous avons l'honneur de vous inviter au XXXVI^e Congrès des Jurisconsultes Catholiques, organisé par la *Revue Catholique des Institutions et du Droit*.

Ce Congrès se réunira à Montpellier les 28, 29 et 30 octobre, sous la présidence de S. E. le Cardinal de Cabrières et de M. de Lamarzelle, sénateur.

Les collectivités administratives en face de l'Etat (Départements, Communes et Services publics), tel sera l'objet de ses délibérations.

Les questions comprises dans ce vaste programme sont parmi les plus graves, les plus actuelles et les plus pressantes.

Les Jurisconsultes ont, dans leur dernier congrès, étudié l'ingérence de l'Etat dans tous les phénomènes de la vie économique ; ils auront à examiner,

cette année, sa tendance à réglementer de plus en plus étroitement toutes les collectivités administratives, en diminuant les franchises locales.

Contre cette tendance, de nombreuses revendications s'élèvent, protestant contre la révocation arbitraire des maires, contre l'intervention souvent tracassière des préfets en matière budgétaire et en matière d'assistance, contre l'absence de tout droit laissé aux Conseils municipaux d'intervenir dans les questions scolaires : revendications dont il sera utile de fixer l'étendue et la légitimité.

L'Etat, en multipliant les monopoles et en se faisant industriel, a créé ou développé de nouvelles collectivités administratives, qui forment de grands services publics et dépendent de lui directement ; mais qui tendent à se créer une vie et un fonctionnement propres.

Que faut-il penser de ce développement nouveau des fonctions de l'Etat ? quelle forme et quelle indépendance faut-il donner à ces collectivités ? quelles conséquences sont à prévoir dans l'avenir ?

Les problèmes essentiels du rôle de l'Etat, de son organisation, et ceux de la vie économique du pays sont ainsi posés, et il appartient aux Jurisconsultes catholiques de donner un avis autorisé, en rappelant les principes du droit et les leçons de l'expérience.

L'attention publique suivra nos travaux, et il importe qu'ils répondent à son attente.

Nous espérons, Monsieur, que vous voudrez bien

répondre à notre appel, en assistant au Congrès de Montpellier, en prenant part à ses délibérations et, s'il vous est possible, en présentant un rapport sur l'une des questions. Nous vous remercions d'avance, au nom de la cause que nous défendons, du concours que vous voudrez bien nous donner.

Le Président des Jurisconsultes Catholiques,

E. DE LAMARZELLE,

SÉNATEUR.

Le Secrétaire,

Pierre LUCIEN-BRUN.

Les collectivités administratives en face de l'État (1).

HISTORIQUE.

L'État et les groupements administratifs inférieurs dans l'histoire. Leurs origines, leurs caractères et leurs rapports.

La Cité en droit romain.

Provinces, villes, communautés d'habitants sur le sol français.

L'État et ses développements successifs.

Centralisation progressive, ses causes. Différences entre les pays d'États et les pays d'élections. Diversités et libertés locales, sous l'ancien régime.

Destruction par la Révolution française des collectivités administratives autonomes.

(1) Les membres du Congrès qui désirent présenter un rapport sont priés d'en avertir sans retard M. Joseph Lucien-Brun, directeur de la *Revue*, avenue de l'Archevêché, 2, Lyon.

La centralisation administrative voulue et opérée par le Consulat et l'Empire ; son renforcement au cours du XIX^e siècle.

Tentatives de décentralisation. — Raisons de leur échec.

L'ÉTAT DÉMOCRATIQUE MODERNE.

La conception moderne de l'Etat.

Gouvernement et administration.

Prédominance du pouvoir législatif et spécialement de la Chambre des députés. Invasion de la politique électorale dans tout l'organisme français.

Le centre pèse sur le pays tout entier.

Dépenses imposées par l'Etat, qui dirige le service, et payées par les départements et les communes..

Même esprit dominateur de l'Etat vis-à-vis des institutions spéciales ou autonomes : hôpitaux, hospices, bureaux de bienfaisance. Restriction de leur capacité, contrôle étroit, nomination de leurs représentants. Reconnaissance d'utilité publique. Concession de la personnalité plus ou moins limitée. Contribution de l'Etat aux frais du service pour en prendre la direction absolue.

Hostilité de l'Etat à l'égard de tous les groupements privés désintéressés. Obstacles apportés à leur développement.

Mouvement de réaction régionaliste.

LE DÉPARTEMENT.

Son caractère arbitraire. Critiques formulées contre lui.

Prédominance de l'Etat. Le préfet est un agent régional de l'Etat en même temps que le représentant du département.

Manque d'indépendance du Conseil général et de la

Commission départementale en face du préfet. Pouvoirs de contrôle de l'autorité supérieure.

Dépenses obligatoires nombreuses et ressources limitées. Services départementaux aux mains des agents de l'Etat. Enfants assistés.

LA COMMUNE.

Elle diffère de l'ancienne communauté d'habitants : uniformité de règles sur tout le territoire ; diminution des droits ; restrictions à son autonomie.

Dépendance, vis-à-vis du préfet, soit du Conseil municipal pour la gestion des biens communaux, soit du maire pour la police.

Contrôle incessant et restrictions du droit budgétaire.

Le maire et les agents communaux.

L'arbitraire dans le droit de révocation des maires.

Les droits des autorités municipales en matière d'écoles et de culte.

Les établissements de bienfaisance et d'assistance.

Composition de la Commission administrative. Laïcisation poursuivie au nom de l'Etat.

SERVICES PUBLICS.

Rôle économique des collectivités administratives.

Leurs rapports avec le public.

Situation du personnel de gestion : fonctionnaires et ouvriers de l'Etat et des communes ; leur nombre toujours croissant. Traitements et pensions.

1° *Régie et monopoles d'Etat.*

Monopoles fiscaux, réalisés ou amorcés : tabacs, poudre, allumettes, alcool.

Services industriels, avec ou sans monopole : arsenaux, manufactures d'Etat, postes et télégraphes.

L'Etat transporteur : le rachat de l'Ouest ; la mainmise sur les Compagnies de chemins de fer.

L'Etat banquier. La Banque de France.

L'Etat assureur. Assurances sur la vie et contre les accidents. Retraites pour la vieillesse.

Budget industriel d'Etat proposé.

2° *Régies municipales.*

Le municipalisme. Ses progrès : logements, transports, alimentation. Ses causes et ses effets.

Attitude du Conseil d'Etat devant ces tendances.

ÉTRANGER

Les progrès de la centralisation administrative à l'étranger.

Socialisme municipal dans les pays anglo-saxons.

Le monopole des assurances en Italie.

P.-S. — Prière d'envoyer votre adhésion à M. le Secrétaire, 2, avenue de l'Archevêché, Lyon. Les cartes de Congressistes vous donneront toutes les indications pratiques destinées à faciliter votre participation aux travaux du Congrès.

Les personnes qui, sans pouvoir se rendre au Congrès, désirent cependant adhérer ou contribuer à la propagande de ses travaux, pourront envoyer leur souscription au Secrétaire, qui en accusera réception. L'Œuvre des Congrès intéresse tous les catholiques de France et n'en saurait laisser aucun indifférent.

Le Gérant : J. TÉQUI.

ÉTUDES CONTEMPORAINES SUR LA VIE SURNATURELLE ET LES CONCUPISCENCES

I

LA CONCUPISCENCE DES YEUX

ET L'ORGUEIL DE LA VIE

Notre vie toute entière s'appuie sur le monde physique et y trouve les choses dont elle se sustente et s'entretient. De plus, nous y prenons ces aliments par le travail, et même c'est nous qui les créons en partie. Cette terre, à la suite de la déchéance originelle, nous a été livrée vide et nue, « *inanis et vacua* » ; elle ne devient productive qu'à la condition d'être arrosée de nos sueurs. Ne nous en plaignons pas trop ; on l'a dit avec vérité : *Le travail, aux hommes nécessaire, fait leur félicité plutôt que leur misère*. Le travail, quel qu'il soit, physique, manuel même si vous voulez, a une double efficacité : non seulement il transforme les choses matérielles sur lesquelles il s'exerce et, en les transformant, leur donne une plus-value très réelle ; mais en exerçant nos propres énergies, soit physiques soit morales et intellectuelles, il nous transforme nous-mêmes et nous donne, si je puis dire, une plus-value plus précieuse que celle qu'il crée dans les objets extérieurs. Le travail personnel crée la propriété et perfectionne le propriétaire, car Dieu ne nous contraint au travail par les nécessités de notre

vie ou nos besoins d'alimentation, que pour nous associer doublement à son œuvre. Nous devenons ainsi ses continuateurs en nous perfectionnant et en fécondant le sol qui nous porte et nous nourrit.

L'homme fait cela tout d'abord pour lui, puis pour les autres et il faut entendre ici pour le petit groupe familial ; c'est à l'époux et au père à le nourrir, mais en se faisant aider, dans la mesure possible et selon l'âge et les forces de chacun, par ceux qui le composent. Les liens qui rattachent entre eux tous ses membres, ont été ourdis par l'amour : l'amour du mari pour sa femme et de celle-ci pour son mari ; l'amour du père et de la mère pour leurs enfants qui le leur rendent tout imprégné de reconnaissance, de respect et de soumission. Dans la famille, les biens sont communs comme le travail et les efforts, du moins tant que les enfants vivent sous la tutelle du père et de la mère. En franchissant le seuil de sa maison, le père entre en relations avec d'autres chefs de familles, pareilles à la sienne, cherchant l'alimentation nécessaire à leur propre vie par des moyens analogues ou identiques, et tout d'abord par le travail. Comment s'arrangeront entre elles ces actions concurrentes ou parallèles ? Vont-elles entrer en lutte ou essayer de s'entendre et de s'aider réciproquement ? Pourquoi non, si leur intérêt lui-même le leur conseille ? En tout cas, deux lois souveraines devront régler ces rapports, la *Justice* et la *Charité*. La justice obligera chacun à respecter

le travail de tous les autres, sa fécondité et ses résultats, c'est-à-dire la propriété. La paix ne régnera jamais dans une société, avec la sécurité pour les personnes et pour les biens, qu'à la condition que tous s'inclinent sous l'empire de la justice.

Des inégalités naîtront nécessairement de la diversité des forces, des aptitudes, du savoir-faire et de bien d'autres causes encore elles sont nécessaires pour la constitution de la société elle-même. Mais elles seront adoucies par la charité qui n'est autre qu'un amour réciproque, naissant de la nature elle-même, de son identité foncière subsistant toujours sous les inégalités individuelles. Ou plutôt cette charité est comme une émanation du cœur de Dieu dans le cœur de ses créatures, s'aimant entre elles comme Dieu les aime et parce qu'il les aime.

Dans ces conditions la vie humaine se déploie librement, exerce toutes ses activités, accomplit tous ses devoirs et réalise sa destinée. Que feraient au contraire de cette vie humaine les concupiscences que saint Jean appelle *concupiscentia oculorum et superbia vitæ*? C'est ce que nous allons étudier tout d'abord.

I. — *Concupiscentia oculorum.*

La concupiscence des yeux, vraie source du socialisme contemporain et de l'anarchie.

Pour bien comprendre ce qu'est la concupiscence des yeux, il ne faut pas la séparer de la concupis-

cence de la chair dont nous parlerons bientôt ; les deux s'engendrent réciproquement, ou, pour plus d'exactitude, la première engendre la seconde qui réagit sur celle qui lui a donné naissance, en lui fournissant les nombreux matériaux propres à son développement.

Lorsque la concupiscence charnelle s'est installée, ainsi que nous l'expliquerons, à la racine de toutes nos énergies physiques, elle ne tarde pas à envahir toutes nos relations avec le dehors, et elle y porte des perturbations et des troubles qui ne sont que la répercussion et le prolongement de ceux qu'elle a déjà introduits à l'intime de notre être. Là cette concupiscence change d'aspect, elle s'appellera la concupiscence des yeux et des sens extérieurs. Saint Jean l'a nommée *concupiscentia oculorum*, sans doute parce que la vue est le sens par lequel nous prenons comme une possession anticipée de cet univers physique. Nous essayons en quelque sorte d'en mesurer l'étendue et la profondeur, comme pour deviner les richesses qui se cachent dans ses entrailles ou en couvrent la surface, et déjà nous aspirons à nous en rendre les maîtres.

Nous avons dit que cette prise de possession ne s'opérait que par le travail ; mais le travail si avantageux qu'il soit pour nous et notre développement personnel, ne va pas sans efforts, parfois même il nous meurtrit, parce qu'il est le châtiment du péché. Aussi interviennent promptement les deux

concupiscences de la chair et des yeux, coalisées pour repousser le travail. Ce qu'il leur faut, c'est la jouissance sans peine, sans labeur, d'autant plus corruptrice qu'elle est plus paresseuse et plus lâche.

Si la concupiscence des yeux est ennemie du travail, elle est très avide de ses fruits, je veux dire, de la propriété qui accroît et centuple la jouissance en permettant d'exploiter ces choses extérieures perfectionnées par le travail des autres, de les étreindre en quelque sorte pour en extraire tous les éléments de plaisir qu'y a mis le labeur étranger. Et cependant une loi de justice, s'imposant à tous, avons-nous dit, prescrit le respect de la propriété : c'est écrit dans le Décalogue, abrégé de la loi naturelle : *Bien d'autrui tu ne prendras* ; il y a plus : *Bien d'autrui tu ne convoiteras*. Or la concupiscence est le nom propre de la convoitise ; elle va plus loin très habituellement ; ce qu'elle convoite, elle le prend ; le vol est en quelque sorte de son essence. Le travail industriel qui fait vivre aujourd'hui une partie considérable des populations civilisées, s'opère dans des conditions qu'il faut connaître, si nous voulons comprendre les perturbations qu'y apporte la concupiscence dont nous essayons d'analyser les effets. Le machinisme a amené autour des grandes usines des agglomérations ouvrières très considérables et dès lors exposées aux entraînements que subissent si aisément les foules, surtout lorsque leurs intérêts sont en jeu,

sans parler de leurs passions. Les meneurs auxquels elles obéissent sont pour l'ordinaire les moins honnêtes et les plus violents : les moyens leur importent peu, pourvu qu'ils réussissent.

Les usines où ces travailleurs sont employés nécessitent, à cause surtout de leurs outillages perfectionnés, des mises de fonds si considérables que des fortunes privées ne suffisent point à les fournir. On est contraint de faire appel au crédit ; des sociétés d'actionnaires apportent l'argent indispensable pour la construction des bâtiments et la confection des métiers, pour l'acquisition des matières premières, en un mot, pour tous les frais généraux qu'appellent de semblables entreprises. Des administrateurs nommés par les actionnaires surveillent de plus près l'exploitation qui est aux mains de quelques agents responsables, versés dans toutes les connaissances techniques du métier. Quand les produits ont été manufacturés, ils entrent dans la circulation commerciale, et le plus difficile est parfois de leur trouver des débouchés rémunérateurs.

On devine combien il est délicat et important de faire entre les si nombreux agents de la production industrielle, un partage équitable des bénéfices ; et nous entendons ici par ce mot les valeurs totales de la production. Les actionnaires réclameront les intérêts de leur argent ; rien de plus juste, car sans eux rien ne se serait fait. Viendront ensuite les honoraires des agents de la direction dont la capacité professionnelle, avec toutes les angoissantes res-

ponsabilités dont elle a la charge, mérite bien, elle aussi, sa rétribution. Enfin, le salaire des ouvriers formera toujours la plus grosse part des frais généraux, et elle doit être soldée la première, car l'ouvrier ne peut ni ne doit attendre le fruit de son travail.

Cette équitable répartition constitue le plus redoutable problème de l'heure présente ; il devrait être toujours étudié dans un esprit de calme impartialité et surtout d'équité stricte et rigoureuse.

Or, jamais peut-être plus de préjugés et de parti pris n'ont été entassés comme à plaisir sur les questions si complexes qui s'y rattachent. Chaque sociologue ou économiste improvisé a son système qu'il essaie de faire prévaloir ; et d'ordinaire il consiste à ne considérer qu'un côté de la question dont il ne faudrait jamais perdre de vue tous les éléments. Après les avoir analysés les uns à la suite des autres, on devrait les rapprocher et les comparer dans une synthèse intégrale, afin d'en bien apprécier le rôle et en fixer la rétribution.

Nous venons de délimiter, autant que possible, le champ où entrent en lutte toutes les convoitises : de là ces batailles économiques qui aujourd'hui agitent et bouleversent le monde, et qui demain peut-être pourraient bien l'ensanglanter.

Examinons ces luttes sur un autre continent, aux Etats-Unis par exemple. L'idéal que l'on s'efforce d'y réaliser, comme ailleurs encore, serait de constituer la classe ouvrière dans une existence bour-

geoise, avec six ou sept, et même, cinq ou six heures de travail par jour (1) ; et un salaire de quinze à vingt-cinq francs au minimum. Son labeur terminé, l'ouvrier serait libre de consacrer de longues heures à son développement intellectuel et moral, ou à l'acquisition de connaissances variées qui lui seraient offertes dans des séries de cours et conférences de toutes sortes. Ses devoirs civiques et domestiques prendraient le reste de son temps, sans préjudice, évidemment, d'un repos dont il déterminerait la nature et l'étendue dans une liberté que rien ni personne ne viendrait gêner.

En toute occurrence, les devoirs domestiques seront singulièrement allégés, ainsi que toutes les autres préoccupations inhérentes à l'existence elle-même, telle qu'on l'avait comprise jusqu'ici au sein des civilisations les plus perfectionnées. L'ouvrier moderne n'aura-t-il pas à sa disposition tout un ensemble de caisses, organisées par l'Etat ou par les associations auxquelles il appartient, caisses d'assurance sur la vie, ou contre les infirmités, la vieillesse, les accidents de travail, caisses de secours pour l'éducation de ses enfants. Bref, il est dispensé de tout souci et peut dans la sécurité la plus parfaite dépenser, pour son usage ou son plai-

(1) On est allé plus loin, s'il faut en croire Edmond Kelly dans son ouvrage, *Le Socialisme au XX^e siècle*. Le programme de Chicago, formulé en mai 1903, espérait réduire à 4 heures et peut-être même à 3 h. $\frac{1}{2}$ le travail quotidien de l'ouvrier.

si personnel, le large salaire que lui procure un travail fort modéré et tout relatif.

Vous lui proposez et lui conseillez des travaux intellectuels, l'assistance à des cours faits pour lui. Mais les estimera-t-il nécessaires ou même utiles, lorsque ses occupations à l'usine sont exclusivement mécaniques ou automatiques ? Pourquoi dès lors se livrerait-il à des labeurs spéculatifs ou quasi scientifiques dont il n'a nul besoin ? Il estimera bien plutôt qu'il n'a qu'à se laisser faire et à se laisser vivre, entouré de tous les secours dont vous l'avez environné et je crains bien qu'il ne devienne, avec ses cinq heures de travail et ses quinze à vingt francs de salaire, le plus dépravé des jouisseurs. Le débit de boissons le séduira bien plus que la salle de cours et il préférera les rêves de l'alcoolisme aux précisions de la science. C'est tout l'être humain qui, en lui, sombrera dans la boue de ses propres vices et de ses passions. Un homme à demi-désœuvré et sans responsabilité est un homme à peu près perdu.

Dans une société ainsi faite, l'or est l'élément constitutif de toute dignité, de toute grandeur, comme de toute puissance et de toute autorité. Soyez riche et vous serez heureux et considéré. La seule noblesse qui y soit connue, la seule aristocratie qui soit honorée, c'est la noblesse, l'aristocratie de la fortune. Elle n'a pas manqué de se former. Je ne sais si, dans ce pays américain, tous les citoyens ont, comme le rêvait le Sillon, des

âmes royales ; mais ce que je sais, c'est qu'il s'y rencontre foule de rois, rois du pétrole, roi des chemins de fer, rois des mines, tous rois de l'or, qui se réunissent dans des trusts, comme les ouvriers dans leurs fédérations. Et ces rois accaparent matières premières, organismes industriels, moyens de transports, voies ferrées ou voies fluviales, houilles noire et blanche ; tout est entre leurs mains. Et ces mains se tendent et se serrent afin de détenir plus sûrement toute la richesse du pays le plus gras et le plus industriel du monde. Eux seuls déterminent les prix de confection et de vente, avec les bénéfices qu'il leur plaît de se réserver et la part qu'ils consentent à laisser aux autres. On dit qu'ils traitent avec une certaine générosité les travailleurs employés à leur service ; cela prouve qu'ils sont gens habiles et entendus en affaires. Mais je me demande si les intérêts des consommateurs sont aussi bien sauvegardés, et surtout ce que peuvent devenir, dans un tel pays, ces classes moyennes qui sont la force et l'honneur des sociétés les mieux organisées. Bref, cette ploutocratie ne m'inspire qu'une médiocre confiance et tous ces syndicats de haute finance, ainsi compris et pratiqués, me semblent constituer une sorte de socialisme corporatif qui pourrait se muer très aisément, ainsi que le remarquait il y a longtemps déjà un écrivain parfaitement renseigné, en un autre socialisme plus sincère, le socialisme d'Etat tel que beaucoup le rêvent aujourd'hui.

Ces développements anormaux d'une richesse acquise par des moyens au moins contestables sont de nature à engendrer, avec le socialisme, l'anarchie. Je ne m'étonne pas du tout que, devant cette poursuite insensée et universelle de la richesse, certaines natures violentes s'exaspèrent, et que, pour atteindre à leur manière ce qui est le but de tous, elles recourent au crime. Dans les sociétés ainsi faites, on verra s'organiser des bandes de malfaiteurs, comme celles qui opéraient naguère dans la banlieue parisienne. Ces bandits s'attaquaient à des établissements de crédit qu'ils savaient être médiocrement protégés ; demain ce pourrait être le tour des hautes banques. Ce qu'il faut à ces héros d'un nouveau genre, ce sont de fortes sommes pour conduire largement et à bonne fin leurs débauches et, comme disait l'un, pour vivre leur vie. Les moyens perfectionnés de locomotion les y aideront, ainsi que les armes les plus puissantes employées d'abord contre un public inoffensif, puis contre les agents coupables d'avoir voulu les arrêter.

Je vois en tout ceci la synthèse de toutes les concupiscences, incarnées dans des organismes puissants ; pourquoi le crime n'aurait-il pas, lui aussi, ses syndicats ? C'est bien à tort qu'on a vu dans l'association une panacée contre toutes nos misères. L'association est de soi très licite, comme tant d'autres choses indifférentes. Ce qui détermine sa valeur morale et même utilitaire, ce sont les idées dont elle est animée, les principes qui déterminent

son action : son effet direct est d'accroître indéfiniment la puissance de cette action et d'en multiplier les résultats selon le chiffre de ses membres. Rien de plus dangereux et de plus funeste qu'une association mue par toutes ces convoitises, nées du foyer pestilentiel que dénonçait saint Jean. Lorsque ces associations se font nombreuses et s'étendent sur tout un pays, elles ont bientôt fait de le précipiter sur la pente des décadences irrémédiables.

II. — *Superbia vitæ*

*Forme contemporaine de l'orgueil :
impiété incurable de la neutralité a-religieuse
et du laïcisme*

Il est une association qui domine et résume toutes les autres ; et il est tout naturel que les dégradations morales et sociales qui existent en ces dernières, y aient leurs répercussions et leur prolongement. Cette association maîtresse s'appelle l'État : et la constatation que nous venons de faire demeure exacte, quelle que soit la forme de l'État, ou si vous aimez mieux, l'organisation des pouvoirs publics. Toutefois il est une organisation qui favorise tout particulièrement cette répercussion ; c'est l'organisation démocratique, puisqu'alors c'est la nation elle-même, prise dans sa masse, qui non seulement nomme les personnalités investies des pouvoirs publics, mais leur donne par le fait même cette investiture. Lorsqu'une

société est ainsi constituée, si les concupiscences que nous avons étudiées jusqu'ici se sont installées en maîtresses souveraines au sein des masses populaires, évidemment elles auront bientôt fait d'envahir les plus hauts sommets et d'y régner absolument.

Je me trompe : leur empire ne sera absolu que si elles parviennent à se justifier elles-mêmes devant l'esprit public ; elles n'y réussissent que trop souvent. On voit, sous leurs excitations malsaines, la raison d'un grand peuple s'affoler dans une sorte d'ivresse orgueilleuse, briser tous les jugs et se déclarer absolument indépendante, afin de suivre elle-même les concupiscences inférieures dans leurs plus extrêmes égarements. L'orgueil intellectuel, le pire de tous, leur cherchera les justifications désirées et il saura bien les trouver.

Voici comment procède cette troisième concupiscence, que saint Jean appelle l'orgueil de la vie « *Superbia vitæ* », et qui achève les dévastations commencées par les deux premières : elle aperçoit au fond même de cette raison dont elle veut s'emparer, une loi primordiale qui règle et détermine nos jugements et nos appréciations ; cette loi fait partie de notre être intellectuel et est comme le fondement de notre rationalité. L'orgueil intellectuel, pour demeurer maître absolu, doit tout d'abord effacer, raturer cette loi, ou s'il ne peut aller jusque-là, en altérer du moins les prescriptions essentielles. Mais voilà qu'il sent, dans ces

prescriptions elles-mêmes, d'invincibles résistances, car elles s'appuient comme sur un roc inébranlable, sur le Dieu créateur et conservateur de la raison et des principes qui la constituent. Le Dieu dont il s'agit ici en effet, n'est pas précisément le Dieu du Christianisme ou de la Révélation ; c'est tout d'abord le Dieu de la nature et de la philosophie. Aussi les préceptes qu'il a gravés, de sa main toute puissante, au fond du cœur de l'homme, sont des préceptes de droit naturel. C'est ce Dieu qui se dresse à l'encontre du « *Superbia vitæ* », de l'orgueil voulant s'installer dans le cerveau d'un peuple, de toute une nation égarée par les concupiscences inférieures.

Alors on voit se produire ce phénomène étrange dont nous avons tous été témoins : le gouvernement d'un grand pays se déclarant a-religieux, pour employer l'expression la plus adoucie. Cet A privatif signifie « sans religion, disons mieux, sans Dieu ». Et on se déclare sans Dieu pour être sans loi divine.

Je suppose bien que mes lecteurs ne se laisseront pas prendre à cet « A privatif » que l'on explique par cet autre mot, également mensonger, « la neutralité ». On ne se déclare pas *contre* Dieu ; non, on n'est pas « anti-religieux » ; on respectera même la religion, à la condition qu'elle se tiendra à son rang et à sa place, bien cachée au fond de la conscience individuelle dont la liberté ne sera point atteinte. Ce que l'on entend émanciper, c'est la

conscience publique, sociale, nationale, la conscience du peuple considéré comme tel.

Nous disons, nous, que cette neutralité est la création la plus hypocrite, la plus fausse et la plus mensongère, comme la plus perfide, de l'orgueil intellectuel, du « *Superbia vitæ* ». Si Dieu en effet est le créateur de la conscience humaine, de l'âme humaine, de toutes les consciences, de toutes les âmes d'hommes ; s'il fait entendre sa voix et a gravé sa loi au fond de toutes ces consciences pour tout régler et diriger dans l'être humain, depuis les pensées les plus secrètes, les plus individuelles, jusqu'aux actes publics par excellence ; comment prétendez-vous le bannir de la vie publique et nationale ? Mais c'est là surtout que vous avez le plus besoin de lui et que lui-même veut régner. Vous ne l'en excluez point, du moins sans violences brutales ; il ne se laissera point éconduire ; et vous serez contraints de vous déclarer, non pas neutres, ni a-religieux, mais ennemis notoires et anti-religieux. Nous ne disons point encore « anti-chrétiens, car, encore une fois, il s'agit ici de religion purement naturelle.

Suivons cette guerre religieuse à travers ses différentes phases. On a proclamé la liberté de la conscience, en d'autres termes, le droit de la conscience individuelle à se respecter elle-même, à écouter la voix divine qui lui parle en ses intimes profondeurs ; à obéir à cette loi qu'elle y lit distinctement à ses heures les plus lucides et les plus

calmes. Mais si ce n'est pas là un leurre, un mensonge ajouté à tant d'autres, il faudra bien reconnaître à ces consciences individuelles le droit de manifester au dehors les sentiments qui les animent, le droit de traduire dans leurs actes les prescriptions les plus pressantes du droit naturel.

Comment vont se concilier ce droit des consciences individuelles à penser sainement de leurs devoirs et à agir en raison de leurs convictions, et cet autre droit de la conscience étatique ou nationale à bannir Dieu et à étouffer sa loi avec ses prescriptions les plus impérieuses ? Ne voyez-vous pas qu'un conflit va éclater entre la conscience étatique ou la raison d'État, la « superbe » des pouvoirs publics, la « *Superbia vitæ* » installée en maîtresse souveraine dans les sphères gouvernementales, et toutes les consciences privées et individuelles qui voudront se conserver honnêtes et fidèles à Dieu et à elles-mêmes ? Ainsi s'expliquent ces guerres plus que civiles, guerres intestines et religieuses ou plutôt anti-religieuses, que l'on disait propres aux âges de foi et qui n'ont jamais été plus âpres et plus malfaisantes qu'aux époques de triomphante incrédulité, comme la révolution française par exemple. Le principe en est encore tout vivant au fond de tous nos débats politiques et sociaux ; il s'étend et s'applique à tout, il entrave tout et finira par tout ruiner.

Poursuivons et voyons comment ces grandes ruines se préparent.

Une fois débarassé de Dieu et de sa loi, l'orgueil intellectuel se déclare autonome ; en d'autres termes il est à lui-même sa propre loi, sans se référer jamais à aucune autorité supérieure ou divine. Les pouvoirs publics qui adoptent ce langage reconnaîtront tout au plus que les lois fabriquées par eux, si elles ont besoin d'un fondement autre que leur propre autorité, le trouveront dans la volonté du peuple, volonté dont ils se disent les organes. C'est donc la volonté nationale qui est à proprement parler autonome, puisqu'elle est sa propre loi, tirant de son sein toutes les justifications dont elle a besoin. Ce que le peuple veut est toujours bon et toujours juste ; bonté et justice procèdent de lui et de lui uniquement.

Pour nous, nous affirmons cela de Dieu lui-même et uniquement de Dieu, car, dans l'unité parfaite de son être, sa volonté toujours juste et droite est identique à son intelligence toujours vraie. Les lois humaines, qu'elles émanent d'un pouvoir monarchique, oligarchique ou populaire, doivent être des applications plus ou moins lointaines de ces principes de Droit naturel qui ont leurs types primordiaux dans l'essence divine et leurs reflets dans la conscience humaine. En toute occurrence, ces lois humaines, quelles qu'elles soient, ne sauraient être en opposition avec ces principes de droit naturel dont elles tirent leur justice intrinsèque et leur force obligatoire, beaucoup plus que de la volonté des législateurs.

Or, je demande ce que peuvent bien être des lois procédant de pouvoirs publics, qui, sous prétexte d'autonomie, entrent dans une contradiction flagrante et constante avec la volonté d'un Dieu qu'ils ont renié en principe, puisqu'en principe ils se sont déclarés a-religieux, tout particulièrement dans les affaires publiques dont ils ont la gestion.

En vain ces pouvoirs s'appuieraient-ils sur un prétendu droit naturel a-religieux ; ce droit n'existe pas. Ou plutôt ce prétendu droit naturel, je le connais bien, c'est celui de Rousseau qui disait : L'homme est né bon, mais la société le déprave. La nature, au sens de Rousseau, c'est la nature corrompue, dépravée par le péché originel et les concupiscences qui en sont la suite. La société, telle que la voulait Rousseau, telle que la veulent et la font aujourd'hui, dans la mesure où ils peuvent, ses disciples et ses continuateurs, n'est rien autre chose que l'organisation politico-sociale des trois concupiscences.

L'organisation de la concupiscence charnelle, nous la trouvons dans toutes les lois et presque dans tous les agissements des pouvoirs publics concernant la famille. Le divorce, grâce aux facilités légales et extralégales qu'il rencontre, entre de plus en plus dans nos mœurs publiques ; or il ne faut qu'un nombre relativement restreint de ces scandales publics dans nos meilleurs départements ou diocèses, — et ces derniers en ont chacun une

trentaine par an comme chiffre moyen — pour ébranler autour d'eux tous les foyers. Partout la famille se sent moins stable ; les défiances se glissent où jamais elles n'auraient songé à se produire. La natalité s'abaisse ; l'autorité des parents est affaiblie dans une proportion plus grande encore ; le caractère sacré dont tous les liens familiaux étaient empreints, tend à disparaître.

A mesure que les divorces désorganisent la famille, se multiplient les maisons de débauche. Nous indiquerons très vaguement, pour ne pas scandaliser nos lecteurs, les moyens dont on se sert pour y pousser une jeunesse assoiffée de plaisirs, élevée dans des contacts corrupteurs par des maîtres qui pour la plupart ne croient plus à rien. Parfois même ces maîtres prêchent à leurs élèves l'immoralité, au moins de façon indirecte, en apprenant à de pauvres adolescents qu'il n'y a ni Dieu ni morale.

Nous n'osons parler de l'organisation des convoitises enflammées par l'accroissement même du bien-être. C'est la désorganisation générale qu'enseigne et engendre *cette concupiscence des yeux* ; c'est par exemple la haine des classes qui jette le prolétariat dans une guerre sans merci contre ceux qui possèdent ; c'est cette même haine qui pousse l'ouvrier à recourir aux moyens malhonnêtes du sabotage pour détruire l'outillage industriel qu'on lui confie. D'autre part, la soif de la richesse fait le patron dur et sans pitié pour les travailleurs,

trop désireux d'accroître son patrimoine à leur détriment, peu soucieux de remplir, à l'égard de tous, ces devoirs de charité qui, sans l'obliger à titre de rigoureuse justice, ne peuvent être négligés cependant sans détriment pour lui-même et pour les autres.

La concupiscence des yeux et les insatiables convoitises qu'elle engendre, produisent encore ces ébranlements sociaux dont sont victimes les nations les mieux organisées en apparence et les plus fortes, comme l'Allemagne et l'Angleterre. Qui empêchera ces millions d'ouvriers soulevés contre leurs employeurs et assez forts pour imposer leurs volontés aux gouvernements eux-mêmes, de constituer un socialisme prolétarien qui commencerait par confisquer les fortunes privées, pour arriver bientôt à la destruction de la fortune publique et à l'anarchie universelle, en un mot à la ruine de tout et de tous ? Bien aveugle l'économiste ou le sociologue qui ne saurait pas voir que nous marchons, d'un pas parfois bien accéléré, vers des catastrophes dont personne ne peut mesurer les conséquences. Et ces catastrophes seront l'œuvre des convoitises, ou, comme parle saint Jean, de la concupiscence des yeux.

Le principe qui dirige et organise les résultats acquis par les concupiscences de la chair et des yeux, et donne à ces résultats eux-mêmes une consistance et une universalité qu'ils n'auraient point sans cela, c'est le « *Superbia vitæ* » dont

nous parle saint Jean. Nous savons que cet orgueil intellectuel élimine Dieu, pour se déclarer autonome ou ne reconnaître pour loi que ses propres caprices. Ce principe dirigeant a d'abord organisé l'élimination systématique de Dieu partout où sa propre action est devenue prépondérante; il appelle cette élimination la laïcité, un synonyme de la neutralité dont il a été question plus haut. Donc la société qu'il veut nous faire sera laïque ; mais le laïc, tel que le conçoit l'orgueil intellectuel, c'est le païen, ou le baptisé dans l'âme duquel on aura raturé, effacé, le caractère baptismal. La laïcité dans la classe primaire exige tout d'abord que l'on y brise le crucifix dont on jettera à la porte les débris profanés ; après le crucifix, le catéchisme dont les pages seront déchirées, puis remplacées par les manuels d'Albert Bayet et ses pareils. Le grand proscrit que l'on veut surtout atteindre est le Christ eucharistique, que l'on s'appliquera à bannir de la conscience de l'enfant que les parents auront fait commuier.

Les œuvres post-scolaires ont été créées, il y a quelques années déjà, et elles sont reprises aujourd'hui et encouragées avec une nouvelle ardeur, uniquement dans le but de poursuivre dans l'âme du jeune homme le travail de déchristianisation commencé chez l'adolescent, sur les bancs de la classe primaire. Un peu plus tard la caserne le saisira pour le courber pendant deux ans sous une discipline, elle aussi, laïque. Là, en effet, pas de prêtre.

pas de culte, pas de relations permises avec un cercle religieux, fût-il établi tout près. Des maisons de prostitution et de débauche, oui, tant qu'on voudra ; et même on y poussera par des moyens obliques ces malheureux jeunes hommes, après les avoir instruits des précautions hygiéniques qui leur promettront la sécurité dans le crime. Ainsi s'achève l'éducation laïque de la jeunesse française.

Et si une vie de travail et de misère s'interpose entre la caserne et l'hôpital où le conscrit d'autrefois viendra mourir, il retrouvera dans ce dernier gîte, sous des formes tout aussi répugnantes, cette même laïcité. Des mégères la lui appliqueront avec plus d'empressement que les cataplasmes réclamés par ses membres endoloris ; elles veilleront à ce que le prêtre soit tenu aussi loin que possible de son lit d'agonie ; et s'il en approche, ce ne sera que sur exhibition de pièces écrites en bonne et dûe forme.

Nos marins, quand ils auront été brûlés par l'éclatement de gargousses mal préparées ou mal surveillées, comme cela est arrivé hier à Toulon, nos marins eux aussi mourront sans le moindre secours religieux. Eussent-ils appelé un prêtre dans les clameurs de leur agonie, le prêtre ne viendra pas ; la laïcité ne le permet point.

Voilà dans ses lignes générales l'organisation d'un peuple par l'orgueil intellectuel, autonome et laïc.

Et parfois des catholiques ont pour cette laïcité des indulgences qui étonnent : des voix s'élèvent à certains jours, même dans nos rangs, en faveur de ces crimes sociaux ; on plaide la bonne foi de ceux qui les commettent ou du moins de ceux qui s'en font les exécuteurs : C'est la loi, et ne faut-il pas que la loi soit obéie ? De pareils plaidoyers impliquent une complicité plus ou moins réfléchie dont Dieu est le seul juge.

J. FONTAINE

L'OASIS

Croquis monographique d'une paroisse franc-comtoise en 1912

C'est d'une oasis de foi catholique qu'il s'agit dans les quelques pages qu'on va lire. C'est à ce titre qu'appartient à notre domaine cette description d'après nature, si pleine elle-même de foi intégrale et de piété franche (1), d'une paroisse de campagne, située au sein des montagnes du Jura et conservée dans sa ferveur d'une façon invraisemblable et qu'on pourrait croire miraculeuse.

En lisant ces pages, en entendant dire qu'il y a en France une paroisse de neuf cents âmes, où tous les hommes, sauf quatre ou cinq exceptions négligeables, assistent régulièrement à la messe, *communient* et plus souvent qu'une fois l'an, combien de prêtres, curés et vicaires, seront tentés d'incrédulité ! Combien surtout pousseront un soupir de tristesse et d'envie !

C'est qu'en effet, hélas, cette paroisse presque idéale est une oasis. C'est-à-dire que tout autour, et sur toute la surface du pays, c'est le désert, la sécheresse, la mort. Le tableau de cette paroisse

(1) L'auteur n'est pas un inconnu pour nos lecteurs. L'excellente et courageuse brochure *la peur de l'enfant*, préfacée par Paul Bourget et dont nous avons parlé (*Foi Catholique*, juillet 1911) est signée du même vaillant nom que ces pages, Bayard.

fervente n'eût excité jadis aucun étonnement : c'était la règle. Et au lieu de s'émerveiller de ce phénomène, ne faudrait-il pas pleurer des larmes de sang en constatant que, sauf quelques exceptions presque imperceptibles et qu'on regarde comme des prodiges, la foi est morte ou se meurt dans toute l'étendue des campagnes de France ? C'est pourtant là l'effroyable vérité. Les efforts de nos prêtres sont admirables ; mais, pour garder l'image qui forme le titre de cet article, ils se perdent dans le désert. La situation est trop anormale, trop monstrueuse ; toutes les forces politiques et sociales d'un régime d'essence sectaire et antireligieuse sont trop puissamment organisées pour la destruction totale de la foi et des mœurs, pour la corruption et pour la mort du pays.

Recueillons cependant avec une piété émue, avec espoir et prière, ces symptômes d'une vie qui résiste encore, ces suprêmes battements du cœur chrétien de la France. Nos vraies raisons d'espoir sont là ; elles ne sont ni dans l'agitation prétentieuse et égalitaire des œuvres dites « sociales », ni dans la diffusion d'une presse trop souvent neutre, lâche et dissolvante. Elles sont dans la persévérance tenace et têtue de la foi au sein de quelques populations des campagnes. Mais pour Dieu ! que nos énergies ne s'égarent pas ! A l'heure actuelle, tout effort qui ne tend pas à une réaction intégrale est un effort perdu et nuisible. Seul un retournement complet des choses pourrait nous sauver.

Sinon c'en est fait, et à court terme, même des paroisses comme celles que nous décrit Bayard. Le vent perfide et brûlant de l'incrédulité et des passions, le vent mortel qui, de toutes parts, souffle du désert et assiège ces coins bénis, dessèchera la source d'eau pure qui garde la fraîcheur et la vie, la source de foi et d'amour, et les « oasis » elles-mêmes disparaîtront.

B. G.

Entre le ravin du Dessoubre et l'arête jurassique du bois Cassard, la commune de Guyans étale ses souples croupes, semées de fermes, par 4°14' de longitude Est et 47°09' de latitude Nord. C'est un morceau de l'ancienne Comté et de l'active seigneurie de Varembon, aujourd'hui l'une des cent dix neuf communes de l'arrondissement de Baumeles-Dames, canton et doyenné de Pierrefontaine, département du Doubs, archevêché de Besançon.

Guyans est une commune à population disséminée; dès 1856, Le Play (2), soulignait la supériorité morale et religieuse de ce type d'agglomération, où l'éloignement du cabaret, la lente diffusion de la littérature à un sou, l'autorité plus patriarcale des parents, donnent plus d'efficace à la lutte contre les destructions : destruction du foyer, des mœurs, des idées stables et chrétiennes.

Pays de petite culture et de gros pâturage,

(1) Altitude moyenne : 785^m.

(2) *L'organisation de la famille.*

Guyans compte neuf cents habitants, pour la plupart paysâns ; le noyau, groupé au sud de l'église, abrite les ouvriers d'état et commerçants indispensables, tailleur, épicier, cordonnier, maréchal, fromager (1) et quatre hôtels-auberges (2). Il ne s'y trouve ni châtelain, ni bourgeois.

La beauté des sapins communaux qui coiffent l'arête du Cassard assure à la commune un revenu annuel de 40 à 80.000 francs ; aussi les administrateurs de ce petit pays bouclent-ils aisément leur budget ; ils ont construit un grand presbytère, agrandi l'église en 1877, relié Guyans à la route de poste Besançon-Morteau, multiplié les abreuvoirs-citernes, amené l'électricité dans le village, payé l'installation du téléphone, dégrevé l'impôt-foncier des particuliers par la surcharge des biens communaux ; bref, des simples, mais pas du tout des arriérés.

Relevée sous le Grand Roi des ruines de nos tristes alliés les Suédois, agrandie d'un transept après la guerre de 1870, l'église de Guyans mélange tous les styles : romane par sa voûte en berceau, ogivale par ses baies et grecque par ses pilastres ioniens ; ses cloches, de belle allure, étendent au loin leurs poétiques ondes ; l'ornementation est proprette, claire, un brin « Saint-

(1) Le fromager, suisse, recueille journellement 1.000 litres de lait et cuit ses deux « gruyères » de 80 kilogr.

(2) Dans le Jura, les auberges se proclament pompeusement hôtels.

Sulpice » ; mais l'autel de droite sauve la face : un tabernacle Louis XIV riche, majestueux, avec ses souples draperies dorées, ses nobles rondes-bosses du sacrifice d'Abraham, de la manne au désert et du sommeil d'Elie. Dominant le tout, un tableau sur bois du xv^e ou du xvi^e siècle, Notre-Dame de Consolation, chère au pays, accolée des armes des donateurs : les Varembon et leurs alliés les Sforza. Vénérée chez les Minimes de la source du Des-soubre, l'image miraculeuse échappa à 93 par la piété des Guyanais qui ramenèrent solennellement Notre-Dame dans leur église, le 22 Mars 1791,

Deux ans plus tard, le roi de France était décapité et Guyans se voyait imposer un « jureur ». Mais la Vierge des sires de Varembon protégeait ce petit pays, assez fidèle pour garder sa miséricordieuse image. Allait-elle donc faire rendre au blé cent pour un, prévenir la grêle ou la foudre, faire sourdre une eau thermale attirée de touristes et de petits chevaux, ou encore quelque géologue prospecterait-il un riche filon permettant l'installation d'usines ? Rêves d'épiciers que tout cela (1). Mère du Dieu crucifié, la Vierge bénissait Guyans en y recrutant pour son Fils une nouvelle couronne de martyrs, suppliants de la paroisse, sauvegardes de sa foi parmi les dangers de la civilisation à venir.

(1) Sous ce vocable, il faut entendre les professeurs d'agriculture, notaires, financiers, ingénieurs diplômés, sous-préfets, préfets et au-dessus et nullement la très honorable corporation des débitants de sucre et cannelle.

Donc, quelques habitants de Guyans s'armèrent de bâtons et de faux et manifestèrent contre ce régime vertueux et sensible qui expulsait Dieu, mais défiait Mademoiselle Maillard, décapitait les prêtres fidèles et le Roi, mais pleurait sur Latude. Les troupes du district d'Ornans saisirent sans coup férir ces pauvres diables sans chefs, sans armes sérieuses ; seize Guyanais furent bellement décapités à Matche, Ornans, Besançon et Paris : vicaire, maître d'école et quatorze paysans ; le curé était mort en exil dans l'arrière-Pologne : c'était l'égalité et la mort.

Le sang des martyrs fut fécond. La Vierge de Consolation demeura inviolée pendant la tourmente ; la Terreur passée, l'intrus plia bagages ; venu on ne sait d'où, il s'enfuit on ne sait où. Mieux encore, la foi des martyrs de Guyans devait maintenir jusqu'à nos jours cette paroisse sainte entre les paroisses.

En notre France moderne, où le bien-être prime tout, où Dieu est plus qu'à demi banni, la famille stérile, la morale faussée, où toutes les puissances du jour, science de pacotille, centralisation satanique, attirance jouisseuse et facile des villes, se déchainent contre l'âme des petits, Guyans surgit comme une oasis chrétienne.

C'est le dimanche ; les belles cloches, empoignées par des gars vigoureux, font sortir des fermes les familles nombreuses et endimanchées ;

on ne voit pas à Guyans, le jour du Seigneur, des citoyens libres et conscients, peiner à la charrue, trimer au soleil avec des poils de huit jours et une chemise déguenillée ; cela, c'est l'œuvre des six jours, avec sa sueur nécessaire et expiatrice ; mais aujourd'hui, gens et socs, chevaux et bœufs reposent ; le maître de la terre, des outils et des animaux, rasé de frais, a endossé la belle veste ou la belle blouse, enroulé la cravate, coiffé le chapeau de paille, la casquette ou le chapeau mou ; il va prier, se reposer, se détendre en famille, adorateur du Maître des Maîtres, roi de la création, chef paisible de sa tribu.

L'église est comble, à l'ancienne mode, femmes et jeunes personnes à droite, hommes et jeunes gens à gauche ; il y a d'ailleurs plus d'hommes que de femmes ; le trop plein s'entasse sous les cloches ou dans la tribune.

La messe commence ; l'heureux curé de cette paroisse bénie entonne les louanges de Dieu d'une voix cassée et tendre à son peuple. Chantres et fidèles répondent, soutenus par l'orgue. Ici, l'on chante le pur grégorien ; point de ces hurleurs à la voix fausse et rapide, hommes d'argent qui expédient les Répons, mais de belles et puissantes voix paysannes, assouplies par quelques années de petit séminaire ou par le dévouement du vicaire. Qu'ils sont loin, les morceaux d'opéra religieux, triomphe de ténors en villégiature !

L'office achevé, la rupture se fait, les hommes en tête, cependant que quelques vieux et vieilles, plus près de l'éternelle lumière, s'obstinent à prolonger leurs *Ave* et et que les enfants reçoivent force conseils du curé. Sous le porche et contre la rude croix de fer forgé qui limite la petite place, tout le monde se retrouve avant de regagner la ferme, tandis que le facteur raccourcit sa tournée en distribuant les lettres ; un tour de « ville », et l'on se sépare pour déjeuner, à l'exception de quelques retardataires qui vont faire marcher le commerce des quatre hôtels. L'après-midi, tout le monde se retrouvera aux vêpres, puis chaque famille visitera ses champs en vrais bourgeois et discutera les améliorations à venir ; souper et coucher de bonne heure, afin de reprendre, lundi matin, la lourde tâche bénie de Dieu, et par là, légère.

A Guyans, les chevaux de bois ne tournent pas et le bal public n'a jamais dressé ses tentes ; le 15 août, quelques couples esquissent des pas au café ou dans la ferme paternelle et c'est tout.

Pareille beauté de mœurs implique un dressage familial et un enseignement tout chrétiens. Pour sauvegarder l'âme de leurs petits, les paysans de Guyans savent bourse délier. Les deux institutrices du village, obstinées d'orgueil ou d'arrivisme, se refusaient à proscrire les manuels condamnés ; les douze cultivateurs du Conseil paroissial de verser aussitôt les douze mille francs nécessaires à la

création d'une école libre, fréquentée par tous les enfants, à l'exception des quatre filles d'un maçon italien, habitant temporaire du village, et d'une enfant de l'Assistance. Admirables paysans de la douce France, vous qu'on dépeint âpres au gain, à ce gain rude à gagner, la foi vous a transfigurés ; vous avez vidé le bas de laine pour sauver l'âme des vôtres et l'âme de votre prochain ; comme vous les dominez, tous ces faux grands, ces mandarins qui foulent la croix pour une fonction, un ruban, une plume de paon ou un galon !

Aussi bien, tout le monde communie et plus souvent qu'une fois l'an ; on compte les quatre ou cinq capricieux qui espacent leurs devoirs ou ne fréquentent la messe que par intermittence ; l'église, toujours à plein, ne signale ses fêtes que par les plus joyeux carillons de ses cloches ou l'éclat de sa parure ; elle voit ses baptisés, devenus soldats, reprendre, à chaque permission, le contact du curé ou du vicaire, se purifier du souffle de la ville, et, au retour du régiment, renouer la tradition familiale.

Enfants et jeunes gens sont également réunis par le curé et le vicaire, point du tout pour de dangereux ou somnolents cercles d'études, mais bien pour la connaissance de la foi et de la morale, pour l'exécution du grégorien avec, comme distractions, les projections, le tir à la carabine, ce *Ludus pro Patria* qui servira le jour où la patrie elle-même sera en jeu.

Sois béni entre tous les villages de France, bon pays de la Montagne, aux saines odeurs de sapins et de prairies, où les gars sont solides et les filles sages, où les pères ont autorité, où les mères ne craignent pas les enfants, où le Maire conserve les morts à l'ombre rafraîchissante du clocher et des prières, insoucieux de ce modernisme hygiénique qui cache la peur de la mort et l'oubli des vieux ; sois béni, petit village aux saints martyrs, à la foi chaude, à l'école chrétienne, à la joie de vivre chrétiennement, qui accepte Dieu et son prêtre pour chef ! Je te vois au dernier jour : de ton cimetière étroit, aux croix de bois et de fer, surgiront plus d'élus que des nécropoles fameuses aux marbres rares et aux caveaux bétonnés ; paysans de France, qui avez fait le pays, combien votre place sera plus haute, votre splendeur plus éclatante, que celle des demi-paysans, demi-lettrés, demi-savants, demi-croyants, auxquels Jésus, par pitié, aura entr'ouvert l'huis sacré ! Et que dire des persécuteurs, des grands ancêtres, massacreurs de martyrs, des fils d'ancêtres, pervertisseurs des âmes, laïcisateurs de la France, ennemis de Dieu !

Leurs ossements sécheront de frayeur devant le Maître qu'ils ont défié ; ils iront porter leur honte et leur rage au séjour du mal, du désespoir et de la haine...

Seigneur, qui avez béni Guyans, donnez-nous de saints prêtres ; prenez nos enfants et faites-en des

Vianney pour ressusciter les Ars endormies ; si votre justice outragée veut davantage, réalisez, Seigneur, ce vœu que nous formulons en tremblant : prenez-nous comme martyrs, martyrs à la manière des premiers siècles et de la Terreur, ou bien martyrs plus lutteurs, mourant l'arme à la main, *pro aris et focis*, comme nos aïeux les croisés, comme nos ancêtres les Vendéens !

Les causes qui meurent, disait Veuillot, sont celles pour lesquelles on ne meurt plus ; toute l'Église sort des tombeaux.

BAYARD.

AUTOUR DU MODERNISME SOCIAL

Analyse de quelques documents

I

POURQUOI ET COMMENT LES ŒUVRES SOCIALES DOIVENT ÊTRE CATHOLIQUES

Rapport de M. Louis Durand au Congrès
de Sarlat (suite) (1)

Enseignements sociaux de l'Eglise

La Liberté du travail (2)

Ecoutez les enseignements de Léon XIII dans l'Encyclique *Rerum Novarum* :

« L'homme est d'ailleurs le maître de ses actions; aussi sous la direction de la loi éternelle, et sous le gouvernement universel de la Providence divine, est-il en quelque sorte à lui-même sa loi et sa providence. »

L'homme est donc libre de travailler où et comme il lui plaît ; il a un droit qu'il peut, de par la loi naturelle, opposer aux autres hommes. Mais il n'est pas libre vis-à-vis de lui-même, car il est soumis à une nécessité impérieuse.

(1) Voir **Foi Catholique**, septembre 1912, p. 171.

(2) Ces sous-titres sont l'œuvre de la rédaction de la **Foi Catholique**.

Il a des besoins irréductibles, il faut nécessairement qu'il les satisfasse. Comment travaillera-t-il ? C'est à lui de choisir, il est libre.

Combien travaillera-t-il ? Il travaillera jusqu'à ce que la nature lui ait fourni le nécessaire, et cela ne dépend pas de lui.

Il cultive son champ ; s'arrêtera-t-il après dix heures de travail ? Oui certes, si ce champ est très fertile et si lui-même n'a, à son foyer, que peu de bouches à nourrir. Mais, si la nature ingrate ne lui donne pas, pour si peu d'efforts, un morceau de pain suffisant pour la maisonnée, il continuera son labeur obstiné, car il ne peut pas dire à Dieu : « Vous me devez mon pain après dix heures de travail. » C'est la nature qui fixe la somme inégale de sucres qu'elle exige de chacun de nous.

La Propriété privée

Mais, pour que chaque homme fasse chaque jour le travail le plus utile à la société, il ne suffit pas qu'il soit libre de travailler, il faut encore qu'il ait un intérêt personnel à user de cette liberté pour produire le plus et le mieux possible : il faut que la valeur produite par son travail lui appartienne en propre. La propriété privée est une base nécessaire de la société humaine.

Si les produits du travail devaient appartenir, non à leur auteur, mais à la collectivité, il est bien évident que chacun se désintéresserait du résultat final et chercherait à donner la moindre somme d'efforts. Comme le dit si bien l'Encyclique *Rerum Novarum*, ce serait « le talent et l'activité privés de leurs stimulants et comme conséquence nécessaire, les richesses taries dans leur source et, à la place de cette égalité tant rêvée, l'égalité dans le dénuement, dans l'indigence et dans la misère. »

Le principe de la propriété privée, inscrit deux fois, par une singulière insistance, dans le Décalogue, lumineusement expliqué par saint Thomas et tous les théologiens, est rappelé énergiquement par toutes les Encycliques sociales.

Le capital : sa légitimité, sa nécessité sociale

Mais il ne suffirait pas que l'homme ait la jouissance exclusive du fruit de son travail ; il faut qu'il ait le droit de ne pas le consommer immédiatement et de le mettre en réserve pour l'avenir.

C'est une mesure de prévoyance pour l'individu, et c'est en même temps la condition nécessaire de tout progrès social.

Le travail est presque impossible, et en tous cas presque improductif, s'il ne dispose pas de capitaux, c'est-à-dire des produits économisés d'un travail antérieur.

Voyez ces usines puissantes qui, grâce à un outillage savant et coûteux, fabriquent en masse et à bas prix des marchandises qui, jadis, n'étaient accessibles qu'aux riches. Voyez ces chemins de fer qui, transportant rapidement les denrées sur les points où elles sont nécessaires, rendent aujourd'hui impossibles les famines qui désolaient jadis l'humanité. Comment ces progrès ont-ils pu être réalisés ? Il a fallu y consacrer beaucoup de travail, il a fallu que des milliers d'hommes y emploient leurs forces ; mais ces hommes avaient besoin de manger chaque jour, sans attendre la période de productivité de l'entreprise : ces travaux n'ont pu être tentés et réalisés que parce que d'autres hommes avaient épargné assez de richesses pour fournir aux ouvriers les outils, les matières premières et la subsistance. Voilà la mission sociale, nécessaire, du capital et de l'épargne, voilà leur utilité, et l'on comprend que Léon XIII ait écrit dans l'Encyclique *Rerum Novarum* : « Il ne peut y avoir de capital sans travail, ni de travail sans capital. »

Et, soyez-en bien convaincus, le capital profite même à ceux qui ne possèdent pas, car il n'est pas indifférent d'être pauvre dans un pays pauvre, ou d'être pauvre dans un pays riche.

Légitimité de l'héritage

Et pour que la richesse de la société s'accroisse constamment, pour que le progrès social se développe d'une

manière continue à travers les siècles, il faut éviter que chaque génération consomme égoïstement ses propres épargnes, il faut éviter que l'humanité place sa richesse en viager. Rien ne serait plus anti-social. Et c'est pourquoi le droit naturel consacre la légitimité de l'héritage, en même temps que la Providence donne à l'homme, avec l'amour paternel, l'ardent désir, selon la parole de la *Rerum Novarum*, « d'assurer l'avenir de ses enfants et de leur créer un patrimoine qui les aide à se défendre contre les surprises de la mauvaise fortune. Mais ce patrimoine pourrait-il le leur créer sans la possession de biens permanents et productifs, qu'il puisse leur transmettre par héritage ? »

L'inégalité des fortunes et des conditions

La propriété privée, l'héritage, ont pour résultat nécessaire l'inégalité des fortunes et des conditions. Comment pourrait-on taxer d'injustice une inégalité qui est la conséquence des lois naturelles ? Mais cette justification ne serait pas complète : l'inégalité des conditions est nécessaire à l'organisation, à la vie de la société humaine, et c'est pourquoi les Encycliques sociales reviennent toutes sur le principe de l'inégalité des conditions avec une insistance impressionnante. Lisez entre autres les Encycliques *Nostis et Nobiscum*, *Quod Apostolici*, *Humanum Genus*, *Rerum Novarum*, *Graves de Communi*, le *Motu Proprio* de Pie X. Et dans sa lettre sur le Sillon celui-ci condamne l'opinion de ceux pour qui « toute inégalité des conditions est une injustice ou tout au moins une moindre justice. »

C'est que, comme l'écrit Léon XIII, dans la *Rerum Novarum*, « il y aura toujours entre les citoyens des inégalités de conditions sans lesquelles une société ne peut ni vivre ni être conçue. »

Nécessité économique et sociale de l'inégalité

Mais quelle est donc l'utilité de ces inégalités ? Dieu, infiniment sage, ne fait rien sans motifs ; et si sa Provi-

dence a parfois des desseins impénétrables, elle a voulu du moins que le droit naturel fût accessible à notre raison.

Eh bien ! supposons un instant que toutes les richesses soient également distribuées à tous les hommes : Qu'arriverait-il ? D'après les calculs des économistes, la richesse de la nation française, partagée entre tous les citoyens, représenterait un capital de 5.000 francs par tête. Qui donc pourrait, au risque de compromettre ces modiques ressources, prendre une de ces initiatives coûteuses et aléatoires qui sont nécessaires au progrès ? Qui donc entreprendrait les recherches scientifiques, longues et dispendieuses, parfois rémunératrices, mais parfois ruineuses, qui perfectionnent l'industrie ? Qui donc étudierait à grands frais une affaire nouvelle ? Qui donc risquerait ses capitaux dans l'exploration des terrains miniers ? Ce sont là des affaires qui tentent les gros capitalistes, puisqu'ils peuvent, sans trop compromettre leur fortune, aventurer des capitaux dans l'espoir de réaliser de grands bénéfices ; des fortunes médiocres ne l'essayeraient jamais : le partage égal des biens empêcherait tout progrès matériel de la société.

Il ne laisserait même pas à l'humanité le moyen de conserver sa médiocre aisance actuelle. Croyez-vous donc que les grandes usines, et même les petites industries, et même les plus modestes ateliers, pourraient continuer à fonctionner comme aujourd'hui ?

La nature a créé l'homme sociable, et, même dans son travail, il a besoin du concours de ses semblables. Seul, isolé, il produirait peu, mal et à grands frais. Pour que la société puisse obtenir par le travail de ses membres le maximum de richesse et de bien-être, il faut que les hommes associent leurs forces dans la grande usine qui produira cent fois plus que n'auraient produit des travailleurs isolés ; il faut qu'ils s'unissent dans le petit atelier et même dans la ferme agricole. L'homme isolé est impuissant : *væ soli* !

Mais cette union et cette coordination des efforts exige impérieusement une autorité qui s'impose aux volontés

divergentes. Où trouverez-vous cette autorité, si tous les travailleurs sont égaux ?

Vous croyez peut-être qu'il suffirait de fournir le capital aux travailleurs, et que ceux-ci sauront bien établir entre eux la discipline nécessaire ! Eh bien ! essayez. Ou plutôt, étudiez l'essai qu'a tenté généreusement la République de 1848.

Des ouvriers voulaient organiser des coopératives de production : remarquez bien que c'étaient des ouvriers d'élite, laborieux et compétents, car les mauvais ouvriers trouvent plus avantageux de travailler aux risques d'un patron.

A ces bons ouvriers, l'Etat avança d'abondants capitaux. Savez-vous combien ont survécu, parmi les nombreuses coopératives fondées sous de si heureux auspices ? Toutes ont sombré sauf deux ou trois ; celles qui ont sombré, ont péri faute d'une autorité directrice ; les deux ou trois qui ont survécu, n'ont pu vivre que parce qu'elles se sont transformées en entreprises patronales, employant des ouvriers salariés, soumis à la discipline qu'impose la distinction des classes.

La vie sociale nécessite donc des autorités chargées de diriger la production : où les trouverez-vous ? La nature et la raison vous l'indiquent.

Des hommes travaillent contre rémunération fixe, sans intérêt direct au succès de l'affaire. Un homme est là, apportant les capitaux, risquant sa fortune, supportant les pertes et profitant des bénéfices ; ne vous paraît-il pas juste que ce soit lui qui commande, puisque c'est à lui que la bonne ou mauvaise direction de l'affaire bénéficiera ou préjudiciera ?

Mais si c'est juste pour lui, c'est surtout utile pour le bien général. La nation est intéressée à ce que le travail de ses membres soit dirigé en vue d'une production aussi utile que possible. Qui donc y apportera plus de soin et d'intelligence que celui qui a à en attendre la fortune ou la ruine ?

Mais comparez donc les industries privées dirigées par un patron intéressé et responsable, avec celles établies

par l'Etat et dirigées par des fonctionnaires. Ces fonctionnaires sont généralement des hommes compétents, honnêtes, attachés à leurs devoirs ; mais ils ne risquent pas dans l'affaire le pain de leur famille : eh bien ! de toutes ces industries de l'Etat, il n'en est pas une seule qui puisse se suffire : ou bien elles puisent dans les fonds du budget pour couvrir leurs déficits, ou bien elles s'abritent derrière un monopole qui leur permet de faire payer leurs produits plus cher qu'ils ne vaudraient sous un régime de libre concurrence.

La Providence n'a pas voulu que le monde du travail ressemblât à ces gardes nationales, assemblages de soldats sans chefs, où personne n'obéit, ni à ces armées sud-américaines composées d'états-majors sans troupes, où tout le monde commande ; la loi naturelle exige une distinction des classes qui, selon l'expression de l'Encyclique *Graves de Communi*, « est le propre d'un Etat bien constitué. »

Et cette diversité des conditions n'a pas pour but de procurer aux uns des jouissances refusées aux autres ; elle a un but plus noble et plus nécessaire, elle fournit au monde du travail les autorités indispensables à son organisation. Il y a donc entre les différentes classes sociales, non pas une différence de bien-être, mais, comme le dit Léon XIII dans l'Encyclique *Quod Apostolici*, « une inégalité de droits et de pouvoirs qui émane de l'Auteur suprême de la nature. »

Mais, ajoute l'Encyclique *Rerum Novarum* : « Cette inégalité tourne au profit de tous, de la société comme des individus : car la vie sociale requiert un organisme très varié et des fonctions fort diverses, et ce qui porte précisément les hommes à se partager ces fonctions, c'est surtout la différence de leurs conditions respectives. »

N'est-ce pas l'évidence même ? Si tous les hommes avaient la même fortune, qui donc accepterait d'être le serviteur et consentirait à ne pas être le maître ? Et le monde du travail serait plongé dans l'anarchie. La Providence y a sagement pourvu, non pas qu'elle ait tou-

jours confié l'autorité au plus digne. Croyez-vous donc que dans la famille, par exemple, le mari soit toujours supérieur moralement à l'épouse ? Croyez-vous que, dans l'Etat, le pouvoir soit toujours attribué aux citoyens les meilleurs et les plus honnêtes ? La justice n'est pas parfaite en ce monde, mais elle aura son jour dans le ciel, où souvent les premiers sont les derniers.

Voilà Messieurs, dans ses grandes lignes, la loi naturelle qui régit le travail et la production de la richesse.

La loi divine de la charité

Mais pour adoucir les souffrances que ne peuvent empêcher les lois de l'autorité, de la liberté et de la propriété, Dieu nous a imposé la grande loi de la charité.

Il y aura toujours des pauvres parmi nous ; et l'Evangile est rempli de menaces contre les mauvais riches qui n'auraient pas compati aux souffrances des indigents. Malheur à ceux qui auront joui sans faire la part des pauvres ! malheur aux inutiles et aux égoïstes ! « Les fortunés de ce monde, dit l'Encyclique *Rerum Novarum*, sont avertis que les richesses ne sont d'aucune utilité pour la vie éternelle, mais plutôt un obstacle, qu'ils doivent trembler devant les menaces inusitées que Jésus-Christ profère contre les riches, et qu'enfin il viendra un jour où ils devront rendre à Dieu, leur juge, un compte très rigoureux de l'usage qu'ils auront fait de leur fortune. »

Première grande erreur contemporaine opposée aux enseignements sociaux de l'Eglise : le socialisme d'Etat

Mais la doctrine de Rousseau et de la Révolution écarte par principe toute loi divine ; l'humanité, s'érigeant en souveraine, n'accepte d'autre loi que sa volonté et ses passions, elle veut s'affranchir de la nécessité du travail et de l'obéissance.

Pour jouir davantage et moins travailler, elle spolie les propriétés légitimes : c'est le socialisme.

Elle supprime les autorités naturelles et leur substitue sa domination démagogique: c'est le démocratisme.

Et à cette double fin, elle utilise la puissance de l'Etat: c'est le socialisme d'Etat.

Il se rencontre parfois, hélas ! des catholiques qui croient habile de s'associer et d'associer l'Eglise à cette action révolutionnaire. Ils vont même parfois jusqu'à prétendre que c'est calomnier l'Eglise que dire qu'elle prêche aux hommes la résignation et le respect du bien d'autrui.

Mais l'Eglise ne connaît pas ces défaillances ; elle sait que la société humaine ne peut vivre sans une humble soumission aux lois providentielles qui imposent à tout homme des sacrifices et des renoncements ; c'est pourquoi elle précise, d'après les règles de la justice immuable, les droits de chacun, les devoirs de chacun, les libertés et les responsabilités de chacun.

Vrai rôle de l'Etat

Et l'Etat qui, pour les philosophes rationalistes et révolutionnaires, résume tous les droits de la société, et peut supprimer toutes les libertés et toutes les propriétés, — l'Etat est aux yeux de l'Eglise catholique une autorité légitime, établie par Dieu, mais limitée par la loi naturelle. Dans le domaine du travail et de la production des richesses, il a le droit et le devoir d'intervenir, mais seulement dans certains cas qui ne sont pas abandonnés à son arbitraire, mais déterminés et limités par des principes qui dérivent de sa nature et de sa fin.

Il a d'abord une mission administrative et gouvernementale qui doit tendre à assurer la prospérité de la nation, par la pratique de la religion, le respect de la justice, la modération des impôts, les progrès de l'industrie, du commerce et de l'agriculture. L'Encyclique *Rerum Novarum* nous dit qu'en cela l'Etat agit dans toute la

rigueur de son droit et sans avoir à redouter les reproches d'ingérence.

L'Etat a une mission de police, il doit veiller à la sécurité de tous : et en vertu de ce principe, il devra faire respecter la vie, la santé et l'honneur des individus, et veiller à ce qu'il n'y soit porté nulle atteinte aussi bien dans l'exécution du contrat de travail qu'en toute autre circonstance.

On a dit inexactement, — et Dieu sait les étranges conclusions qu'on en tire, — que par le contrat de travail, le patron s'oblige à respecter la santé et l'honneur de ses ouvriers. Mais cette obligation ne résulte nullement du contrat de travail ; tout homme, en l'absence de tout contrat, est obligé de respecter la vie et la vertu de tout le monde.

Et c'est pourquoi l'Etat a le devoir de prescrire des mesures de sécurité au profit des ouvriers, comme il en prescrit, par exemple, aux Compagnies de chemins de fer au profit des voyageurs.

Il interdira les modes de travail dangereux pour la moralité, comme il devrait interdire les publications et spectacles contraires aux bonnes mœurs.

Il interdira les travaux excédant les forces humaines et protégera tout spécialement les femmes et les enfants qui sont moins capables de se protéger eux-mêmes.

Mais, comme le dit l'Encyclique *Rerum Novarum*, « l'intervention de l'Etat a des limites déterminées par la fin même qui appelle le secours des lois ». L'Etat peut limiter le travail de l'ouvrier, pour empêcher qu'il ne soit porté atteinte à sa santé et à sa vie, mais non pour lui assurer plus d'agrément et de loisirs. Les nécessités de la nature sont la limite du droit de l'Etat.

Enfin, la protection de la vie humaine par l'Etat s'étend plus loin. Lorsqu'un homme ne peut y pourvoir autrement, il a le droit de prendre à autrui ce qui est strictement nécessaire pour sauver sa vie. Mais l'exercice de ce droit exceptionnel entraînerait des discussions, des violences et des abus, si l'Etat n'intervenait par une sage organisation de l'assistance publique, mais seulement

dans la mesure du strict nécessaire. Si l'Etat dépassait cette limite, il encouragerait la paresse et l'imprévoyance.

Intervention économique de l'Etat :

qu'est-ce que le juste salaire ?

Mais l'Etat a aussi la mission de faire respecter la justice. Il doit intervenir partout où elle est violée, dans le domaine du travail comme ailleurs.

La justice est violée notamment, nous dit le *Motu Proprio* de Pie X, lorsque l'ouvrier ne fournit pas le travail dû ou lorsque le patron ne paie pas le juste salaire.

L'Etat a donc incontestablement le droit d'intervenir pour obliger le patron à payer le juste salaire : mais qu'est-ce que le juste salaire (1) ?

Dieu a dit à l'homme : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front. » Il a donc voulu que, par son travail, l'homme acquière tout au moins le strict nécessaire pour soutenir sa vie. Léon XIII a rappelé ce principe de droit naturel dans la *Rerum Novarum* : « Au-dessus de la libre volonté du patron et de l'ouvrier, il est une loi de justice naturelle plus élevée et plus ancienne, à savoir que le salaire ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête. » Mais Léon XIII, avec sa précision habituelle, justifie ce principe par le devoir de conserver sa vie (*manere in vita*) auquel on ne peut se soustraire sans crime (*cui scelus est deesse*). La loi naturelle, permanente et universelle, se règle, non sur l'aisance moyenne des diverses civilisations, mais sur les stricts besoins de la nature humaine.

Mais dans une société bien ordonnée, les travailleurs doivent bénéficier dans une équitable mesure du progrès

(1) Les sept paragraphes suivants jusqu'aux mots : « **Ah ! cette théorie est commode** », sont une variante au texte primitif.

Cette variante fait partie du texte soumis au Saint-Siège et auquel s'applique la lettre de Son Eminence le Cardinal Secrétaire d'Etat à Mgr l'Evêque de Périgueux.

de l'industrie et de la civilisation. Ils doivent profiter de l'accroissement de la production et du bien-être général : la loi de la valeur y pourvoit en toute justice.

Il est évident, en effet, que le contrat de travail doit observer la justice communicative, qui exige que chaque partie reçoive une valeur égale à celle qu'elle donne. Il y aurait injustice si le patron ne payait pas un salaire égal à la valeur du travail fourni, alors même que le salaire payé permettrait à l'ouvrier de conserver son existence.

Mais pareillement, il y aurait injustice, si l'ouvrier ne fournissait pas un travail de valeur égale au salaire reçu : l'obligation de justice est réciproque. Mais si l'on parle souvent du devoir incontestable du patron de payer le juste salaire, personne ne parle de l'obligation de l'ouvrier de faire un travail d'égale valeur.

Et cependant, sous la réserve de ce qui est strictement nécessaire pour conserver la vie, sur quel principe de justice s'appuierait l'ouvrier pour exiger un salaire supérieur à la valeur réelle de son travail ?

Mais, dit-on, il faut que l'ouvrier puisse jouir du bien-être moyen des hommes de sa condition : il a des besoins.

Mais ces besoins, qui donc les déterminera ? Si les salaires ne sont pas mesurés, d'une part, d'après la loi naturelle du strict nécessaire, et, pour le surplus, d'après la loi naturelle de la valeur, où trouverez-vous une juste limite à opposer au désir illimité d'un bien-être toujours plus grand ?

Ah ! cette théorie est commode, elle autorise une générosité facile aux dépens des patrons qu'elle obligerait à payer des salaires sans relation avec la valeur produite. Mais si le peuple voulait la mettre en pratique, qu'arrièrerait-il donc ?

Par la loi ou par la violence, on pourra arracher au patronat des élévations de salaire successives et injustifiées.

Mais, ou bien le prix de la vie renchéra d'autant et l'augmentation apparente des salaires sera compensée

par la dépréciation de la monnaie, puisqu'il faudra plus d'argent pour acheter les mêmes produits ;

Ou bien l'augmentation des salaires absorbera les capitaux du patronat : la classe ouvrière connaîtra quelques années de bien-être, pendant lesquelles la nation consommera plus qu'elle ne produira : mais lorsqu'elle aura dissipé l'épargne nationale, qui, malgré son importance, est limitée, vous connaîtrez la famine dans un pays sans capitaux et sans industries prospères.

Faites toutes les théories que vous voudrez, elles sont séduisantes dans les livres, mais sur le terrain des faits, on ne lutte pas contre les lois de la nature.

Fausse charité de l'Etat socialiste

Mais le socialisme d'Etat ne limite pas sa sollicitude aux seuls ouvriers salariés : pourquoi ne disposerait-il pas des propriétés privées au profit de tous ceux qui les convoitent ? L'un voudrait contracter une assurance en la payant au-dessous de sa valeur : l'Etat accorde une subvention pour parfaire la différence.

L'autre voudrait acheter une propriété au-dessous de son prix : l'Etat accorde une subvention.

Pour justifier ces interventions, on a imaginé la théorie commode et élastique de la charité sociale. La société serait, dit-on, obligée, comme les particuliers, à faire des libéralités aux petits et aux humbles.

Et bien ! non, l'Etat n'a ni le devoir, ni le droit, de faire la charité ; avec quoi la ferait-il ? l'Etat ne possède rien, car il ne produit rien ; toutes ses ressources proviennent de l'impôt, ou de l'emprunt que l'impôt remboursera. Toutes ses ressources proviennent d'un prélèvement sur les biens des particuliers. Sans doute l'Etat a le droit de lever des impôts pour assurer les services qui sont sa mission ; et même dans ce cas, ses droits sont limités. « L'Autorité publique », nous dit la *Rerum Novarum*, « agit contre la justice et l'humanité, quand sous le nom d'impôts, elle grève plus que de juste les biens des particuliers. »

Mais si l'Etat ne doit pas dépasser une juste mesure dans la perception des impôts affectés aux services publics, il n'a jamais le droit de lever des impôts pour enlever au légitime propriétaire une somme d'argent dont il fera profiter d'autres personnes qui n'y ont aucun droit.

Dans ce qu'on est convenu d'appeler la charité sociale, l'Etat ne fait pas la charité, puisqu'il ne possède rien ; il l'impose aux particuliers, il dispose de leur avoir, contrairement aux enseignements de l'Eglise. Ecoutez saint Thomas : « C'est à la liberté de chacun qu'est laissé le soin d'administrer ses propres biens, de manière à venir au secours des pauvres. » Ecoutez le cardinal Pie : « Quand nous vous exhortons à la charité, nous vous demandons une offrande volontaire et par là même nous sanctionnons vos titres sacrés de propriété... Dieu vous a donné à vous-mêmes un droit réel et absolu, un droit dans l'exercice duquel vous ne devez compte qu'à lui-même. » Ecoutez Léon XIII dans la *Rerum Novarum* : « C'est un devoir, non de justice, mais de charité chrétienne, un devoir, par conséquent, dont on ne peut poursuivre l'accomplissement par la voie de la loi. »

La charité sociale, la charité d'Etat, c'est une violation du droit de propriété, et c'est la porte ouverte aux abus que Léon XIII déplorait dans l'Encyclique *Inscrutabili* : « l'administration inconsidérée de la fortune publique, la profusion et la malversation ».

Deuxième grande erreur contemporaine opposée aux enseignements sociaux de l'Eglise :

le syndicalisme révolutionnaire

Mais les appétits et les convoitises ne trouvent pas l'Etat assez docile.

La Révolution, le naturalisme, le libéralisme, la doctrine du Contrat social, font de l'Etat le produit de la volonté de la foule. La logique révolutionnaire veut donc que l'Etat soit soumis à la multitude, et l'instrument le plus efficace d'asservissement de l'Etat, c'est l'Associa-

tion révolutionnaire. Sous la Terreur, les Clubs faisaient trembler la Convention ; aujourd'hui, il y a d'autres associations ni moins injustes ni moins violentes, et l'Etat tremble devant elles.

Sur ce point l'enseignement catholique est formel : Entre les associations catholiques et les associations naturalistes et révolutionnaires, il y a un abîme infranchissable ; autant les unes sont encouragées, autant les autres sont réprouvées.

Mais ce qui les différencie, ce n'est pas l'étiquette ; dénommez-les catholiques, chrétiennes ou autrement, cela ne suffit pas ; l'esprit qui les anime, la doctrine qu'elles professent, la morale qu'elles suivent, c'est tout.

L'association catholique respecte la loi divine, la justice, la liberté, la propriété, l'autorité légitime.

L'association révolutionnaire se pose en maîtresse, elle est sa loi, elle crée le droit, elle dispose souverainement de la propriété patronale et de la liberté des ouvriers.

Des ouvriers entrent au service d'un patron : un salaire est convenu pour un travail convenu. Savez-vous les conséquences de ce contrat d'après la pratique syndicaliste ?

Le patron est obligé par sa parole, les ouvriers ne le sont pas.

Ils réduiront la durée du travail, ils exigeront des augmentations de salaire, car ils se disent l'autorité professionnelle.

Et si le patron ne cède pas, ils se mettront en grève, — une grève qui les dispense d'exécuter leur contrat, mais qui, d'après eux, ne libère pas le patron ; la grève ne rompt pas le contrat, disent-ils.

Et pendant cette grève, le patron ne peut pas disposer de son usine, il n'a pas le droit d'embaucher de nouveaux ouvriers, et nul travailleur n'a le droit de se soustraire à l'autorité syndicaliste.

En fait, c'est le syndicat qui serait le vrai propriétaire de l'usine, ne permettant de l'ouvrir que quand il lui plairait, fixant la durée et le prix du travail, et ne lais-

sant au patron que le droit de faire faillite, — trop heureux si sa personne et sa famille échappent à des violences, jamais réprimées et bien vite excusées.

N'est-ce pas là, selon la parole de l'Encyclique *Inscrutabili*, le libre assouvissement des cupidités perverses, l'impunité des crimes et des méfaits, et l'oppression des meilleurs citoyens de toutes classes ? N'est-ce pas la suppression de la légitime liberté des ouvriers laborieux, la violation de la propriété privée, la subordination de l'autorité patronale ? N'est-ce pas la synthèse de la morale du libéralisme révolutionnaire ?

Erreurs de certains catholiques. L'Association professionnelle est autorisée, mais n'est pas exigée par le droit naturel. La profession n'est nullement assimilable, au point de vue du droit naturel, à la famille ou à la cité.

Eh bien ! on a voulu concilier ces doctrines révolutionnaires avec la doctrine catholique.

On a imaginé une autorité nouvelle ; la profession, l'ensemble des travailleurs unis par les mêmes intérêts serait une institution de droit naturel, comme la cité et la famille, ayant, comme la cité et la famille, une autorité légitime sur toutes les personnes exerçant le même métier.

Famille, profession, cité : trilogie devenue banale. Que faut-il penser de cette assimilation de la profession à la famille et à l'Etat ?

Eh bien ! non, l'Eglise catholique ne reconnaît pas que la loi naturelle ait institué la profession comme une société de droit naturel possédant une autorité constituée par Dieu.

La famille, la cité sont des créations de la loi naturelle, les Livres Saints, les théologiens catholiques en parlent fréquemment. Quant à une autorité naturelle organisant le travail, il y en a une, c'est vrai, elle est fréquemment citée dans la sainte Ecriture et notamment dans les Epîtres de saint Paul et dans l'Epître de saint

Pierre ; c'est l'autorité du maître sur le serviteur : *Servi, obedite dominis carnalibus*. Mais où donc est-il question de l'autorité collective de la profession ?

Certes, le Saint-Siège encourage et bénit les associations ouvrières catholiques ; il serait trop long d'énumérer tous les documents pontificaux qui conseillent leur fondation, citons notamment les Encycliques : *Quod Apostolici, Humanum Genus, Rerum Novarum, Graves de Communi, Motu Proprio* de Pie X, la lettre sur le Sillon, et j'en ometts un grand nombre. Il n'est pas douteux que les Souverains Pontifes estiment que ces associations sont utiles et désirables, pourvu qu'elles soient établies sur des bases saines.

Mais l'Eglise nous présente ces associations comme une œuvre utile et contingente et non comme une société créée et imposée par le droit naturel.

On prétend que la profession est une institution créée par la nature, comme la cité et la famille

Comment se fait-il donc que l'humanité ait généralement ignoré l'existence de cette institution de droit naturel ? La famille, la cité, elles, ont existé de tout temps et en tout lieu, parfois sous des formes défectueuses ; mais jamais l'humanité ne les a ignorées.

Comment se fait-il donc que l'Eglise, fidèle gardienne de la loi divine, — de la loi naturelle comme de la loi révélée, — ait, elle aussi, ignoré si longtemps cette prétendue institution du droit naturel ?

Car elle l'a généralement ignorée, même dans les siècles et les nations où sa doctrine était le plus fidèlement acceptée.

On nous parle des corporations abolies par la Révolution ; oui, elles ont existé, mais pendant un petit nombre de siècles et non toujours, — dans un petit nombre de villes et non partout. Reportez-vous à l'époque de leur plus splendide floraison ; elles réunissaient quelques artisans de certaines villes, elles laissaient en dehors d'elles les travailleurs d'un grand nombre de cités et la totalité des travailleurs des campagnes. Dans l'Europe

du moyen âge, les corporations ne groupaient pas la vingtième partie de la population catholique vivant de son travail.

Comment se fait-il que l'Eglise n'ait jamais protesté contre cette lacune, si elle était réellement une violation du droit naturel ?

Eh bien ! non seulement l'Eglise ne réclama pas la généralisation des corporations, mais voilà un Pape, Pie VII, qui, par *Motu Proprio* du 16 décembre 1801, les supprima dans ses Etats. Que les Papes puissent différer d'opinion suivant les époques, sur l'opportunité d'organismes contingents, c'est très explicable ; mais croyez-vous qu'un Pape, docteur de la loi divine et assisté du Saint-Esprit, pourrait commettre une erreur sur le droit naturel, et supprimer une institution créée par Dieu lui-même ? Croyez-vous qu'il pourra jamais se rencontrer un Pape qui supprime, par exemple, l'institution de la famille ?

Et après lui, Léon XII, Pie VIII, Grégoire XVI ne réparent pas son erreur ? Pie IX, par *Motu Proprio* du 14 mai 1852, permet de reconstituer les corporations, mais comme associations libres et facultatives.

Tous ces papes se sont-ils donc trompés ?

Enfin, Léon XIII vient, enfin Pie X ! Et les associations professionnelles furent énergiquement recommandées et encouragées ; mais, comme leurs prédécesseurs, ils ne voient en elles que des créations humaines, contingentes, libres, créées par la volonté de leurs membres.

Parlant de la cité et de la famille, Léon XIII écrit dans le *Rerum Novarum* : « Aussi bien que la société civile, la famille est une société proprement dite, avec son autorité et son gouvernement propre, l'autorité paternelle. »

Mais, pour l'association professionnelle, Léon XIII dit, dans la même Encyclique, qu'il veut : « exposer leur opportunité et leur droit à l'existence. » Et ce droit à l'existence où va-t-il le chercher ? — Dans la liberté d'association.

« La société privée est celle qui se forme dans un but privé comme lorsque deux ou trois personnes s'asso-

cient pour faire le négoce... Il n'est pas au pouvoir de l'État de leur dénier existence. »

Et ces associations comment seront-elles organisées ? La *Rerum Novarum* nous répond encore :

« Si donc, comme il est certain, les citoyens sont libres de s'associer, ils doivent l'être également de se donner les statuts et règlements qui leur paraissent le plus appropriés au but qu'ils poursuivent. »

Et enfin, rappelons que Léon XIII et Pie X n'ont jamais parlé de l'association ouvrière qu'en l'assimilant, non à la cité et à la famille, mais à d'autres œuvres, utiles mais assurément contingentes.

« Les maîtres et les ouvriers eux-mêmes peuvent singulièrement aider à la solution par toutes les œuvres propres à soulager les indigents et à opérer le rapprochement entre les deux classes. De ce nombre sont les sociétés de secours mutuels, les institutions diverses, dues à l'initiative privée, qui ont pour but de secourir les ouvriers ainsi que leurs veuves et leurs orphelins... Mais la première place appartient aux corporations ouvrières... »

De même l'Encyclique *Graves de Communi*, le *Motu Proprio* de Pie X et bien d'autres documents.

Pardonnez-moi d'avoir insisté longuement sur ce point de doctrine ; vous en voyez l'importance.

Droits des Associations professionnelles.

Droit de grève.

Et maintenant, quels sont les droits de ces associations ?

Peuvent-elles déclarer la grève ?

Les principes de la justice naturelle répondent :

Sauf circonstances exceptionnelles, nul travailleur n'est tenu de donner son travail au-dessous de son prix. S'il ne trouve pas le salaire qu'il croit juste, il est libre de le chercher ailleurs ; la loi de l'offre et de la demande est faite pour lui comme pour le patron.

Mais la justice impose des réserves capitales :

Il n'est pas permis de déclarer brusquement la grève, si elle doit compromettre le travail commencé, détériorer l'outillage ou causer quelque autre perte injuste au patron : l'Encyclique *Rerum Novarum* nous le dit : « Voici les devoirs de l'ouvrier ; il doit fournir intégralement et fidèlement tout le travail auquel il est engagé par contrat libre et conforme à l'équité ; il ne doit pas léser son patron dans ses biens... »

Et, d'autre part, il n'est pas permis de faire une grève dirigée contre la nation, contre le public. Dans ce cas : « Il appartient aux pouvoirs publics de porter un remède », dit la *Rerum Novarum*, car ces chômages non seulement tournent au détriment des patrons et des ouvriers eux-mêmes, mais ils entravent le commerce et nuisent aux intérêts généraux de la société. »

Quand des boulangers affament une ville, quand les travailleurs des Postes et des Chemins de fer arrêtent la vie sociale, quand les ouvriers des houillères anglaises suspendent le travail de toute une nation, ce n'est plus un libre débat entre employeurs et employés, c'est un chantage contre la patrie pour faire marcher les pouvoirs publics. Un gouvernement qui capitule devant une telle pression, trahit son devoir de défense sociale.

Sous ces réserves, les travailleurs ont le droit de faire grève.

Le Syndicat peut-il obliger les ouvriers à faire grève ?

La grève est déclarée par le Syndicat ; cette décision est-elle obligatoire pour ceux qui voudraient continuer le travail ?

La doctrine catholique ne reconnaît pas une autorité au corps professionnel, et la raison, le bon sens sont d'accord avec elle.

Quelle serait donc l'origine de l'autorité du corps professionnel ?

On dit que, entre les ouvriers d'une même profession, il y a communauté et interdépendance d'intérêts ; par conséquent, les ouvriers qui compromettent le succès

d'une grève en refusant de s'y associer, empêchent leurs camarades d'obtenir l'augmentation de salaire qu'ils espéraient.

Mais il y a interdépendance d'intérêts, non pas seulement entre les membres de la profession, mais entre tous les membres de la société humaine. Une grève avortée ne procurera pas la hausse de salaire désirée ; mais une grève réussie, amenant cette hausse, entraînera peut-être le renchérissement du produit, ou la raréfaction du travail, ou la ruine de l'entreprise.

Il y a des intérêts complexes et divergents ; pourquoi les uns seraient-ils plus sacrés que les autres pour la conscience des travailleurs ?

Et puis, somme toute, des intérêts ne constituent pas des droits, ni des devoirs.

L'ouvrier a des intérêts, mais il en est seul juge.

Il a des devoirs aussi :

Il a le devoir de vivre par son travail, donc de choisir librement des travaux qu'il croit les plus utiles à lui-même ;

Il a le devoir d'assurer la subsistance de sa femme et de ses enfants, à qui il doit plus qu'à ses camarades d'atelier ;

Il a le devoir de prévoir l'avenir et de ne pas tuer l'industrie dont il a besoin pour vivre.

Ce sont là des devoirs individuels qui pèsent sur lui et non sur une collectivité. C'est à lui à sauvegarder librement les intérêts de son propre foyer.

Liberté du travail protégée par l'Eglise

Mais, supposons la grève acceptée et observée par tous les ouvriers de l'entreprise. Le patron aurait-il le droit de chercher d'autres ouvriers ? D'autres travailleurs auraient-ils le droit de prendre la place des grévistes ?

Les syndicalistes le nient ; ils sont l'autorité, ils disposent de l'usine, nul ne peut y travailler sans leur consentement.

Mais quels sont donc ces travailleurs qui viendront prendre la place des grévistes ?

Les grévistes gagnaient par exemple 4 francs et ils en demandent 5 ; croyez-vous que des ouvriers gagnant 6 francs vont quitter leurs bonnes places pour prendre ces emplois à 4 francs ?

Non, ceux qui occuperont les places désertées par les grévistes, ce sont les ouvriers moins bien partagés qui cherchaient des salaires modestes sans pouvoir les trouver.

Réservez nos sympathies aux plus laborieux et notre pitié aux plus malheureux.

Sans doute, je souhaiterais une large aisance pour tous ; mais quand il y a des hommes courageux et laborieux qui souffrent de la faim sans trouver du travail, le progrès social ne consiste pas à élever les salaires de catégories privilégiées, mais à les établir à un niveau qui augmente les emplois pour que tous puissent vivre en travaillant.

Et ce progrès, c'est la liberté du travail qui l'assurera.

Et l'Église catholique protège ce progrès et cette liberté, comme elle protège tous les progrès et toutes les libertés. Écoutez encore la grande voix de Léon XIII dans l'Encyclique *Longinqua Oceani* : « Les ouvriers ne devront jamais oublier qu'il est juste et désirable de revendiquer et de sauvegarder les droits du peuple, mais toujours, sans manquer à leurs propres devoirs. Et ils en ont de très grands ; respecter le bien d'autrui, laisser à chacun la liberté pour ses propres affaires, n'empêcher personne de travailler où il lui plaît et quand il lui plaît. »

Conclusion

Voilà les enseignements sociaux de l'Église.

Sous l'égide des lois de justice et de charité, elle protège toutes les libertés légitimes, la liberté individuelle, la liberté de la famille, la liberté du travail, la liberté de l'épargne, la liberté de la propriété, la liberté d'asso-

ciation. Quand l'Eglise se dit la protectrice de la liberté, elle proclame une réalité : « *Veritas liberabit vos.* »

Mais quand l'humanité s'égare dans l'erreur naturaliste et libérale, quand elle veut s'affranchir de la loi divine, la liberté de la foule est l'oppression de tous par tous : les intérêts se substituent aux droits, la force prend la place de la justice, la démagogie détrône l'autorité.

La Révolution, c'est la domination exercée par des associations violentes : aujourd'hui, les clubs de la Terreur sont remplacés par le syndicalisme révolutionnaire. Par des menaces, par des violences, par des grèves qui affament des villes et suspendent la vie sociale de nations entières, il torture la société pour l'asservir et courber les pouvoirs publics sous sa domination. Et les Parlements tremblent devant lui, comme la Convention tremblait devant les sections en armes, et la majesté des lois s'humilie devant les factieux.

Saluez ! c'est la Révolution qui passe, instituant le régime de la force au service des intérêts, le régime de la puissance illégitime usurpant l'autorité et violant la liberté, la propriété, le droit.

Sophisme du libéralisme : « Il faut se soumettre aux faits ». Non ! il faut dire la vérité et faire son devoir.

Mais, nous dit-on, le mouvement qui emporte l'humanité moderne est irrésistible : à le contrarier, on se briserait, sans l'arrêter.

Relisez l'Encyclique *Pascendi* sur le Modernisme, c'est toujours la même menace : on veut que l'Eglise achète son salut par une capitulation.

Eh bien ! non, la vérité est éternelle, nous mourrons peut-être en la défendant, mais elle ne périra pas.

Après un triomphe éphémère, la Révolution sera brisée ; car, lorsque l'humanité viole l'ordre naturel, la nature elle-même reprend ses droits et venge durement les lois morales outragées.

La révolution sociale pourra donner au peuple quelques années de bien-être ; il vivra joyeusement, jouissant beaucoup, travaillant peu, dissipant l'épargne accumulée au cours des siècles par les laborieuses générations qui nous ont précédés. Mais, les propriétés privées, les richesses de la nation seront vite épuisées, et alors, avec un outillage national usé, des industries désorganisées, des capitaux dissipés et consommés, ce sera la misère générale, la décadence de la nation pour de longs siècles : c'est l'histoire lamentable des peuples qui ont voulu jouir.

Mais pour prévenir ces malheurs, pour éviter le châtiement de la justice immanente, Dieu nous offre un autre remède : c'est sa vérité qu'il faut faire connaître ; c'est sa loi sage et providentielle qu'il faut faire aimer et observer.

Le peuple écoutera-t-il la voix de la raison et de la religion ? Chez lui, le sentiment du devoir et de la justice est toujours vivant : même lorsqu'il suit une voie erronée, il est souvent plus trompé que pervers, et l'on peut saluer avec joie et fierté les soudains tressaillements de la conscience nationale qui autorisent toutes les espérances.

Et puis, comptons sur la grâce de Dieu, elle opère sur les nations comme sur les individus. Efforçons-nous de la mériter par la foi et par la charité : servons avec désintéressement les véritables intérêts du peuple, portons-lui notre amour et disons-lui la vérité :

« Faisons notre devoir, Dieu fera le succès. »

Dire la vérité au peuple, c'est souvent une tâche ingrate : Jésus-Christ nous a avertis que nous serions persécutés à cause de Lui. Acceptons le devoir austère, ne recherchons pas une vaine popularité, fuyons les transactions, méprisons les habiletés.

Jésus dormait sur la barque de Pierre assaillie par la tempête ; et ses disciples épouvantés l'appelaient à leur secours : « Maître, sauvez-vous, nous périssons ! »

Aujourd'hui, des hommes plus habiles se chargent de

sauver eux-mêmes la barque de l'Eglise. Pourquoi donc est-elle ballottée par les flots furieux des passions ? C'est l'orgueil qui ne veut pas s'incliner devant ses mystères : allégeons-la du poids mort de la foi !... C'est la nature humaine qui se révolte contre la souffrance, l'obéissance, le respect du bien d'autrui : allégeons-la du poids mort de la morale !

Pour sauver la barque de Pierre, c'est Jésus qu'on jette par-dessus bord !

Ah ! ne vous inquiétez pas de sauver l'Eglise, ce n'est pas votre mission. Jésus-Christ s'en est chargé et il suffira à sa tâche.

Mais faisons notre propre salut et pour cela attachons-nous au Sauveur : dans sa religion, il n'y a ni un dogme inutile, ni un précepte superflu ; mais il y a tout ce qui est nécessaire : cherchons le royaume de Dieu et sa justice, tout le reste nous sera donné par surcroît.

LOUIS DURAND.

Ce résumé « très précis et très clair » de la doctrine sociale de l'Eglise, comme le dit le Cardinal Secrétaire d'Etat au nom du Saint Père, porte surtout, comme on l'aura remarqué, sur trois points : la réfutation du socialisme d'Etat, celle du syndicalisme révolutionnaire et celle des doctrines équivoques à l'aide desquelles ces deux grandes erreurs contemporaines tentent de s'infiltrer parmi les catholiques. C'est à ce titre que la très haute approbation donnée au rapport de M. Louis Durand revêt une extrême importance.

Les catholiques « socialisants » l'ont bien compris. Quelques-uns ont essayé, en particulier, de contester les affirmations irréfutables par lesquelles

M. Louis Durand rappelle que l'association professionnelle, d'après la raison et d'après la doctrine de l'Eglise, n'est nullement une institution de droit naturel, *au même sens* que la famille et la société civile. Cette démolition définitive de la trilogie sacro-sainte des « socialisants », *famille, profession, cité*, ne pouvait aller sans grincements de dents...

D'autres, plus réservés parce que plus prudents, et qui s'étaient montrés jusqu'ici très indulgents à la trilogie et aux erreurs qu'elle entraîne, font machine en arrière, tout en maintenant dans leur amende honorable des équivoques sur lesquelles nous aurons à revenir.

Voici comment s'exprime M. Desbuquois, dans le *Mouvement Social* du 15 Octobre (1) :

« Il n'est pas douteux que l'autorité civile ait pour fin de protéger le droit des individus et des organismes sociaux nés du droit naturel privé, groupements nécessaires tels que la famille, ou groupements libres tels que les corporations, les associations scientifiques ou littéraires, et bien d'autres, répondant, suivant les circonstances, à des raisons de convenance, d'utilité ou même de quasi nécessité pratique. »

Et en note :

(1) G. Desbuquois, *l'Action sociale catholique : le rôle de l'Etat*, dans le *Mouvement social*, 15 Octobre 1912, p. 880. Voir aussi les numéros du 15 août et du 15 septembre. Ce travail de M. Desbuquois a paru en même temps dans les *Etudes*.

« Les membres d'une même profession ne constituent pas une société naturelle au même titre que la famille ou la cité. On peut dire la profession « naturelle » au sens de *conforme à la nature*, mais non de *exigée par la nature*. Elle sera naturelle encore, parce que, suivant l'expression de l'Encyclique *Rerum Novarum*, « le droit à l'existence leur est octroyé (à ces sociétés) par la nature elle-même ». Est-il opportun maintenant de garder l'expression : la corporation est une société naturelle ? Oui, disent les uns, tant les liens naturels sont nombreux entre les membres d'une même profession, même avant leur libre adhésion au groupement ; oui encore, parce que la nature, pour la bonne organisation du travail souhaite, demande parfois, impose dans certains cas, l'association professionnelle ; non, disent les autres, mieux vaut réserver cette expression aux sociétés nécessaires, telles que la famille et la société civile, et la société professionnelle s'appellera plus opportunément une « société normale ». Divergence d'expression : L'essentiel est d'être d'accord sur le sens. »

C'est à peu près cela, mais à peu près seulement, car le mot *société normale* est équivoque ; et ce que la nature impose, elle l'impose partout et toujours. Mais décidément, comme nous le disions naguère « la vérité est en marche... »

L'approbation donnée au discours de M. Louis Durand sanctionne-t-elle, comme absolument parfaites et définitives, toutes ses affirmations en dé-

tail, l'expression dont il les revêt et les conséquences qu'on en peut tirer ? Il est bien évident que non.

Un point délicat est celui de la valeur absolue des lois économiques et de leur séparation adéquate d'avec la morale. J'ai touché cette question dans mon volume *Autour du Modernisme Social*, et des controverses se sont élevées ou plutôt réveillées à cette occasion.

Au sujet du discours de M. L. Durand, voici la lettre que je reçois de l'un de nos abonnés :

Le 5 Février 1912.

MONSIEUR LE CHANOINE,

La recherche de la vérité permet bien des choses, peut-être même des indiscretions, vous me pardonnerez donc de vous écrire de nouveau.

Les explications que vous avez données à la fin de votre ouvrage « *Autour du Modernisme social* », sur la théorie de l'indépendance réciproque de l'économie politique et de la morale, m'avaient remis d'aplomb sur le terrain assez peu solide de cette économie politique.

Voici qu'il se dérobe de nouveau sous mes pieds.

Je ne parlerai pas d'une dissidence qui s'élève d'une manière évidente entre les idées que vous avez émises sur ce sujet et celle d'une autre revue qui défend aussi la vérité ; car dans les discussions qui semblent appuyées d'une égale autorité, je ne sens aucune difficulté à me porter du côté, où la concordance des idées me frappe davantage, et où elles répondent mieux au raisonnement que je m'en suis fait moi-même. Mais voici un discours que vous donnez dans votre dernier numéro, qui a eu l'approbation du Saint-Père, et qui me jette dans les mêmes perplexités. Je me dis bien que cette approbation porte sur la pensée générale qui a guidé l'auteur du discours, sur l'opportunité actuelle de

cette pensée, et qu'elle peut laisser de côté les idées accessoires, mais cela n'empêche que quelques contradictions s'élèvent dans mon esprit et je vous les sou mets.

Je lis donc dans le discours de M. Durand :

« C'est la loi de l'offre et de la demande. On dit parfois qu'elle n'est pas une loi de justice. Evidemment *la justice n'a rien à faire ici* : il ne s'agit pas d'une loi imposée à notre conscience, mais d'une loi naturelle, physique et mécanique qui s'impose à nous comme *la loi de la pesanteur...* »

Il semble que je retombe ici bien près de la proposition : « Il y a une économie libérale, parfaitement « orthodoxe qui se remue dans un cercle où religion et « philosophie se refusent à lui tracer la route.. » proposition que vous n'avez pas reconnue exacte.

San doute, je puis examiner la loi de l'offre et de la demande en dehors de l'homme, et alors c'est une loi qui échappe à la morale, mais qu'en ferai-je, de cette loi sans l'homme ? Puis-je même y songer sans songer à l'homme ? Mais dès que j'introduis l'homme dans la loi, j'introduis la loi dans le monde moral, car l'homme vit dans le monde moral.

M. Durand est amené lui-même par le développement matériel de sa loi à entrer dans ce monde moral. Il l'applique aux travailleurs et arrive à la baisse des salaires. Cette baisse des salaires peut-elle être illimitée sans offenser la justice ? Alors la loi elle-même de l'offre et de la demande se trouve limitée par une loi de justice. La justice a donc quelque chose à y voir.

Vous avez dit vous-mêmes, Monsieur le Chanoine, que les lois qui régissent les échanges entre les hommes, ne sont même pas concevables sans la notion de la justice. La loi de l'offre et de la demande est-elle d'une autre espèce ?

D'ailleurs tout ce que M. Durand dit de la valeur et du travail se ressent du même esprit.

Il semble qu'il étudie l'enchaînement des lois naturelles sans tenir compte des passions humaines, et alors tout marche admirablement.

« Et ainsi grâce à la loi de la valeur, tout travail humain doit trouver un emploi et tout produit du travail doit être utilisé. »

Est-ce que cela se passe ainsi naturellement, sans qu'une loi de justice intervienne sous la forme d'une réglementation, d'une intervention de la société agissant en raison du *bien public* ?

Le *bien public*, dont l'idée est si répandue dans les encycliques de Léon XIII, nous le voyons pas intervenir souvent dans l'étude de M. Durand.

En parlant du travail, il en recherche les limites pour l'homme : « Combien travaillera-t-il ? Il travaillera jusqu'à ce que la nature lui ait fourni le nécessaire ; et cela ne dépend pas de lui. »

Cependant, il y a des limites aux forces humaines.

(A suivre)

Je ne crois pas que, dans leur ensemble, les critiques formulées par cette lettre, que nous acheverons de publier, soient justifiées ; mais peut-être les « troubles » de mon correspondant sont-ils pas tout à fait sans excuse. C'est ce que j'expliquerai la prochaine fois.

Le Gérant : R. SCHMAUDER.

Imp. SCHMAUDER, 75, rue Rochechouart — Téléph. 215-17

ÉTUDES CONTEMPORAINES SUR LA VIE SURNATURELLE ET LES CONCUPISCENCES

II

LA VIE CHRÉTIENNE ET SES LUTTES ACTUELLES : L'ÉDUCATION DE LA PURETÉ (1)

Il y a dans notre nature, si complexe et si riche, trois vies superposées ou plutôt unies au point de se compénétrer, la vie physique qui consiste dans le fonctionnement de nos organes corporels ; la vie sensitive qui, par nos sens, nous met en rapport avec le monde extérieur ; la vie intellectuelle qui inclut nos actes intellectuels et volontaires. Or il se trouve qu'à la racine même, aux origines premières de ces trois vies, s'est logé un principe de perturbations et de ruines qui est le fruit de la déchéance originelle et le châtement de la faute de notre premier Père, Adam. La révélation chrétienne a fait en trois mots une lumière aussi complète que possible sur tout ceci : elle nous apprend qu'il s'est ouvert au plus intime de nous-mêmes un triple foyer de passions désordonnées et de convoitises insatiables. C'est ce que saint Jean appelle la con-

(1) Voir *Foi Catholique*, octobre 1912, p. 193.

cupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie ; et il nous dit que tout ce qui se produit dans ce monde de la nature, de cette nature troublée et corrompue par le péché, en procède : *Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum et superbia vitæ.* » Epist. I. Cap. 11, 16.

Remarquons bien que la cause première de tout ceci fut la perte de cette sainteté originelle que Dieu avait mise au cœur de l'homme, appelé dès le premier instant de sa création à une destinée surnaturelle. Cette sainteté d'origine différait, sous quelques rapports, de celle qui nous a été départie dans le mystère de notre régénération par le baptême ; elle était cependant de même ordre. Nous en avons une preuve de fait : c'est qu'il a fallu cette régénération par la grâce habituelle, fruit de l'Incarnation, pour réparer les brèches faites à la nature elle-même, pour apaiser tous ces troubles et rétablir dans le calme et la paix la fécondité surnaturelle dont elle était douée.

Nous connaissons assez cette grâce régénératrice et les conditions dans lesquelles elle nous est accordée, pour prévoir que la fécondité surnaturelle qui lui est promise, ne se réalisera que si elle se développe et grandit. Or, dans ce développement, elle se heurte fatalement à cette triple concupiscence que saint Jean a caractérisée : une lutte s'engage entre cette triple concupiscence et la grâce ; cette lutte s'étend dans toutes les directions et se

manifeste sur tous les champs d'activité où se rencontrent ces deux vies opposées que nous portons dans notre sein ; guerre intestine s'il en fut jamais, guerre implacable aussi et exterminatrice.

Laquelle de ces deux vies, la vie de la grâce ou la vie des concupiscences, sera vaincue ? C'est ce grand drame psychologique, recommençant en chacun de nous et à chaque génération pour se continuer jusqu'à la fin des siècles sur le triple théâtre indiqué tout à l'heure, qu'il nous faut étudier d'aussi près que possible.

I. — *La concupiscence de la chair contre la vie surnaturelle*

Pour bien comprendre ce qu'est la concupiscence de la chair, il faut s'adresser à saint Paul, étudier ses admirables Epîtres, le suivre dans ces analyses psycho-physiologiques sur lesquelles il élèvera la théorie de la vie surnaturelle elle-même, en montrant la nécessité pour guérir les plaies de l'humaine nature. Cette nature a été en effet viciée, et de quelque façon que vous expliquiez la déchéance originelle, ce qui la constitue essentiellement, lorsque vous en examinerez toutes les conséquences, les prévarications des générations adamiques, il faudra bien reconnaître que quelque chose du venin caché sous la dent du serpent qui mordit notre première mère, Eve, est passé dans le sang des

femmes qui nous ont donné le jour. Ainsi la corruption s'est étendue à toute notre race.

Écoutons saint Paul qui a dit de si rudes vérités aux Juifs aussi bien qu'aux païens; s'adresse-t-il à la descendance d'Abraham, entourée de toutes les prédilections divines, favorisée des lumières prophétiques qui n'avaient cessé de luire sur ses pires égarements, protégée par la loi sainte que Moïse avait promulguée au nom de Jehovah : « Nous
« aussi, lui dit-il, nous avons marché tous autre-
« fois dans nos désirs charnels, faisant la volonté
« de la chair et des pensées mauvaises, et nous
« étions par nature fils de colère, comme les au-
« tres. » Ad Ephes. II, 3. Les autres, c'étaient ces païens qu'il traitait plus durement encore, peut-être parcequ'ils étaient ses enfants de prédilection, ceux vers lesquels il était tout spécialement envoyé et qu'il devait convertir à une loi plus haute que celle de Moïse, la loi de l'Évangile.

Les termes dont il se sert dès le premier chapitre de son *Épître aux Romains* sont tels que nous n'oserions en donner ici la traduction sincère : A cause de leur idolâtrie, écrit-il, Dieu les a abandonnés à l'ignominie de leurs passions et à tous les désirs de leur cœur corrompu (1).

(1 « Nam feminae eorum immutaverunt naturalem usum in eum usum qui est contra naturam. Similiter autem et masculi, relicto naturali usu feminae, exarserunt in desideriiis suis in invicem, masculi in masculos turpitudinem operantes, et mercedem quam oportuit erroris sui in semetipsis recipientes... ». Rom. I, 27.

Prenons garde cependant de rien exagérer : sans doute le mal n'était point inhérent à notre nature telle que Dieu l'avait faite; tout au contraire, cette nature était parfaite en sortant de la main créatrice, de toute la perfection qu'elle comporte, et même enrichie d'une perfection plus haute et proprement surnaturelle. Mais le mal s'est glissé à ses sources et non seulement a troublé la chair, mais aussi l'âme. L'homme psychique, dans le langage de saint Paul, c'est l'homme complet, tombé et déchu, se plaisant dans sa déchéance, s'y trouvant à l'aise, s'y établissant à demeure et l'aggravant par des prévarications personnelles sans cesse répétées; alors s'engendrent des habitudes de plus en plus impérieuses qui courbent toutes les facultés supérieures sous l'empire du mal. La source perpétuellement jaillissante de ces dégradations est cette concupiscence, dénoncée par saint Jean qui rejoint ici saint Paul : tous deux constatent l'universalité et aussi la profondeur de notre déchéance. Le monde, c'est l'empire même de Satan que le Christ est venu détruire ; c'est contre Satan que le Christ de nos Évangiles est en guerre perpétuelle et lui seul peut le vaincre.

Il est vrai, Dieu n'avait jamais abandonné sa créature à une ignorance qui eût expliqué et même justifié, en une certaine mesure, tous ces débordements.

De sa main créatrice, il avait gravé au fond de la conscience humaine ces préceptes que, bien des

siècles après, il burinait sur des tables de pierre au mont Sinai : *Non concupisces, non adulterabis*. Ce double précepte se lit, toujours le même, dans les formules de nos catéchismes : « Luxurieux point ne seras de corps ni de consentement. L'œuvre de chair ne désireras qu'en mariage seulement. » C'est qu'en donnant à l'homme la vie, avec toutes les forces qu'elle implique, Dieu se devait de lui apprendre l'usage qu'il aurait à en faire ; et surtout il devait en régler la transmission de manière à assurer l'avenir de la race, bien plus, la paix, la sécurité et la prospérité des générations à travers les siècles.

En termes plus simples, Dieu dès le début constitua la famille telle que nous la connaissons aujourd'hui même. Adam ne faisait que proclamer l'ordre divin, lorsqu'il s'écria en apercevant la compagne que le Créateur venait de lui donner : « L'homme s'attachera à son épouse et ils seront deux dans une même chair. » Le but de cette union avait été marqué auparavant par Dieu en personne, et sur le ton du commandement le plus exprès : « *Crescite, multiplicamini*. Croissez, que vos enfants se multiplient et remplissent cette terre. » Nous voyons là les lois mêmes du mariage chrétien, son *unité*, son *indissolubilité* et sa *fécondité*.

La concupiscence charnelle ne souffre, ni cette unité, ni cette indissolubilité ; sa loi à elle, c'est la jouissance sans règle, la volupté sans frein ni mesure. La jouissance et la volupté ont inventé le

divorce ; vous en avez eu 13.058 en France dans la seule année 1911 ; or le divorce est une sorte de polygamie commencée. A mesure qu'un peuple cesse d'être chrétien, les foyers chancellent et la famille se défait ; la bête humaine, toute frémissante du joug que la tradition essaie encore de lui imposer, le brise et court partout où l'appelle le plaisir, où l'entraînent ses passions. Le mari, plus libre dans ses débordements parce qu'il a moins à en souffrir, est le premier à fouler aux pieds les engagements sacrés qui le liaient à la femme qui devait être la mère de ses enfants. Celle-ci, se sentant délaissée ou se sachant trahie, n'a plus assez de vertu pour respecter un contrat qui n'a plus aucune réciprocité. Elle aussi, afin d'être plus libre, commence par repousser les charges de la maternité. Tout au moins fera-t-elle deux parts dans sa vie conjugale ; elle gardera la jouissance, mais en prenant ses garanties contre les fardeaux qui pourraient en résulter. De là le grand mal social de notre pays, la dépopulation criminelle, scélérate, l'abaissement calculé, systématique, de la natalité qui l'an dernier, a été inférieure de 34,869 unités au chiffre des décès.

Et l'esprit public est tel, que, du haut de la chaire chrétienne, ne descend presque plus la moindre flétrissure sur de pareilles prévarications ; on en fera à peine mention au saint tribunal de la pénitence. Aucune censure ne serait acceptée ni comprise ; peut-être serait-elle, pour certains esprits

avertis et pervers, un sujet de scandale pharisaïque; et ainsi les générations contemporaines se sont fait un Christianisme qui, sous tous ces rapports de haute et indispensable moralité, n'arrête plus rien du tout. Les journaux seuls qui ont quelque souci des intérêts publics, parlent de ces choses et à un point de vue exclusivement utilitaire ou social, montrant le canon de l'ennemi braqué sur un peuple décimé par le vice et devenu incapable de se défendre.

Mais il y a quelque chose de plus criminel que les pratiques néo-malthusiennes. Si la stérilité calculée est une faute ou plutôt un crime, que dire du meurtre organisé et poursuivi systématiquement par des pratiques abortives tellement multipliées qu'on en demeure frappé de stupéfaction et d'effroi? Des statistiques semi-officielles ont constaté dans certaines villes d'un niveau moral à peu près ordinaire, que presque la moitié des mères tuaient dans leurs propres entrailles les pauvres petits êtres que les seuls sentiments de la nature auraient dû suffire à protéger. La fille-mère qui étrangle son enfant et, pour sauvegarder son honneur, le dépèce afin d'en faire disparaître plus aisément les morceaux, me semble moins criminelle que ces épouses qui, mues par de bas intérêts de fortune ou d'aisance, ou par la crainte des fatigues de l'allaitement et de l'éducation, assassinent le fruit d'unions légitimes dont elles ne comprennent ni le motif ni le but. Souvent du reste elles souffrent au-

tant et plus de leurs crimes, qu'elles n'eussent fait de couches régulières. On en sait quelque chose dans les hôpitaux où sont soignés ces avortements que la justice n'ose ni poursuivre ni punir.

Un rapport (1), rédigé au nom de la commission extraparlamentaire instituée au ministère de l'Intérieur, en vue de recherches sur la dépopulation et les moyens d'y remédier, nous apprend que « dans les cliniques de Paris, le nombre des avortements a été, dans ces dernières années, de 10.000 supérieur au chiffre des naissances ». Le chiffre total pour Paris serait annuellement (2) « de mères elles-mêmes de ces innocentes créatures, car les accidents non voulus sont en nombre relativement restreint, quel jour sinistre cette simple 100.000 » et pour toute la France, de « 185.000 » (3). 185.000 assassinats d'enfants perpétrés par les constatation projetée sur la moralité publique, ou plutôt sur la prodigieuse et infâme immoralité dans laquelle est tombée une nation naguère encore forte et généreuse, parce qu'elle était chrétienne ! (4)

(1) Rapport de M. Paul Strauss.

(2) D'après le docteur Robert Monin.

(3) D'après le professeur Budin. Ces deux derniers chiffres de 100.000 et 185.000 sont extraits d'un opuscule de M. Prévost, *Les Avortements*, paru en 1912.

(4) La cause principale de la dépopulation de la France ne doit pas cependant être cherchée dans les avortements autant que dans les pratiques néo-malthusiennes, plus cachées et insaisissables aux regards des hommes. Un économiste dont les appréciations m'inspirent entière

Ce qui est plus épouvantable encore, ce sont les moyens employés pour assurer cette marche vers le néant : ligues, journaux, revues, conférences publiques... et tout cela fonctionne sous les yeux d'une magistrature qui n'ose ou ne peut plus rien réprimer. Pour qu'on ne m'accuse pas d'exagération, je citerai un rapport présenté au II^e Congrès national contre la pornographie par un catholique socialisant très connu : « Si les études sociologi-
 « ques, écrit-il, ne nous avaient démontré depuis
 « longtemps que l'Autorité publique, subissant
 « elle-même l'influence des forces désorganisatrices
 « qu'elle devrait combattre, est toujours peu em-
 « pressée à utiliser les armes dont elle dispose,
 « on comprendrait mal comment il est possible que
 « l'impunité soit assurée aux auteurs responsables
 « de cette diffusion meurtrière : gérants de jour-
 « naux et conférenciers, présidents de ligues, dis-
 « tributeurs de prospectus et colleurs de papillons,
 « fabricants et vendeurs d'appareils obscènes et de
 « gravures licencieuses, docteurs, pharmaciens et

confiance, m'écrit que : la France qui compte en chiffres ronds chaque année 750.000 naissances, devrait en avoir, avec pleine moralité, 1.600.000 au moins.

Il nous répugnerait d'insister davantage sur un aussi triste sujet. Tous ces chiffres ne sont et ne peuvent être qu'approximatifs évidemment, et de là les divergences entre quelques-unes de ces statistiques. Telles qu'elles se présentent, elles prouvent surabondamment qu'un déluge de boue, de hontes et de crimes menace de submerger la France et d'y étouffer la vie.

« sages-femmes, toutes ces personnes sont connues ;
« les pouvoirs publics n'ignorent ni leurs noms, ni
« leurs adresses, ni leurs exploits, et cependant
« aucune poursuite n'est engagée. Non seulement
« les jurys acquittent, dans le cas où la Cour d'As-
« sises est saisie, comme ils le firent en 1895, lors-
« qu'on leur demanda de condamner l'auteur d'un
« ouvrage intitulé « Amour et Sécurité » ; mais les
« parquets se déclarent désarmés et assistent im-
« passibles à ce passage du torrent de boue » (1).

Si du moins les enfants échappés à ces massacres d'innocents, étaient, à mesure qu'ils grandissent, mis à l'abri des dégradations qui ont flétri leurs pères et leurs mères ! Mais est-ce à notre enseignement laïque qu'il faut demander cette préservation, surtout dans ces classes primaires « géminées », comme ils disent, où filles et garçons se pressent par alternances sur les mêmes bancs, jouent dans les mêmes cours et aux mêmes jeux ? Ne sait-on pas que, dans les premières années de l'adolescence, du moins chez certaines natures précoces et ardentes, de pareils contacts sont tout particulièrement dangereux, éveillent et surexcitent le plus les

(1) *Bulletin de la Semaine*, 20 mars 1912, p. 137. M. Paul Leroy-Beaulieu, dans un article très étudié et documenté du 26 juin 1912, commence par cette remarque : Dans la deuxième partie du second empire, la natalité annuelle oscillait autour de 1 million de naissances et ce chiffre était souvent dépassé. En 1911 elle est tombée à 744.000, soit un déclin de 260.000 âmes. (*Extrait du Journal des Débats.*)

passions ? Et ces classes géminées s'établissent un peu partout, sans les moindres motifs et contrairement à la loi existante. Celle-ci ne permet les classes mixtes que dans les communes dont la population est inférieure à 500, et elle ordonne un certain partage entre les deux sexes. Les classes géminées s'établissent dans les plus grandes communes où il y a plusieurs maîtres et maîtresses ; celles-ci prennent petits garçons et petites filles qui vivent dans un complet mélange et un contact de tous les instants. Les instituteurs se chargent des grands garçons et des grandes jeunes filles qui trouvent dans ces contacts de plus redoutables périls. On dirait que cette instruction primaire, ainsi entendue et conduite, serait une préparation calculée à toutes les dégradations familiales que nous avons décrites (1).

(1) A beaucoup d'autres points de vue, les résultats de cette instruction primaire ne sont pas plus brillants. M. Fénelon-Gibon, dont l'autorité en pareilles matières est bien connue, constate qu'en 1911 l'Administration de la Guerre a compté 14.225 illettrés, ce qui donne 30 pour 100 sur le contingent de cette année. M. Briand, dans l'exposé d'un projet de loi, avouait que « la proportion des illettrés était de 14 pour 100 en 1882 et en 1900 de 25 à 30 ».

La progression budgétaire pour l'instruction publique a été celle-ci : en 1873, 41 millions de francs ; en 1882, 105.826.000 ; en 1892, 165.563.000 ; en 1902, 208.662.781 ; en 1911, 280.000.000.

Ces statistiques sont très éloquentes par elles-mêmes et n'ont point besoin de commentaires.

Si les outranciers de la laïcisation étaient conséquents avec eux-mêmes, ils entasseraient dans les mêmes lycées filles et garçons. Le féminisme en honneur ne tend-il pas à rapprocher jusqu'à l'identification l'enseignement des deux sexes, qui se rencontrent dans l'enceinte de nos plus hautes écoles ? C'est là surtout qu'on apprend aux jeunes filles tout autre chose que leurs devoirs d'épouses et de mères ; mais elles sont mûres alors pour tous les genres de connaissances, y compris les lois du malthusianisme qu'elles ne manqueront pas de pratiquer en temps opportun.

II. — *La vie surnaturelle contre la concupiscence de la chair : l'éducation de la pureté.*

Le remède radical et *unique* à la concupiscence charnelle est cette vie divine dont la grâce sanctifiante est le principe. Mais pour triompher du mal profond qui, pareil au cancer, ronge l'être humain, il faut que cette vie divine atteigne son plein épanouissement, qu'aucun de ses éléments constitutifs ne soit négligé, que tous se développent de façon normale et dans une harmonie qui permette à chacun d'accomplir la fonction qui lui est propre. Le chrétien dispose alors de toutes ses forces et peut entreprendre contre la concupiscence perturbatrice une lutte, laborieuse et dure peut-être, mais dans laquelle il est pourtant sûr de vaincre.

Voici donc la grâce habituelle insérée à la racine de toutes nos énergies, physiques, mentales et mo-

rales ; de cette grâce procèdent ces vertus actives, « principia operativa » qui s'appellent la foi, l'espérance et la charité. Chacune de ces vertus s'adresse à la faculté qui lui correspond, l'enrichit et la surnaturalise pour lui demander ensuite le concours dont elle-même a besoin pour se développer et grandir. La foi perfectionne la faculté intellectuelle, tandis que l'espérance et la charité s'adressent à nos facultés morales, ou plus simplement, à la volonté aimante, agissante et libre qui, sous leur influence, s'éprend d'un ardent désir des biens célestes que la foi a fait entrevoir et commence à les poursuivre dans un amour qui centuplera ses forces.

Toutefois, si nous voulons utiliser ces dons dans la lutte contre la concupiscence charnelle, ayons soin de nous tenir en un contact immédiat et continu avec le Christ qui en est le principe ; car c'est lui qui nous les administre, si je puis dire ; ou, en termes plus simples, c'est lui qui verse perpétuellement dans notre âme la grâce habituelle et les vertus qu'elle implique. Supposons que le baptisé s'éloigne de Dieu par le péché, immédiatement un abîme se creuse et les sépare ; la dérivation de la grâce qui s'opérait, du cœur de Dieu dans le cœur de cet homme, s'interrompt ; et les vertus infuses, ces principes actifs inclus dans la grâce elle-même et qui ne demandaient qu'à s'explicitier et à grandir, se dessèchent et meurent.

C'est ici qu'il importe de bien saisir le rôle et la fonction de nos facultés naturelles dans la constitution de notre vie chrétienne et dans son développement. Voici notre intelligence en possession de la vertu infuse de la foi ; cette vertu infuse n'est, à vrai dire, qu'un germe, une potentialité, comme disent les théologiens, une sorte d'activité endormie qui ne s'éveillera que si l'intelligence qui l'a reçue, l'excite, lui prête son concours, mêle son activité naturelle aux forces divines qui lui ont été apportées à elle-même par cette vertu infuse... Ces deux activités, en se compénétrant, se complètent et le chrétien en recueille tout le bénéfice. Son esprit s'ouvre à des clartés nouvelles et entre dans un monde qu'il ne connaissait pas. Rappelons-nous ce que la théologie et l'ascétisme nous enseignent sur la nécessité de nourrir, d'alimenter notre foi. C'est le Christ de notre baptême qui, après nous avoir engendrés à sa vie, revient vers nous pour compléter et achever son œuvre et apporter à nos âmes, dans sa révélation, l'aliment dont elles ont si grand besoin. Lui-même se fait notre précepteur ; à son école nous apprendrons ce que nous sommes, quelle est notre destinée et à quelles conditions elle se réalisera. A nous de l'écouter, de travailler avec Lui et par Lui à faire pénétrer sa parole à l'intime de nos intelligences, à en imprégner tous nos actes intellectuels et, par suite, notre conduite toute entière.

Ici entrent en fonctions ces deux autres vertus,

l'espérance et la charité, dont la croissance est soumise à des conditions tout à fait analogues. Sous leurs influences la volonté, avons-nous dit, s'éprend d'amour pour Dieu et les biens qu'il nous a promis : elle entre déjà dans une possession anticipée de ces biens et est comme enivrée d'une joie toute céleste.

Il est facile de prévoir que, dans cette ascension vers Dieu et l'éternité, l'âme en possession de la sainte espérance et de la divine charité, mue par ces deux vertus, doit nécessairement se heurter à ces instincts inférieurs de la concupiscence charnelle dont nous avons déjà parlé. Ces instincts la sollicitent dans un sens diamétralement contraire ; c'est le conflit qui s'ouvre et va traverser des phases nombreuses comme celles de l'existence humaine elle-même. Laquelle des deux vies va l'emporter, la vie de la chair ou la vie céleste et divine ? Cela dépend en grande partie de notre libre arbitre, du concours que nous prêterons au Dieu de notre baptême qui nous offre sa grâce avec toutes les ressources qu'elle renferme, mais sans jamais nous violenter. Il n'entre point en effet dans le plan de sa Providence, de nous imposer des contraintes qui nous enlèveraient tout le mérite de notre libre correspondance à ses desseins. Le résultat est donc entre nos mains : Saurons-nous nous prémunir contre tout ce qui favorise les passions de la chair et du sang, contre les occasions qui les surexcitent et les enflamment, contre ces mille tentations du

dehors qui, sous des formes diverses, se présentent à tous et font un si grand nombre de victimes ? Un autre devoir s'impose, si nous voulons vaincre, c'est de chercher dans les pratiques de la piété chrétienne les aliments propres à développer ces vertus qui décident de la conduite toute entière, l'espérance et la charité. Que notre cœur s'enflamme dans un contact étroit et intime avec le cœur du Christ eucharistique, et celui-ci nous donnera de sa chasteté, comme de ses autres vertus. Cette chasteté saura triompher des instincts charnels, attédir tout d'abord les passions et finalement les éteindre, dans les ineffables tressaillements de cœurs se sentant en possession du Dieu qui les aime et vient les arracher à des souillures déshonorantes, pour les emporter avec lui vers son ciel et son éternité.

On n'en arrive là cependant qu'à la condition d'exercer sur soi-même une surveillance de tous les instants et, sur ses propres passions, une action compressive que l'on appelait autrefois d'un mot qui effraie aujourd'hui, la mortification. Pour justifier au jugement de la raison la plus rigoureuse cette mortification, il suffit de la bien expliquer, de ne point exagérer ou prendre de travers des expressions qui se précisent d'elles-mêmes. Oui, il faut mortifier la nature, non en ce qu'elle a de bon, de préservé et, si j'osais dire, de naturel ; mais en ce qu'elle a de mauvais et de pervers ; en d'autres termes, mortifier cette triple concupiscence dont

nous parle saint Jean et que saint Paul a si profondément étudiée, la concupiscence fruit de la déchéance originelle et de nos propres prévarications. Oui, tuez, anéantissez autant qu'il vous sera possible ces mauvais instincts et vous aurez libéré la nature elle-même, vous l'aurez affranchie du joug odieux que le démon fait peser trop souvent sur elle et qui le déshonore.

La stratégie à employer dans cette guerre doit varier selon les circonstances et plus encore selon l'âge des intéressés : autre est la tactique qui s'impose à l'adolescent et à ceux qui ont la charge de son éducation ; autre celle que doivent garder le jeune homme, réputé capable de se gouverner lui-même, et l'homme parvenu à la pleine maturité.

Tout récemment encore on a beaucoup écrit et disserté, parmi les catholiques, sur l'éducation de la pureté. Quelques-uns semblaient croire qu'il suffit d'initier l'adolescent et surtout le jeune homme aux dangers qu'ils courent en cédant à leurs passions naissantes. Le mieux serait même de leur révéler à l'avance, sans ambages ni détours, en quoi consistent exactement les instincts qui se font jour en eux, quel est leur but naturel avec les moyens de l'atteindre, et ce qu'ils ont ou auront plus tard de légitime. Cette connaissance donnée aux heures voulues et sous les formes qui conviennent suffirait, prétendait-on, à les préserver. Nous croyons apercevoir les intentions excellentes dont s'autorisaient ces conseils où tout n'est peut-être pas à rejeter.

Mais avec quelle discrétion et quelle prudence ils devraient être exécutés ! Sans doute il ne faut point abandonner l'adolescent ou le jeune homme à des impulsions aveugles, ni le laisser se débattre seul et sans appui au milieu de ces luttes morales si douloureuses et si angoissantes. Mais la connaissance plus ou moins scientifique de ces choses, à laquelle on voulait l'initier, ne sera jamais suffisante pour le protéger ; peut-être même rendrait-elle le péril plus pressant, la tentation plus forte. Ces initiateurs trop pressés n'oubliaient-ils pas la séduction terrible qui résulte des propensions de la nature et qu'active une vue plus nette des réalités ?

La conduite de l'Eglise dans la formation morale de ses enfants a toujours été très différente ; sa première préoccupation fut de développer dans leur cœur et jusque dans leur chair la vie surnaturelle, avec les devoirs qu'elle impose et les secours qu'elle apporte. La grâce du Christ implique et requiert la pureté d'esprit, de cœur et de corps. Quand une éducation vigilante a développé cette grâce habituelle, à tous les degrés de la vie, dans l'enfant et l'adolescent ; quand elle lui a montré celui qui en est l'auteur, Jésus, comme le modèle qu'il doit reproduire en toutes ses pensées, tous ses sentiments et ses actes, l'enfant saisit très bien, dans les principaux éléments qui la composent, cette vie de l'Enfant-Dieu, telle qu'elle ressort de l'Evan-

gile. Il y a dans toutes les pages du livre divin des traits si frappants par leur simplicité sublime.

De plus, faites-lui manger souvent le pain eucharistique ; dites-lui que le Christ, l'enfant de la crèche, s'est installé dans son propre cœur, qu'il y vit et veut y être aimé et respecté ; vous aurez appris à votre enfant à respecter sa propre chair, avec celle du Christ dont il s'est nourri, tous les membres de son corps où coule le sang du Christ, vivant et régnant en lui. Lorsque viendra la tentation et que le mal se présentera à l'adolescent, au jeune homme ; celui-ci sollicitera de plus amples explications sur les moyens à employer pour conserver sa chasteté. Vous les lui expliquerez alors, vous prêtres de Jésus-Christ, dans les entretiens sacrés et purifiants du confessionnal, vous parents chrétiens, dans les confidences du foyer domestique, vous éducateurs, dans les relations multiples entre lesquelles vous choisirez les plus propres à vos desseins de purification. L'éducation de la pureté se poursuivra ainsi, pour s'achever un peu plus tôt ou un peu plus tard. Si cet achèvement n'a besoin de se produire qu'aux approches du mariage, surtout pour la jeune fille, par les explications alors complètes, intégrales, de la mère, c'est que tout aura marché selon le plan providentiel dans cette partie, la plus délicate et la plus nécessaire, de la formation du chrétien et de la chrétienne. La vie surnaturelle aura assuré le tranquille développement de la vie physique et corporelle, à travers

ses transformations et ses phases les plus dangereuses.

Une considération d'une extrême importance doit être retenue, tout particulièrement pour le jeune homme et pour ceux qui sont chargés de sa direction à un titre quelconque, prêtres, pères ou mères, éducateurs : c'est de ne jamais se décourager, lors même que se produisent à cet âge de très graves écarts. Reste en effet dans la liberté humaine et surtout dans la grâce divine assez de forces pour tout réparer. Le vice exerce, il est vrai, des séductions terribles, et nous ne les avons point dissimulées ; mais il a tout à redouter de ses propres excès, j'allais dire de ses propres triomphes. La conscience, après des fautes déshonorantes, est souvent envahie par une sorte de lassitude qui est le commencement du remords, quand il y a dans le coupable un reste de générosité difficile à faire disparaître entièrement. Qu'une voix émue et amie fasse appel à cette conscience égarée ; le jeune homme rougira de lui-même, de ses lamentables défaillances et il rentrera dans le droit chemin, si l'on a su lui donner naguère une foi vraiment ferme et solide.

Mais voilà ce qui manque le plus à nos jeunes hommes ; les mères surtout ont soin encore de leur inspirer une piété de sentiment, et c'est déjà quelque chose. Mais il faudrait plus, une foi réfléchie, éclairée et raisonnable, qui mette l'âme du jeune

homme en un contact vrai et durable avec un Christ réel et réellement connu, non pas ce Christ fantôme créé par un subjectivisme inconscient et d'autant plus dangereux. Non, un esprit quelque peu cultivé a besoin aujourd'hui du Christ historique, dominant le monde et les siècles et éclairant les énigmes de cet univers, indéchiffrables à nos sciences même les plus avancées. Votre jeune homme a-t-il vécu les années de son adolescence dans le rayonnement de ce Christ constamment étudié et aimé, ayez confiance ! les passions ont pu séduire et même corrompre son cœur ; mais son esprit est probablement demeuré à l'abri de ces égarements.

Puis, la grâce est si puissante, puissante comme l'amour d'un Dieu, de ce Dieu-homme qui s'est fait tuer, supplicier, pour sauver ce malheureux enfant. Cette grâce amoureuse, au moment de quitter une âme si chère, a des tressaillements douloureux et comme des soubresauts qui avertissent le coupable de la perte qu'il fait et qui peut devenir irréparable. Bien plus, elle fera de suprêmes efforts pour rentrer dans ce cœur où elle a laissé des traces toujours visibles et même ineffaçables ; si elle est aidée par les prières et les ardentes supplications d'une mère chrétienne, souffrant des aberrations de son fils, tout se réparera un jour ou l'autre, plus promptement peut-être que l'on eût osé l'espérer.

L'espoir est surtout commandé pour les peuples qui ont, eux aussi, leurs époques de crise et de déchéance ; celle que nous traversons est particulièrement aigüe pour la France et l'Europe, disons mieux, pour toutes les nations baptisées. Jamais la foi catholique n'avait subi d'aussi perfides assauts, et les mœurs s'en vont avec la foi, plus promptement que la foi ; la description que nous avons faite de ces déchéances morales, en est la preuve. Mais ces déchéances ne tardent guère, elles aussi, à recevoir leurs châtiments. Les nations, comme telles, ne se survivent point à elles-mêmes de manière à pouvoir être punies, comme elles le méritent, dans l'éternité. Aussi Dieu les frappe ici-bas de peines proportionnées à leurs crimes.

La désorganisation sociale dont nous sommes les témoins a fait déjà réfléchir, non pas les masses trop corrompues et incapables de comprendre, mais les individus un peu sérieux et un peu attentifs ; et peut-être est-ce là un commencement de régénération. Les foules sont toujours conduites par des minorités, ou, ce qui vaut mieux, par quelques individualités, lorsque celles-ci savent penser et vouloir. Nous sommes, dit-on, à « un tournant de l'histoire » ; que quelques hommes courageux s'y embusquent, pour saisir au passage les jeunes, ces générations montantes et leur crier bien haut les vérités qui sauvent, ces claires et limpides affirmations de la foi reniée et trahie. Que ces mêmes hommes leur montrent les lamentables résultats

des aberrations d'hier, je veux dire, les crimes et les déchéances intellectuelles et morales d'aujourd'hui. Demain peut-être une réaction dans les idées amènera la correction des mœurs, le redressement des volontés, le réveil de la conscience publique et une nouvelle ère de prospérité religieuse et nationale.

Ce devrait être là surtout la tâche du clergé. En développant la vie surnaturelle, il apprendrait à ces maris traîtres à leur devoir, à ces femmes jouisseuses et avides de voluptés, que la vie physique qu'ils ont la charge de transmettre aux jeunes générations a Dieu pour premier auteur, qu'ils répondront un jour devant lui de l'usage ou de l'abus qu'ils en auront fait ; que cette vie a ses lois qu'ils ne doivent point enfreindre, que sa transmission elle-même est réglée par la morale naturelle et surnaturelle à laquelle ils sont les premiers soumis. Les générations contemporaines comprendront alors qu'il existe une chasteté conjugale, aussi impérieuse et parfois aussi difficile à garder que la chasteté absolue ou virginale que d'autres ont vouée à Dieu lui-même. Les deux s'accompagnent ou plutôt se correspondent. Il faut, au sein d'un peuple chrétien, des prêtres chastes, assez forts pour garder leur cœur et leurs sens de toute souillure ; et ils le sont quand la vie de la grâce a pris en eux tout son développement. Elle leur montre Dieu comme récompense assurée, Dieu qui verse en eux les énergies sanctifiantes, protectrices et

nourricières de leur propre vertu. Un clergé chaste engendrera spirituellement des chrétiens capables d'accomplir tout leur devoir dans les situations les plus diverses, et tout d'abord de garder la chasteté conjugale dans leur vie domestique. Il y aura, au sein de ce peuple, et grâce à ce clergé, des mariages féconds, des familles nombreuses et unies, des maris respectueux de leur contrat, des épouses aimantes et des mères dévouées.

La chasteté, gardienne et protectrice de la vie, opérera tous ces prodiges que vous demanderiez en vain à des moyens humains et naturels. Ils font pitié, ces législateurs qui, pour remédier à l'abaissement de la natalité et à la dépopulation qui en est le résultat, proposent d'attribuer une prime d'encouragement à la naissance du quatrième enfant et de ceux qui suivront ; comme si la vertu pouvait se tarifier et se vendre ou s'acheter ainsi à l'encan !

Bien plutôt interrogez saint Paul, travaillant à la régénération de ces populations grecques, rongées par les vices qu'avaient engendrés des siècles de civilisation païenne, et tout particulièrement à la régénération de la riche et commerçante ville de Corinthe. Certes il ne leur prêchait point un malthusianisme anticipé, ni une dépopulation qui ne sévissait que trop déjà sur toute l'étendue de l'Empire romain. Et cependant il préférait la virginité et même un perpétuel veuvage à la vie conjugale elle-même, dont il exprimait en termes si énergi-

ques toutes les obligations. N'est-ce pas lui qui a dit : « *Melius est nubere quam uri.* » Mariez-vous pour n'être pas dévorés par des désirs impurs ; ou bien encore : « *Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi ; et iterum revertimini in idipsum, ne tentet vos satanas propter incontinentiam vestram.* » Ne vous absteenez point sans motifs des relations obligées, dans la crainte que vous ne soyez tentés au-dessus de vos forces.

Toutefois, je le répète, Saint-Paul prêche bien haut, et préconise au-dessus de tout, la virginité absolue. C'est qu'il savait bien que cette virginité absolue contribue elle-même, ne serait-ce que par la leçon de ses triomphes sur les passions charnelles, à la chasteté et à la fécondité des mariages. La vierge chrétienne n'est-elle pas aujourd'hui encore au sein de la famille, l'ange du foyer, prête à tous les sacrifices pour des enfants qui ne sont pas les siens, leur abandonnant sa part d'héritage, leur prodiguant ses soins les plus affectueux et les plus dévoués ? Et quand elle quitte ce foyer pour se donner à des familles religieuses dont la fécondité spirituelle multipliera la sienne et lui assurera un abri, avec les exemples de centaines et de milliers de collaboratrices ; c'est pour reporter vers le monde, dont ses vœux la séparent, une générosité centuplée. Oui, des centaines d'orphelins lui donneront le nom de mère ; elle sera l'éducatrice et la vraie mère d'enfants qui n'auront trouvé ni les mê-

mes soins, ni la même tendresse auprès des femmes qui leur ont donné le jour. Sa protection puissante s'étendra sur des vies qui, sans elle, seraient demeurées sans direction et parfois sans aliments ni ressources.

A tous les degrés et sous toutes les formes, nous constatons la même loi : La vie surnaturelle, quand elle est pleinement développée, devient *tutrice, gardienne et éducatrice* de la vie physique, corporelle, qui est tuée par la concupiscence de la chair, sa grande ennemie.

Lorsque nos gouvernants voudront travailler réellement et efficacement à réduire ou diminuer quelque peu le chiffre des avortements ou assassinats d'enfants par leurs propres mères, qui chaque année dépeuplent et affaiblissent la France ; ils rappelleront ces 100.000 religieuses qu'ils ont chassées et qui, par delà nos frontières, n'attendent qu'un signe pour les franchir à nouveau et reprendre, sur le sol de la patrie, l'œuvre de charité et de dévouement dont ce pays a si grand besoin.

J. FONTAINE.

Les pages que l'on vient de lire reçoivent des confirmations de plus d'une sorte, d'un projet de décret soumis à la signature de M. Fallières par M. Klotz, ministre des finances, et ayant pour objet l'institution d'une commission extra-parlementaire chargée d'étudier cette grosse question de la « dépopulation, ses conséquences et ses remèdes ». A

l'heure où nous écrivons, le rapport qui précède ce décret n'a pas encore paru à l'*Officiel* ; les journaux en donnent seulement ce matin 6 novembre quelques extraits. Il y est dit :

« Pour rendre efficace la lutte contre la dépopu-
 « lation, véritable danger social et national, il me
 « paraît nécessaire d'établir avant tout un plan
 « d'ensemble coordonné et méthodique, mûrement
 « concerté en vue de réalisation, qui constituera
 « au même titre que les programmes d'armement
 « militaire ou naval, un élément de la défense na-
 « tionale. Continuer à procéder comme on l'a fait
 « jusqu'à présent par voie d'améliorations impro-
 « visées et isolées, ce serait d'abord risquer d'atta-
 « quer le problème par un point secondaire ; ce
 « serait en outre épuiser en vain les forces contri-
 « butives du pays, que de les consacrer à des me-
 « sures de fortune. La nécessité d'un plan cohérent
 « et pratique s'impose donc, si l'on veut demander
 « à la France des sacrifices budgétaires efficaces.
 « Sous peine de n'être qu'un stérile assemblage de
 « vœux platoniques, ce programme, qui se traduit
 « inévitablement par des dépenses, doit comporter
 « les voies et moyens indispensables.

« Le problème est donc, non seulement d'ordre
 « national et social, mais d'ordre *fiscal et finan-*
 « *cier* à la fois, par la recherche des ressources
 « nécessaires à sa solution et par l'échelonnement

« des dépenses sur un nombre déterminé d'exercices ».

Eh bien, non ! M. Klotz fait erreur ; le problème n'est pas « *essentiellement d'ordre fiscal et financier* ». Il est avant tout d'ordre « *moral et religieux* ». Mais c'est ce que prend bien garde de reconnaître le ministre, du moins dans ces préliminaires qui résument sans doute ce qu'il y a de plus essentiel dans le projet. Le fisc et l'impôt, pas plus que « les allocations et secours aux familles nombreuses et nécessiteuses », ne changeront rien à cet état de choses, aussi longtemps que toutes ces mesures et autres que l'on prendra, ne seront pas pénétrées d'une idée plus haute, l'idée morale ; et l'idée morale elle-même n'aura jamais de force et d'efficacité si elle n'est pénétrée et soutenue par l'idée religieuse.

Sans doute il y a dans le projet d'excellentes choses, mêlées à d'autres fort contestables, sinon évidemment mauvaises ; toutes ou presque toutes risquent bien d'être viciées dans leur application, vu les principes qui présideront à cette application elle-même. Il en a été ainsi jusqu'à ce jour de toutes nos lois dites sociales, souvent antisociales et toujours a-religieuses, quand elles ne sont pas anti-religieuses.

Ainsi, dans ce projet, on propose de faciliter la « naturalisation », en d'autres termes l'invasion du sol français par l'étranger ; et l'on oublie que la

pire des invasions, la plus irrémédiable, c'est l'invasion, lente mais sûre, par infiltrations. Ou plutôt on ne l'oublie pas : le journal « *Le Matin* » s'en souvient à propos de Constantinople, dans un article de M. Stéphane Lausanne, publié ces derniers jours ; mais on prend bien garde de nous en faire à nous-mêmes l'application.

Le projet propose encore « de simplifier les formalités du mariage ». Hélas ! ce que l'on a beaucoup trop simplifié depuis longtemps, ce sont les formalités exigées pour la rupture du mariage. Ce qui nous paraît urgent aujourd'hui, ce serait de faire disparaître de notre code ce principe de la dissolution de la famille française et, en partie, de la dépopulation de ce pays, *le divorce lui-même*.

On nous parlait tout à l'heure des secours à donner aux familles « nombreuses et nécessiteuses », « des primes à la naissance, à partir d'un nombre déterminé d'enfants », mesures bonnes en elles-mêmes, mais qui, aux mains de l'Etat, risquent de ressembler aux pensions accordées à la vieillesse, une occasion de gaspillages et de vols, appuyés sur le mensonge. Si ces secours venaient de sources autres que l'Etat, ils nous inspireraient moins de défiance. L'intrusion de l'Etat dans les sphères économiques soit privées, soit familiales, soit corporatives, est presque toujours funeste aux intérêts mêmes qu'elle prétend servir. On se rappelle par exemple que « la taxe des pauvres » en Angleterre, qui assurait précisément et de la même ma-

nière aux familles nombreuses et nécessiteuses des secours déterminés, a été d'après des économistes très sérieux le grand obstacle à la formation de la petite propriété. L'ouvrier, sûr d'être secouru à raison du nombre de ses enfants, prenait bien garde de leur constituer le moindre patrimoine indépendant, alors qu'il l'eût pu, pour ne point perdre sa part et la leur de la « taxe des pauvres ».

Les phénomènes économiques ont de ces répercussions inattendues et malheureuses, surtout lorsque toute idée morale et religieuse en est systématiquement écartée.

Pour conclure cette note plus longue que nous ne l'avions prévu, affirmons sans crainte que l'Etat moderne deviendra socialiste dans la mesure où il touchera, sous un prétexte quelconque, aux intérêts économiques, privés, familiaux ou corporatifs. Or, l'Etat moderne est et restera longtemps encore a-moral, a-religieux, ce qui équivaut à immoral et antireligieux. Toutes nos illusions généreuses n'y changeront rien. A nous surtout, catholiques, de prévoir ce que nous gagnerons à cette révolution, la plus profonde qui se puisse concevoir, car elle nous conduit directement à la restauration sociale et politique de l'ancien paganisme, l'Etat païen.

J. F.

SELF HELP OU SOCIALISME

ÉTATS UNIS ET AUSTRALIE

« Deux grandes et nobles passions ont brûlé dans le cœur des fondateurs des Etats-Unis : le sens religieux le plus ardent, et un immense amour de l'indépendance. »

Voilà ce qu'un publiciste anglais revenant d'un voyage au Far-West écrivait en 1867. (1) Je ne sais si les colons du New England au xvii^e siècle n'avaient pas un idéal plus élevé que ceux du xix^e; ce qui est sûr, c'est que chez les uns comme chez les autres l'amour de l'indépendance a maintenu la mâle théorie du *self help* : à leurs yeux « le citoyen d'un État libre n'a pas le droit de réclamer le secours d'autrui et ne peut être obligé de prêter secours à autrui. » (2)

Il ne s'agit là bien entendu que de droit et d'obligation procédant de l'intervention de l'Etat : « La fonction de l'Etat n'est pas du tout de faire le bonheur des hommes : c'est à eux de le faire à leur

(1) HEPWORTH, DIXON, *La Nouvelle Amérique*, trad. de l'anglais, Paris 1869.

(2) WILLIAM GRAHAM SUMNER, *Devoirs respectifs des classes de la Société*, trad. de l'anglais, Paris 1884, p. 22.

idée et, à leurs risques (1) ». On ne songe pas à condamner l'action de la charité, mais on prétend que cette action ne sorte pas de « la sphère des relations personnelles et privées », de façon qu'elle dépende, non « des types de classes, mais des rapports personnels et des appréciations personnelles ». (2)

La société, aux États-Unis plus qu'ailleurs, sort du contrat. Or le rapport contractuel est fondé sur les motifs raisonnés, non sur la coutume ou la prescription ; il n'est pas permanent, il ne dure pas plus longtemps que les motifs qui lui ont donné naissance.

Tel est le principe qui depuis deux siècles domine sous le nom de libre concurrence la production et la distribution des richesses : chaque individu est libre de choisir son travail et de faire du fruit de son travail tout ce qu'il veut pour la satisfaction de ses besoins individuels.

Le but direct du producteur dans ce système est de se procurer l'argent nécessaire à ses besoins ; ses produits répondent aux besoins de ses semblables, mais ce n'est là dans sa pensée que le but secondaire. Sans doute il mesure sa production sur les besoins du marché, mais c'est que s'il dépasse les besoins, il ne trouve plus à convertir ses produits en argent.

On ne peut guère prévoir les limites des besoins, parce que le marché moderne est lui-même sans

(1) *Ibid*, p. 34.

(2) *Ibid*, p. 19.

limite appréciable. De là les crises : elles sont inévitables comme le flux et le reflux de l'Océan. Comment régler la production de manière qu'il n'y ait pas surproduction ? Comment assurer à tous un travail rémunérateur quand le capital ne peut s'assurer de ses bénéfices ? Quant aux conflits entre le travail et le capital qui font éclater les grèves et les lockouts, s'ils se généralisent avec la généralisation des rapports, il ne faut pas oublier qu'on les retrouve dans les régimes industriels du passé.

La situation des Etats-Unis n'a pas été pour leur éviter ces fléaux, elle a dû même par la grandeur des entreprises les rendre plus fréquents et plus terribles ; mais jusqu'ici l'abondance des ressources et le génie des citoyens de l'Union permettent d'en sortir plus vite et mieux qu'en Europe.

Cela fait le caractère ! répètent les hommes d'affaires américains, et les socialistes ne manquent pas de leur en faire un reproche dont ils enveniment leurs critiques.

Ces critiques (1), je l'avoue, s'inspirent de souffrances qui ne sont que trop réelles ; mais si ces souffrances proviennent de la liberté, ne trouvent-elles pas dans la liberté même un remède suffisant ? C'est jusqu'ici aux Etats-Unis l'opinion de la majorité.

Il y a surproduction dans l'agriculture.

(1) Cf. KELLY, *Twentieth century socialism*, New-York, 1911, passim.

En 1890, huit millions de balles de coton, quelques centaines de mille de plus qu'il n'en faut à la consommation du monde entier. Et si pareille récolte s'était reproduite l'année suivante, c'eût été, au témoignage du Président de la Chambre de commerce de Boston, une effroyable catastrophe.

En 1905, au témoignage de la *Tribune de New York*, le Sud, pour relever les prix du coton, propose de le brûler.

Plus récemment même proposition dans le Kentucky au sujet du tabac.

Il y a surproduction dans l'industrie, et c'est pour combattre la surproduction industrielle que se sont formés les trusts. Que reproche-t-on aux trusts ? Ce n'est pas de régler la production, mais de ne la régler qu'à leur profit.

Le trust du sucre a fait tomber de quarante à onze le nombre des raffineries.

Pour le whisky la production est successivement réduite à 40 %, à 28 %, et sur 80 établissements, 68 s'étant fermés, il n'en reste plus que 12 en exercice.

Mêmes mesures pour restreindre la production de l'acier.

Les trusts ne travaillent pas seulement à restreindre la production, mais aussi à étendre le marché par l'exportation. On vend à l'exportation à des prix inférieurs soit aux prix intérieurs, soit même au prix de revient. C'est la chasse au marché : on sait, pour le blé notamment, ce qu'il en a coûté à

notre production nationale. On peut citer d'autres exemples : le rail d'acier, vendu 28 dollars aux Etats-Unis, s'est vendu 20 dollars au Japon, ce qui a permis de maintenir le prix de 28 dollars aux Etats-Unis, où la consommation est plus forte qu'au Japon. Même procédé pour le pétrole.

On reproche à l'exportation ainsi pratiquée de ne faire qu'ajourner la crise, et de la transporter à l'étranger, ce qui peut donner lieu à des complications internationales.

On espérait à la fin du XIX^e siècle que les trusts amélioreraient la condition des travailleurs : cet espoir a été déçu.

L'existence des sans-travail est une plaie permanente.

De 1902 à 1907, période de prospérité, on compte 4.480.000 sans-travail. Pour les deux années de la dernière crise, le nombre des sans-travail est évalué à 11.666.666. La plupart vivent de la charité publique.

Dans leur lutte pour le marché, les trusts ont dû faire des économies, et ils les ont faites en partie sur le travail : 35.000 employés ont été congédiés, 25.000 ont subi des réductions de salaire. Il faut augmenter le rendement du travail : avant la crise le rendement était de 75 % ; depuis il s'est élevé à 100 %. C'est que, précisément grâce à la crise qui a restreint les emplois, la main d'œuvre abonde : où il faut mille ouvriers il s'en présente douze cents ; on prend les meilleurs, qui n'en travaillent que

mieux, car ils savent qu'à leur défaut il y en a deux cents qui guettent leur place.

Les salaires des hommes ne tombent guère au-dessous du taux nécessaire à leur subsistance : s'ils n'ont pas d'autre ressource, ils ne peuvent accepter et vont ailleurs, au détriment de l'employeur trop exigeant. Pour les femmes, il n'en est pas de même : celles qui vivent dans leur famille n'ont à chercher dans leur salaire qu'un supplément de ressources ; les autres, assure miss Woodbridge, secrétaire de la société des ouvrières, ont recours à la prostitution. Les premières, ajoute miss Woodbridge, ne réfléchissent pas qu'en travaillant au rabais « elles condamnent à la misère et au crime leurs sœurs moins fortunées et deviennent les instruments inconscients de leur honte ».

Pour préciser la portée de cette accusation il conviendrait de rechercher si vraiment la prostituée américaine n'avait d'autre moyen pour vivre que le *corpore quæstus* de l'antiquité gréco-romaine.

Économie sur les salaires, économie sur les voyageurs de commerce : d'où pour les chemins de fer perte de 250 dollars par jour ; à compter l'année de 240 jours, perte annuelle de 25.000.000 ; d'où encore perte pour les hôtels, crise des hôtels réduits à fermer.

La réclame, indispensable pour attirer la clientèle, n'en est pas moins, à côté des économies, une occasion de gaspillage : on cite de ce chef pour la distillerie une dépense de 40. 000 000.

Autre occasion de gaspillage, parce que le profit, s'il existe, n'est pas proportionné à la dépense : les grèves et les lockouts, qui frappent le travail autant et plus que le capital. Du 1^{er} janvier 1881 au 1^{er} décembre 1900, les pertes qui en résultent s'élèvent pour le travail à 306.683.223, et pour le capital à 142.659.104, ensemble 449.342.327. On voit que les employés y ont plus perdu que les employeurs.

Quel que soit l'état du marché, il y a une branche d'industrie qui gagne toujours : c'est la banque. On a remarqué qu'au cours de la dernière crise, de mai à octobre 1907, ses opérations lui ont assuré des bénéfices de 50 %. Est-on en droit de lui en faire un reproche ? Elle rendait un service qu'elle faisait payer, et payer d'autant plus cher qu'elle courait plus de risques. Tout au plus peut-on dire que la banque américaine, avec sa liberté d'émission et les garanties gênantes qui sont la contrepartie de cette liberté, n'offre pas, à ceux qui en temps de crise ont besoin d'escompte, ce que donne le régime de la Banque de France. Mais le régime de banques privilégiées, et plus encore d'une banque unique, ne paraît pas de longtemps applicable à l'Union (1).

Le trust n'est pas spécial aux Etats-Unis : partout on voit sous le régime de la libre concurrence des ententes se former entre producteurs, disons mieux, entre employeurs, pour écarter les faibles du marché, limiter pour eux-mêmes la production,

(1) Cf. *Foi Catholique*, 25 juin 1912, p. 442.

et restreindre ainsi, par de libres contrats, leur propre liberté. Ces ententes prennent des noms divers, elles ont suivant les circonstances plus ou moins d'amplitude, mais avec des organisations analogues à celle du trust américain elles poursuivent le même but. Il y a des pays où la loi les prohibe, mais les intérêts qui les font naître sont assez puissants pour éluder la loi.

Les trade-unions aux Etats-Unis comme en Angleterre ont en vue d'améliorer le sort des salariés : associations libres formées comme les trusts sous le régime de la libre concurrence et posant de libres limites à la liberté de leurs membres, elles ont su, mieux peut-être que les associations françaises analogues, répondre aux besoins de la classe ouvrière et résister aux sollicitations des politiciens. On a vu aux Etats-Unis les trade-unions, de l'aveu des socialistes, pourvoir efficacement dans la dernière crise à l'assistance des sans-travail (1). Aussi, pour ménager sans doute la modestie des trade-unionistes, prétendent-ils en passer les avantages sous silence et s'attacher de préférence à ce qu'il y a d'irréalisable dans les efforts des trade-unions (2).

« L'idéal du trade-unionisme, a écrit John Mitchell (3), est de réunir dans une organisation tous les hommes employés ou capables d'être employés

(1) KELLY, *op. cit.*, p. 78.

(2) *Ibid.*, p. 144.

(3) *Organized Labor*, cité par Kelly, *op. cit.*, p. 145.

à une profession donnée, et de demander et assurer à tous et à chacun un minimum déterminé de salaire, d'heures et de conditions de travail. » Ainsi entendus les trade-unions doivent arriver à « une *prohibition absolue et complète* » de contrat individuel entre employeurs et employés. En d'autres termes exclure la concurrence entre employeurs, et au contrat individuel (*individual bargaining*), qui met l'employé à la merci de l'employeur, substituer le contrat collectif (*collective bargaining*), qui, généralisé, mettrait au contraire l'employeur à la merci de l'employé.

Malheureusement pour les théoriciens cet idéal aux Etats-Unis n'est pas à la veille de se réaliser : sur une population ouvrière de 20.000.000 les trade-unions ne comptent que 2.000.000 de membres ; et à supposer qu'ils réunissent un jour toute la classe ouvrière et constituent ainsi un monopole du travail, ils n'en restent pas moins soumis, comme l'employeur lui-même, aux conditions du marché. Ces conditions varient, et nécessairement cela fait varier les conditions du travail, salaires et autres.

On en accuse, chez les socialistes américains, la libre concurrence et l'on prétend y substituer la coopération (1). La prétention n'est pas nouvelle en France : les camarades du Sillon à Paris ont pu la ramasser aux cours du huguenot Charles Gide. Le malheur est que là où l'on a essayé de la

(1) Cf. KELLY, *op. cit.*, passim.

coopérative de production, elle a piteusement échoué quand elle n'est pas revenue aux formes de la production patronale: Témoin la verrerie ouvrière d'Albi : voir *l'Univers* du 23 octobre 1912, après la *Bataille Syndicaliste* et *l'Humanité*.

Les Etats-Unis, sans se déprendre du *self help*, ont depuis longtemps admis en faveur de la classe ouvrière l'intervention de la loi. Dès 1842 le Massachusetts limitait le travail des enfants. Depuis 1894, dans certains Etats de l'Union, la loi a statué sur le travail à domicile, le travail en chambre, l'atelier de famille : lutte des pouvoirs publics contre le *sweating system*. En cela les Etats-Unis n'ont fait que suivre l'exemple de l'Angleterre, dont la législation remonte à 1802 pour le travail des enfants, et à 1878 pour le travail à domicile (1). Et sans doute aux promoteurs de ces lois on a reproché de se poser en amis de l'humanité ou des classes laborieuses ; on leur a dit, reproche plus grave à l'amour-propre des Yankees, que le rôle qu'ils assumaient « n'est pas d'origine américaine », qu'il « est importé d'Angleterre, où quelques hommes, d'ailleurs de peu de valeur, l'ont joué avec grand succès et en ont largement profité (2) ». Voilà ce qu'on écrivait il y a une trentaine d'années : mais les idées interventionnistes ont fait leur chemin aux Etats-Unis comme ailleurs, et dans une

(1) *Etudes*, 20 octobre 1912, article de Gustave Desbuquois.

(2) W. GRAHAM SUMNER, *op. cit.*, p. 6.

lettre du 24 février 1907 un professeur de Columbia University de New York écrivait :

« Il ne reste presque plus en Amérique de représentants de la vieille école classique fondée par Adam Smith. Je vois que la plupart des économistes américains sont attachés à un régime de liberté, mais réclament dans les questions ouvrières des solutions gouvernementales et légales (1)».

Est-ce à dire que le socialisme doit un jour triompher aux Etats-Unis ? C'est ce que dès 1906 un sociologue allemand, Wesner Sombart, prévoyait dans un avenir plus ou moins rapproché (2). Il écrivait avant la tentative avortée des socialistes à Milwaukee. Seront-ils plus heureux en d'autres circonstances ? On cite d'autres villes qui sans doute sous l'influence des mêmes idées ont entrepris au détriment des contribuables l'exploitation de différentes industries (3). Socialisme municipal, socialisme d'Etat, socialisme coopératif, se heurtent partout aux mêmes difficultés, partout ils courent à des échecs, parce que partout ils méconnaissent la nature humaine (4).

(1) SELIGMANN, cité par A. BECHAUX, *L'Ecole individualiste et le Socialisme d'Etat*, p. 33. On trouve ailleurs, notamment dans le *Lehrbuch der Nationalökonomik* du jésuite autrichien Pesch, la constatation de la même tendance chez les économistes anglais.

(2) *Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus*, p. 142.

(3) *Etudes*, 20 octobre 1912, *op. cit.*

(4) *Leçons de Philosophie sociale*, II, 114-299, œuvre posthume du dominicain SCHWALM, Paris 1911.

L'exemple actuel de l'Australie est pour éclairer à cet égard les hommes politiques des Deux Mondes, et comme de nos jours chacun, grâce au suffrage universel, est une façon d'homme politique chacun a sa part dans la leçon.

On a nommé le socialisme australien un socialisme sans doctrine, ce qui est vrai si l'on entend par là que les Australiens, tout comme les Anglais, se perdent peu dans les discussions et vont droit aux faits, mais ils n'en constituent pas moins un parti, comme les socialistes français. C'est le même idéal qu'aux Etats-Unis et en Europe : suppression de la concurrence, au dehors par un protectionnisme prohibitif, au dedans par la suppression de l'offre et de la demande. On n'en est pas encore venu, que je sache, à substituer les bons de travail à la monnaie, comme l'américain Kelly le propose aux socialistes du vingtième siècle, mais on a constitué un parti du travail, composé de tous les fainéants qui prétendent, par l'intermédiaire de l'Etat, vivre aux dépens des contribuables. On a établi entre patrons et ouvriers l'arbitrage obligatoire ; on a par suite prohibé la grève, et si l'on pouvait arriver à l'application rigoureuse de cette loi, ce serait pour le travailleur libre les travaux forcés. L'ouvrier *servus civitatis* : on voit quelque chose de pareil au Code Théodosien (1).

(1) Voir les textes dans le récent ouvrage de M. Paul Allard sur les origines du servage (Paris, Lecoffre Gabalda). Il faut dire d'ailleurs qu'il est difficile d'éclairer

On a institué pour les sans-travail, profession reconnue et encouragée par l'Etat, une répétition de nos ateliers nationaux de 1848 : on en a vu casser des cailloux dont on n'avait que faire, ou creuser des fossés qu'on leur faisait combler ensuite.

Les lois sur les retraites ouvrières (elles diffèrent suivant les Etats du Commonwealth), ont dépassé les folies de la loi française. On fixe en général pour le retraité un minimum de revenu : l'Etat parfait la différence entre ce minimum et le revenu propre ; ce minimum s'élève quelquefois à 1.500 fr. Aucun encouragement à l'épargne, même sous la forme odieuse de l'obligation que le législateur français a importée d'Allemagne ; au contraire, moins l'ouvrier australien épargne, plus l'Etat lui donnera : il le sait, et c'est sur cela qu'il table sa dépense.

La conséquence de cette politique, c'est l'appauvrissement général et particulier ; c'est, pour la majorité des ouvriers, une existence de paresseux, c'est, pour les mines entre autres, par le renché-

rer ces textes, et qu'il y a de grandes réserves à faire sur les applications qu'on peut se croire en droit d'en tirer. Ce qui est sûr, c'est le coup porté à la liberté des conventions par la théorie de l'arbitrage obligatoire en cas de grève : l'ouvrier par la grève rompt librement une convention librement conclue, et l'arbitrage obligatoire attribue à une autorité, judiciaire ou autre, mais qui n'est plus la volonté des parties, les conditions de la reprise du travail. Pourquoi en matière de contrat de travail cette *inelegantia juris* ?

rissement artificiel de la main-d'œuvre, la restriction des richesses accessibles à l'exploitation.

On a un minimum de salaire, ce rêve des trade-unions d'Amérique et d'Angleterre hantés d'idées socialistes, mais on multiplie ainsi les sans-travail, on enlève, dans un pays éminemment agricole, les bras des campagnes pour les accumuler sans prévoyance dans l'industrie des villes.

Et l'on a eu raison de dire que c'est là une nation qui se suicide (1).

L'exemple intéresse autant la vieille Europe que l'Amérique, de même qu'en Amérique la marche de l'opinion et des événements nous montre, pour notre instruction personnelle, que dans le domaine économique l'heure des illusions libérales est définitivement passée.

Il y a, au sujet des intérêts individuels et collectifs, une intervention de l'Etat, ou, si l'on veut parler avec plus de précision, des pouvoirs publics, de l'autorité civile, qui n'est pas le socialisme, mais qui répond au rôle providentiel du pouvoir dans les sociétés humaines. On retrouve dans le *self help* un effet de l'individualisme créé par le libre examen protestant. Des libéraux d'autre part n'ont pas manqué de dénoncer dans la doctrine catholique des tendances socialistes, et sans doute il y eut dans les âges chrétiens une organisation chrétienne

(1) DANIEL BELLET. *Illusions socialistes et Réalités économiques*, passim, Paris 1912.

du travail qui offrait aux classes laborieuses certains avantages que le socialisme se borne à leur promettre. Les conditions de l'industrie ont changé; les misères qui se sont retrouvées dans tous les temps ont été exacerbées par les circonstances. Les anciennes organisations ne peuvent revivre, mais l'esprit chrétien qui les animait peut en inspirer d'autres adaptées aux conditions actuelles. Ce n'est pas là du modernisme, mais l'application de la sagesse antique aux nécessités modernes.

Telle est, si je ne me trompe, la leçon qui se dégage des faits que je viens de rapprocher.

J.-A. de BERNON.

L'ORIGINE DE NOS CONNAISSANCES (1)

Nos lecteurs seront heureux de trouver ici, plus tôt que je n'osais l'espérer, la réalisation de la quasi-promesse que je leur faisais, en août dernier, au nom de notre cher collaborateur M. Ch. Huit. Les pages qu'on va lire sont à la fois le complément des articles si remarquables sur le problème de la connaissance (Foi catholique, déc. 1910 : juin et juillet 1911 ; janvier, février, juillet et août 1912), et l'amorce de l'étude, très désirée, sur l'absolu dans nos connaissances.

B. G.

Les questions d'origine et de fin ont de tout temps intéressé la curiosité humaine. Le principal point d'interrogation que se sont posé les premiers philosophes fut le suivant : de quelle substance primitive sont sortis les êtres de toute nature qui composent le monde ? Plus tard Platon et Aristote

(1) L'auteur d'une aussi longue série d'articles aurait quelque droit de répéter à la suite du poète des *Géorgiques* :

Et nos immensum spatiis conficimus æquor.

Mais il ne lui est pas encore permis d'ajouter :

Sed jam tempus equum spumantia solvere colla.

Dans la carrière où il s'est engagé non sans quelque témérité, les recherches succèdent aux recherches, et (pourquoi n'en pas faire l'aveu ?) les difficultés aux difficultés. Que de problèmes de tout genre se rattachent

ont voulu savoir comment notre entendement vint à se former les idées qu'il a des choses. Mais cette recherche n'a acquis sa véritable importance que dans les temps modernes, avec Descartes et Leibniz, Locke et Condillac, Kant et Maine de Biran. Depuis le xvii^e siècle, elle a été, l'histoire en fait foi, agitée dans toutes les écoles.

au fonctionnement normal de l'intelligence ! Successivement nous avons étudié la connaissance en elle-même — la vérité et la réalité qui en sont le terme naturel — la certitude qui lui confère son couronnement. Il reste maintenant à passer de ces considérations générales et abstraites à leurs applications pratiques, et me souvenant du titre inscrit en tête de cette vaste enquête philosophique, à examiner en détail et à définir avec précision la part légitime qui revient à l'*Absolu* dans les sphères diverses ouvertes à la science humaine.

Mais, comme transition entre ces deux parties également capitales, et à titre de lien qui les réunit, des questions d'un intérêt manifeste s'imposent à notre attention.

C'est d'abord l'origine de nos connaissances : sont-elles toutes *a posteriori*, comme s'expriment les logiciens ? ou toutes *a priori* ? ou la plupart ne possèderaient-elles pas dans quelque mesure l'un et l'autre caractère ?

La raison ne représente-t-elle dans l'homme qu'un raffinement de la connaissance sensible, ou a-t-elle son domaine propre et privilégié, sa mission spéciale qui est d'explorer d'abord et ensuite de traduire en formules congrues ce qu'on pourrait appeler « l'aspect logique » de la création ?

Et enfin, que faut-il entendre par cet « Absolu » dont nous avons beaucoup parlé jusqu'ici, sans nous préoccuper suffisamment de le définir et de mettre en pleine lumière son rôle prééminent et son indispensable nécessité ?

Les solutions n'ont pas manqué d'être diverses : essayons de les expliquer.

I

Dans l'ordre religieux l'homme du peuple a la foi des simples, qui l'élève quelquefois assez haut dans les voies de la mysticité. Dans l'ordre qu'on pourrait appeler scientifique, sa pénétration au contraire ne va pas loin : ce qu'on appelle universellement l'expérience, j'entends notre contact direct et incessant avec les choses sous des formes perpétuellement variées, voilà à ses yeux la source la plus abondante, on pourrait dire la source unique de ses connaissances. L'emploi qu'il fait de ses sens, emploi à la fois indispensable et manifeste, emploi non seulement de chaque jour, mais de chaque instant, rejette à l'arrière-plan les opérations de l'âme, que seul saisit le regard intérieur de la conscience psychologique. Il semble que nos facultés d'acquisition, indépendantes en apparence des facultés d'élaboration qui leur succèdent, agissent purement et simplement par additions répétées et que leur productivité, si ce mot est ici à sa place, se mesure aux occasions plus ou moins nombreuses, plus ou moins diverses que la réalité leur fournit d'entrer en scène. Ajoutons que le sensible nous touche, nous enveloppe, nous saisit de toutes parts, tandis que l'intelligible ne nous est révélé que par la réflexion, dont l'action est aussi cachée, quoique

aussi nécessaire, que celle des muscles et des nerfs qui interviennent dans les mouvements de notre organisme (1).

Cette loi de l'existence quotidienne se vérifie (et qui peut s'en montrer surpris ?) jusque dans l'histoire de la philosophie. Dès les débuts de la pensée spéculative, l'élément sensible a joué un rôle capital, qu'il a conservé longtemps, en dépit de l'apparition et des progrès chez les Pythagoriciens d'abord, plus tard chez les Eléates, d'une méthode et d'une doctrine tout opposées. Ce rôle s'affirme, comme on devait s'y attendre, dans les timides essais des « physiciens » d'Ionie : il triomphe dans les « manuels » des sophistes dont le plus célèbre, Protagoras, fait de la sensation la source unique de nos idées : deux écoles célèbres, le Lycée et le Portique, accueillent ce point de vue, et à la faveur quasi-officielle dont elles le couvrent, il s'imposera plus ou moins à la pensée du moyen-âge. S. Thomas héritera de la « table rase » d'Aristote, mais sous bénéfice d'inventaire, comme nous le verrons plus loin.

(1) Je note ici en passant un emploi très particulier de ce qualificatif *a priori*. Rien de plus connu que la distinction assez généralement admise entre les déterminations trouvées dans la chose extérieure (qualités *primaires*) et d'autres élaborées, semble-t-il, en nous, et douées d'une existence simplement intentionnelle (qualités *secondes*). Or, il n'est pas rare de voir ces dernières définies des « formes *a priori* », et à ce titre frappées de suspicion.

Depuis la Renaissance, telle contrée, l'Angleterre par exemple, ne compte qu'à titre d'exceptions des métaphysiciens et des rationalistes : du baconisme au pragmatisme, de Locke à Spencer, les phases parcourues par la pensée nationale sont marquées par autant d'étapes dans l'approfondissement de la théorie qui fait de l'expérience la base et le critérium suprême du vrai. Tantôt psychologiques (Stuart Mill), tantôt physiologiques et biologiques (Darwin et Spencer), des hypothèses empiriques à tout le moins fort ingénieuses ont été imaginées par des esprits subtils en vue de rendre compte de ce qu'il y a de plus décisif dans la pensée.

Plus près de nous, sensualistes et positivistes se donnent la main pour combattre sous ce même drapeau. Comme autrefois Protagoras à Athènes, Condillac n'a pas su distinguer entre l'expérience sensible, laquelle sans doute constate la présence contingente et la nature extérieure des choses, d'une part, et de l'autre la raison qui en saisit les conditions absolues d'existence (1). Conséquence inévitable : il s'est condamné à ne pas sortir du pur phénoménisme, et ses disciples français et étrangers ont largement contribué au succès d'Auguste Comte.

Rien de plus connu que la loi « des trois états », charte et palladium de l'école nouvelle, loi que

(1) « L'expérience — a dit un moraliste — c'est l'individuel, le mobile, le passager : et voilà pourquoi tant de petits esprits s'en contentent ».

semblent élever au-dessus de toute contestation les progrès ininterrompus et les découvertes merveilleuses de la science. De là est sorti le prestige actuel de tout ce qui est qualifié d' *expérimental*. Jadis synonyme de transitoire, contingent, relatif, ce mot emporte aujourd'hui avant tout l'idée d'évidence, de certitude, d'infailibilité : bien mieux, réalité, objectivité, tout est là. Sous le nom de philosophie on n'accepte plus qu'une synthèse, une systématisation des résultats de l'expérience. Même en dehors des laboratoires, que des gens tiennent à être ou du moins à paraître *positifs* ! (1)

Cette vogue trouve une autre excuse dans le péril, non moins réel, créé depuis Kant par la diffusion parallèle de l'idéalisme et du subjectivisme dans les milieux philosophiques. Il y a des néo-scolastiques, plus résolument empiriques qu'Aristote, qui jugent l'innéité, sous une forme quelconque, digne de toutes les foudres et de tous les anathèmes. A les entendre, recourir à une intuition rationnelle, invoquer des principes qu'on dirait tombés du ciel, c'est renoncer en somme à toute critique ou plutôt c'est renforcer, loin de la combattre, la thèse kantienne. Même la restriction si prudente et si généralement acceptée par laquelle Leibniz a corrigé le fameux adage sensualiste ne trouve pas

(1) W. James, tout naturellement en triomphait ; « Jamais il n'y eut autant d'hommes aux tendances décidément empiriques qu'il y en a aujourd'hui. »

grâce. Interroge-t-on sur ce point deux thomistes contemporains des plus estimés, Mgr Farges et M. de Vorges, voici leur réponse. Le premier rejette ouvertement « toutes les métaphysiques *a priori*, édifiées à grands frais sur les nuages et dans le vide (1) ». Le second, s'inspirant avant tout des réclamations de la science, constate qu'à l'heure actuelle, « toute donnée *a priori* est inévitablement suspecte, l'explication qu'on en tente ne pouvant être qu'arbitraire... Pareille hypothèse est destructrice de toute certitude : quelle garantie pourrait offrir une idée que l'esprit se serait formée de toutes pièces avant la perception des choses du « dehors »?.. (2) Et ailleurs : « L'abstrait ne vaut qu'en s'appuyant sur le concret qui le précède et d'où il est tiré. » Aussi exige-t-on qu'on commence par ramener à leur origine concrète toutes les notions abstraites dont on dispute : « L'idée d'être elle-même a sa racine dans l'expérience : rien n'est plus contraire que son innéité au caractère essentiellement objectif et positif du spiritualisme scolastique... Il n'y a que l'être réel qui puisse nous renseigner sur les conditions constitutives de l'être ». Et lorsqu'on objectait que même dans l'Ecole certains docteurs continuent à parler de

(1) Reproche à coup sûr tout à fait mérité par les Fichte, les Schelling et les Hegel, dont les témérités dialectiques ont discrédité pour toujours la méthode même dont ils s'étaient faits les champions.

(2) *Perception et Psychologie thomiste*, p. 105. Cf. *Revue de Philosophie*, novembre 1908.

l'a priori, de Vorges répliquait : « Cela était permis autrefois ; seulement Kant a donné à cette expression un sens si fâcheux qu'il vaut mieux y renoncer ». Mais faudra-t-il aussi renoncer à la notion si élevée et si éminemment chrétienne de « liberté », uniquement parce qu'il plaît à des sectaires de la profaner et de la bafouer comme l'on sait ? Et devra-t-on à cause de Kant s'interdire les belles et fortes expressions qui reviennent si fréquemment sous la plume de Bossuet, de Fénelon et de leurs plus doctes contemporains ? (1).

Je dois à la vérité de déclarer que cette défiance de *l'a priori* est partagée par des professeurs de Sorbonne et des membres de l'Institut, pleins d'admiration pour Montesquieu écrivant dans *l'Esprit des lois* : « Je n'ai tiré aucun principe de mes pensées, mais de la nature des choses ».

Ainsi de Freycinet voit jusque dans les axiomes « des suggestions de l'expérience » (2). Fouillée proscrit tout *a priori* de la connaissance : « ce serait, dit-il, un commencement d'absolu inexplicable ». M. Boutroux (3) lui fait écho : « Il ne peut pas

(1) Chose un peu imprévue, à la fin de ce même ouvrage, se lit ce qui suit : « La théorie de la connaissance chez saint Thomas est un scandale pour certains spiritualistes contemporains. Nous avons voulu y mettre fin ». Et l'on verra plus loin avec quelle netteté.

(2) Thèse si difficile à accepter que Mgr Farges lui-même établit une distinction, presque une opposition, entre « les évidences axiomatiques et les observations expérimentales ».

(3) *Revue des Cours et Conférences*, janvier 1900, p. 338.

y avoir d'affirmation absolument *a priori*... Les principes eux-mêmes ne sont ni définis ni définissables par cette voie : mais ils se lisent plus ou moins clairement, comme une pensée vivante à travers un texte, dans l'histoire intellectuelle et morale de l'humanité ». A rapprocher de cette réflexion originale du même philosophe : « La raison est faite de ce que l'intelligence a réussi à universaliser parmi les données de l'amour et de la vie » (1).

Dans un autre camp, M. Piat se prononce à son tour contre « les formes innées, sorte de superfétation, groupe de parasites intellectuels ». M. Charles (2) y voit « un système arbitraire, inutile et dangereux, une sorte de pensée antérieure à toute pensée ». De bien des côtés l'apriorisme est accusé de ne donner aucune justification de ce pouvoir singulier en vertu duquel l'esprit humain devance et dépasse l'expérience : et ses adversaires se consolent de sa trop longue domination en affirmant qu'il est en complète décadence, surtout depuis que l'*immanen-*

(1) Je mentionne ici pour mémoire l'opinion de Rauh : « Loin de prendre l'*a priori* sous sa protection, il faut que la philosophie se poste à l'entrée de chaque science pour libérer par son expulsion la pensée scientifique » — et celle, plus radicale encore, de M. Clide, réclamant « la dépossession totale du rationalisme ». On ne pouvait attendre moins de l'auteur de *La Mobilité universelle*.

(2) *Revue de Philosophie*, mars 1910.

tisme lui a enlevé sa raison d'être et sa dernière chance de salut (1).

Ce n'est pas ici le lieu d'engager contre l'empirisme une discussion à fond qui ferait fatalement double emploi avec une notable partie de ce qui va suivre. Je me bornerai à reproduire une réflexion qui a déjà passé sous les yeux de mes lecteurs.

Evidemment, si, comme le veulent les évolutionnistes et transformistes, l'homme est un produit comme un autre de la nature, venu au jour à son rang et à son heure par le simple jeu des forces vitales, tout élément supraexpérimental (d'autres

(1) Convient-il d'interpréter dans le même sens la faveur qui accueille de nos jours les *Bibliothèques de philosophie expérimentale ? Dieu et l'expérience en métaphysique*, tel est le titre d'une récente publication de M. l'abbé Moisant. On y lit dans l'*Introduction* : « Il nous a semblé que souvent, si le raisonnement faiblit ou délire, c'est manque d'une nourriture assez expérimentale ». Qu'est-ce à dire ? L'expérience comprend toutes les données immédiates et nécessaires (?)... Nous appelons données expérimentales tous les renseignements fournis à l'intelligence avec tant de clarté qu'elle ne parvient jamais à en douter spontanément, avec tant de rapidité qu'elle les perçoit d'emblée ». Tout cela par opposition « aux idées ou impressions qui peuvent pour un temps occuper notre esprit, mais que la réflexion et une plus sûre information dissipent ». Pour ma part, je ne me refuserais nullement à qualifier de « rationnelles » ou tout au moins de « logiques » des données ainsi définies. L'auteur, qui de cette source fait dériver même les premiers principes, ajoute : « L'expérience intellectuelle vaut bien l'expérience sensible ou l'expérience psychologique ». Il n'est que de s'entendre.

(disent *supranaturel*) réclamé par les fidèles de la raison est malaisé à justifier. Mais si l'être pensant sort des mains d'un Etre absolu et parfait? Un ouvrier de talent, incapable des découvertes d'un inventeur de génie, peut cependant, avec le concours de ce dernier, s'élever à leur compréhension et travailler avec quelque succès à leur réalisation.

II

En face ou plutôt aux antipodes de l'empirisme extrême, se dresse une autre erreur non moins exclusive et non moins redoutable : le rationalisme extrême, appelé aussi d'un mot malheureusement très équivoque, l'*idéalisme*. A l'instar du précédent, ce système a recruté, et recrute de nos jours comme autrefois, des adhérents à la fois convaincus et illusionnés. Selon eux, tout ce que découvre l'intelligence humaine tant dans l'ordre ontologique que dans l'ordre logique, c'est en elle-même qu'elle le découvre, et comme s'exprime M. Dauriac : « Nul doute à cet égard; on est aprioriste dès qu'on croit à la pensée ». Et pourquoi ? parce que, répond-on en se rapprochant de très près de la doctrine platonicienne, toute affirmation de la beauté d'un objet ou de la valeur morale d'une action implique celle d'un beau et d'un bien absolus. A quoi M. Weber ajoute : « Notre idéalisme moderne n'a fait que préciser et accentuer la nature de l'*a priori*, c'est-à-dire des notions qui ne relèvent que d'elles-

mêmes » (1). La vérité est ici conçue à la façon d'un système d'idées immuables contenues dans une conscience éternelle dont la nature nous restera toujours ignorée. Ce qui rappelle Schelling et Hegel bien plus que Platon.

Que deviennent dans cette conception les données du monde qui nous environne ? Une subtilisation habile les fait évanouir. Sur quoi reposent la plupart de nos connaissances ? sur des visions purement mentales qui ressemblent à s'y méprendre aux créations de nos rêves. C'est, dans toute l'étendue du domaine communément qualifié d'expérimental, le vide se substituant à la réalité.

Pour le faire mieux comprendre, citons deux déclarations entre beaucoup d'autres.

La première est d'Hamelin : « S'il fallait faire à l'expérience une part, quelle qu'elle fût, la philosophie deviendrait impossible ». Renvoyons cet idéalisme sans frein à la colombe de Kant, assez irréfléchie pour voir dans l'atmosphère non un appui, mais un obstacle à son vol.

La seconde est de M. Dauriac, déjà nommé : « Toute pensée qui se meut dans le sens de l'expérience, nous paraît tourner le dos à la philosophie » (2).

Inutile, je le suppose, d'insister sur ce que de telles tendances ont de paradoxal, disons mieux,

(1) *Revue de Métaphysique et de Morale*, novembre 1905, p. 839.

(2) *Année philosophique*, 1909, p. 168.

d'insoutenable. Ce qui ne les a pas empêchées de rencontrer des fauteurs et des admirateurs jusque dans les sphères les plus élevées du monde philosophique officiel, où d'ailleurs elles ont pris naissance.

Entre ces deux excès la route est difficile, comme s'exprime *l'Art poétique*. Aussi voyons-nous les plus grands génies de presque tous les temps faire un effort méritoire en vue de concilier les termes opposés de cette antimonie. Et comment ? en gardant de l'un et de l'autre ce que chacun a de plus plausible, de plus conforme à la réalité.

Aussi bien l'être humain est essentiellement un composé et cette composition même est le mystère par excellence de sa nature. Mais les conséquences qu'on en tire sont-elles toujours raisonnables ? On peut contester très légitimement cette thèse de M. Dunan (1) : « La conception d'une vérité qui n'est la vérité d'aucune chose existante, d'aucune chose engagée, au moins par les pieds, dans le temps et l'espace, est un non-sens » : mais il faut rejeter expressément celle-ci qu'il en rapproche : « La conception d'un esprit sans corps, âme ou Dieu, est un non-sens également ». Pour ne parler ici que de l'homme, notre entendement selon Saint Thomas n'a rien d'organique : comment nier que l'âme ait

(1) *Les deux Idéalismes*, p. 121.

sa vie propre, sa sphère, son ciel (1) ? Evidemment elle n'en jouit pleinement que de loin en loin, et chez un petit nombre de privilégiés de l'esprit ou du cœur. Et voilà pourquoi Pascal, dans sa haute expérience de la vie morale, a été amené à écrire ce mot hardi et presque brutal : « Qui veut faire l'ange, fait la bête ».

III

Il s'ensuit (et c'est ce que nous allons établir, textes en main) que les plus sérieux représentants de la pensée philosophique, ceux qui ont le plus approfondi et le mieux compris l'âme humaine, ont pu sans doute, sous l'impulsion de leur mentalité personnelle ou en raison des circonstances, incliner de préférence, ceux-ci vers l'expérimental et le réel, ceux-là vers le rationnel et l'idéal : ils se retrouvent néanmoins d'accord pour faire appel à ces deux éléments sans s'arroger le droit d'exclure systématiquement l'un ou l'autre (2).

(1) De Vorges a failli aller jusque-là le jour où il a écrit : « L'âme ne peut rien faire où il n'entre quelque chose de corporel ». Quoi ! pas même un acte de foi ou d'amour de Dieu ? Dans une autre circonstance, l'évidence arrachera au regretté philosophe cet aveu rassurant : « L'intelligence est une flamme tombée du ciel sur le corps, flamme qui l'éclaire et le transfigure ».

(2) Il y a eu de tout temps des philosophes qui, pour rajeunir leur science de prédilection, n'ont rien trouvé de mieux que d'épuiser sur une matière donnée toutes les hypothèses possibles. C'est ainsi que dans l'Alle-

Examine-t-on à ce point de vue Platon, par exemple ?

«Evidemment les deux locutions *a priori* et *a posteriori* manquent à son vocabulaire, et les mots qui s'en rapprochent le plus n'ont pas le sens précis visé par les modernes (1). Mais c'est une opposition assez semblable qui se fait jour entre la science et l'opinion, constamment distinguées à travers la suite complète des *Dialogues*. Or, si haut que Platon élève la première, la seconde — nous l'avons constaté déjà dans une étude précédente, — garde néanmoins à ses yeux une véritable valeur. Serait-ce, comme l'insinue Gomperz, parce que dans l'opinion, si incertaine et fallacieuse qu'elle soit, le philosophe découvrirait un effort vers le vrai, un reflet de la raison, un acte de travail intellectuel?

S'agit-il des « types en soi » des choses, et tout spécialement de ces notions fondamentales, pierres angulaires et règles suprêmes de la con-

science contemporaine, certains auteurs déclarent qu'il n'y a aucun mélange légitime de l'*a priori* et de l'expérience, des valeurs et des faits, de l'idéal qui s'impose à la pensée et de la réalité qui s'offre à l'observation. C'est le conflit en permanence.

(1) M. Dauriac veut qu'on qualifie plutôt d'*idéaliste* la tendance de Platon : « L'apriorisme ne date véritablement que de Kant et de la reconnaissance d'un esprit meublé de formes logiquement antérieures et hiérarchiquement supérieures à notre intuition sensible ». Opinion difficile à conclure avec, qu'il a écrit ailleurs : « Nul doute à cet égard : on est *aprioriste* quand on croit à la pensée. »

naissance humaine, le vrai, le beau, le bien, le juste, l'égal, etc. ? Platon n'hésite pas un instant à en dériver la possession de l'existence d'un monde idéal contemplé par notre âme dans une vie antérieure (1). L'insistance même qu'il met à établir cette thèse atteste l'importance capitale qu'il y attache. Passe-t-on de la pensée pure à la raison discursive ? Dans la *République*, Platon assimile les principes en général aux propositions ou définitions que les mathématiciens tiennent pour autant de formules indiscutables et évidentes, dont ils ne daignent rendre raison ni à eux-mêmes ni aux autres : et de là ils descendent par une chaîne ininterrompue de déductions jusqu'au point à démontrer. C'est à la dialectique dont il fut le créateur, et non à l'expérience, que le disciple de Socrate demande la confirmation de ces principes admis avant toute discussion.

Tout cela est vrai, et cependant Platon s'est bien gardé de rompre dédaigneusement avec le monde extérieur. Non content de décrire à l'occasion les choses sensibles avec la poésie que l'on sait, il leur fait une place en tant que philosophe. La réminiscence, pour se produire, réclame impérieusement le contact du phénomènè, point de départ de toute

(1) Cf. M. Lutoslawski : « Ce n'est pas une induction socratique, c'est une mentalité *a priori* (si l'on peut s'exprimer ainsi) qui a conduit Platon à affirmer une égalité absolue dont il n'y a pas d'exemple en ce monde »

investigation ultérieure (1). Selon ses ingénieuses expressions, les sensations servent à l'esprit « de tremplin et d'excitation » (2) pour s'élaner jusqu'à la réalité véritable. Ainsi se trouve pleinement justifié le mot de saint Augustin au sujet des platoniciens : « Nee sensibus adimentes quod possunt, nec iis dantes ultra quam possunt » (3).

Chose remarquable, Aristote — en qui l'on voit communément un adversaire irréconciliable de son maître — prête à des remarques identiques. « Il y a chez lui un conflit perpétuel, né de la double affirmation du monde de l'expérience d'une part, et du monde de la transcendance de l'autre » (4). Lequel de ses interprètes n'a pas été frappé de l'embarras manifeste qu'il éprouve à définir son intellect agent, en opposition plus ou moins avouée avec sa théorie sensualiste de la connaissance (5) ?

Il écarte, dit-on, tout *a priori*, toute idée innée. S'il en est rigoureusement ainsi, comment a-t-il pu, d'un accord presque unanime, être classé dans le camp rationaliste ? — C'est à lui que remonte la

(1) *Phédon*, 75 A.

(2) Ἐπιβάσεις καὶ ὄρμαι.

(3) *Cité de Dieu*, VIII, 7.

(4) Gomperz, trad. française, III, p. 85.

(5) *Analyt. post.* II, 19, 100^b 3 : Δῆλον ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῆς γνωρίζειν ἀναγκαῖον.

fameuse comparaison de *la table rase* (1). Mais on oublie de rechercher quelle valeur peut lui reconnaître au point de vue logique celui qui après avoir défini la raison « l'âme de l'âme », l'intelligence « la forme des formes » (2), lui assigne précisément la mission de révéler à l'esprit ce que n'atteint pas l'expérience. « Ce n'est pas seulement Platon qui a enseigné cette explication, c'est Aristote lui-même, le philosophe de l'expérience, qui l'a cherchée dans l'origine toute divine de la pensée (3). Pas plus que Platon il n'avait pu comprendre qu'une aussi merveilleuse faculté n'eût pas quelque chose de surnaturel » (4). La science ne lui est jamais apparue comme l'œuvre propre de l'expérience : elle vient à sa suite, mais par d'autres canaux. C'est en éliminant certaines parties surérogatives de la sen-

(1) « Comparaison que rien n'autorise — écrit Mallet dans le *Dictionnaire des Sciences philosophiques* (art. *Locke*) — car une table rase est indifférente à recevoir tels ou tels caractères : il se pourrait même qu'elle n'en reçût aucun. En est-il de même de l'âme ? N'apporterait-elle pas en naissant certaines dispositions, certaines tendances actives, appelées nécessairement à se développer et à produire par ce développement certaines idées, et telles idées plutôt que telles autres ? »

(2) Εἶδος εἰδων.

(3) *De gen. anim.* II, 3, 736^b, 27.

(4) Vacherot, *Nouveau spiritualisme*, p. 57 — Il est à remarquer qu'un juge particulièrement autorisé, Gomperz, blâme Aristote d'avoir conservé de l'héritage de son maître « les mauvaises habitudes de l'apriorisme. »

sation et en les remplaçant par des éléments proprement rationnels, en l'élevant pour ainsi dire à son plan et à sa hauteur, que l'intellect crée la sphère scientifique. En tout cas l'apriorisme de l'être s'unit ici étroitement à ce qui reste d'apostériorisme dans le connaître.

De même, qui s'attendait à trouver des éléments *a priori* chez des sensualistes aussi résolus que les stoïciens ? Cependant, selon la déclaration expresse d'Épictète, nous possédons à la suite d'une disposition innée certaines notions (ἐμφυτοὶ προλήψεις) d'ailleurs strictement limitées au domaine de la morale et de la métaphysique (le bien et le mal, le permis et le défendu, l'honorable et le dégradant, le convenable et l'inconvenant, etc.). Cette dispositio, qualifiée en puissance de λόγος ὀρθός, en acte de λόγος ἐνδιάθετος, fait songer à la solution leibnizienne du problème de la connaissance : d'autant plus que par son accord originel avec la nature du monde, elle semble porter en elle-même la garantie de sa vérité. Ce sont à l'origine, dit Cicéron (1), « obscuræ, adumbratæ intelligentiæ, notitiæ parvæ rerum maximarum, tanquam elementa virtutis » : à la réflexion incombe la tâche de leur donner en les précisant une valeur réelle.

Si l'on se rangeait aux vues qui ont dicté à M. l'abbé Laberthonnière son livre intitulé *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, on arriverait à

(1) *De Finibus*, v, 59 et *Lois*, I, 26 et 59.

cette conclusion que la prédication de l'Évangile, en substituant le concret à l'abstrait, la préoccupation de la vie à la contemplation de l'idéal, a inauguré dans l'ordre d'idées qui nous occupe une ère vraiment nouvelle. La réalité ne répond qu'à moitié à cette formule : car d'une part, nous l'avons vu, les deux maîtres par excellence de la pensée hellénique ont l'un et l'autre, quoique chacun à sa manière, fait appel concurremment à la raison comme à l'expérience — et de l'autre, ainsi que nous allons nous en convaincre, la même attitude a été observée à leur suite par les plus éminents docteurs chrétiens.

Saint Augustin, par exemple, place « les raisons éternelles » à la base de toute sa métaphysique : mais il se rend très bien compte que la science humaine est avant tout expérimentale et qu'elle demanderait vainement à la méditation exclusive des premiers principes les connaissances qu'elle ambitionne sur la nature et sur l'univers (1).

(1) « Nonne ista omnia (philosophi) per locorum et temporum historian quæsierunt ? » (*De Trinitate*, iv, 16).

Dans sa thèse latine de doctorat, p. 60; M. l'abbé Piat avait donné l'analyse suivante de l'épistémologie augustinienne : « In duas, ut ita loquar, tribuitur scientia partes, quarum una, Dei ascripta præsentia, æternas quidem sed communes ideoque vacuas (est-il certain que le platonicien saint Augustin eût goûté cette épithète ?) continet conceptiones ; altera vero, a rebus ipsis accepta singularia singulariumque essentias complectitur ». Mais voici une réflexion plutôt inattendue : « Si rem

Saint Thomas, enrôlé dans les rangs du péripatétisme, ne pouvait pas ne pas accentuer l'intervention de l'expérience dans toute formation intellectuelle. Mais on l'a accusé trop à la légère de sensualisme, car ici encore il est bien moins éloigné de Platon que plusieurs ne se l'imaginent (1). A force de creuser ce que chacun de nous sent et expérimente, il a su y découvrir et en dégager les fondements du monde rationnel, sur lesquels reposent en définitive tous les ordres de faits et de vérités.

Voilà ce qui constitue la fonction propre de l'intellect (2), son domaine spécial, manifestement distinct de celui du sens, puisque l'animal n'y a aucune part.

Cette spiritualisation, cette universalisation des données sensibles, ne représentent-elles pas une sorte d'apriorisme véritable au sens le plus étendu

accurate inspicias, nihil aliud est nisi quoddam kantismi genus, aut, ut verius dicatur, ea suo modo Kant sensit, que multis ante seculis jam excogitaverat S. Augustinus ».

(1) Je prends la liberté de renvoyer sur ce point à mon mémoire récent : *Les Eléments platoniciens de la Doctrine de Saint Thomas* (Toulouse, 1911).

(2) Ch. *Somme th.*, I, 84, 1 : « Cognoscit intellectus corpora cognitione immateriali, universali, necessaria » et un peu plus loin (I, 86) : « Intellectus noster intelligit abstrahendo speciem intelligibilem a materia : quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale ».

de ce mot (1) ? Il est même manifeste que l'auteur si profond des deux *Sommes* a fait un effort méritoire pour rapprocher sans les confondre, et surtout pour féconder l'un par l'autre l'acte du sens et celui de l'entendement (2). Ecoutez-le parler avec la même conviction que Bossuet (si platonicien en cette matière) du rôle des vérités éternelles ; bien plus, lorsqu'il déclare que nous jugeons de tout le reste à la lumière des premiers principes, est-il, comme on l'affirme, hostile à toute innéité ?

Tout au moins de Vorges était-il parfaitement autorisé à donner de la théorie thomiste de la connaissance ce résumé magistral : « Il n'y a rien dans la science humaine qui ne s'appuie sur la sensation : il n'y a rien qui ne soit complété et achevé par l'intelligence ».

Dans un camp en apparence allié et en fait plutôt ennemi, Bacon fut assurément un empiriste : jamais cependant il n'a prétendu, à l'imitation de

(1) *La Revue de Philosophie* (janvier 1912, p. 70) reprend cette même thèse : « L'esprit n'est pas uniquement passif par rapport à la sensation et à l'image... Le sens a un objet strictement limité, au lieu que l'esprit peut atteindre tous les êtres plus ou moins parfaitement. »

(2) Citons entre beaucoup d'autres ce passage décisif (I, 84, 1) : « Datur intelligi quod veritas non sit totaliter a sensibus expetenda : requiritur enim lumen intellectus agentis per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscimus. »

Galilée son contemporain, tirer de l'expérience toutes nos idées et jusqu'à la raison même. Locke qui a protesté si énergiquement contre les idées innées admet (et il n'y a là aucune contradiction) des facultés innées. Mill et Spencer étaient des philosophes trop avertis pour se contenter en plein XIX^e siècle des explications étrangement simplistes de Condillac. L'associationnisme d'un côté, l'évolutionnisme de l'autre, avec les savantes constructions qu'ils supposent, sont un vivant témoignage de tout ce qui manque au sensualisme vulgaire pour se poser légitimement en système philosophique.

Revenons au rationalisme. Descartes, à qui est communément attribuée sa restauration dans les temps modernes, s'entend reprocher par M. Fonsegrive d'avoir soutenu que tout ce qui ne dérive pas immédiatement de l'expérience, est inné et ne peut pas ne pas l'être. Sans doute l'aristotélisme a évité cet excès : néanmoins comment arrive-t-on à découvrir dans la perception des jugements que la perception enveloppe, si l'on veut, mais n'explique pas ? que sont-ils ? d'où viennent-ils ? Que l'expression cartésienne d'« idées innées » ait besoin d'être précisée, je l'accorde ; mais la distinction entre celles de nos connaissances qui font partie, si j'ose dire, du patrimoine du genre humain, et celles dont nous sommes redevables à notre expérience et à notre formation personnelles, n'en garde pas moins sa valeur.

On aurait pu croire que survenant après Descartes et ses contradicteurs, Leibniz rallierait tous les esprits et mettrait fin à toute controverse par son ingénieuse restriction : *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, excipe nisi ipse intellectus*. « Il faut admettre, écrivait-il, — et en cela il se rapprochait de l'innéisme cartésien — que l'âme renferme l'être, la substance, la cause, l'un, le même, la perception, le raisonnement et quantité d'autres notions que les sens ne sauraient donner (1) ». Du reste, qu'on préférât parler à cette occasion de préformations, de virtualités naturelles, ou plus simplement encore d'inclinations ou de prédispositions, il s'y prêtait très volontiers : mais en dehors d'une concession de ce genre, la connaissance lui paraissait incompréhensible. Or dans les rangs de nos plus fermes croyants, il en est sans doute qui l'acceptent sans hésiter : « Ces lois de la raison — écrit M. l'abbé Sortais — existent d'une façon concrète dans toute intelligence en tant qu'elles sont les lois constitutives de la pensée dont elles conditionnent la possibilité et l'exercice ». D'autres au contraire, et non moins nombreux, la rejettent (2).

(1) *Nouveaux Essais*, II, 2.

(2) Citons comme exemples M. Fonsegrive (*Essais sur la connaissance*, 206) : « L'esprit peut bien dégager de l'expérience des jugements nécessaires et universels sans cependant les porter en soi préformés », et M. Le Guichaoua (*Revue de Philosophie*, janvier 1910) : « Nous

Nous arrivons à Kant, et ici une véritable surprise nous attend. M. Fonsegrive en effet présente aux scolastiques l'auteur des deux *Critiques* comme un allié, et dénonce vivement la fausse perspective qui le leur a fait considérer comme un ennemi. Il rit ou du moins est tenté de rire de leur méprise, les adjurant de « laisser tranquillement Kant triompher de ses propres adversaires (1) plutôt que d'aller contre toute vérité prendre leur place et leur position, et de soutenir ainsi par un acte chevaleresque vraiment admirable, s'il n'était pas à la fois ridicule et mensonger, tout le poids de coups destinés à ceux-là mêmes qu'à d'autres moments on s'efforce soi-même d'exterminer ». Sympathie et sévérité mêlées ! Mais le fond de l'argumentation doit seul ici nous retenir. Or elle a pour point de départ précisément l'impossibilité de trouver dans l'expérience l'explication des principes « à portée ontologique » (2), où dès lors Kant ne veut voir

ne saurions goûter cette exception : tout nous montre en effet que les opérations de l'âme sont solidaires de celles du corps, et cela prouve que notre âme n'a pas d'idées toutes faites ». A noter qu'à la suite de Platon, Leibniz ne faisait aucune difficulté de reconnaître que nous sommes redevables aux sensations « d'apercevoir » les idées que nous portons en nous.

(1) Le contexte nous apprend que par ces adversaires il ne faut entendre rien moins que Leibniz et Wolf, Descartes et Spinoza.

(2) Cette impossibilité est mise en lumière avec une insistance marquée dans les premières pages de la *Critique de la raison pure*.

que des lois ou conditions *a priori* du jugement. En tout cas il n'admet pas, à l'exemple de Descartes, qu'on arrive à saisir hors de l'expérience des réalités purement rationnelles. En revanche, sans les phénomènes, à quoi serviraient les catégories ?

Rendre la science indépendante de l'expérience, c'était à ses yeux l'unique moyen d'en sauver le double caractère de nécessité et d'universalité. Il ne faut pas chercher ailleurs « le *ver rongeur* de sa philosophie ». Car quelle valeur peut avoir un système où de toute part on est enfermé dans l'abstrait et le subjectif ? Et c'est une remarque originale de M. Fonsegrive que si la critique kantienne prévaut sans peine contre une métaphysique qui conclut de l'essence à l'existence, de l'ordre conceptuel à l'ordre réel, en revanche elle est désarmée en face d'une doctrine comme celle d'Aristote continuée par l'Ecole, où il n'entre aucune sorte d'innéisme. Mais, nous l'avons vu, cette dernière assertion n'est qu'en partie fondée.

Si nous passons à l'époque postkantienne, nous constatons qu'un certain idéalisme latent s'insinue, malgré qu'ils en aient, chez les positivistes les plus convaincus, pendant que des rationalistes de profession ne dédaignent pas de se tourner en temps opportun vers l'expérience. Ainsi Jules Simon : « Sans la raison les vérités absolues n'existeraient pas : sans le phénomène on ne les verrait

pas ». Ainsi Franck (1) : « Parce que la raison est supérieure aux faits, il n'en résulte pas qu'elle en soit séparée et nous condamne à admettre en son nom de pures abstractions. Voilà ce qu'ont oublié ou ne semblent pas avoir compris les plus modernes défenseurs du spiritualisme et même du mysticisme ».

Chez Vacherot (2) le point de départ change : le point d'arrivée reste le même : « Si c'est l'expérience qui perçoit toute la réalité, il ne lui appartient pas de concevoir la moindre vérité au sens propre de ce mot ». Et un peu plus loin je découvre dans le même ouvrage cette formule qui a son prix : « Tout jugement abstrait suppose un jugement concret comme antécédent chronologique : tout jugement concret suppose un jugement abstrait correspondant comme antécédent logique ».

Secrétan ne se lassait pas de dénoncer l'illusion et l'inconséquence des empiristes. Aussi bien après avoir, verbalement, éliminé tout *a priori*, ils ne construisent leur théorie que grâce à l'emploi constant de notions auxquelles ils sont incapables d'assigner une origine *a posteriori*.

Fouillée, nous l'avons déjà noté, n'accepte d'*a priori* en connaissance ni au sens positif ni au sens

(1) *Nouveaux Essais*, p. 110.

(2) *Nouveau Spiritualisme*, p. 60. L'un des traits les plus fâcheux de ce livre, c'est le fait que l'infini, l'absolu, le parfait y sont présentés comme autant d'abstractions, pour le seul motif que l'abstraction a un rôle à jouer dans leur conception.

négalif : et cependant, au risque de se contredire, il affirme que « le progrès des sciences expérimentales consiste certainement à se réduire de plus en plus aux sciences rationnelles, la physique à la mécanique, la mécanique aux mathématiques, les mathématiques à la logique ».

Une conversion analogue s'est produite chez Claude Bernard, esprit scientifique de premier ordre. Il avait débuté par cette déclaration catégorique : « L'expérience est l'unique source des connaissances humaines ». Aussi n'est-ce pas sans quelque surprise qu'on a lu plus tard dans sa célèbre *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* : « L'idée qui nous vient à la vue d'un phénomène est dite *a priori*, car elle renferme toujours implicitement un principe auquel nous voulons que ce phénomène soit ramené (p. 24)... On expérimente avec sa raison. L'expérimentateur a la certitude *a priori* que les variations des phénomènes sont réglées par des rapports rigoureux, mathématiques et *absolus* (p. 94)... Le déterminisme *absolu* des phénomènes, dont nous avons conscience *a priori*, est le seul critérium ou principe qui nous dirige et nous soutienne ». (p. 95) (1)

(1) Pareil langage, il faut l'avouer, est en opposition avec la contingence des lois de la nature, que défendent avec non moins de conviction d'autres philosophes. La discussion de ce conflit est réservée à une partie ultérieure de notre travail.

Nous plaît-il maintenant de consulter le groupe des penseurs « chrétiens »? leurs conclusions s'accordent avec les précédentes, et cela qu'il s'agisse du moyen-âge, du xvii^e siècle, ou d'un passé beaucoup plus récent. Nous avons entendu la réponse de S. Thomas : celle de Bossuet et de Fénelon est bien connue. Voyez, par exemple, le traité de *La connaissance de Dieu et de soi-même* : quel ingénieux mélange d'observations concrètes et de réflexions métaphysiques ! Au xviii^e siècle, il est vrai, le rationalisme, comme jadis au temps de Platon, était préoccupé de réclamer son domaine légitime, objet d'intuition intellectuelle. Et pourquoi pas? est-ce que l'entendement n'a pas son champ de vision aussi bien que le sens? Je n'ignore pas qu'aujourd'hui des auteurs de mérite se laissent aller à déclamer contre « l'idéologie intempérante », ou, pour préciser davantage, contre « les excès d'apriorisme » des métaphysiciens du grand siècle : mais est-il démontré que le kantisme n'a rien laissé debout de leur argumentation ?

Balmès ne l'a pas cru : « Que l'on prenne le fait le plus incontesté, le plus certain, il demeure stérile si les vérités idéales ne le fécondent. On peut jeter à tous les philosophes le défi de raisonner sur un fait, sans appeler ces vérités à leur aide ». Et ailleurs : « Pour acquérir une valeur scientifique, il faut que les faits particuliers, soumis à la réflexion, soient imprégnés pour ainsi dire de la lu-

mière que l'esprit emprunte aux vérités nécessaires... De même, si un principe est seul, à quoi sert-il? Impossible d'en rien conclure pour ou contre une réalité quelconque ». (1)

C'est exactement ce qu'affirme de son côté le comte de Vorges : La science tend à tout transformer en données intelligibles : il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'elle se défasse peu à peu de toutes les formes sensibles qui appuient la conception vulgaire des choses. Mais il y a au fond de la perception un élément rationnel dont elle ne saurait se défaire, qui au contraire est son premier fondement. Ce point est défendu contre toutes les attaques par le sentiment même de ceux qui voudraient l'attaquer ». (2)

M. l'abbé Piat (3) a préféré prendre la question d'un peu plus haut. « Il ne convient pas, écrit-il, que l'idée et l'expérience, comme dans l'innéisme, ressemblent à deux lignes parallèles qui ne se rencontreront jamais... Sans doute, quelle que soit la nature du monde réel, nous portons en nous-mêmes tout un monde idéal qui ne peut être que ce qu'il est, et ne peut se réaliser que dans l'ordre que notre entendement y voit... Si l'idée est étrangère à l'expérience, elle ne peut servir à nous la faire connaître, et il est impossible d'expliquer leur accord.

(1) *Philosophie fondamentale*, I, ch. VI et XIV.

(2) *Perception et Psychologie thomiste*, 244.

(3) *L'Intellect actif*, p. 178 et suiv.

Si elle n'en vient que partiellement, le résultat auquel on aboutit n'est guère plus heureux. Reste donc qu'elle en vienne tout entière, qu'elle y soit enveloppée ». A première vue ces lignes donnent l'impression d'une concession exagérée à l'empirisme : mais, bon gré, mal gré, l'exception de Leibniz reparait. « L'idée ne se trouve pas toute faite dans l'expérience : il faut donc que notre esprit soit doué d'une certaine force qui l'en dégage et la mette à nu ».

IV

Ainsi se trouvent rejetés le « chosisme » exclusif et l'idéalisme absolu, deux thèses également insuffisantes et inacceptables quand on les isole, à plus forte raison, quand on prétend les ruiner l'une par l'autre, tandis qu'elles sont appelées à se compléter par leur judicieux rapprochement. Proscrire celle-ci ou celle-là, par étroitesse de pensée, esprit de système, ou désir exagéré de simplification, c'est aboutir ou à une métaphysique, grandiose peut-être par ses proportions, mais condamnée en fait à s'étioler dans une stérilité irrémédiable — ou à une accumulation indigeste de données si confuses que nul n'y reconnaîtra une science véritable.

Le problème à résoudre consiste juste autant à éclairer l'expérience par la spéculation qu'à justifier la spéculation par l'expérience. Dans certains cas, ce qui apparaît au premier plan de la démarche in-

tellectuelle, c'est la passivité traduite par la table rase : en d'autres, c'est l'intervention parfaitement justifiée de merveilleuses énergies. Pour mener à bonne fin sa tâche, le savant doit selon les circonstances se prêter tout à tour à ce double rôle, tantôt recevant et notant avec une entière docilité les impressions du dehors, tantôt les dominant de toute la hauteur de sa pensée, les creusant par l'analyse, les fécondant par la synthèse.

Et pour terminer par une comparaison plus immédiatement accessible : « Il y a une lecture superficielle des choses : c'est celle à laquelle se livrent les sens. Mais il en est une autre qui pénètre et nous montre à découvert le monde suprasensible ». (1)
On permettra à un disciple de Platon, sans mépriser la première, de la subordonner sans hésitation à la seconde. (2)

CH. HUIT.

(1) M. Gossard, dans la *Revue de Philosophie* (août 1911).

(2) Est-ce que je me trompe ? Il me semble que, si l'on envisage à l'heure présente la situation intellectuelle en général, l'apriorisme est plutôt en défaveur. Il est donc à propos de rappeler ici une distinction plus d'une fois déjà proposée entre deux *a priori* bien différents. L'un, pure fiction mentale, est représenté par les vucs arbitraires de l'esprit, jaloux d'aller jusqu'au bout et même au-delà de sa puissance, et dès lors tournant le dos à la réalité, posant des principes de sa seule et souveraine autorité, promulguant des formules retentissantes, érigeant ses caprices en lois de l'univers. Tels Schelling,

L' « UNION POUR LA FOI »

CHRONIQUE DE L'UNION SPIRITUELLE
SACERDOTALE POUR LA CONSERVATION
ET LA PURETÉ DE LA FOI
(*Unio pro fide.*)

**Lettre de S. G. Mgr Monestès, Évêque de Dijon
à M. le Chanoine Gaudeau**

ÉVÊCHÉ DE DIJON

Dijon, le 11 Octobre 1912.

MONSIEUR LE CHANOINE,

Je n'ai pu vous écrire plus tôt, à propos de l'*Union Sacerdotale Pro Fide*, et vous m'excusez ; car, absent de Dijon, il m'était difficile de tenir ma promesse. Bénie par le Saint-Père, approuvée par votre Ordinaire le vénéré Mgr Mélisson et par d'autres évêques, votre Association ne peut que recueillir de nombreuses adhésions.

Hegel et Schopenhauer en Allemagne : tels les matérialistes de tous pays, tranchant à l'avance et de parti pris toutes les questions dans le sens et au profit de leur système. A l'autre *a priori* répondent des intuitions intellectuelles fondées sur les lois authentiques de la pensée : l'expérience, bien loin de lui être hostile, lui est redevable des explications qu'elle attend et qui, le plus souvent, la dépassent.

Il faut néanmoins reconnaître que ces temps sont durs, où des groupements dans un tel but sont rendus nécessaires. Les engagements des associés ne sont pas accablants quant aux pratiques extérieures que l'Union propose, mais combien la pratique spirituelle, pressante et impérative, va jusqu'aux divisions de l'intelligence, de la conscience et du cœur !

C'est l'acceptation plénière des grands décrets, des sensationnelles Encycliques de ces derniers temps.

Pour entrer sérieusement dans l'Association, il faudra réfléchir, se recueillir, s'interroger, prier. A lire les *Engagements*, plusieurs leur trouveront peut-être un aspect quelque peu farouche et vous considéreront dans la sombre lueur de l'*auto-da-fé*. J'avoue que la série des articles, qui n'oublie aucune obligation sacerdotale et ne laisse aucun répit dans le programme de combativité doctrinale, m'a rendu songeur.

Ceux, et ils sont encore nombreux malgré tant d'éléments d'information, qui ignorent les périls de la Foi Catholique et les véritables positions de ses adversaires, ne vont-ils pas reculer et trouver exagérés les maux contre lesquels il leur est demandé de constamment réagir ?

Heureusement que l'organe de l'*Union Pro Fide*, votre vaillante et grave Revue *La Foi Catholique*, est là pour les instruire, les documenter, les guider.

J'aime fort la parenthèse du 3° de ce III° paragraphe : « Ils s'engagent à ne jamais rien enseigner, prêcher, écrire, défendre ni soutenir, en public ni en particulier, ni rien tenir intérieurement pour vrai, qui soit le moins du monde (*à leur connaissance*) en opposition avec les définitions de la foi catholique ». Ces mots me rassurent. Ils ne me permettent point de douter des intentions miséricordieuses de l'initiative prise par votre zèle doctrinal. Vous supposez que l'on peut errer à la bonne foi, que toutes les paroles prononcées et toutes les phrases écrites ne le sont pas pour résister sciemment à la vérité et assurer le triomphe d'utopies plus ou moins conscientes. Il est des esprits sincères et des cœurs droits qui par tempérament, éducation, habitudes intellectuelles, sympathies à l'égard de tel ou tel homme, se sont trouvés dans des chemins de traverse ou détournés quand le phare romain éclaira d'une soudaine et très vive projection nos grandes routes. Vous ne les excluez pas. Vous les appelez même. Dans l'*Union* ils apprendront à mieux « connaître » les routes sûres.

Et comme vous dites : « Cette union, par la précision très particulière de son but, non seulement ne peut nuire à aucune des associations de piété ou ligues sacerdotales déjà existantes et approuvées et qui font tant de bien », tout fait espérer que de ces Associations ecclésiastiques vous viendront les plus nombreuses recrues. En réalité si, au premier abord, le but de cette union de prêtres peut éton-

ner, on a vite fait de se reprendre en se souvenant qu'elle n'a pas d'autre fin que de mettre en pratique, par l'union des ferveurs et du zèle, les textes évangéliques : « *Adjuva incredulitatem nostram ! Adauge nobis fidem !* »

Dès lors, comment pourrais-je refuser à votre œuvre un encouragement et une bénédiction ?

† J. L. MONESTÈS,
Evêque de Dijon.

Nos associés seront vivement reconnaissants à Mgr l'Evêque de Dijon de cette approbation qui s'ajoute à tant d'autres, mais qui est formulée d'une manière si précise, si personnelle, si pénétrante.

Oui, la « pratique spirituelle » de notre Union *pro Fide*, pratique « pressante et impérative, va jusqu'aux divisions de l'intelligence, de la conscience et du cœur ». Mais précisément, n'est-ce pas là, à cette frontière intime et invisible de nos trois grandes puissances intérieures, n'est-ce pas là qu'est la foi ? Connaissance, volonté, amour, la foi est quelque chose de tout cela. Et toute défaillance en l'une de ces trois facultés, par lesquelles nous nous unissons à Dieu, atteint la foi.

Oui encore, et en raison même de ce que nous venons de dire, nous appelons à nous tous les « esprits sincères » et tous les « cœurs droits », même quand ils ont erré « à la bonne foi » : car

tous ceux qui ont l'esprit sincère, le cœur droit, la conscience saine et courageuse ont par le fait même, soit la foi pleine et vivante, soit au moins les dispositions nécessaires pour que la grâce de Dieu la leur donne ou la leur rende.

La cinquième année de l'Union *pro fide*.

Réimpression de nos statuts

La *Foi Catholique* va entrer bientôt dans la sixième année de son existence. Notre Union *Pro Fide* vient de commencer la cinquième. La première approbation épiscopale qu'elle a reçue, celle de Mgr Méliçon, évêque de Blois, date du 24 Septembre 1908. Moins de deux mois plus tard, à la veille de son glorieux jubilé sacerdotal, le 14 Novembre 1908, Sa Sainteté Pie X daignait approuver cette initiative, « la considérant comme pouvant faire beaucoup de bien ». Mieux encore : sur la feuille même de l'Union *Pro Fide*, Pie X ajoutait de sa main, au-dessous de la formule d'adhésion, la précieuse concession de 300 jours d'indulgence à la prière de l'Union, en faveur des associés.

Depuis ces cinq années, la bénédiction du Saint-Père sur notre œuvre a été visiblement ratifiée par celle de Dieu même. L'Union *pro fide* s'est étendue avec la grâce divine, dans un très grand nombre de diocèses, en diverses parties du monde catholique et a reçu des prélats qui gouvernent ces diocèses les plus précieuses approbations

Il ne se passe guère de jour qui nous ne nous apporte quelques adhésions nouvelles.

Les statuts de l'Union viennent d'être réimprimés, et tous nos associés et nos abonnés en recevront incessamment un exemplaire.

Nous appelons leur attention sur deux précisions apportées aux articles 7 et 8 des engagements, et dûment approuvées.

ART. 7.— « Ils s'engagent à s'interdire toute lecture de livres, journaux ou revues qui serait dangereuse pour leur foi ou leur conscience, et même toute lecture purement et absolument inutile, et à suivre en ce point les conseils de leur directeur. »

, « *Ils s'engagent aussi à favoriser et à propager de tout leur pouvoir les journaux, revues et ouvrages qui défendent intégralement et sans compromission la foi et la vérité catholiques.* »

ART. 8. — *Ils s'engagent à combattre de toutes leurs forces, dans l'enseignement et dans les œuvres, quelles qu'elles soient, le principe funeste et la pratique de la neutralité areligieuse, en ne favorisant que des œuvres ouvertement catholiques, et en éclairant les fidèles sur ce point essentiel : dans ce but, ils feront, au moins une fois par an, une instruction sur ce sujet.* »

Nous voudrions que la chronique de l'Union *pro-fide*, qui paraît dans la plupart des numéros de la *Foi Catholique*, devînt de plus en plus un lien pratique entre nos associés et abonnés. Cette chronique fait connaître aux associés les progrès de :

l'œuvre, leur offre des sujets de méditation ou d'études, résout les questions doctrinales, bibliographiques ou pratiques, proposées par eux, etc.

Rappelons enfin, avec leurs précisions nouvelles, les conditions d'agrégation à l'Union *pro fide*.

1° Remplir le libellé que voici, et qui est reproduit dans la feuille répandue à cet effet :

J'adhère à l'Union spirituelle sacerdotale pour la conservation et l'intégrité de la foi (Union pro fide).

Indiquer : nom, prénoms et fonctions ; adresse ; date de l'adhésion ; signature.

2° Adresser la feuille ainsi remplie à M. le Chanoine B. Gaudeau, Directeur de l'Union *pro fide*, 25, rue Vaneau, Paris-VII^e.

3° Ajouter 1 fr. (Etranger : 1 fr. 50), pour envoi de la brochure et du bulletin d'agrégation.

4° *Les associés qui ne sont pas abonnés à la revue « La Foi Catholique » doivent envoyer chaque année, en janvier, 1 fr. 50 (Etranger : 2 fr.), et ils reçoivent, au moins une fois par an, une chronique de l'œuvre.*

5° Les ecclésiastiques non encore prêtres peuvent adhérer à l'Union *pro fide* et en gagner les indulgences. L'œuvre est établie dans un bon nombre de séminaires.

**Lettre S. G. Mgr Gauthey, Archevêque de
Besançon, à M. le Chanoine Gaudeau.**

ARCHEVÊCHÉ DE BESANÇON

Besançon, le 29 Octobre 1912.

CHER MONSIEUR LE CHANOINE,

Votre *Union sacerdotale* « *Pro fide* » répond certainement à un besoin de notre temps. On n'y est pas toujours assez soucieux de l'intégrité parfaite de la foi, qu'il faudrait protéger comme la pupille de notre œil.

L'air qu'on respire est saturé de naturalisme et si on n'y met pas une attention jalouse, on risque de laisser sinon dépérir au moins déflorer de sa belle simplicité la vertu fondamentale de la vie chrétienne. Les prêtres ont besoin, comme les fidèles, de vigilance et de saintes précautions. Ceux qui voudraient entrer dans votre *Union* et pratiquer les engagements qu'elle demande, seront immunisés contre la contagion toujours déprimante, sinon mortelle, du naturalisme.

Je souhaite donc vivement que vous recrutiez beaucoup d'adhérents dans mon diocèse.

Veillez agréer, cher Monsieur le Chanoine, l'expression de mes sentiments respectueux et dévoués.

† FRANÇOIS LÉON

Archevêque de Besançon.

LA VOCATION SACERDOTALE

Dans le numéro de la *Foi Catholique* du 25 août dernier, nous avons publié la lettre de S. Em. le cardinal Merry del Val, écrite au nom du Saint Père à Mgr l'Evêque d'Aire, et la décision de la Commission cardinalice nommée par le Pape, décision qui fixe certains points de la doctrine canonique au sujet de la vocation sacerdotale.

Nous indiquions en même temps, sous la forme qui nous paraissait la plus exacte et la plus concise possible, les points de doctrine fixés par cette décision, et nous les groupions sous trois chefs :

I. — *Ce que n'est pas la vocation sacerdotale, au sens canonique du mot.*

II. — *Qu'est-ce que la vocation sacerdotale au sens canonique du mot?*

III. — *Peut-on continuer à parler de la vocation sacerdotale, au sens psychologique et intérieur du mot?*

Plusieurs revues et semaines religieuses ont cité nos courtes réflexions avec une approbation sympathique dont nous les remercions vivement.

Voici quelles étaient nos dernières lignes :

« N'y a-t-il pas, de la part de Dieu, un choix, une élection, un appel? Le sujet ne doit-il pas étudier sa « vocation », l'aimer quand il croit

« la découvrir, y être fidèle ? Ses parents, ses directeurs, n'ont-ils pas le devoir d'examiner cette vocation, de la diagnostiquer de leur mieux, de la « cultiver », comme on l'a toujours dit, etc ?

« Nous croyons qu'on peut encore employer ce langage, et donner une réponse affirmative à toutes ces questions. Nous y reviendrons, et c'est sur ce point que nous sollicitons le concours et les lumières de nos associés et de nos lecteurs. »

Cet appel a été entendu, et nous publions aujourd'hui quelques-unes des communications qui nous ont été adressées à ce sujet, avec les réponses qui nous semblent pouvoir être faites aux questions formulées.

I

Objections posées par un directeur de Grand Séminaire

On distingue entre la vocation au sens *canonique* et la vocation au sens *psychologique*. Cette distinction n'est-elle pas périlleuse ?

Si la vocation avait réellement ces deux aspects, l'un devrait en quelque sorte reposer sur l'autre. On voit de suite l'importance que doit toujours avoir l'appel ou vocation *canonique* — mais quelle confiance peut-on garder dans l'appel intérieur ou attrait, alors que l'Eglise, pour son appel extérieur et en réalité définitif, n'en tient aucun compte, au moins dans les cas ordinaires ?

Vous dites (I, 1°) « Attrait et invitations sont un critère... qui peut exister, mais qui n'est pas indispensable ». Le document pontifical paraît plus affirmatif et assure que l'appel canonique (*Vocatio*) ne doit pas se baser sur cet élément, au moins habituellement, pour l'ordinaire. Tel nous paraît être le sens des mots, *saltem necessario et de lege ordinaria*. Ce sera par exception que le supérieur ecclésiastique en tiendra compte.

Dira-t-on que le sujet lui-même doit se laisser guider par cet attrait, que le Directeur devra le constater pour acheminer prudemment le sujet vers le sacerdoce ? Pourquoi le Directeur serait-il plus exigeant que l'Eglise, pour celui qui a les aptitudes et l'intention droite ? L'Eglise le reçoit en toute confiance, pourquoi le Directeur craindrait-il ? Pourquoi le sujet lui-même hésiterait-il parce qu'il n'a pas d'attrait ? L'Eglise lui affirme que *de lege ordinaria* l'attrait n'est pas nécessaire.

Que cet attrait demeure une indication ménagée par la Providence dans les débuts d'une vie sacerdotale, cela paraît bien admissible. Qu'arrivé au moment où il doit faire un choix définitif, le candidat doive tenir compte régulièrement de cet attrait ou de son absence, le document pontifical prononce que non.

Ce document est grave, dites-vous ; les lignes que nous venons d'écrire reviennent simplement à exprimer la même idée.

La difficulté soulevée ici par mon correspondant vient de ce qu'il identifie (et semble croire que j'identifie moi-même), ces deux expressions et ces

deux choses : d'une part, l'*attrait intérieur ressenti* par le candidat, d'autre part, ce que j'appelle la *vocation au sens psychologique du mot*. Il n'en est rien.

Ce que j'appelle la *vocation au sens psychologique* du mot, c'est — considéré dans l'âme du candidat et antérieurement au dernier et définitif appel de l'Eglise formulé par l'évêque, — cet ensemble de qualités spéciales de la nature et de la grâce qui rendent le sujet *idone* au sacerdoce, et que la décision cardinalice désigne comme étant la condition essentielle et suffisante pour que le sujet puisse être appelé par l'Evêque.

Ces qualités spéciales de la nature et de la grâce sont bien, dans l'âme du candidat, une réalité psychologique : ce dernier mot, d'après la saine philosophie, ne désigne pas seulement un *sentiment*, mais toute réalité qui est dans l'âme et constitue ou informe l'âme elle-même.

Ces mêmes qualités préexistent à l'appel définitif de l'Evêque, car elles constituent, d'après la décision cardinalice, la condition qui doit être envisagée par l'évêque chez l'ordinand avant l'appel : *nihil plus in Ordinando, ut rite vocetur ab Episcopo, requiri*.

Enfin ces qualités peuvent être appelées la *vocation au sens psychologique* du mot ; et c'est encore la décision cardinalice qui nous le dit, en définissant « la condition qui doit être envisagée

chez l'ordinand, ET QUI S'APPELLE LA VOCATION SACERDOTALE : *conditionem quæ ex parte Ordinandi debet attendi, quæque vocatio sacerdotalis appellatur.* » C'est, si l'on veut, la vocation passive et subjective, opposée à la vocation active et objective, qui est l'appel de l'Evêque. C'est la *vocabilité*, qui, en toute rigueur métaphysique, ne devient vocation passive qu'au moment même de l'appel de l'Evêque, mais qui, au sens courant et acceptable du mot, s'appelait déjà « la vocation. »

L'attrait intérieur ressenti est un élément bien différent. Normalement sans doute, et d'après les lois de la psychologie naturelle et surnaturelle, un certain attrait suit et accompagne les qualités : on est porté à faire volontiers et à aimer ce à quoi on est apte. Mais, en l'espèce, la décision cardinalice définit (à l'encontre d'une certaine théorie bien connue de mon correspondant) que cet attrait intérieur ressenti n'est ni l'élément principal de la vocation, ni un élément nécessaire, ni même l'élément que l'Evêque devra d'ordinaire envisager : je suis d'accord avec mon correspondant sur ce dernier point.

Il s'ensuit que je me trouve également d'accord avec lui sur le rôle du Directeur à cet égard : ce que le Directeur doit examiner, c'est l'idonéité et l'intention droite; rien de plus. Et si l'une et l'autre existent réellement, il est parfaitement vrai que le

Directeur et son dirigé doivent, au moment du choix définitif, passer sur les scrupules que pourrait suggérer l'absence d'*attrait intérieur ressenti*.

II

Questions posées par une femme chrétienne au sujet de la vocation sacerdotale

L'appel de l'Evêque est-il une sorte d'extériorisation, pour ainsi dire officielle, de l'appel de Dieu ? ou précède-t-il cet appel intérieur, ainsi que le dit M. Lahitton ?

Se substitue-t-il à lui ?

Le provoque-t-il ?

Cet appel de l'Evêque est-il impérieux pour la conscience du sujet ?

Si le sujet ne constate aucun appel du Saint-Esprit ni avant ni après celui de l'Evêque, doit-il surmonter toutes les répugnances, par exemple, que lui causerait cet appel, pour s'y rendre ?

Si une personne a dans son entourage un enfant qui semble avoir les qualités requises pour l'état ecclésiastique, est-elle obligée d'en prévenir l'Evêque, quand même ledit enfant ne voudrait aucunement se diriger de ce côté et répondrait : « Je veux être jardinier, médecin ou artiste. »

Il y a là plusieurs questions bien distinctes.

1° Dieu appelle au sacerdoce *par l'Eglise* : c'est donc l'appel de l'Evêque qui est, à la lettre, l'appel

de Dieu. La volonté éternelle de Dieu, en elle-même, préexiste évidemment à l'appel de l'Evêque, qui a lieu dans le temps ; mais cette volonté de Dieu n'est connue réellement, officiellement et définitivement du candidat que par l'appel de l'Evêque.

2° La note qui suit, de M. Gellé, dira en quel sens l'appel de l'Evêque *précède* l'appel intérieur. Ce mot d'*appel intérieur* est d'ailleurs équivoque. Dans la langue courante, il désigne les bons désirs du candidat, et rien de plus.

Encore moins donc y a-t-il lieu de dire que l'appel de l'Evêque « se substitue » à l'appel intérieur de Dieu ou le « provoque ».

3° L'appel de l'évêque est-il impérieux pour la conscience du sujet ?

Il est rare que l'Evêque use de son autorité pour commander à un sujet de recevoir le sacerdoce : il appelle, mais appeler n'est pas toujours ordonner. Il le pourrait cependant, en cas de nécessité très grave pour l'Eglise, et alors le sujet devrait obéir : mais il faudrait examiner toutes les circonstances concrètes du cas.

4° La question des répugnances à surmonter, de la part du candidat, a été traitée dans la réponse faite ci-dessus à notre premier correspondant.

5° La personne qui aurait dans son entourage un enfant qui lui semblerait apte au sacerdoce, mais qui ne paraîtrait pas vouloir y penser, *fera*

bien, sans y être d'ordinaire *obligée*, d'en avertir, sinon l'Évêque, au moins et plutôt le curé ou un autre prêtre sage et zélé qui pourrait s'occuper de l'affaire.

III

La note étendue que nous publions ci-dessous, sous la forme un peu rébarbative d'une discussion métaphysique, pourra donner, croyons-nous, quelques utiles indications pour la solution des problèmes multiples et délicats que soulève la doctrine de la vocation sacerdotale.

NOTE SUR LA MÉTAPHYSIQUE DE LA VOCATION SACERDOTALE

La controverse de théologie pastorale que la décision de Rome sur la vocation sacerdotale vient de clore mettait en scène un problème de métaphysique. Quelles entités intègrent la vocation, et quels rapports les coordonnent ? Dans cette simple et très courte note nous tâcherons de le faire voir.

Entités intégrantes de la vocation

Le mot vocation signifie *action d'appeler*. Du point de vue métaphysique, l'action-passion d'appeler produit entre celui qui appelle et celui qui est appelé une relation. Ce lien nouveau, créé par l'appel que

l'un adresse et que l'autre reçoit, est métaphysiquement inséparable de l'action d'appeler, l'une ne peut exister sans l'autre.

Le langage courant désigne aussi par le mot *vocation* cet être relatif, cette dépendance spéciale, ce lien nouveau qui résulte de l'action d'appeler. J'ai la vocation, c'est-à-dire, j'ai été appelé. Remarquons en passant que c'est en ce sens et seulement en ce sens que M. Lahitton a pu écrire et devait écrire : l'Evêque crée la vocation (1). A supposer, comme il faisait, que l'appel ressortisse premièrement à l'évêque, cet appel ne pouvait manquer de produire la vocation, comme toute parole produit le son.

L'action d'appeler, à laquelle, en rigueur d'étymologie, devrait être réservé le mot *vocation*, est produite en vertu de l'intention d'appeler. Pour qui y regarde de près, cette intention d'appeler emporte encore une relation, un rapport nouveau, entre le sacrement, cette fois, et la personne appelée. Cette relation n'existe réellement que dans l'intention de l'appelant : relation intentionnelle, mais dans cet ordre intentionnel, elle crée du nouveau, en référant une personne au sacrement de l'Ordre et *vice versa*.

Voici comment, dans l'intention de celui qui appelle, le sacrement reçoit un être nouveau et relatif par rapport à une personne déterminée.

Appeler au sacerdoce n'est pas la même chose que présenter le sacerdoce comme simple objet de connaissance ; car je connais, par exemple, le Souverain Pontificat sans y être du tout appelé. Mais

(1) *La Vocation Sacerdotale*, p. 33.

l'appel présente le sacerdoce à la volonté pour qu'elle y tende. Si bien que le sacerdoce, qui était jusque là un bien réservé, auquel il n'était pas loisible de tendre, *nemo sumat sibi honorem*, a moins d'y être appelé, *nisi qui vocatur*, devient l'objet d'une intention légitime: *quod ultro appetitis... sanctum propositum* (1). L'appel a donc levé la prohibition par rapport à l'appelé, ce qui crée une relation nouvelle dans le sacrement. Ne perdons pas de vue, aussi bien, que nous analysons un être intentionnel.

Toujours dans cet ordre intentionnel, l'appelé reçoit lui aussi un être nouveau qui le réfère au sacrement; car le sacrement n'est pas proposé comme objet hypothétique d'intention, il n'est pas présenté seulement pour qu'on puisse y tendre; non, celui qui appelle a en vue que l'on tende réellement au sacerdoce en vertu de l'impulsion, ordre ou conseil, que comporte son appel. En réalité, l'appelé tendra au sacerdoce (s'il y tend), par un mouvement de sa volonté libre aidée par la grâce efficace; la relation que nous étudions n'est donc pas encore réelle dans celui qui est appelé; mais, dans l'intention de celui qui appelle, la motion de l'appel vise ce mouvement libre, tend à le déterminer.

Voilà donc trois entités distinctes: action d'appeler, relation réelle (et mutuelle) de l'appelé à l'appelant, relation intentionnelle (et mutuelle) du sacrement à l'appelé, qui intègrent nécessairement la vocation.

(1) **Lib. Ordin.**

Vocation intérieure

L'intention de tendre au sacerdoce est, dans l'appelé, un acte de volonté libre et surnaturel sous l'impulsion de la grâce efficace. Cette action intérieure de la grâce doit être appelée *vocation*. Il y a vocation intérieure à la foi, et à la vie religieuse et au sacerdoce, puisqu'on ne peut atteindre sans l'intime opération de la grâce ni la vérité révélée, ni l'état de perfection, ni le sacerdoce.

Mais il faut remarquer avec le plus grand soin que cette vocation intérieure ou grâce intérieure de tendre au sacerdoce est réellement distincte de la vocation analysée tout à l'heure. Autre est la motion qui aide mon acte libre, autre la motion qui le précède ; autre l'action que je puis rendre inefficace par ma résistance, autre celle dont l'effet est métaphysiquement nécessaire.

A ce point, relevons une équivoque survenue parce qu'on n'a pas distingué assez nettement l'appel au sacerdoce de la grâce de tendre au sacerdoce. M. Lahitton avait nié la vocation intérieure ; on lui reprocha de nier par le fait même la grâce intérieure de la vocation. C'est qu'il écrivait contre toute une théorie qui, sous le nom de vocation intérieure, présentait l'appel intérieur, comme si l'action d'appeler, qui crée un rapport nouveau qu'on appelle communément vocation (car par là on est dit *avoir la vocation*), était essentiellement une grâce intérieure. Cela, il le niait. Et pas autre chose.

Le nœud du problème

Tout le monde convient que la vocation sacerdotale doit venir de Dieu : *nemo sumat sibi honorem nisi qui vocatur a Deo*. On convient aussi que l'Eglise, *gerens vicem Dei*, envoie des prédicateurs qui peuvent se dire envoyés de Dieu (1). Par conséquent l'Eglise en choisissant ses prêtres agirait encore au nom de Dieu et ces prêtres appelés par l'Eglise pourraient être dits appelés de Dieu. Il est évident que, dans cet appel par l'Eglise, se rencontrent les entités que nous avons dit intégrer la vocation.

D'autre part, les grâces intérieures par lesquelles je suis amené — sans préjudice de ma liberté, — à tendre au sacerdoce, sont précédées de grâces d'illumination et d'inspiration qui me font regarder le sacerdoce et qui m'incitent à y tendre. Or, de telles opérations de Dieu dans mon cœur sont aussi une *action*, première entité intégrante, une action qui produit un *lien nouveau* entre Dieu qui m'inspire et moi qui reçois son inspiration, une action enfin qui résulte de l'*intention* de Dieu de me référer au sacerdoce et de me référer le sacerdoce. Voilà donc semble-t-il, encore une fois, les trois entités intégrantes de la vocation. Tout à l'heure elles avaient l'Eglise pour auteur et on pouvait dire vocation divine, *Ecclesia vicem gerit Dei*; on le dira encore mieux à présent que la vocation est produite par Dieu même.

(1) S. Thom. **Comment in Epist ad Rom.** C. X. *Mittuntur autem aliqui a Domino dupliciter. Uno modo immediate ab ipso Deo per inspirationem internam... Alio modo... mediante auctoritate praelatorum, qui gerunt vicem Dei.*

Ce qui achève de resserrer la difficulté, c'est qu'en adoptant la première théorie, vocation divine par l'Eglise, on ne supprime pas l'action directe de Dieu dans l'âme et les rapports qu'elle crée ou qu'elle manifeste. Si vrai puisse-t-il être que l'Eglise *appelle divinement*, il n'en reste pas moins vrai que Dieu par sa grâce illumine, incite, et que cela semble être aussi *appeler divinement*. Puisqu'on ne peut pas même avoir la pensée de nier cette action intérieure de Dieu, il faut déterminer sa coordination à l'action de l'Eglise. De ces deux actions de l'Eglise et de Dieu, laquelle conditionne l'autre, laquelle est indépendante et première ? Il restera ensuite à examiner si cette action illuminatrice et inspiratrice de Dieu peut être dite la *vocation sacerdotale*.

La vocation divine par l'Eglise

Les métaphysiciens auraient probablement discuté sans fin le problème si les conséquences morales qu'emporte sa solution n'avaient motivé l'intervention de Rome.

Nous sommes fixés sur ce point que « la condition requise de la part de l'Ordinand, et qu'on appelle vocation sacerdotale, ne consiste pas du tout, du moins à titre nécessaire et de loi ordinaire, dans une sorte d'aspiration interne, ou dans les attraites du Saint-Esprit, à recevoir le sacerdoce ; au contraire, etc.. » (1). Or, il va de soi que si la voca-

(1) Conditionem quæ ex parte Ordinandi debet attendi, quæque Vocatio sacerdotalis appellatur, nequaquam consistere, saltem necessario et de lege ordinaria, in interna quadam aspiratione subjecti, seu invitamentis Spiritus Sancti, ad

tion divine, rigoureusement requise, *nemo... nisi qui vocatur a Deo*, était l'aspiration interne, ou la grâce intérieure d'illumination et d'inspiration, la première condition que devrait remplir l'Ordinand serait de faire la preuve de cet appel intérieur. Nous voyons au contraire que cet appel intérieur est rejeté, du moins comme nécessaire et ordinaire. Il faut donc conclure que la vocation divine, ou vocation tout court, la vocation indépendante et première, est la vocation par l'Eglise. C'est l'Eglise, c'est l'Evêque qui donne la vocation (1). L'Evêque ne donne pas la grâce de tendre au sacerdoce, mais il crée par son appel les entités intégrantes de la vocation.

La conclusion n'est pas dans le document de Rome. Elle nous paraît exactement déduite. Quelle que soit la valeur de cette preuve d'autorité, il reste à prouver notre conclusion par des arguments de raison.

Première preuve. — A moins d'inconvénients, il faut adopter le système qui dérange le moins le jeu normal des causes secondes (2). Or il en est ainsi du système qui admet la vocation divine par l'Eglise.

sacerdotium ineundum; sed contra nihil plus in Ordinando, ut rite vocetur ab Episcopo, requiri quam rectam intentionem simul cum idoneitate.

(1) Je dirai plus tard pourquoi cette expression : « l'évêque donne la vocation » est équivoque et heurte le langage courant, et en quel sens elle ne peut être admise. (B. G.)

(2) Inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet (**Sum Theol.** I. P. XXII, 3, c.).

Donc... La mineure seule doit être éclaircie. Les grâces intérieures sont, de providence ordinaire, concomitantes aux grâces extérieures. Le Cardinal Billot, pour ne citer qu'un des plus récents et des plus scholastiques de nos Docteurs, écrit : « *In modo ordinario Spiritus Sanctus sese ordini naturali accommodat, occasionem illuminandi animam sumens ex circumstantiis exterioribus* (1). Oui, d'ordinaire la prédication de la foi précède ou motive la grâce intérieure de la foi. De sorte qu'il est beaucoup plus conforme à la providence ordinaire de Dieu que l'Eglise agisse la première. L'Eglise appelle ; à l'occasion de cette voix le Saint-Esprit parle au cœur (2). On ne supprime pas du tout la voix intérieure de l'attrait. On en fait seulement un écho. Et, conclusion essentielle pour la vie pratique, on peut parler avant elle. Parfois elle précède. Mais ce n'est pas « nécessaire ni ce n'est pas l'ordinaire », et elle ne présente plus qu'un intérêt fort mince. Les grâces de consentement, ou d'intention, dont nous dirons un mot en finissant, sont autrement intéressantes.

Deuxième preuve. — La vocation sacerdotale n'est pas ce qu'on appelle une grâce de prophétie, c'est-à-dire une illumination ou une inspiration de caractère prophétique. Elle pourrait l'être, absolument parlant. Mais jamais personne n'a soutenu, dans

(1) L. Billot. *De Virtutibus*, p. 183.

(2) L'auteur expliquera plus loin que, à ses yeux, la vocation divinée par l'évêque ou par l'Eglise peut commencer dès l'enfance du futur prêtre, par les premières invitations qui lui viennent de son curé, de son confesseur, des parents, des catéchistes, des circonstances, etc... A la bonne heure ! Il n'est que de s'entendre (B. G.).

l'Eglise Catholique, que, de fait, la vocation sacerdotale était une illumination prophétique ou une inspiration prophétique. Et personne sans doute ne le soutiendra jamais. Car de faire dépendre essentiellement la perpétuité du sacerdoce de ces grâces prophétiques, ce serait du franc illuminisme.

Or l'appel intérieur par Dieu, appel indépendant et premier, serait une grâce dite de prophétie. Donc...

Prouvons la mineure. Pour qu'il y ait vocation, il faut que l'appel, qui crée une relation nouvelle entre l'appelant et l'appelé, manifeste à celui-ci l'intention de l'appelant, la relation intentionnelle que l'appelant crée entre le sacerdoce et celui qu'il y appelle. Il faudrait donc que l'appelé connaisse l'intention divine. Mais l'illumination qui lui ferait connaître cette intention divine serait une grâce extraordinaire, celle que saint Thomas appelle grâce de prophétie (1), puisqu'elle dépasse manifestement la portée de la raison.

Fénelon avait dit que « la volonté du bon plaisir de Dieu toujours conforme à la loi se fait connaître à nous par la grâce actuelle ». Bossuet lui réplique : « On n'avait jamais ouï un tel principe. C'est déjà une erreur de prendre pour règle la grâce actuelle : elle nous applique la règle, mais elle n'est pas la règle... elle n'est pas un moyen de faire connaître à l'homme la volonté de Dieu » (2). S'il en est ainsi de la grâce qui nous manifesterait des volontés divines « toujours conformes à la loi », que faudrait-

(1) **Sum. Theol.** II-II CLXXI, 3 ad 3. Formale in cognitione prophetica est lumen divinum. Cf *ib.* c.

(2) T. XIX, p. 225

il penser d'une grâce qui introduirait une exception, qui lèverait par rapport à tel individu la réserve générale : *nemo sumat !* Il faut donc conclure que, de providence ordinaire, les grâces d'inspiration et d'illumination accompagnent la vocation extérieure, et qu'elles ne sont pas l'action divine qui crée les entités intégrantes de la vocation (1).

Etendue de la vocation par l'Eglise

La vocation est produite en propre par l'Evêque ; mais les délégués de l'Evêque, pasteurs, parents, catéchistes, selon le mandat qu'ils ont reçu de repeupler les séminaires, présentent avec autorité le sacerdoce comme objet conditionné d'intention. La

(1) Il y a une différence très nette entre la vocation religieuse et la vocation sacerdotale. Par le fait même de la prédication de la doctrine chrétienne, les conseils (et pour aulant la vie religieuse) sont proposés à toutes les bonnes volontés. A chacun d'y tendre, s'il veut. La grâce intérieure l'y déterminera. Le sacerdoce, au contraire, est réservé : il faut une proposition du sacerdoce autorisée et personnelle. En deux mots, pour se faire religieux il suffit de la vocation intérieure. Pour se faire prêtre, il faut d'abord la vocation extérieure.

En deux mots aussi, répondons à deux objections.

1^{re} objection. — La volonté divine que je sois prêtre est connue dans les moyens que Dieu m'a donnés en vue du sacerdoce. — Réponse : Les moyens donnés en vue du sacerdoce témoignent que Dieu veut que je puisse y tendre. Mais il faut que je sache de plus qu'il m'incite à y tendre.

2^e objection. — L'Evêque connaît la volonté divine dans l'intention droite (et qui vient de Dieu) de tendre au sacerdoce. Réponse : L'Evêque connaît la volonté divine dans l'intention du candidat autant qu'elle y est incluse. Or l'intention du candidat vise le sacerdoce comme objet d'intention hypothétique. Et l'Evêque propose le sacerdoce comme objet d'intention absolue. Il ajoute un caractère nouveau. Où le prend-il ? (Note de l'auteur)

vocation extérieure commence bien avant l'appel canonique, puisqu'il m'a fallu depuis longtemps diriger mon intention sur le sacerdoce et que je ne le pouvais pas sans vocation.

Grâce de vocation

Après comment avant la décision de Rome, il y aura, comme toujours dans la direction des âmes, à étudier et à discerner la grâce de vocation, c'est-à-dire les grâces de coopération à la vocation extérieure et toutes celles qui accompagnent les aptitudes surnaturelles et l'intention droite. Cette grâce intérieure pourrait être et on a vu qu'elle fut quelquefois une inspiration prophétique, mais on ne peut l'exiger ; plus souvent elle est ce qu'on appelle l'instinct prophétique ou attrait ; on ne peut l'exiger non plus ; dans des cas probablement rares, elle est une grâce toute nue de consentement sans rien de senti ; en règle générale elle est l'illumination ordinaire et l'inspiration ordinaire de la grâce actuelle et de la grâce des dons : c'est l'onction qui est sentie.

Autant il est normal que l'onction divine se répande sensiblement dans les cœurs (1), autant il est normal que, dans la marche vers le sacerdoce, on se sente la vocation. Mais ce serait une conduite

(1) P. Meynard. **Traité de la vie intérieure**. T. I, N° 246. « Au témoignage d'un grand nombre d'auteurs, l'action des dons s'étend à une multitude de circonstances où la volonté de Dieu demande de nous une certaine promptitude et une docilité plus grande. » (Note de l'auteur.)

totale­ment dépourvue de raison que d'attendre de la sentir pour commencer de marcher.

F. GELLÉ.

IV

Quand se produit l'appel de l'Église ?

Il résulte, entre autres choses, croyons-nous, des documents qui précèdent, que l'un des points les plus utiles à fixer serait celui-ci. A quel moment s'effectue l'appel de l'Église qui constitue l'élément formel, actif et objectif, de la vocation sacerdotale canonique ?

1° En toute rigueur, l'appel au *sacerdoce proprement* dit n'a-t-il pas lieu seulement quand l'évêque appelle le candidat à recevoir la dernière ordination, la consécration sacerdotale ? Dans l'ancienne discipline, combien demeureraient diacres toute leur vie !

2° L'appel au *sacrement de l'Ordre* n'a-t-il pas lieu, à proprement parler, quand le candidat est appelé à recevoir le sous-diaconat, qui est le premier des ordres sacrés, et la première participation intrinsèque au sacerdoce ? C'est le « pas » définitif. Ne peut-on pas dire que ceux qui sont invités à le franchir soit les « appelés » ?

3° L'appel à l'*état ecclésiastique*, en vue du sacerdoce, n'a-t-il pas lieu quand le sujet est appelé à la tonsure, qui le sépare du « siècle » ?

4° Enfin, peut-on admettre, comme le fait par exemple M. Gellé dans la note qu'on a lue plus haut, que l'appel extérieur de l'Eglise (ou de l'Evêque, ce qui, en l'espèce, est tout un) peut commencer pour le candidat dès son enfance, par les premières suggestions qui l'orientent, même de très loin; vers le sacerdoce, et qui lui viennent de ses parents chrétiens, de son curé ou d'autres prêtres, des catéchistes, de personnes pieuses, etc. ? Ces intermédiaires seraient dans ce cas les organes de l'Eglise.

Que pensent nos lecteurs et nos correspondants de ces diverses questions ?

B. G.

POLITIQUE CATHOLIQUE ET PHILOSOPHIE ARELIGIEUSE

Étude sur le néo-positivisme politique de quelques membres non-chrétiens de l'Action Française.

En guise de préface à cette étude, qu'on me permette de rappeler ou de faire connaître quelques textes.

Le commentaire théologique et philosophique que j'ai publié de la Lettre de Pie X sur le *Sillon* (1) se terminait par la conclusion que voici :

« La doctrine que je viens de rappeler va directement, on le voit, contre toute politique sociale qui n'est point basée, en dernière analyse, sur la connaissance rationnelle de Dieu, que cette politique soit issue du criticisme kantien ou du positivisme de Comte ou de Spencer.

« Si un Etat n'a pas le droit d'être agnostique en religion, c'est uniquement, en dernière analyse, parce que l'homme tout court, en tant qu'homme, n'a pas ce droit.

(1) La « Fausse Démocratie » et le droit naturel. Commentaire de la Lettre de Pie X sur le *Sillon*. 1 vol. in-8°, Paris, 25, rue Vaneau, 2 fr.

« C'est pourquoi toute philosophie politique ba-
 « sée sur l'agnosticisme religieux est une mons-
 « truosité, quand même elle prétendrait aboutir,
 « par le dehors, pour un pays donné, à des con-
 « clusions catholiques. C'est par le dedans, par la
 « raison, qu'il y faut venir.

« Tout effort de construction politique ou so-
 « ciale qui ne repose pas rationnellement sur Dieu,
 « Créateur et Maître du monde, est un effort con-
 « damné au néant, parce que c'est une folie et un
 « blasphème. »

« Si le Seigneur ne bâtit pas la maison, dit le
 « Prophète, c'est en vain que travaillent ceux qui
 « la construisent. »

« Un homme en qui plusieurs voient un maître
 « de la science sociale fait écho à ces paroles ins-
 « pirées :

« Le droit de Dieu, écrit M. de la Tour du Pin,
 « est la clef de voûte de l'édifice social. Il est la
 « commune mesure entre tous les droits et le fac-
 « teur commun à tous les devoirs qui sont la base
 « de ces droits. En rapportant à ce dernier prin-
 « cipe tous les devoirs, en déterminant selon cette
 « mesure tous les droits, et seulement en procédant
 « ainsi, on peut et on doit arriver à la solution de
 « tous les problèmes sociaux. C'est donc là le pre-
 « mier et le dernier mot de la politique sociale. »

« On ne saurait mieux dire. Nos conclusions,
 « qui ne sont pas nôtres, on le voit, mais qui sont
 « celles de la science sociale et celles de l'Eglise,

« atteignent donc toute politique qui ne serait pas
 « franchement à base de droit naturel religieux,
 « que l'absence de cette base, c'est-à-dire l'agnos-
 « ticisme religieux, vienne du kantisme ou du po-
 « sitivisme. »

« Elles atteignent à la fois : la philosophie du
 « relativisme révolutionnaire et libéral issue de
 « Kant, et qui crée la politique sociale des mo-
 « dernistes et des sillonistes, — et la philosophie
 « néo-positiviste d'une autre école qui se réclame
 « d'Auguste Comte ; elles l'atteignent en dépit de
 « l'objet auquel, par la plus flagrante des contra-
 « dictions (quelles que soient les bonnes intentions
 « de ses adeptes), celle-ci prétend s'appliquer :
 « la restauration d'une royauté catholique en
 « France. »

« Au tribunal du droit naturel, au tribunal de la
 « raison et de la science sociale comme à celui de
 « la foi, ces deux philosophies doivent être ren-
 « voyées dos à dos. »

...« Il faut rétablir dans les esprits, par tous les
 « moyens dont nous disposons, cette vérité fonda-
 « mentale : que Dieu est la base de tout dans l'or-
 « dre social, que le « fait social » à la fois postule
 « et démontre Dieu. »

La netteté de ces conclusions n'empêcha pas les
Annales de philosophie chrétienne, par la plume
 de Testis, et M. Laberthonnière et d'autres écri-
 vains de la même école, de me ranger au nombre
 des théologiens inféodés aux doctrines de l'*Action*

Française et de dénoncer, à ce titre, mon enseignement comme suspect. Rare exemple de sûre information et de bonne foi !

Par contre, ces mêmes conclusions me valurent de la part d'un membre éminent, et très catholique, de l'*Action Française*, une longue lettre fort courtoise, dont je me crois permis de détacher les passages suivants :

« Monsieur le Chanoine,

« J'ai lu avec un très vif intérêt le commentaire que vous avez fait de l'Encyclique sur le *Sillon* sous ce titre : « La fausse démocratie et le droit naturel » et je vous remercie vivement d'avoir bien voulu me l'envoyer. La condamnation prononcée par le Saint-Père a-t-elle fait disparaître le mal ? Je voudrais l'espérer, mais à vrai dire, j'en doute. Le virus démocratique travaille toujours bien des milieux catholiques et ce mot de démocratie est si élastique, si imprécis, si équivoque qu'il permet, je le crains, de concilier les apparences de la soumission avec la continuation de l'œuvre sous une forme à peine différente. Que Dieu nous conserve longtemps le pape Pie X et lui permette d'achever son œuvre ; sans cela, gare la réaction ! »

« Veuillez me permettre de vous dire en toute franchise que j'ai été péniblement impressionné en croyant trouver dans les dernières pages de votre brochure une critique assez sévère de l'*Action Française*. Je voudrais espérer que vous ne faites pas une confusion dont sont coutumiers certains de

nos adversaires et particulièrement les libéraux et les démocrates chrétiens. Parce qu'il y a parmi nous certains adeptes de Comte, cela ne veut pas dire que la doctrine de l'*Action Française* est basée sur la philosophie de Comte et sur l'agnosticisme. Nous avons vingt fois rectifié cette erreur...

« On peut trouver étrange que des positivistes comme Maurras se joignent à nous pour affirmer la nécessité et la bienfaisance du Magistère de l'Eglise, qu'ils soient les premiers à se déclarer les adeptes du *Syllabus*. Ceci est affaire à eux, mais véritablement vouloir repousser leur concours, sous prétexte que Dieu leur a refusé le sens de la foi, et cela dans un temps où l'autorité de l'Eglise est attaquée non seulement par tant d'incrédules, mais même par tant de prétendus catholiques, n'est-ce pas méconnaître le conseil même que nous a donné Pie X, d'accepter l'aide non seulement des catholiques, mais aussi de tous les hommes de bonne volonté ? S'il a distingué ces derniers des autres, c'est qu'apparemment il supposait qu'il fût possible de trouver des hommes de bonne volonté en dehors des catholiques. Or quels hommes de meilleure volonté peut-on trouver que ceux-là ? »

« Si encore dans les doctrines de l'*Action Française* on pouvait trouver certaines idées allant à l'encontre de la doctrine catholique, (encore une fois je parle de l'*Action Française* et de ce qu'elle admet ; elle ne prend pas à son compte ce qu'a

écrit tel ou tel en dehors d'elle) non seulement je comprendrais qu'on la critiquât, mais je ne resterais pas une minute dans ses rangs et tous les catholiques qui s'y trouvent feraient de même. On verrait alors à quel nombre infime se réduisent ceux de ses adeptes qui sont incroyants. Mais jamais, en ce qui me concerne, je n'ai vu quoi que ce soit qui fût contraire à la doctrine catholique et ce qui m'assure que je ne me trompe pas, c'est l'excellente compagnie dans laquelle je me trouve. Je ne suppose pas que des hommes comme Mgr X., l'abbé Y., l'abbé Z., le R. P. N., témoigneraient aussi ouvertement de leur sympathie pour l'*Action Française* si elle prêtait à d'aussi graves reproches. Je ne suppose pas non plus que la Revue... prendrait sa défense avec tant de chaleur, si elle méritait d'être mise sur le même pied que le *Sillon*. »

« Que dit Maurras ? Il dit : l'étude des faits me prouve que l'intérêt national exige non seulement le rétablissement de la Monarchie, mais encore et même plus encore le catholicisme, celui qui a été défini par les conciles, y compris celui du Vatican. J'ai abordé une fois ce sujet avec lui et je lui ai fait cette simple objection : Votre raisonnement porte si on se place au point de vue de l'intérêt national et si on reconnaît qu'il faut en tenir compte ; mais au nom de quoi prétendez-vous m'imposer l'obligation de la préférer à mon intérêt particulier ? Il a reconnu très loyalement que, sur ce point, un

croyant était mieux armé qu'un incroyant, puisqu'il pouvait invoquer une autorité supérieure, celle de Dieu. »

« Vous me direz : alors pourquoi ne croit-il pas? A cela je me bornerai à répondre : La Foi est un don de Dieu, et je prie chaque jour pour que ce don lui soit accordé. »

« Je lui ai dit aussi quelquefois : Nous récitons le même alphabet, seulement j'y ajoute avec tous les catholiques l'alpha et l'oméga, que vous omettez. »

« Mais enfin comment pourrions-nous considérer comme des adversaires du catholicisme des gens qui nous disent : l'expérience, l'étude des faits démontrent l'identité des lois sociales, des lois qui font les sociétés heureuses et fortes, avec le décalogue et avec le catholicisme ? »

« Je sais bien que Maurras a écrit jadis des choses qui nous choquent; à maintes reprises d'ailleurs, il a laissé entendre qu'il ne les écrirait pas aujourd'hui. Mais encore faut-il saisir sa véritable pensée. »

« Il a parlé un jour du « venin du *Magnificat* » ; assurément cette expression nous semble au premier abord effroyable, appliquée à l'hymne sublime de la Vierge. Mais, si ce mot est plus que malheureux, au fond la pensée est éminemment catholique. Il a voulu dire en effet et il s'en est clairement expliqué, que l'Écriture, livrée à l'in-

interprétation de chacun, peut engendrer l'anarchie. »

« Il a écrit un jour dans le *Figaro* : « Il ne viendra pas à l'idée d'un catholique français de tirer de Saint Luc un encouragement au pillage et à l'insurrection. Et cependant Saint Luc se réjouit parce que le Seigneur « déposa les puissants du Trône », parce qu'« il exalta les humbles », parce qu'« il combla de bien les affamés » et qu'il renvoya « les riches les mains vides ». « De même, « Saint Mathieu, dans le sermon sur la Montagne, donne ces paroles du Christ : « N'appellez « personne votre maître, car vous n'avez qu'un « maître et il habite dans les cieux... N'appellez « personne votre père, car vous n'avez qu'un père « et il habite dans les cieux. »

« Heureusement, ajoute-t-il, l'Eglise, l'antique « Eglise catholique et apostolique de Rome, avérit le fidèle qu'il n'a rien à tirer de textes semblables contre l'autorité des pères de famille, ni « contre les maîtres de la cité humaine. Croyez-vous que cet enseignement de l'Eglise rende un « service médiocre à la société civile ? Le seul catalogue des sectes réformées et de leurs turbulences répondrait à cette question. »

« En somme, ce qu'il ne cesse d'affirmer, c'est que c'est à l'Eglise seule qu'il appartient d'interpréter le texte sacré et de nous en livrer le véritable sens. Quant à moi, c'est ce qu'on m'a toujours appris... »

A cette lettre je répondis en substance :

« Vous avez cru trouver dans les dernières lignes de mon commentaire de la lettre sur le *Sillon* une critique assez sévère de l'*Action française*, me dites-vous. Non, il ne s'agit point de l'*Action française* tout entière, prise dans son ensemble et sa généralité. En acceptant, il y a cinq ans, bien avant les polémiques récentes, (et en prenant d'ailleurs toutes mes sûretés d'indépendance doctrinale absolue), de faire un cours à l'Institut d'*Action française*, j'ai donné, ce me semble, à ce mouvement des gages suffisants (et qui n'étaient pas sans mérites) pour n'être point taxé d'hostilité à son égard. »

« Dans les quelques lignes de ma brochure auxquelles vous faites allusion, il s'agit uniquement (veuillez bien peser les termes) de la *philosophie positiviste et agnostique des membres non-chrétiens de l'Action française*. Nul ne peut s'y méprendre. Je n'ai donc nullement confondu cette erreur avec votre pensée personnelle à vous, ni avec celle des catholiques qui pensent comme vous. »

« Mais, obligé dans mon commentaire de la Lettre sur le *Sillon*, d'exposer l'unique fondement, philosophique et réel, de toute doctrine politique conforme au droit naturel, à la vérité et au dogme catholique, j'ai dû indiquer que ce fondement est la connaissance rationnelle que l'homme a de Dieu : connaissance à laquelle se dérobent les positivistes et les agnostiques. Ce que j'ai dit est le mini-

mum de ce que je pouvais dire : le taire eût été trahir la vérité. »

« Qu'on le veuille ou non, l'agnosticisme d'Auguste Comte est d'essence révolutionnaire et libérale ; l'absence de « *l'alpha* et de *l'oméga* » de toute doctrine politique (selon vos très justes expressions) fait de l'agnosticisme religieux en politique une doctrine non seulement incomplète, mais radicalement fautive et intrinsèquement impie et perverse ; et ce n'est que par une contradiction inconcevable et désastreuse qu'on peut accoler cette doctrine à des affirmations en faveur d'un régime politique catholique en France. »

« Permettez-moi de vous renvoyer à la troisième partie de l'ouvrage du P. Descroix : « *A travers l'œuvre de M. Maurras* », p. 189-269. Les « conséquences et résultats ruineux » de cette philosophie y sont exposés avec une modération, des ménagements et une sympathie qu'on ne saurait dépasser, et que, pour mon compte, je trouve singulièrement excessives, car le miel dans lequel est enrobée la pilule a enlevé pratiquement à celle-ci toute efficacité. »

« Ceci me dispense d'entrer pour le moment dans le détail des autres points ou textes que rappelle votre lettre. »

« Vous voyez donc que la « confusion » ne vient pas de moi ; mais c'est vous qui la feriez en m'attribuant une critique de votre pensée à vous, ou de toutes les idées ou personnes ou œuvres, en bloc,

qui se rattachent à l'*Action française*. J'ai censuré sur un point essentiel une philosophie très précise, qu'aucun catholique ne peut s'abstenir de réprouber avec horreur, sous peine de n'être plus non seulement catholique, mais chrétien, ni même religieux. Une connivence même de simple silence, à l'égard de cette philosophie, serait gravement condamnable et funeste. Et c'est dans l'intérêt même de votre cause politique que vous devez vous réjouir d'entendre dire la vérité. Assurément les partisans de la « fausse démocratie » et les libéraux, les sillonnistes et les modernistes sont très mal venus à critiquer l'erreur du positivisme et de l'agnosticisme religieux des membres non chrétiens de l'*Action française* ; car le principe de cette erreur leur est commun avec ceux qu'ils critiqueraient, et ils y ajoutent encore d'autres erreurs ; — mais ce serait, croyez-moi, un grand malheur pour votre parti que des hommes comme vous ne voulussent pas distinguer les attaques haineuses et inconséquentes qui viennent de leurs ennemis, d'avec les avertissements et les enseignements très désintéressés (pour ne pas dire plus) qui leur viennent d'amis comme moi. Malheureusement pour votre cause, les amis de cette espèce sont trop peu nombreux. »

Mon correspondant m'exprima alors le souhait que la *Foi Catholique* restât étrangère à toute polémique pouvant atteindre ses amis de l'*Action française*. Quoiqu'il ne méconnût pas l'erreur du

positivisme d'Auguste Comte, « mettre dans le même sac un Maurras et un Marc Sangnier et les renvoyer dos à dos » lui paraissait intolérable.

Toujours la même confusion entre les doctrines et les personnes ! J'avais écrit : « Ces deux *philosophies* doivent être renvoyées dos à dos. »

Je fis remarquer la confusion : « Vous semblez en revenir sans cesse, disais-je, à des questions de personnes : elles ne sont ici de rien. » La *Foi Catholique* ne s'est jamais occupée et ne s'occupera jamais de l'élément purement contingent de la politique ; elle se tient en dehors et au-dessus. De même, « elle n'a jamais engagé et n'engagera jamais la première une polémique d'ordre exclusivement personnel ; mais elle ne peut, sans se renier elle-même, promettre de rester étrangère à aucune question d'ordre doctrinal. Et le jour où les circonstances lui imposeraient le devoir d'éclairer ses lecteurs sur les erreurs et les dangers du positivisme et de l'agnosticisme religieux en politique, elle le ferait, avec tout le respect dû aux intentions et aux personnes (et en ne nommant celles-ci que dans les limites de la nécessité), avec toute la compassion due aux errants, mais sans aucun ménagement pour l'erreur. »

« Au reste, ajoutais-je, plus vous admirez, chez vos amis non croyants, le caractère de sincérité et d'élévation que vous vous plaisez à louer en eux, moins vous avez à craindre pour eux de la vérité tout entière, dite avec sérénité et bienveillance ; et

plus, au contraire, les faux et excessifs ménagements de la flatterie seraient à leur égard une injure et une trahison. Pour les amener où vous souhaitez qu'ils viennent, croyez-le bien, le moyen n'est pas de mettre la lumière sous le boisseau et de conniver avec l'erreur : c'est de dire, sans amertume mais fortement, la vérité telle qu'elle est. Elle seule est guérissante : *sanat omnia.* »

Ce ne fut pas un seul correspondant, mais un bon nombre, qui m'exprimèrent, de droite et de gauche (il faut prendre ces deux mots à la lettre) des sentiments analogues, plaidant les circonstances atténuantes, les uns pour les démocrates du défunt *Sillon*, remplacé (je n'écris pas : continué) par la *Démocratie*, les autres pour les néo-positivistes de l'*Action française*. C'est dans un bon nombre d'esprits, à droite et à gauche, que je constatai des équivoques et des « nuées » presque également dangereuses. De plus en plus je voyais se vérifier ma formule : « Ces deux philosophies doivent être renvoyées dos à dos. »

Pourquoi ?

J'en préciserai les raisons, aussi nettement, aussi simplement, aussi calmement que possible, en demeurant dans la région toujours sereine des principes : *sapientum templa serena*. C'est là seulement que, sans perdre aucunement le contact avec le sol ferme des faits et des réalités, on plane cependant au-dessus des « nuées », d'où qu'elles viennent.

Je dirai pourquoi il est impossible, radicalement impossible, de faire de la politique catholique avec une philosophie areligieuse ; et pourquoi une alliance qu'on voudrait purement politique (et qui ne peut guère l'être) avec des philosophes agnostiques en religion — peu nombreux, mais qui sont, dans le groupement, les vrais directeurs intellectuels — est, pour la masse des catholiques qui composent ce groupement, dans l'ordre des idées une contradiction et dans l'ordre des faits un danger.

Toutefois je me hâte d'ajouter, — et la chose apparaîtra clairement par mes déductions, — que ce serait à mes yeux un très grand malheur pour la religion elle-même en France, qu'aucune des énergies orientées en un sens vraiment catholique et déployées dans ce groupement, disparût ou fût diminuée. Si la solution du problème ne semble pas aisée, je la crois possible, et elle est nécessaire.

(à suivre)

B. GAUDEAU.

LA QUESTION DE LA FOI A TRAVERS LES ÉVÈNEMENTS

EN ORIENT

La question d'Orient sommeillait ; le 75 français vient de la réveiller, avec des soldats en partie sous les ordres d'un prince qui par sa mère se rattache à la Maison de France.

Il serait vain de chercher aujourd'hui à en prévoir la solution définitive, et je ne sais si parmi les hommes les mieux informés il en est qui peuvent se reconnaître dans tous les problèmes dont elle se compose.

Problèmes politiques aux Balkans : après la victoire les alliés continueront-ils à s'entendre ? Ce sont pour la plupart d'anciens rivaux, leur entente actuelle est un fait nouveau dans l'histoire.

L'Autriche a prétendu contrecarrer l'expansion de la Serbie vers l'Adriatique : on ne voit pas de quel droit, on ne voit même pas dans quel intérêt. Avec ses vingt millions de Slaves, pourquoi ne pas suivre une politique slavophile qui serait la meilleure barrière aux dangers du panslavisme ? Un grand empire comme celui des Habsbourg n'a-t-il pas tout avantage à rester en bons termes avec des

voisins qu'il ne peut dominer et encore moins subjuguier, mais que de bons procédés peuvent incliner à des ententes, sinon à des alliances utiles à tous ?

Les Bulgares dans leurs déclarations font preuve d'une modération qui ne fait que rehausser l'éclat de leurs victoires : ils parlent sans doute d'entrer à Constantinople, mais, respectueux des intérêts et des susceptibilités des autres puissances européennes, ils ne prétendent pas y rester. Constantinople deviendrait une ville libre. Et pourquoi pas, comme Washington et autrefois Francfort, la capitale d'une future confédération, par conséquent un point neutre ?

Problèmes religieux : ceux-ci débordent les Balkans, ils se retrouvent partout où le Croissant, la Croix grecque et la Croix latine sont en présence.

On sait que les Turcs, depuis François I^{er} alliés de la France, et alliés fidèles à leur parole, nous ont reconnu sur les Chrétiens de leur Empire un protectorat qui n'est pas le fleuron le moins précieux de notre patrimoine national.

Or, si dans les Etats des Balkans l'Eglise catholique est libre, ce n'est pas sans l'appréhension de voir se produire des vexations que l'esprit schismatique exerce encore en Russie ou même aux Lieux Saints. Il y a là un ensemble de faits qui permet de craindre que la Croix grecque ne puisse être plus hostile que le Croissant lui-même à la Croix latine.

Rancunes invétérées, préjugés, malentendus, nés en partie de la faute des Latins, notamment de la prise de Constantinople et de la fondation de l'Empire Latin par les Croisés : tout cela s'effacera-t-il devant le rôle libérateur du génie français ? Ces schismatiques sectaires, meilleurs chrétiens d'ailleurs que les huguenots sectaires du midi de la France, finiront-ils par comprendre qu'il y a là une situation plus désastreuse pour eux que pour ceux dont ils font leurs victimes ?

On parle d'un timbre-poste commun aux Etats alliés, et portant avec une croix ces mots : *In hoc signo vinces*. C'est juste à seize cents ans de distance, de 312 à 1912, le signal d'un triomphe du Christianisme, le souvenir et l'espoir de la paix religieuse.

Problème de l'Islam : c'est aujourd'hui celui qui préoccupe le moins, et c'est peut-être le plus gros d'orages pour l'avenir. Celui-là déborde l'Europe, l'Asie-Mineure, l'Afrique ; il va jusqu'aux profondeurs de l'Inde, il atteint l'Asie Centrale, jusqu'à Java : qui peut prévoir ce qui en sortira ?

Les barbares qui au v^e siècle substituèrent leur domination à celle de l'Empire d'Occident se trouvèrent en face de l'Eglise catholique et se convertirent :

Subruit per te simulacra divum
 Ponit et Christo Clodoveus aras ;
 Subjicit, Spreto Jove, Franca vero
 Sceptra Tonanti.

Ce que les Parisiens redisent tous les ans à Sainte Geneviève est comme un thème général qui s'applique au reste de la Chrétienté d'Occident.

L'Orient, stérilisé par le schisme, et avant le schisme par les grandes hérésies des premiers siècles, fut impuissant à convertir les Arabes et après eux les Tartares.

Deux moines catholiques, Cyrille et Méthode, ont converti les Bulgares, entraînés plus tard dans le schisme de Photius. Mahomet, victime dans sa jeunesse de moines nestoriens, devint l'homme que Mahomet II, le conquérant de Constantinople, traitait, dit-on, avec ses intimes, de brigand et d'imposteur (1).

Et maintenant que va-t-il se passer dans l'Isiam?

On lit, à propos du désastre de Varna en 1444, dans *l'Histoire des Croisades de Michaud* (v, 312) ;

« Les expéditions des Chrétiens contre les Turcs commençaient presque toujours, comme celle-ci, par des succès éclatants, et finissaient par les plus grands désastres ».

Le Souverain des Turcs est pour le monde musulman presque tout entier le Commandeur des Croyants, et nul en Occident ne sait par quels ressorts ce chef religieux peut manier cette masse humaine. Les Turcs se sont bien battus : ce n'est pas diminuer la gloire des vainqueurs que de dire que

(1) MICHAUD, *Histoire des Croisades*, v, 314, en note.

les vaincus presque partout se sont montrés héroïques. Leurs armes étaient inférieures et ils n'avaient pas de commandement, mais les circonstances peuvent changer. Sans doute les renforts d'Asie-Mineure ne sont pas, dans la campagne actuelle, pour arrêter les alliés ; mais d'ici cinquante ans, retiré à Brousse comme on lui en prête l'intention, le gouvernement ottoman ne peut-il pas se recueillir, s'organiser et préparer la revanche ? Toutes les Ecoles dirigées par les Occidentaux, en Inde comme en Asie-Mineure, sont pleines de jeunes musulmans susceptibles de fanatisme, accessibles à toutes les connaissances qui garantissent la supériorité matérielle de notre civilisation, à même par conséquent de se faire les instruments de cette revanche.

« Dieu, nous rappelait hier l'Evêque de Dijon, n'efface que pour écrire ». Nous savons ce qu'il vient d'effacer ; nul, et les diplomates moins que personne, ne peut deviner ce que demain il écrira. Ce qui est sûr, c'est qu'il y a de par le monde d'autres crimes publics à châtier que le schisme grec.

J.-A. DE BERNON.

13 Novembre 1912.

P. S. — On ne peut prévoir si d'ici à l'impression des lignes ci-dessus elles seront confirmées ou démenties par les évènements, et dans quelle mesure : de là la nécessité de donner la date du jour où elles ont été écrites.

Le Docteur Élie de Cyon

Nos lecteurs apprendront avec peine la mort du Docteur Elie de Cyon, le savant professeur russe converti de la religion orthodoxe au catholicisme. Nous avons plusieurs fois cité ses importants travaux, et notamment son dernier et très bel ouvrage *Dieu et science*, si intéressant au point de vue apologétique.

Notre éminent collaborateur M. Emile Flourens veut bien nous promettre de faire connaître prochainement aux lecteurs de la *Foi Catholique* la figure touchante et l'œuvre de ce savant qui était pour lui un ami.

UNE EXPLICATION

A PROPOS DE "L'OASIS"

L'aimable croquis monographique que notre collaborateur Bayard a dessiné dans le dernier numéro de la *Foi Catholique*, sous ce titre *l'Oasis*, d'une paroisse bien conservée de la Franche-Comté, a soulevé quelques étonnements locaux. Quelques-uns se sont imaginé que l'auteur voulait opposer cette paroisse à toutes les paroisses immédiatement environnantes, dans le canton, ou dans l'arrondissement, ou dans le diocèse dont il s'agissait, comme on oppose une oasis au désert qui l'enserre.

Il n'en était rien.

C'est l'inconvénient de la monographie de détacher et d'isoler, comme sous un microscope, le point qu'on examine. Bayard a monographié une paroisse, mais sans rien préjuger au sujet des paroisses voisines, dont quelques-unes peuvent être meilleures ou aussi bonnes.

L'auteur de l'article, et moi-même dans les lignes dont je l'ai fait précéder, nous nous rendions très bien compte que ce n'est pas d'ordinaire une seule paroisse qui est ainsi conservée, mais un canton, ou plusieurs, parfois un diocèse presque entier.

Mais si on compare une de ces paroisses fortunées à l'ensemble de toutes les paroisses de campagne, *dans toute l'étendue de la France* (et c'était là le point de vue), alors apparaîtra le vrai sens du mot *oasis*. Combien de diocèses, hélas, moins privilégiés que celui dont il s'agit, sont vraiment des déserts où on ne rencontre même pas une paroisse de cette sorte !

Si on pouvait dresser la carte du dépérissement de la foi en France, d'après la diminution de la pratique religieuse, comme on a dressé la carte de la diminution de la natalité, combien de départements seraient teintés presque entièrement en noir, comme les lugubres « départements tombeaux ! »

B. G.

Dernière heure. - Une lettre de M. J. de Narfon

Au moment où ce numéro est mis sous presse, je reçois par pli recommandé une lettre de M. Julien de Narfon, en réponse aux lignes que lui a consacrées la *Foi Catholique* du 25 septembre, dans l'article : *Les revenants du terrain constitutionnel*. Pour en obtenir l'insertion, M. de Narfon invoque à la fois notre courtoisie et la loi... Nous publierons probablement son épitre le mois prochain : mais ce sera surtout pour un troisième motif : je veux dire le plaisir de servir à nos lecteurs ce ragôut, assaisonné des commentaires qu'il appelle.

Le Gérant : R. SCHMAUDER.

ÉTUDES CONTEMPORAINES SUR LA VIE SURNATURELLE ET LES CONCUPISCENCES

III (1)

LA VIE SURNATURELLE PRIVÉE ET PUBLIQUE LE VRAI CATHOLICISME SOCIAL

Pour bien saisir les caractères de la lutte engagée entre la vie surnaturelle et les concupiscences, il nous faut revenir une dernière fois sur la constitution même de notre vie surnaturelle. Les éléments essentiels nous en sont connus ; mais tout n'est pas dit pour cela, ni sur leur agencement et leur coordination, ni sur leurs développements nécessaires. Ces développements, nous en avons déjà fait la remarque, se produiront surtout dans la lutte et par la lutte contre les concupiscences ; ils ne sont que la mise en œuvre des virtualités cachées dans les éléments essentiels de la vie divine, éléments que nous savons être la foi, l'espérance et la charité. Voilà pourquoi il nous faut revenir sur ces vertus que nous aurons à examiner tout d'abord dans leur relation intrinsèque avec leur premier principe, Jésus-Christ. Nous ne saisirons toute la force, toutes les ressources de la vie surnaturelle qu'à cette condition.

(1) Voir *La Foi Catholique*, numéros du 25 octobre et du 25 novembre 1912.

De plus il y a, dans tout être créé, des éléments qui s'ajoutent à son essence et que l'on appelle intégrants, car ils sont indispensables à son intégralité, au plein épanouissement de ses forces. Aux trois vertus théologales, foi, espérance et charité, s'ajouteront, pour le plein épanouissement de la vie surnaturelle, les vertus dites « morales », qui joueront un rôle très considérable dans la lutte contre les concupiscences, auxquelles elles sont plus directement opposées que les vertus théologiques elles-mêmes. D'où viennent ces vertus et quelles sont-elles ? Nous avons besoin de le savoir pour nous rendre compte de la pleine intégration de la vie surnaturelle. Tel est le premier objet de notre étude ; il est assez complexe, mais très attachant et très élevé. Nous aurons à caractériser ensuite la lutte de la vie surnaturelle, ainsi pénétrée à fond, contre les trois concupiscences.

I

La vie surnaturelle : ses éléments essentiels et intégrants dans leur rapport avec leur premier principe, Jésus-Christ

—

**En quel sens le christianisme est avant tout une vie :
la vie de Jésus-Christ en nous.**

Naguère les modernistes, quand nous leur parlions des dogmes chrétiens, nous répondaient que le christianisme était une vie avant d'être une

idée ; et en un certain sens ils avaient raison. Mais ils avaient grand tort quand ils refusaient de comprendre qu'au témoignage de notre foi, les dogmes révélés n'étaient point seulement des idées, mais des réalités vivantes au-dedans de nous-mêmes, réalités que saisissent nos intelligences aussi bien et en même temps que nos cœurs. Que sont en effet les mystères chrétiens dont nos dogmes sont l'expression ? Qu'est-ce que l'Incarnation par exemple ? Une simple idée ? Un concept de notre esprit ? Non . Le Christ incarné, mais il est vivant en nous, dans tous les baptisés. Saint Paul exprime cette réalité dogmatique, telle qu'il la voyait en lui, dans son âme, dans ses sens, dans tout son être tressaillant sous les irradiations de sa foi : « *Vivo* », s'écriait-il. Je vis, je me sens vivre. C'est pour moi un fait d'expérience : « *Vivo ego* », c'est bien moi qui vis, mais il ajoutait aussitôt : ce n'est pas moi tout seul « *Vivo jam non ego* » ; c'est un plus grand et un meilleur que moi. Et ce meilleur et plus grand que moi, vit en moi, avec moi et pour moi ; il mêle et en quelque sorte confond sa propre vie avec ma vie, son cœur avec mon cœur, bien plus, sa chair avec ma chair. Il est pour moi plus et mieux qu'un Dieu, si on l'osait dire, un Dieu-Homme, un Dieu devenu mon frère et mon ami, un autre moi-même. « *Vivo jam non ego, vivit vero in me Christus* » !

Tout cela était pour saint Paul objet d'expérimentation surnaturelle. Je le veux bien, saint Paul

se sentait vivrè de cette vie complexe, tout à la fois divine et humaine. Mais ce sentiment, si vif et si profond fût-il, n'eût point suffi à le persuader ; il lui fallait plus et mieux, l'illumination de sa foi, non pas sa propre idée, mais l'idée divine, la révélation divine, pour l'éclairer sur la nature, la transcendance de la vie qu'il portait en lui et qu'il nous analyse dans ce passage et en beaucoup d'autres de ses admirables Epîtres.

Oui, cent fois oui, le christianisme est plus qu'une idée, une conception de notre esprit ; c'est une vie. Mais cette vie, pour être connue, appréciée, aimée, adorée par nous, devait nous être donnée dans l'ineffable lumière de la Révélation, nous apparaître dans le concept divin et si divinement exprimé par la simplicité des déclarations évangéliques du Christ lui-même.

Mais pourquoi donc le Christ a-t-il voulu venir ainsi en vous, en moi, en nous tous qui consentons à le recevoir, si ce n'est pour reprendre le dessein qui l'amena dans la chair, et continuer d'une certaine manière les mystères toujours vivants de son incarnation et de sa rédemption ? Et en effet il en est bien ainsi. Nous sommes tous des êtres blessés et coupables ; nous souffrons de cette triple blessure toujours saignante que nous appelons la concupiscence. Et par suite aussi de cette blessure, nous sommes devenus coupables comme notre premier père, Adam, car nous avons sous-

crit bien des fois librement à sa révolte. Or, voilà que le Christ, il y a dix-neuf siècles, vint par ses souffrances expier nos fautes, si nombreuses et si graves soient-elles. Ces mérites expiatoires demeurent en quelque sorte concentrés en lui, en ce cœur qui bat dans sa poitrine ; ils sont prêts à s'écouler dans notre propre cœur, à la condition que celui-ci s'ouvre pour les recevoir.

Aux heures de sa douloureuse passion, grâce à cette prescience infinie qui lui permettait de voir à l'avance toutes nos fautes, d'en compter le nombre et d'en apprécier la gravité, ainsi que la profondeur des plaies qui en résultent, le Christ a souffert pour chacun de nous dans la mesure de nos besoins. Aujourd'hui il s'agit de nous appliquer ces grâces expiatoires et régénératrices ; il vient vers nous, en nous ; il élit domicile en notre propre cœur, déjà purifié et régénéré par la grâce baptismale. Maintenant, il faut que cette grâce grandisse, se développe, que la vie s'épanouisse sous l'action de la Trinité toute entière, habitant en nous selon la promesse que le Christ nous en a faite : *Qui diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus* » (1).

Vous le voyez, le progrès de la vie surnaturelle s'accélère et se caractérise de plus en plus ; nous comprenons mieux aussi toute la grandeur des

(1) Jo., xiv, 23.

trois vertus constitutives de cette vie surnaturelle, la foi, l'espérance et la charité. Ce sont les facultés maîtresses de notre âme, l'intelligence, le cœur, la volonté, la liberté, saisissant le Christ-Dieu qui s'approche d'elles pour se donner tout entier et y verser le trésor de ses divines richesses. Ces facultés l'étreignent de toutes leurs énergies pour s'approprier les richesses de sa rédemption, les aspirant chacune à sa manière pour s'en nourrir et en vivre. Imaginez-vous bien ce qui peut résulter de cet embrassement sacré entre Dieu et sa créature, entre un Dieu-Homme, riche de miséricorde et de pardon, et une âme naguère pécheresse et coupable, aujourd'hui humiliée et repentante ; entre un Dieu portant en lui des énergies sanctifiantes et régénératrices qu'il ne demande qu'à communiquer, et une âme longtemps faible, incertaine et chancelante dans ses voies, mais aujourd'hui désireuse d'arriver à un peu de générosité et de perfection ? Ce Dieu vient la chercher dans les périls et les agitations de ce misérable monde ; elle est dans la voie, « *in via* », dans une voie laborieuse, difficile, bien loin du terme, de ce ciel que le Christ lui montre et dont il lui apporte les prémices, quelque chose du bonheur des Saints, son amour, l'Amour dont il s'aime lui-même, dont il aime son Père et l'Esprit qui les unit. L'Esprit du Père et du Verbe prend ici le premier rôle ; il intervient d'une façon toute spéciale pour verser dans le cœur fidèle ou le Verbe l'a introduit, un

peu de ce flot d'amour qui est la vie des personnes divines. Si étrange que cela paraisse, c'est à ce flot vital que participe d'une façon mystérieuse l'âme qui croit, qui espère et qui aime et est sanctifiée par l'effusion de cet amour même. Alors la vie surnaturelle et divine, la vie émanée du Père, du Verbe et de l'Esprit, monte et atteint toute la perfection dont elle est capable ici-bas ; et le chrétien qui la possède peut s'écrier comme saint Paul : « *Vivo, jam non ego, vivit in me Christus.* »

Nous venons de mesurer cette vie dans son intensité ; mais ce n'est pas tout, son extension doit correspondre à cette intensité. Nous entendons par là que cette vie surnaturelle, dès lors qu'elle atteint tout l'homme, dans toutes ses facultés et ses puissances, doit étendre son action et son influence aussi loin qu'iront l'action et l'influence de l'homme lui-même. En d'autres termes, le chrétien ne se séparera jamais de l'homme naturel : ils sont unis jusqu'à l'identification. Pour le chrétien, agir sans la grâce est aussi difficile qu'à un homme sain de corps et d'esprit d'agir sans son intelligence et sa volonté ; en dehors de ces conditions, l'acte de ce dernier devient l'acte d'un fou. Nous avons expliqué que, chez le chrétien, l'intelligence et la volonté libre agissante et aimante, étaient pénétrées en ce qu'elles ont de plus intime par la grâce ou la vie surnaturelle. Ne lui demandez pas d'agir sans cette grâce ; son intelligence ne peut penser,

ni son cœur sentir, ni sa volonté se décider et agir, en dehors de cette grâce et de cette vie : toutes leurs opérations en sont pénétrées.

Droit du chrétien à pratiquer publiquement la vie surnaturelle

Cela va très loin ; nous ne sommes plus enfermés dans la subjectivité pure de cet homme ainsi surnaturalisé ; ses propres actes nous en font sortir et nous obligent à le suivre sur tous les théâtres où ces actes seront posés, dans toutes les sphères où cet homme agira. Nous en avons déjà distingué trois, la sphère domestique ou familiale, la sphère économique, soit industrielle, soit commerciale, soit agricole, selon les occupations auxquelles on se livre. Vient en dernier lieu la sphère sociale où ce n'est plus seulement l'homme privé qui agit, mais l'homme public, à tout le moins le citoyen, ou l'homme de la cité et de la nation.

On le prévoit, nous allons nous heurter ici aux préjugés les plus répandus et les plus opiniâtres : pour un grand nombre, la religion est affaire de conscience tout à fait privée ou individuelle, et on l'entend surtout du christianisme parce qu'on le sait la religion la plus exigeante et la plus gênante. Il faut à toute force l'enfermer dans la conscience comme dans une prison. Les moins prévenus nous accorderont tout au plus qu'il pourra se manifester au foyer familial, et encore avec bien

des restrictions et réserves très importantes. Ne conteste-t-on pas au père le droit de développer la vie surnaturelle, dans l'âme de son enfant, par le genre d'éducation qui lui convient, en vertu de ce faux principe : que l'enfant appartient à l'Etat avant d'appartenir à son père et à sa mère ?

Sitôt que l'individu sort de son foyer, défense à lui d'apporter, dans ses agissements extérieurs, l'attestation de sa foi et de faire valoir les exigences de sa vie chrétienne et surnaturelle. L'industriel, le négociant, l'agriculteur, qui entreprendraient de faire régner ou simplement respecter, dans leur atelier ou magasin ou domaine d'exploitation, le Dieu qu'ils portent dans leur cœur, le Dieu qui inspire leurs pensées, leurs sentiments et leurs actes, le Dieu dont ils vivent et pour lequel ils vivent ; ces vrais chrétiens se heurteront à mille difficultés, souvent insurmontables. Et cependant ce n'est là que le simple accomplissement du plus strict devoir.

Nous l'avons déjà dit et surabondamment prouvé, la sphère sociale et politique est celle où le Christianisme, avec toutes ses ressources sanctifiantes et régénératrices, est surtout nécessaire pour le bonheur de tous, pour la paix et la prospérité publiques. Or c'est là qu'il est le moins souffert. Quand un malheureux fonctionnaire aura donné à l'Etat la partie la plus considérable de son temps et de ses efforts, quand il aura accompli

tout son devoir et plus que son devoir, il ne lui sera pas permis le dimanche d'assister à une messe, en d'autres termes, de donner à sa vie surnaturelle, à cette vie de laquelle dépend son éternité, l'aliment le plus indispensable.

Nous devrions tous comprendre combien il importe de réagir contre d'aussi abominables pratiques, et de revendiquer pour tous une pleine et légitime indépendance, le droit pour chacun de professer sa foi, bien plus, de la pratiquer, de vivre sa vie, sa pleine vie chrétienne et catholique, dans les différentes sphères où nous agissons.

Rôles des vertus morales dans la vie surnaturelle

Nous abordons ici l'un des points les plus délicats et les plus importants de cette étude. Pour que notre vie surnaturelle subsiste intacte et préservée et accomplisse toutes ses fonctions dans cette triple sphère, domestique, économique et sociale; ses éléments essentiels, la Foi, l'Espérance et la Charité ne lui suffisent point. Il faut que ces trois vertus que nous appelons théologiques, parce qu'elles nous rattachent directement à Dieu, leur objet immédiat, soient aidées et complétées par d'autres vertus connexes, que nous appelons les vertus morales. Celles-ci nous mettent en rapport direct et immédiat avec les créatures, avec tout ce qui nous entoure et avec nous-mêmes ; elles règlent et déterminent nos devoirs, toutes les obliga-

tions qu'entraînent ces rapports et nous aident à les accomplir. En d'autres termes, elles sont la règle de nos mœurs, ainsi que leur nom même l'indique.

Nous ne disons point que ces vertus procèdent primordialement de la vie surnaturelle et nous le verrons bien lorsque nous entrerons dans quelques détails à ce sujet ; elles procèdent de la nature et sont, avant tout, des vertus naturelles. Mais, pour des causes déjà indiquées, elles sont tellement défailtantes, qu'elles s'écroulent et ont bientôt fait de disparaître, quand elles ne s'appuient pas sur la grâce et ne sont pas pénétrées et animées par cette vie supérieure et divine qui, se mêlant à leur propre essence, les transforme et les surnaturalise, elles aussi, j'aurais envie de dire, les divinise, comme les vertus de foi, d'espérance et de charité. Alors ces vertus morales deviennent des éléments intégrants de la vie surnaturelle ; elles lui appartiennent, elles la servent, la protègent, la défendent ; elles l'appliquent et l'étendent à tout ce qui relève d'elles-mêmes, aux personnes et aux choses avec lesquelles elles sont en contact par leur nature propre.

Entre les vertus morales, chasteté, prudence, tempérance, justice, force, humilité et autres, nommez celles que vous voudrez, ce que je dis s'applique à toutes sans exception ; entre toutes ces vertus morales et la vie surnaturelle considérée dans son essence, s'établissent des relations

étroites et intimes qui sont comme des échanges de services. Le tout forme un ensemble très complexe de forces diverses, dissemblables, unies sous une force maîtresse, la charité, pour l'obtention d'un même but ultime, la félicité éternelle.

Chacune des vertus morales, dès lors qu'elle est saisie et pénétrée par le flot vital sorti du cœur du Christ, la grâce, reçoit de cette vie divine un triple service. Elle est éclairée d'une façon exceptionnelle par la foi sur le but ultime indiqué tout à l'heure et sur les moyens à employer pour l'atteindre, dans telles circonstances données où elle-même devra agir. De plus, elle est aidée par l'espérance et fortifiée par la charité ou l'amour, et elle n'aura plus qu'à utiliser les forces surnaturelles qui lui sont départies pour accomplir toute son œuvre. Or, la vertu morale en question, de quelque nom qu'elle s'appelle, n'eût jamais atteint ces résultats sans son union ou sa participation à la vie surnaturelle, sans cette connexité qui en fait un élément secondaire de cette vie à laquelle elle va rendre à son tour d'éminents services. J'ai déjà dit en effet que la vertu morale, quelle qu'elle soit, introduit en quelque sorte la grâce et favorise son activité sanctificatrice dans la sphère qui lui est propre à elle-même. Il y a plus, elle protège et défend cette vie contre des ennemis redoutables, les concupiscences, qui l'attaqueraient, l'affaibliraient peut-être et même pourraient la tuer.

Cette vie surnaturelle n'est-t-elle pas toujours menacée en nous, toujours incertaine dès lors, et c'est là le côté dramatique de l'existence du chrétien. Celui-ci, je le sais, peut toujours s'appuyer sur Dieu et c'est là toute son espérance. Le cœur du Christ lui est toujours ouvert et les richesses de miséricorde et de pitié qu'il y rencontre sont infinies. Tout cela est vrai ; il n'en faut rien retrancher et ne le jamais perdre de vue. Mais, d'autre part, la nature est si faible, si infirme, si malade, que nous avons tout à craindre de nous-mêmes. Et de plus, nous sommes entourés de tant d'ennemis, nous avons à vivre et par conséquent à agir au milieu de tant de difficultés, que jamais nous ne saurions prendre trop de précautions, ni déployer trop de prudence.

Puisque ce mot vient de lui-même se placer sous ma plume, comme il se présente à mon esprit, j'ajouterai que ce n'est pas seulement la prudence, mais toutes les vertus morales qui travaillent à élever autour de nous un rempart protecteur où elles font toutes le guet, pour assurer notre sécurité aussi pleine et entière que possible. C'est là leur rôle ; elles sont des *protectrices* de la vie surnaturelle, des « *coadjutrices* » de la foi, de l'espérance et de la charité.

Comme, en un sujet si difficile, il y a toujours à craindre de se tromper soi-même et tout autant de n'être ni accepté ni compris de ceux que l'on

voudrait le plus convaincre, nous nous appuierons ici sur un auteur de grande autorité. Dans son livre « La perfection de la vie spirituelle » où se lisent, perdues dans une rédaction trop diffuse, de si profondes et indiscutables beautés, Le Gaudier écrit : (1)

« De même qu'une forme quelconque se saisit
 « d'autant plus intimement de son sujet et re-
 « pousse d'autant plus vivement les éléments qui
 « la contrarient, que les qualités qui la secondent
 « sont plus puissantes ; de même plus les vertus
 « coadjutrices de la charité sont grandes, plus
 « la volonté s'affranchit de ses ennemis et est apte
 « à recevoir la forme de la charité. Ces princi-
 « pales vertus sont la foi, l'espérance, la religion,
 « la pénitence, l'obéissance envers Dieu et les
 « hommes, l'humilité, la chasteté...

« Quoique toutes les propriétés (de ces vertus),
 « viennent de la charité qui est la forme, ce sont
 « ces qualités (ou propriétés) qui ensuite la pro-
 « tègent ; elles lui sont nécessaires pour résister à
 « tous les obstacles. Comment en effet pourrait-
 « elle vaincre l'orgueil sans l'humilité ? les assauts
 « de la chair, sans la chasteté ? les troubles d'es-
 « prit et les tentations d'impureté, d'irrégion, de
 « désobéissance, de désespoir, sans la religion,
 « l'obéissance, la foi, l'espérance... ?

(1) Tome I, chap. 11, intitulé : *De quelles vertus doit s'entourer la charité pour se protéger contre tant d'ennemis ?*

« Chaque vertu a un ennemi propre, qui est
 « également celui de la charité. Chacune a aussi
 « son honnêteté particulière dirigée directement
 « contre lui, ayant en plus les forces de la charité
 « et obéissant à sa direction. Toutes découvrent
 « leur ennemi de loin, l'attaquent dès qu'il se pré-
 « sente, repoussent ses assauts et remportent la
 « victoire. Bien plus elles l'anéantissent dans sa
 « défaite, et ces triomphes sont autant de forces
 « nouvelles qui multiplient la puissance de la cha-
 « rité et l'embellissent. C'est ainsi que, sans les
 « vertus qui sont semblables à un corps d'élite, la
 « charité ne pourrait ni éviter le péché, ni demeu-
 « rer en sûreté, ni goûter le repos, ses propres
 « ressources ne lui suffisant pas. »

A la place de charité, dans tout ce passage, il nous est permis de lire « vie surnaturelle ». De plus, notons que la foi et l'espérance, que l'auteur mêle aux vertus morales, sont cependant d'ordre différent, comme il le dit ailleurs, puisqu'elles entrent comme éléments essentiels dans cette vie supérieure et divine, résumée et concentrée dans la charité. Les vertus morales font donc cortège aux vertus théologiques elles-mêmes, et toutes ensemble constituent la perfection chrétienne et la vie surnaturelle dans sa merveilleuse complexité. Mais la charité en est « la vraie racine et elle nourrit
 « les autres vertus comme ses membres du suc
 « vital qu'elle puise en Dieu, son unique aliment », selon les propres expressions du P. Le Gaudier.

II

La Lutte contre les Concupiscences

—

**Lutte de l'amour de Dieu contre la concupiscence
de la chair.**

Et d'abord un dernier mot sur la concupiscence de la chair dont nous nous sommes déjà assez longuement occupés ; nous avons dit comment la mortification et la chasteté sont les deux vertus morales qui lui sont directement opposées. Nous reconnaissons que ces deux vertus sont en un certain sens d'ordre naturel, en d'autres termes que la nature, si viciée qu'elle soit, ne les ignore pas absolument. Il est des hommes d'un sens droit et d'une honnêteté en quelque sorte instinctive, qui sentent le besoin et plus encore le devoir de ne point s'abandonner à des actes extérieurs qui scandaliseraient le prochain, encore moins à des débauches dont le prochain serait victime. Ils ont le sentiment de l'honneur, assez développé pour se respecter eux-mêmes et respecter les autres. Ce sont d'honnêtes gens selon le monde.

Toutefois ne poussez pas trop loin vos investigations à leur sujet, et ne les examinez point de trop près ; il est, au point de vue qui nous occupe, des devoirs secrets dont Dieu seul est juge. L'honnêteté mondaine les viole trop souvent, et couvre

sous des formes tout extérieures des défaillances parfois criminelles ; ce n'est pas elle qui guérira les vices de la chair. Le seul remède à ces vices est la vie surnaturelle, pleine et entière, ou du moins gardée en ce qu'elle a d'essentiel. Nous avons à exposer ici comment la foi et la charité aident et secourent la mortification et la chasteté, à tel point que, sans elles, il n'y a ni mortification réellement efficace ni chasteté possible.

La foi éclaire sur le but à atteindre et les moyens à employer. Le but premier et immédiat est le dégagement de l'esprit et du cœur de la tyrannie des sens et des passions de la chair. Mais ce but est lui-même en dépendance étroite par rapport au but ultime qui domine tout, le sort éternel. C'est le salut qui se trouve engagé dans la question présente, et de façon tellement grave et instante que ce but ultime et suprême dépend, peut-être absolument et irrémédiablement, de la conduite qui sera tenue. La foi renseigne de même sur les moyens à prendre pour que la conduite soit irréprochable ; ces moyens sont nombreux et variés comme les conditions dans lesquelles on agit. La conscience avertie par la foi entre dans tous ces détails, ne recule devant aucune difficulté, s'applique à les aplanir et à les vaincre ; et elle y réussit quand elle est aidée par la charité.

C'est cette dernière vertu qui emporte tout, car elle est la source génératrice de forces en quelque

sorte infinies... Nous voyons quelque chose d'analogue dans la nature physique : la science n'y a-t-elle pas découvert par exemple des sources génératrices d'électricité qui paraissent vraiment inépuisables ; des torrents qui se précipitent du haut des Alpes et des Pyrénées se muent en forces électriques, et celles-ci accumulées sont absolument irrésistibles. Il en est de même de la divine charité qui descend de plus haut encore et a une efficacité bien autrement grande.

Comme cette pensée reviendra souvent sous notre plume et recevra, au cours de ces entretiens, des applications très diverses, on nous permettra d'y insister un peu ici même. La charité est la seule vertu qui nous mette en communication directe, immédiate, avec Dieu lui-même. Aucune autre n'a cette prétention. L'objet direct et immédiat de la foi par exemple, est la vérité ou la parole de Dieu, saisie par notre esprit ; l'objet direct et immédiat de la sainte espérance, ce sont les biens éternels, la grâce, émanation de Dieu ici-bas, et, dans cette grâce, le gage de la félicité à venir. L'amour au contraire vise Dieu lui-même et en jouit parce qu'il vient de lui. C'est Dieu qui, par la charité, se communique lui-même, se répand dans notre âme, la remplit et l'attire à lui ; et pour mieux se l'attacher par des liens tout puissants, il se la rend « conforme » ou semblable en lui communiquant de sa force. Le sein de Dieu est la source génératrice de cette force « amoureuse »

qui jaillit directement de lui en nous, de son cœur dans notre propre cœur.

Ce point de doctrine, où il est difficile d'exagérer, est à première vue assez étrange et généralement incompris. Les auteurs les plus sûrs, les plus précis et les plus dogmatiques, Le Gaudier entre autres, nous répètent que la charité est Dieu s'aimant en nous et, en quelque sorte, par nous et avec nous, nous permettant de l'aimer comme il s'aime et de l'amour qu'il se porte à lui-même. La charité, l'amour pur de Dieu, est une participation par l'âme chrétienne de l'amour que les trois personnes divines se portent à elles-mêmes, de cet amour qui les unit et qui, participé par nous dans la mesure où notre être fini peut le recevoir, nous unit à Elles. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*. Et cet amour est ainsi répandu en nous par le Saint-Esprit, « *per Spiritum sanctum* » ; et cet Esprit nous est donné comme le principe immédiat de cet amour et de notre sanctification par cet amour « *Qui datus est nobis* ». Ainsi que nous l'avons déjà dit, cet Esprit a été amené dans notre âme par le Verbe en compagnie du Père ; et ainsi cette âme est devenue le temple où se plaît à habiter la Trinité toute entière : « *Venimus et mansionem apud eum faciemus.* »

Notre amour de Dieu ici-bas est l'amour commencé des Bienheureux du Ciel ; il est de même ordre, quoique possédé dans des conditions bien

différentes ; ici-bas, instable et toujours menacé ; là-haut, stable au sein d'une absolue sécurité. Et cependant c'est le même.

Faut-il s'étonner de voir en lui la grande source des énergies surnaturelles qui transforment toutes les vertus morales et les rendent triomphantes de tous les obstacles à notre sanctification ? Comment la mortification, actionnée et mise en mouvement par les toutes puissantes énergies de l'amour surnaturel, s'arrêterait-elle avant d'avoir tué la concupiscence de la chair et créé cette chasteté parfaite de l'esprit, du cœur et des sens ?

C'est là tout ce que nous voulions prouver.

**Lutte de la tempérance contre
la concupiscence des yeux : justice commutative ;
liberté des contrats.**

La concupiscence des yeux, source des convoitises immodérées et fiévreuses à l'égard des biens terrestres, ne saurait être vaincue que par la vertu de tempérance, entendue au sens le plus élevé et le plus large de ce mot. La tempérance dont nous voulons parler ne consiste pas seulement à s'abstenir de tout excès dans le boire et le manger, mais dans l'usage, quel qu'il soit, de tous les biens terrestres. Cette vertu modère nos désirs en face de ces biens, éteint toutes les convoitises déréglées, produit le détachement du cœur et de l'esprit et

nous apprend à goûter ces paroles évangéliques :
« *Beati pauperes spiritu.* »

Quand cette pauvreté d'intention et de désir passe dans les actes et est pratiquée au sein de la richesse, elle n'en est que plus belle et plus méritoire. N'avons-nous pas rencontré, au moins de temps à autre, de ces hommes qui, ayant sous la main les moyens de se procurer toutes sortes de jouissances, se traitent cependant avec une certaine austérité et usent de tout avec parcimonie, pour reporter sur les misères qui les entourent une partie de leur propre bien-être ?

Il va de soi que le catholique qui pratique cette tempérance, l'impose aux personnes de sa maison et tout d'abord à ses enfants, grands et petits. Le mode varie selon leurs âges, et ce sera le plus puissant moyen d'éducation familiale; toutes les concupiscences en seront atteintes et comme bridées, non seulement la concupiscence des yeux et les convoitises qu'elle allume, mais encore la concupiscence de la chair et l'orgueil lui-même qui trouve un aliment si puissant dans l'abus de la richesse.

Pour pratiquer ainsi la tempérance, la modération dans les désirs et le détachement des biens terrestres, il faut vivre de la vie surnaturelle et apprécier par dessus tout les biens célestes dont elle est la garantie. La tempérance ainsi comprise engendre deux autres vertus chrétiennes et sociales qui sont le vrai remède à la concupiscence des yeux et à toutes ses convoitises : la *justice* et la *charité*.

Je voudrais exposer ici, brièvement et sans commentaire, l'enseignement catholique tel qu'il ressort des derniers documents pontificaux émanés de Pie X et de Léon XIII, sur ces deux vertus.

Aussi longtemps qu'il y aura une distinction entre le tien et le mien, que la propriété privée sera, avec la famille, le fondement de la société elle-même, et que ces deux préceptes : « Bien d'autrui tu ne prendras, Bien d'autrui tu ne convoiteras », feront partie du Décalogue, les relations d'affaires, de commerce, de travail, etc., seront réglées entre les individus et les corporations elles-mêmes, par la loi de justice commutative qui a son expression normale dans le contrat. Par sa nature même, le contrat est un échange de choses diverses, mais réputées d'égale valeur. « *Do ut des* » ; l'achat et la vente s'expriment par ces deux mots. Il en est de même du contrat de travail : « *Do ut facias* », dit le patron à l'ouvrier.

Les choses échangées sont diverses ; qui établira l'égalité de valeur que comporte l'échange ? La libre appréciation des parties contractantes, subordonnée elle-même, qu'elle le veuille ou non, à l'estimation générale. C'est, par exemple, l'estimation de tous qui détermine le salaire de l'ouvrier, beaucoup plus que la volonté patronale et le consentement du travailleur. Il entre encore, dans l'estimation générale elle-même, un autre élément dont il faut tenir grand compte : très habituellement, en

dehors des cas assez rares où cette estimation eût été faussée par des calculs frauduleux et malhonnêtes, elle résulte des phénomènes économiques et de leur coordination naturelle, beaucoup plus indépendante des volontés humaines qu'on ne le croit d'ordinaire.

Bref, cette estimation générale, en dehors des époques de crises et de perturbations sociales ou de perversion des esprits, est la traduction la plus sûre dans les faits économiques des principes du droit naturel. Et c'est pour ce motif qu'elle demeure la règle habituelle des contrats au sein de toutes les nations civilisées qui ne sont pas trop imprégnées du *virus* socialiste.

Où chercheriez-vous cette règle si ce n'est là ? Dans les déterminations de pouvoirs politiques qui, aujourd'hui surtout, se déclarent exempts de toute loi morale et, comme ils disent, « autonomes », en d'autres termes, n'obéissant qu'à leurs passions ? C'est avec grande raison que Léon XIII leur interdisait toute intervention dans le libre fonctionnement des syndicats eux-mêmes, en dehors de la violation des statuts et du droit naturel. *A fortiori*, la sphère plus restreinte et plus réservée des stipulations contractuelles entre les individus, doit-elle leur être interdite, en dehors des cas de dol ou de fraude qui autorisent toujours ou même nécessitent l'action des pouvoirs judiciaires.

On a beaucoup disserté sur la liberté nécessaire dans le contrat de travail ; j'ajouterais volontiers,

nécessaire dans tout contrat. Il est bien évident qu'une convention censée libre, signée, sous la pression d'une contrainte injuste, est nulle de soi. Mais on va beaucoup trop loin, lorsqu'on exige l'égalité personnelle des contractants. Qu'entend-on par là ? L'égalité stricte entre les personnes ? Mais elle n'existe jamais ou presque jamais. Réunissez cent individus, vous n'en trouverez pas dix qui soient dans cette situation de rigoureuse égalité. Ce qui est nécessaire mais aussi très différent, c'est l'égalité dans la liberté ou, en termes plus simples, une liberté égale. Or la liberté peut être égale entre deux personnes très distantes l'une de l'autre dans la hiérarchie sociale. Les exigences récemment manifestées iraient, si l'on était logique, jusqu'à bannir des affaires l'exercice de la justice commutative ou, ce qui revient au même, la possibilité des contrats qui reglent aujourd'hui presque tous les intérêts économiques.

Rôle nécessaire de la charité :

folie de l'égalitarisme social.

Je le sais, la justice commutative ou contractuelle n'a pas la prétention de guérir tous les maux de notre société, ni d'en fermer toutes les plaies. Ces maux ont des causes innombrables que nous ne saurions même indiquer, car nous ne faisons pas un cours de sociologie ; de plus, certaines de ces plaies demeureront toujours inguérissables, comme les passions qui les produisent.

Aussi, pour adoucir toutes ces souffrances dans la mesure possible, à la justice faut-il joindre la charité, l'amour du prochain... Quand cet amour du prochain dérive de l'amour de Dieu, ardent et sincère, rien ne le rebute, rien ne le lasse. Il s'incline respectueux et dévoué vers tous les besoins. Parmi ces derniers, il en est qui se recommandent tout spécialement à son attention. Un chef d'usine, chrétien et catholique, comprendra que le prochain auquel il doit son meilleur dévouement, est l'ouvrier employé à son service, surtout si cet ouvrier est chargé d'une famille nombreuse à la subsistance de laquelle son salaire ne suffit pas. Ce patron donnera dans toute la mesure possible, non à titre de justice stricte et rigoureuse, mais au nom d'une vertu plus haute et meilleure qui s'appelle la charité. Il a le devoir de donner, et si sa fortune le lui permet, ce devoir peut être strict et rigoureux ; mais celui à qui il donne, n'a pas, de son côté, le droit strict et rigoureux de recevoir, ni surtout de recevoir dans telle mesure déterminée.

Cette disposition, *extensive* du devoir du riche et *restrictive* du droit du pauvre en pareille matière, est peut-être la mesure *la plus éminemment sociale* qui se rencontre dans la doctrine catholique, accréditée et pratiquée depuis des siècles. Elle contribue à écarter les misères feintes et les exploitations de la charité, qu'elles sont très habiles à conduire. De plus, rappelons-nous que, s'il est, selon le mot de Léon XIII, des misères imméritées

et cependant permises par la Providence, il en est beaucoup de trop méritées, car elles sont le fruit non seulement de la paresse et d'incapacités librement contractées et voulues, mais encore de la débauche et du vice. Assurez à l'alcoolique, par exemple, le droit strict d'être secouru, en toutes circonstances et toujours, dans son dénuement ; et soyez sûrs que vous perpétuez d'un seul coup et son dénuement et la cause productrice de ce dénuement, l'alcoolisme lui-même. Il en va tout autrement si le secours dont il a besoin dépend, en partie du moins, de la générosité de celui qui le donne, ne serait-ce que quant au temps et aux circonstances où il le donne.

On a dit que le secours, donné ou offert dans ces conditions, était une aumône déshonorante qui blessait l'ouvrier surtout dans sa fierté légitime et le respect de son autonomie. Un tel langage est tout à la fois antichrétien et antisocial. Il est antichrétien par le seul fait qu'il outrage le sentiment le plus noble et le plus délicat après l'amour de Dieu, l'amour du prochain qui en dérive ; il est antisocial, car il tend à établir ou suppose déjà existante une sorte d'égalisation des fortunes, qui implique la négation de la diversité et plus encore de la subordination des classes, considérées par Léon XIII et Pie X comme éléments essentiels de l'ordre social lui-même (1).

(1) Voir le *Motu proprio* de 1903, qui ne fait que résumer les Encycliques sociales de Léon XIII.

Pour créer cette double égalisation des rangs et des fortunes, on fait appel à une vague « justice sociale » dont on ne définit exactement ni la nature ni la sphère d'action (1). Je le sais, on a essayé de la confondre avec ce que l'on appelait autrefois la justice légale, ou bien encore avec la justice générale et distributive, propre à l'Etat. Mais que peut bien être la justice légale, sinon l'application des principes du droit naturel dans et par les lois émanées des pouvoirs publics ? Je ne vois en ceci aucune relation avec cette vague justice sociale, inventée pour servir le mouvement socialiste qui s'accroît chaque jour parmi nous. Quant à la justice générale ou distributive, pour qu'elle soit légitime, il faut qu'elle s'exerce dans cette sphère supplétive ou complétive qui appartient en propre à l'Etat, et par le fait même se superpose à la sphère économique, où les intérêts privés et *même corporatifs*, au jugement de Léon XIII, doivent se mouvoir librement.

Dans cette sphère supplétive se rangent par exemple les lois d'assistance publique et d'assistance aux vieillards ; or nous savons tous ce que vaut cette double assistance. Les fonds créés ou

(1) Sur la justice sociale, voir un très remarquable article de M. l'abbé Michel dans la *Revue des questions ecclésiastiques*, organe de la Faculté de Théologie de Lille, Avril 1912. Cet article a reçu de son auteur des explications complémentaires très démonstratives dans le fascicule de septembre 1912 de la même revue.

votés chaque année en faveur de la première sont à moitié dévorés par l'administration des hôpitaux. L'assistance aux vieillards, tout récemment créée par une loi, présente, dans son fonctionnement, à tous ceux qui l'ont étudiée, notamment aux rapporteurs du budget, des faits de gaspillage et de vol plus odieux et plus répréhensibles encore. Que la main de l'Etat pénètre dans la sphère des intérêts privés et économiques ; et elle y portera des perturbations analogues, sinon identiques. Son seul rôle serait d'aider, dans cette sphère, la charité privée ou corporative, de contribuer à l'organisation de ses œuvres en les subsidiant par exemple, mais à la condition que ces subsides ne soient pas une préparation déguisée à la confiscation de leur liberté.

Tout le monde sait qu'à cette heure même l'Etat élabore avec le concours des Chambres une loi qui a pour but évident la destruction de toutes les œuvres de charité privée, au profit, prétend-on, de l'assistance publique.

Toutes ces interventions étatiques sont la négation même des doctrines préconisées dans les documents pontificaux ; n'y cherchons point les remèdes aux convoitises suscitées par les concupiscences que la vie surnaturelle peut seule guérir.

**Lutte de l'humilité, naturelle
et surnaturelle, contre l'orgueil de la vie :
vraie notion de l'autorité sociale.**

Le remède à la troisième des concupiscences. L'orgueil de la vie, est tout entier dans le sentiment réfléchi, vif et profond, et aussi amoureusement accepté, de notre absolue dépendance vis à vis de Dieu. Ce sentiment devrait être plus aisé, en même temps qu'il est plus nécessaire, aux hommes publics, à nous tous, simples citoyens, quand nous posons des actes sociaux et politiques, ainsi que nos devoirs civiques nous y obligent au moins de temps à autre.

Ce sentiment de dépendance est propre et comme inné à tous les êtres contingents et raisonnables ; nous n'avons besoin que de nous replier sur nous-mêmes pour sentir tout ce qu'il y a en nous, en notre vie, de fugitif et d'incertain. Notre subsistance ne nous appartient pas ; elle vient d'un autre de qui nous dépendons dans tout notre être, dans tous nos actes réfléchis ou spontanés, et jusque dans les moindres vibrations de notre chair.

Mais où nous devrions remarquer surtout cette dépendance, c'est quand nous posons des actes sociaux et politiques, ou même des actes qui à un degré quelconque intéressent un certain nombre de nos semblables, la cité à laquelle nous appartenons, *a fortiori* le pays tout entier... Ces actes ne contiennent jamais exactement ce que nous vou-

lons y mettre et produisent presque toujours des effets que nous n'en attendions pas. Ils dépassent nos prévoyances et nos desseins, comme pour nous avertir que nous n'avons pas été seuls à les poser et qu'une force plus puissante que nous se joue habituellement de notre courte sagesse.

Et nunc reges et praesides, intelligite. Et maintenant, s'écrierait Bossuet, rois et vous tous qui vous croyez puissants, parce que vous êtes placés à la tête des nations, instruisez-vous et comprenez que vous n'êtes rien et que vous devez agir au nom et par la permission d'un plus puissant que vous. Vous cesserez d'être orgueilleux, dans la mesure où vous acquerrez le sentiment de votre dépendance.

Démontrons ceci plus au long.

L'Etat ou la société politique est une société nécessaire comme la famille et quasi au même titre. Entre les deux se placent des sociétés intermédiaires et de droit naturel, mais sans la même nécessité : ainsi les corporations de métiers, quelle que soit leur forme, sont fondées sur le droit naturel, mais pas du tout nécessitées par lui. Elles sont libres, et la meilleure preuve, c'est que ce sont leurs propres membres qui en rédigent les statuts et s'obligent dans la mesure qu'ils veulent et pas au delà.

Il en est tout autrement de la famille, la plus nécessaire des sociétés ; c'est Dieu qui l'a fondée

et en a ordonné la constitution dans tous ses points essentiels. « *Omnis paternitas venit a Deo* ». Toute paternité vient de Dieu, avec l'autorité qui en est le privilège inaliénable et sacré. Nous ne disons point la même chose des sociétés politiques ; leurs lignes générales ne sont point aussi arrêtées, leur constitution est moins stable et moins définie, bien que les éléments essentiels se retrouvent un peu partout et toujours les mêmes. Les modalités seules varient, parce qu'elles dépendent des hommes et plus encore peut-être des circonstances, heureuses ou malheureuses. Ainsi les peuples se constituent en monarchies, oligarchies ou démocraties, selon qu'ils le veulent, sous cette réserve nécessaire, que moins leurs volontés capricieuses et changeantes entrent dans ces constitutions elles-mêmes, plus celles-ci sont le produit du temps, des événements et de la force providentielle qui les dirige ; et plus ces constitutions sont stables et les peuples prospères et en sécurité. Le sens traditionnel leur assure un lendemain.

Il y a cependant, à l'intime de toutes ces constitutions, une chose qui ne vient point des hommes, qu'ils ne sauraient jamais y mettre, et qui est néanmoins la plus indispensable de toutes ; je veux dire « le principe vital » qui porte et anime tout, maintient dans leur coordination et leur fonctionnement les organismes créés par la volonté des

citoyens. Ce principe vital, dans les sociétés politiques comme dans toutes les autres, c'est l'autorité. « *Omnis potestas venit a Deo.* »

Et ne dites pas que l'autorité git dans la société elle-même, dans les citoyens autonomes qui la délèguent par leurs suffrages à ceux qu'ils chargent de les gouverner. Cela contredit la doctrine catholique généralement admise et tout particulièrement l'enseignement de Léon XIII renouvelé par Pie X. Que pourrait bien être une autorité éparpillée à travers des masses informes, par le fait même qu'elles ne sont pas encore unies ou agglomérées ? Cette agglomération ne s'opérera que sous l'action et l'influence de l'autorité elle-même. Voyez ce qui se passe dans la nature physique : n'est-ce pas le principe vital qui crée peu à peu les organismes dont il doit se servir ? Il en est ainsi dans la formation des sociétés politiques : l'autorité cherche et saisit, dans les masses diffusées à travers un territoire, les éléments qui lui sont nécessaires ; elle les unit et les coordonne pour en faire un peuple ; mais cette autorité vient directement de Dieu, agit en son nom et par lui. Dans les sociétés vieilles et constituées depuis longtemps, les citoyens peuvent nommer leurs chefs ; mais c'est Dieu qui les investit du pouvoir. « *Omnis potestas venit a Deo* ; dix millions d'autonomies individuelles, en s'additionnant par le suffrage, créeront des causes de dissensions et de troubles, mais jamais une société,

si Dieu n'y joint le principe de tout ordre, l'autorité. Ces autonomies individualistes, précisément parce qu'elles ont toutes et chacune la prétention de demeurer elles-mêmes, ne sauraient ni abdiquer le droit de se gouverner, ni revendiquer le droit de gouverner leurs voisines. Ce qu'elles engendrent, par leurs suffrages, c'est le droit majoritaire de la force, en d'autres termes, l'oppression et la tyrannie.

Ce que devrait être le vrai catholicisme social

Et pourquoi donc Dieu s'est-il réservé cette communication *directe et immédiate* de l'autorité aux hommes chargés du gouvernement des peuples, si ce n'est pour prévenir et écarter les abus criminels qui en seraient faits ? Aussi a-t-il veillé lui-même à l'exercice de cette autorité en le réglementant à l'avance, au moins quant aux lignes générales, par la promulgation du Droit naturel, fondement de toutes les législations positives, édictées par les princes ou les assemblées politiques. Ce droit est la protection la plus efficace, disons mieux, la seule efficace des peuples libres ; tant et si bien qu'il n'y a point de liberté assurée en dehors de ce droit naturel. « *Sub lege libertas* ». Partout où il n'est pas, c'est l'oppression ou l'anarchie, deux maux qui s'engendrent et portent en eux-mêmes leur propre châtement.

Je ne fais que commenter des textes bien connus, extraits du vieux livre des Proverbes : « *Per*

me reges regnant et legum conditores justa decernunt. » Pour rendre plus aisée l'exécution de ces préceptes naturels, développés eux-mêmes et surélevés par les prescriptions évangéliques, Dieu infusa au cœur de l'homme cette vie de la grâce que nous connaissons désormais. Ce n'est pas aux individus seulement, mais tout d'abord et principalement aux nations, à tous les peuples, qu'il fit porter directement et ces préceptes naturels et surnaturels, et cette vie, par ses mandataires les plus autorisés, les apôtres : *Ite, docete omnes gentes, baptizantes.*

Celui qui parle de la sorte est le Dieu créateur avant d'être le Dieu régénérateur et sauveur. Il vient à ce double titre ; lui-même frappe à la porte de vos organisations politiques et revendique le droit d'entrer. Qui de vous le lui contestera ? Et quand depuis seize siècles il est au cœur d'une nation, et qu'il a arrosé de la grâce baptismale la racine même de ses institutions politiques ; quand il l'a suivie amoureusement à travers toutes les phases de son existence les plus agitées, qui donc oserait revendiquer le droit de le jeter dehors ?

Le droit de gouverner, mais il est sien, exclusivement sien ; c'est lui qui le délègue et c'est sous son empire qu'il s'exerce. Un gouvernement qui se déclare a-religieux, athée, ou, chez un peuple baptisé, antichrétien, n'est plus qu'un gouvernement de fait qui n'a droit qu'à une obéissance de fait, dans la mesure où il sauvegarde l'ordre matériel.

Il a rompu avec le principe de tout pouvoir légitime ; par quelle dérivation ce pouvoir légitime parviendrait-il jusqu'à lui ?

Aussi le devoir strict et rigoureux de tout chrétien est-il de porter un christianisme intégral, foi, morale, vie surnaturelle, dans toutes les sphères où il agit et très spécialement dans les sphères sociale et politique où il participe, en une mesure quelconque, à la gestion des affaires publiques, au gouvernement de l'Etat. Son effort doit être de faire triompher ses principes, par tous les moyens honnêtes et légitimes dont il dispose. Ce n'est point assez d'être catholique au foyer de la famille ou dans la gérance de ses intérêts économiques, pour abandonner aux malfaisantes exploitations de politiciens sans conscience, parce qu'ils sont sans Dieu, les intérêts du pays tout entier. Il y a une politique chrétienne et catholique, une politique de droiture, de probité et d'honnêteté surnaturelle, qui s'impose à lui.

C'est là vraiment le « *Catholicisme social* », dont on a beaucoup parlé sans le bien comprendre et sans entrer en ce qu'il a d'intime et d'obligatoire. Le catholicisme social est celui qui prend la vie sociale *toute entière*, depuis les plus hautes sphères gouvernementales jusqu'aux plus infimes ; et il fait cela, non pour substituer des personnes à d'autres personnes, un parti ou une coterie à d'autres partis ou d'autres coteries ; mais pour

substituer des idées vraies à des idées fausses, des principes de régénération et de salut à des principes destructeurs de toute autorité, de tout ordre et de toute sécurité publique et privée.

Où sont les catholiques qui ont arboré ce drapeau ? Où sont les hommes qui ont placé ce programme au-dessus de toutes leurs autres préoccupations, si légitimes qu'elles leur paraissent ? Ceux-là sont réellement « sociaux parce que catholiques », car leur catholicisme a été la raison première et la directrice souveraine de leur action sociale... Le catholicisme social ne consiste pas à rattacher, plus ou moins péniblement, des opinions personnelles aux principes catholiques, sur telles questions données ; tâche ingrate et difficile qui ressemble plus à une sorte d'exploitation intéressée de nos doctrines religieuses, qu'à une lutte courageusement soutenue pour hâter leur triomphe. On se tient alors « Autour du Catholicisme social », sans l'embrasser pour tout de bon et dans son intégralité régénératrice. Ce sont là des déliquescentes du catholicisme social, qui ne peuvent que nuire à l'Église et à la Patrie.

Mais je touche à ce moment à la vraie cause de toutes nos faiblesses, et aussi de nos dissentiments, sans trop d'espoir de me le faire pardonner.

J. FONTAINE.

OU EN EST LE MODERNISME ?

Il en est aux « confessions », mais ce sont des confessions à la Rousseau.

« Confessions » posthumes de Tyrrell, publiées par son admiratrice Miss Petre (1), et patronnées, en dépit du dégoût universel qu'elles ont suscité, par le gentilhomme autrichien anglicisé qui s'est fait le chef (et à peu près l'unique adepte) du modernisme anglo-saxon, le baron Friedrich von Hügel (2).

« Confessions » d'un autre moderniste, l'ex-abbé Albert Houtin qui, parvenu où l'on sait, c'est-à-dire au terme logique de l'évolution moderniste, mais désavoué et maltraité par quelques-uns de ses anciens amis, se venge en publiant une prétendue *Histoire du modernisme catholique* (3).

Je dirai peu de chose de l'autobiographie et de la vie de Tyrrel (4). Chez celle qui « exécute » ainsi

(1) *Autobiography and Life of George Tyrrell* by Miss D. Petre. Londres, 2 vol.

(2) Lettre au *Tablet*, 30 novembre 1912.

(3) Albert Houtin, *Histoire du modernisme catholique*, Paris, 1913, 1 vol. in-12, vii-458 pages.

(4) Au moment où ceci s'imprime, une brève analyse un peu brutale mais non injuste vient de paraître dans la *Critique du libéralisme* du 15 décembre 1912 sous ce

son héros à la face du monde, et chez celui qui tente l'apologie d'un tel monument, il faut un degré d'aberration et d'inconscience réellement invraisemblables.

Ce qui ressort de cette lecture et de celle du nouveau livre de M. Houtin, c'est que le propre caractère du modernisme, c'est l'insincérité, osons dire le mensonge, le vulgaire et hideux mensonge, passé, chez les victimes définitives de cette erreur, en attitude constante et en habitude, et poussé jusqu'à la déformation complète de l'être moral. J'ai dû jadis, à plusieurs reprises, diagnostiquer et analyser ce phénomène chez le malheureux Loisy. En particulier, au moment où sa leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France (Avril 1909) l'obligea à rompre en public avec toute religion et à faire profession de la plus radicale incrédulité, je dus démontrer (1), par des textes malheureusement trop évidents, que cette incrédulité absolue existait chez M. Loisy depuis une dizaine d'années au moins, durant lesquelles, par les moyens les plus subtils, les plus perfides, les plus opposés à toute honnêteté naturelle, par les mensonges les plus cyniques, il avait essayé de tromper ses supérieurs ecclésiastiques.

titre : *Les confessions d'un moderniste*, par J. Chaplain. Je ne crois pas que le *Bulletin de la Semaine* ait rendu compte de la publication de Miss Petre.

(1) Voir *Foi Catholique*, mai 1909. La leçon d'ouverture de M. Loisy au Collège de France.

tiques, ses correspondants et le public, et de se faire passer pour catholique.

Il en est de même de Tyrrell. Si répugnants que soient de pareils textes, il faut surmonter le dégoût qu'ils provoquent et lire par exemple, ce que ce faux et mauvais prêtre écrivait, précisément à l'abbé Houtin, le 23 Juillet 1906. C'était plus d'un an avant l'Encyclique *Pascendi* et Tyrrell portait le costume et faisait les gestes de prêtre catholique.

« En vertu de quel sortilège, de quel philtre
 « amoureux, la prostituée de Babylone (on recon-
 « naît le style de Luther parlant de l'Eglise Ro-
 « maine) obtient-elle que tant d'hommes croient en
 « elle, travaillent pour elle, souffrent de sa part
 « d'intolérables ingratitude et injustices ? Si Rome
 « n'est pas la « Mère », elle est certainement la
 « Maîtresse » des Eglises (1) ».

M. Houtin ne cite pas ce texte dans son *Histoire du Modernisme*, mais il en rapporte de non moins écœurants, tel celui-ci, où Tyrrell dévoile à la fois son hérésie, sa révolte et sa duplicité. Insistant sur ce parallèle entre Luther et Tyrrell, M. Houtin écrit : « Beaucoup de ses plaisanteries, en conver-
 « sation et dans la correspondance, rappelaient

(1) *Vie de George Tyrrell*, Tom. II, p. 293. Au moment où Tyrrell écrivait ces lignes, M. l'abbé Dimnet publiait un livre où il mettait Tyrrell au rang des plus grands apologistes catholiques qui furent jamais. Ingénuité ? Peut-être.

« cèlles du grand moine saxon. Par exemple, il
 « m'écrivait une fois : « Flageller l'imposture du
 « célibat ecclésiastique, c'est donner au pape et
 « au diable un atout contre soi .» Cette phrase, et
 « d'autres, continue M. Houtin, remémore invinci-
 « blement le mot de Bossuet à propos de Luther :
 « Il avait toujours à la bouche le diable et le pape,
 « comme des ennemis qu'il allait abattre. » Tyrrell
 « ne croyait pas au diable et il ne pensait peut-être
 « pas abattre le pape, mais il les confondait dans
 « la même moquerie » (1).

Peut-être Tyrrell pastichait-il tout exprès Luther afin de suggérer à ses admirateurs un parallèle dont son orgueil serait flatté. Ce qui est certain, c'est qu'il ne croyait, en effet, ni au diable, ni à l'Eglise, ni à Jésus-Christ, ni même à Dieu. Son autobiographie le démontre surabondamment.

Pour lui, l'Eglise catholique est une « horrible mégère » d'avec laquelle il se félicite d'avoir « divorcé » ; — il refuse par testament d'être administré par un prêtre catholique, « afin de ne fournir
 « aucun prétexte à croire que j'aie rétracté les
 « principes catholiques que j'ai défendus contre
 « les hérésies du Vatican ».

Il sait que ses arguments en faveur du christia-
 nisme « démontrent tout aussi bien la vérité du
 « Brahmanisme, du Bouddhisme et du Mahomé-

(1) Houtin, *Histoire du modernisme catholique*, p. 55, note 3.

« tisme ; — mais je reconnais, oui, je reconnais
« le droit divin de toute religion historique, qui a
« poussé d'elle-même et n'a pas été fabriquée ».

Et quant à Dieu, on sait ce qu'il en pense :
« Trouver Dieu, être uni à Dieu, signifie la même
« chose que trouver le véritable moi, être uni au
« véritable moi. »

Et au fond, tout au fond ? Voici : « Il m'arrive,
« de temps en temps, de penser qu'au fond, tout
« à fait au fond, je ne crois à rien du tout. »

C'est pourtant après la publication de ces « con-
fessions », que M. le baron Friedrich von Hügel,
dans sa lettre au *Tablet*, s'acharne à prétendre que
Tyrrell « ne renonça jamais formellement et défi-
« nitivement à ces durables réalités et vérités :
« ...théisme, christianisme, catholicisme ». Bien
plus, M. Friedrich von Hügel affirme que
« celui qui lit le travail de Miss Petre... sera bien
« habile, s'il parvient à saisir... dans l'âme du
« P. Tyrrell, tous les éléments de cet état d'esprit
« qui échappe à toute analyse et qu'on appelle
« modernisme ».

En présence d'un pareil « état d'esprit », que
faut-il penser ou de la sincérité ou de la raison de
M. Friedrich von Hügel ?

C'est à croire que Tyrrell a communiqué par
contagion son détraquement cérébral à ses admi-
rateurs et admiratrices. Car ce qui achève d'appa-
renter ses « confessions » à celle de Rousseau,

c'est l'évidente morbidité et l'état gravement anormal, même physiquement, qu'elles révèlent. Mal de Bright ? Démence ? L'un et l'autre peut-être. Il faut souhaiter que ç'ait été là son excuse au tribunal de Dieu .

Je n'apprendrai certainement rien à mes lecteurs en leur disant que l'*Histoire du Modernisme Catholique*, de M. Albert Houtin, est un livre détestable, et qui a le dessein d'être aussi malfaisant que possible à l'égard de l'Eglise catholique et de toute religion.

L'état d'esprit personnel de l'auteur est peu intéressant. C'est, sans variantes, la banale histoire des apostats. On en connaît les rengaines. Il a « transposé sa foi, par des recherches suc-
« sives et continues »... Ses « études » l'ont conduit, « lentement il est vrai, à la certitude qu'il
« n'existe pas et qu'il n'y a jamais eu, de religion
« spécialement révélée... L'histoire prouve que les
« récits évangéliques sont de pures légendes et
« qu'il n'y a jamais eu nulle part de révélation ex-
« clusive. Les sciences naturelles prouvent que le
« géocentrisme (1) et l'anthropocentrisme (2) sont

(1) *Géocentrisme*, système d'astronomie qui ferait de la terre le centre du monde planétaire, ou même de tous les mondes créés. M. Houtin sait fort bien que l'Eglise n'a jamais enseigné ce système : il ment en le lui attribuant.

(2) *Anthropocentrisme*, mot forgé par les modernistes pour désigner la doctrine d'après laquelle l'homme est le centre de la création visible, mais s'en distingue radi-

« d'enfantines illusions. De ces découvertes, il ré-
« sulte une mentalité moderne, — compatible cer-
« tes avec l'esprit religieux, mais irréductiblement
« réfractaire à l'orthodoxie catholique et même à
« l'orthodoxie chrétienne. »

Voilà tout le fond dogmatique de M. Houtin. On voit que ce fond n'est pas d'une richesse opulente ni originale. C'est vieux et bête comme le renouveau, qui n'était lui-même que la réédition de beaucoup plus vieilles sottises. Bien entendu, de preuves et de discussions, point.

Heureusement pour nous, il y a autre chose dans ce livre. Le propre génie de M. Houtin n'est point de dogmatiser, il est d'égratigner et d'écorcher, en particulier ceux qui furent ses meilleurs amis. Et cette fois la position qu'il était amené à prendre et les documents qu'il avait à mettre en œuvre aidaient singulièrement son penchant et rendent fort piquante et instructive pour nous la galerie de portraits qu'il nous exhibe. M. Houtin a des fonds de tiroirs plus riches que ses idées : il a le procédé et le mot « rosses », et je sais plus d'un moderniste dont la mine s'allongera en lisant ces pages.

calement par l'âme. En tant qu'elle est la négation de l'évolutionnisme qui fait de l'homme une bête perfectionnée, cette doctrine est enseignée à la fois par l'Eglise, par la saine philosophie, par *la science* et par le bon sens. M. Houtin le sait fort bien, et il ment quand il insinue le contraire.

Ceci pourtant ne suffirait point, on le conçoit, pour m'amener à entretenir mes lecteurs de cette production. Il y a, dans le livre de M. Houtin, autre chose qu'un déballage, parfois amusant, de potins sans consistance, sans cohérence et sans conséquence. Il est très vrai que cette prétendue histoire est un ramassis d'articles de revue et non un livre *fait* ; que l'auteur y brouille souvent les époques avec un sans-gêne fort peu scientifique ; qu'il fait de l'abbé Maignen un rédacteur du journal *l'Autorité* vers 1892 ; qu'il tronque cyniquement un texte de Monsabré (1), etc., etc.

Mais l'intérêt de l'ouvrage, tel qu'il est, réside ailleurs : il est en trois choses que M. Houtin n'a point voulu y mettre : une confession, une leçon et un avertissement.

La confession, c'est cet aveu, que le modernisme a échoué et que la vérité catholique s'est montrée, une fois de plus, pleinement victorieuse.

La leçon, c'est celle qui se dégage de l'exemple même de M. Houtin et qui nous montre dans sa radicale incrédulité l'aboutissement logique et inévitable du modernisme.

L'avertissement enfin, c'est la dénonciation de la survivance, au sein de l'Eglise, et chez un certain nombre de ses membres, des tendances de l'esprit et du danger du modernisme.

(1) Page 10, note 1.

Nul ne fut mieux placé que M. Houtin pour se documenter abondamment sur un tel sujet, puisqu'il était au cœur de la place, et resta de longues années en relations d'amitié et même d'intimité avec la plupart des chefs du mouvement. Mais M. Houtin nous apprend lui-même qu'il a été renié par ses frères ingrats, et excommunié officiellement par le pape du modernisme : lisez, par M. le pasteur protestant Paul Sabatier, lequel, après avoir, comme chacun sait, découvert saint François d'Assise et le « franciscanisme », que l'Eglise ignorait profondément, a fini par découvrir le catholicisme lui-même, un catholicisme dont l'unique dogme, répété sur tous les tons par ce pasteur protestant, consiste à dire : « Les vrais, les seuls catholiques, ce sont les modernistes. »

Donc ce grotesque, qui sera désormais plus grotesque encore après le livre que j'analyse, a proclamé solennellement « dans une encyclique », nous dit M. Houtin, que ce dernier n'appartenait pas à son église : « Voici bien des années, écrit-il, « que les méthodes adoptées par M. Houtin avaient « fait évanouir les espérances que son début avait « fait concevoir. » (1)

Les motifs de cette excommunication majeure ? On ne nous les indique pas plus nettement ; mais il apparaît avec évidence que les principaux furent l'intempérance de plume de M. Houtin, son penchant irrésistible (qu'on me passe le mot) à manger

(1) Houtin, *Histoire du modernisme catholique*, p. VII.

le morceau ou au moins à en manger un petit morceau ; et finalement sa franchise à avouer que le modernisme le conduisait logiquement et fatalement à une parfaite et absolue incrédulité. L'unique article de foi du modernisme consistant en ce mensonge : « les modernistes sont et doivent rester catholiques », les allures d'enfant terrible de M. Houtin ne pouvaient convenir au pontife protestant du modernisme catholique.

Donc, excommunié à la fois par le pape de Rome et par... l'autre, M. Houtin se trouve être, à son propre jugement, par suite de cette situation unique, le seul homme au monde qui soit en état de narrer avec impartialité l'histoire du modernisme.

L'assertion est contestable, mais elle nous vaut des pages précieuses.

Dès les premières lignes de son livre, M. Houtin nous fait clairement entendre que le modernisme catholique, bien loin de ne faire que de naître, comme l'affirmait l'éphémère *Revue Moderniste Internationale*, aujourd'hui disparue, a lui-même « déjà vécu ».

« Neuf mois après la publication de l'encyclique « *Pascendi*, écrit-il, il était impossible, pour tout observateur impartial, de nier que Pie X eût remporté la victoire sur le modernisme. » Et rappelant la médaille pontificale frappée le 29 juin 1908,

il ajoute : « Quelques plaisanteries faciles accueillirent ce petit monument, mais on ne pouvait nier qu'il exprimât une réalité : le triomphe de la papauté aux yeux du monde entier. »

Et le récit qui suit des efforts désespérés de M. Paul Sabatier pour masquer la débandade de ses troupes crible le pontife protestant d'épigrammes d'autant plus cuisantes qu'elles sont déguisées sous des épithètes louangeuses et couvre le « pape du modernisme » d'un incomparable ridicule.

M. Houtin a le courage de dénoncer le « dénigrement systématique » organisé par les modernistes contre Pie X dès les débuts de son pontificat ; il venge la prétendue ignorance de ce « curé de campagne », devenue, avec le panégyrique obligatoire et hyperbolique de Léon XIII, « un des lieux communs de la littérature moderniste ».

« On oubliait, on ne voulait pas reconnaître que Léon XIII avait été l'un des hommes les plus profondément imbus du système romain, l'un des hommes les plus sourdement et les plus persévéramment hostiles aux idées modernes (1),

(1) Ailleurs, avec une méchanceté volontairement injurieuse, M. Houtin écrit que Léon XIII avait « gagné de bonne heure une glorieuse réputation de pontife tolérant et éclairé, qu'il entretenait artificieusement avec d'autant plus de soin que rien ne la justifiait... Il fut... le père du Syllabus. Pape, il condamna tout l'effort de la pensée moderne... le libéralisme politique à tous les degrés... tout ce que plus tard on devait appeler modernisme, et tout ce que Pie X devait répu-

« et que la seule différence entre Léon XIII et ses
 « prédécesseurs et son successeur, consiste en ce
 « qu'il eut recours à des moyens diplomatiques
 « que Grégoire XVI et Pie X dédaignèrent et qui
 « d'ailleurs n'ont pas réussi » (1).

Et voici la conclusion, peu flatteuse, au vrai, pour M. Houtin en personne et pour ses confrères en apostasie : ce terrible homme, à force de déchirer tout le monde, finit par se mettre lui-même, sans s'en apercevoir, en piteuse posture :

« De cette dernière crise intestine, l'Eglise Ro-
 « maine sort pour ainsi dire momentanément pur-
 « gée de son malaise, ayant chassé de son sein les
 « prophètes de malheur qui osaient lui signaler
 « les dangers du présent et de l'avenir. Elle se
 « maintient dans sa continuité ecclésiastique et
 « dogmatique. » (2).

On me permettra d'insister sur d'autres aveux, parce qu'ils touchent à l'idée fondamentale de laquelle est née cette revue, et que je n'ai cessé, depuis cinq années révolues, de travailler à mettre

« dier sous ce nom. Mais pour ne pas se départir de
 « l'attitude commode à laquelle il s'était accoutumé, il
 « fut à la fin de son pontificat obligé de fermer les yeux
 « sur les difficultés dogmatiques, disciplinaires et poli-
 « tiques qui s'accumulaient... et il dut, en temporisant,
 « s'efforcer d'en transmettre le règlement à son succes-
 « seur. Il lui laissa un terrible héritage. » (P. 123, 124.)

(1) P. 130.

(2) P. 396.

en lumière : je veux dire le caractère avant tout philosophique et les origines kantiennees du modernisme.

Se rappelle-t-on les sarcasmes, les ricanements qui nous accueillait quand nous osions, dès 1895, affirmer que l'histoire et l'exégèse n'étaient, pour les novateurs, que des masques, et que le fond de leur doctrine était la philosophie dissolvante du relativisme, d'origine kantienne? « Le kantisme est mort, s'écriait M. Fonsegrive. — « Il serait temps qu'on laissât Kant dormir en paix, soupirait M. Laberthomière.— « Je ne discuterai pas l'accusation de kantisme, déclarait dédaigneusement M. Edouard Le Roy..., il y a des plaisanteries — ou des naïvetés — qu'il serait ridicule de prendre au sérieux. »

Or, voici comment M. Houtin narre les origines non seulement de l'école critique qui, vers 1881, commençait à se former, à l'Institut Catholique de Paris, autour de M. Duchesne et de M. Loisy ; mais, ce qui est plus important, la genèse même de l'esprit critique très particulier qui se dessinait et se précisait dans les idées et dans l'enseignement de ces deux professeurs. M. Duchesne représentait l'histoire ; M. Loisy l'exégèse. Mais, bon gré, malgré, l'histoire et l'exégèse ne sont que des surfaces, j'allais dire des façades. Et il faut savoir gré à M. Houtin de noter avec justesse le rôle qu'il faut assigner, dans la constitution native du modernisme, à un troisième élément, la philosophie,

qui fut représentée dans le groupe naissant par un troisième personnage, qu'on essaya longtemps de laisser volontairement dans l'ombre, et dont je n'ai cessé, pour mon compte, de pressentir ou même d'indiquer formellement la néfaste influence sur les idées encore indécises des pères, plus ou moins conscients, du modernisme.

Bien entendu, dans les lignes qu'on va lire, je laisse à M. Houtin la responsabilité de ses assertions ou de ses insinuations, en ce qui regarde les sentiments intimes de Mgr Duchesne. L'acte de soumission officielle de ce prélat à la condamnation qui l'a frappé ne permet pas de confondre son attitude actuelle avec celle des modernistes révoltés ; quant à ses œuvres et à son passé, ils appartiennent au jugement objectif de l'histoire.

Voici le récit de M. Houtin :

« MM. Duchesne et Loisy mirent leurs idées en commun jusqu'à 1888, époque à laquelle un dissentiment les sépara. Mais avant cette scission, leur trésor d'informations et de réflexions avait été enrichi par l'apport d'un prêtre versé dans la philosophie, M. Marcel Habert.

« Né en 1851, M. Hébert avait fait ses études de théologie à Saint-Sulpice, où il avait été l'élève de prédilection d'un théologien libéral, M. Hogan. Ordonné prêtre en 1876, il fut nommé répétiteur de philosophie au mois d'octobre 1879, à l'Ecole Fénelon, à Paris. Il avait pris son enseignement au sé-

rieux et était devenu rapidement un professeur distingué. Lors de la fondation du *Bulletin Critique*, il y fut choisi comme recenseur des livres de philosophie. Dans l'un de ses comptes rendus, il émit le jugement que « Kant a eu la gloire d'imprimer aux esprits philosophiques une puissante impulsion ». L'Archevêché, choqué d'un tel propos, avertit M. Duchesne de surveiller ses collaborateurs. Celui-ci pria M. Hébert de le venir voir et l'informa des susceptibilités de la hiérarchie, en lui avouant d'ailleurs qu'il connaissait peu le philosophe en question. M. Hébert lui expliqua son système : « S'il en est ainsi, conclut, en souriant, M. Duchesne, moi aussi, je suis kantiste ! »

Dès lors les meilleures relations s'établirent entre les deux abbés. M. Hébert rencontra fréquemment M. Loisy chez M. Duchesne. N'étant pas partisan des cloisons étanches, le philosophe demandait sans cesse des renseignements aux deux spécialistes de l'histoire du christianisme et il tirait bravement les conclusions. C'est ainsi qu'il publia dans le *Bulletin Critique* un article hardi dans lequel il réclamait la liberté pour l'étude de l'Écriture Sainte. « Vous avez attaché le grelot », lui dit à ce propos, tout joyeusement, M. Duchesne.

Une plus grave question préoccupait le philosophe. Depuis 1882, sa foi au Dieu Père et Providence était ébranlée. L'admiration qu'il ressentait pour le kantisme le portait de plus en plus à identifier Dieu avec « la loi morale », à transformer le « Créateur », la « Providence » en la grande « Loi et Orientation idéalisatrices de l'Activité universelle ». S'il

n'obéissait pas à son instinct philosophique, c'était que l'enseignement historique qu'il avait reçu le retenait encore sur le terrain catholique. Il croyait notamment à la résurrection de Jésus, et ce miracle, à ses yeux, garantissait la solidité du christianisme.

En 1891, M. Hébert, après une assez longue interruption, reprit à l'Ecole Fénelon les conférences de philosophie. Il préparait à la partie philosophique du baccalauréat des élèves qui suivaient au Lycée Condorcet les cours de sciences et qui se destinaient, pour la plupart, aux Ecoles Centrale et Polytechnique. Plusieurs étaient des esprits nets et précis. Ils ne lui ménagèrent aucune objection, le poussèrent dans ses derniers retranchements et l'obligèrent à conclure que sa philosophie n'était plus « chrétienne ». Il leur dut « en partie », écrivait-il plus tard, « d'être sorti enfin de l'illusion et de l'équivoque ». Pour ce qui concerne l'histoire du christianisme, il le dut à son ami Duchesne qui lui fit toucher du doigt les contradictions des témoignages relatifs à la résurrection de Jésus ; M. Hébert reconnut enfin qu'il n'y a là que légendes inconsistantes (1).

En perdant ses anciennes croyances, M. Hébert resta « symboliste » pour la foi en Dieu comme pour les autres dogmes. Il tourna les enseignements des religions en allégories pieuses et morales dont

(1) Je suis persuadé que cette imputation de M. Houtin est calomnieuse à l'égard de Mgr Duchesne. (B. G.)

l'efficacité pratique lui semblait la raison d'être et la justification » (1).

J'ai tenu à citer ce long passage, à cause des révélations précises qu'il apporte ; mais ce n'est pas seulement de ce récit, c'est de tout l'ouvrage de M. Houtin que se dégage avec la dernière évidence cette vérité, déjà connue et démontrée par tant d'autres voies : que l'âme du mouvement moderniste, ce fut et c'est encore la philosophie relativiste, à base de « disjonction » kantienne.

Tyrrell n'écrivait-il pas au baron Friedrich von Hügel, dès le 30 Novembre 1904 (qu'on note la date) : « Au fond et d'instinct, les théologiens voient clair... et l'abîme qui les sépare, eux et nous, est plus profond qu'ils n'imaginent. Ce n'est pas, comme ils le supposent, au sujet d'un ou deux articles du symbole que nous différons ; les articles, nous les acceptons tous ; c'est le mot *je crois*, c'est le sens de définitivement *vrai* appliqué au dogme, c'est tout le fond du dogme qui sont en jeu » (2).

C'est exactement dans les mêmes termes, mais plus tard, le 15 Juin 1907, que M. Loisy écrira : « Un mot encore pour finir : ce n'est pas l'origine

(1) Houtin, *Histoire du modernisme catholique*, p. 4 et suivantes.

(2) *Vie de Tyrrell*, t. II, p. 197.

de tel dogme particulier qui est en cause maintenant : c'est la philosophie générale de la connaissance religieuse » (1).

Je voudrais pouvoir faire défiler devant mes lecteurs, au hasard des chapitres, quelques-unes des figures (portraits en pied ou plus souvent silhouettes fugitives) croquées au passage par l'implacable pointe sèche de M. Houtin.

Mgr Duchesne a l'honneur de longues, longues pages; qu'il trouvera peut-être plus longues encore qu'elles ne sont, et qui certainement sont parfois injustes et dépassent le but.

Voici M. Maurice Blondel, « un jeune Bourguignon que l'obscurité de ses idées et de son style, « tout comme sa nature sentimentale, auraient fait « prendre pour un Allemand ». Et après avoir cité cette maxime de ce mystique abstrus : « N'être « compris ni trop tôt ni trop tard, ce serait le juste point », le portraitiste ajoute : « Il se pourrait que les contemporains de M. Blondel et leur postérité trouvassent la vie trop courte pour relire l'*Action* jusqu'à la comprendre au « juste point » (2).

Voici le panégyrique des abbés démocrates : « Peu versés dans les sciences économiques et sociales, les abbés démocrates en parlaient comme ils étaient accoutumés à parler de religion devant

(1) *Quelques Lettres*, p. 142.

(2) P. 12.

les femmes qui composaient le gros de leurs auditoires ordinaires, d'une manière sentimentale et non pas scientifique. ». Le plus digne et le plus capable d'entre eux est M. Jules Lemire « symbole d'un clergé issu du peuple, n'ayant jamais douté des fondements du catholicisme parce qu'il n'avait pas été initié à l'histoire... mais fort porté à croire... que les discussions mythologiques (?) pourraient avantageusement s'éclipser devant la prédication de la fraternité de l'Évangile, seule loi du monde » (1).

Quand parut l'encyclique *Pascendi*, elle fut exposée au grand public dans le *Temps* par M. Georges Fonsegrivé, professeur de philosophie dans un lycée, « apologiste fécond et discuté, qui... tourna « promptement son exposé en une homélie aigre-douce, mais rentrant encore dans le genre noble « usité chez les soi-disant catholiques libéraux, « pour semoncer une autorité qu'ils proclament « d'ailleurs d'institution divine » (2).

Et toute la rémontrance est citée, « morceau bien « écrit de sophistique catholique, selon les termes « de M. Hyacinthe Loyson, où l'on plaide pour « une soumission non soumise . »

(1) P. 25.

(2) P. 188.

Par contre, M. Julien de Narfon obtient des éloges sans réserves, ses opinions étant « la pure tradition du catholicisme libéral » (1). A sa place, je me méfierais...

La philosophie de M. Edouard Le Roy est appréciée sommairement, mais avec justesse : « Un pieux laïque, M. Edouard Le Roy, professeur de mathématiques dans l'Université, partisan de la théologie de M. Loisy, qu'il ne comprenait peut-être pas très bien, esprit peu original, mais dialecticien puissant... » Sa philosophie « dépend de MM. Bergson, Henri Poincaré et Blondel... »

L'optimisme de M. Joseph Wilbois qui, en 1907, croyait voir Loisy et Le Roy « aboutir à une conception de l'Eglise plus forte », est signalé fort exactement comme « une extraordinaire naïveté sous une apparence scientifique ».

Au reste on peut dire que la gamme des épithètes élogieuses distribuées charitablement par M. Houtin à ses amis les modernistes, oscille de l'un à l'autre de ces deux pôles : la naïveté et l'insincérité, l'ingénuité et la roublardise : en forçant un peu les choses, on pourrait croire que ces deux mots résument à ses yeux toute l'histoire du modernisme catholique. Et ce ne serait pas si mal jugé.

N'écrit-il pas de Fogazzaro : « Quelles étaient exactement ses croyances ? Il est difficile de le sa-

(1) P. 193.

voir, parce qu'il est difficile d'apprécier sa sincérité. » Et M. Houtin appuie ce jugement rigoureux par des preuves trop convaincantes.

Est-ce véritable ingénuité et distraction, ou parti-pris poussé jusqu'à l'inconscience, qui amène M. Paul Sabatier, en 1911, deux ans après la radicale apostasie laïque de M. Loisy et son installation au Collège de France, à placer encore ce personnage au milieu des gloires du catholicisme français contemporain (celui dont M. Paul Sabatier est le pape), « entre la pléiade de ses philosophes « de tout premier ordre : Maurice Blondel, Laber-
« thonnière, Edouard Le Roy, Fonsegrive, et celle
« de ses érudits, les Ulysse Chevalier, les Du-
« chesne, auteurs chez lesquels « l'esprit catho-
« lique, bien loin de battre en retraite, ou même
« de n'accepter les méthodes scientifiques que
« comme un pis-aller, les prolonge dans des direc-
« tions nouvelles, les éprouve, les assouplit, les
« vivifie » (1). Faut-il que le « pape des moder-
« nistes » soit pauvre en fidèles !

M. Houtin trouve d'admirables formules pour caractériser la tartuferie des modernistes qui, suivant la tactique prônée par M. Loisy (2), voulaient rester dans l'Eglise pour corrompre l'Eglise. Il avait jadis lui-même recommandé cette hypocrisie sacrilège (3). Aujourd'hui cet ironiste flagelle si impu-

(1) P. 389.

(2) Voir *Foi Catholique*, mai 1909, août 1912.

(3) P. 118, note.

demment ses anciens amis et son propre passé d'hier, que bien fin est qui dira son sentiment. Qu'on savoure la « rosserie » subtile des compliments que voici, adressés aux modernistes, (c'est moi qui souligne) :

« *Ne prenant point la religion du point de vue de la sincérité et de la justice, — ce qui leur semblait de l'individualisme protestant, — mais du point de vue collectif de la vaste Eglise traditionnelle, il n'y avait pas pour eux de religion sans société, tout comme il n'y avait « point de pensée sans communion de la pensée ». Ils devaient donc rester... « Ce qui n'est qu'une pensée individuelle ne « mérite pas d'être proclamé ; ce qui vaut plus « que l'individu arrive toujours à se faire jour et à « se faire accepter. Même dans la science pure, « rien ne se fait qui n'ait son contrôle dans l'assea- « timent social » 1).*

C'est en vertu de cette jolie morale que, lorsque Pie X déféra à tous les prêtres catholiques du monde le serment antimoderniste, les vrais modernistes, ceux qui étaient logiques avec leur doctrine se déclarèrent prêts à se parjurer (2). Et M. Houtin

(1) M. Fonseprive, *La Démocratie*, 15 mars 1911. Cité par Houtin. *Histoire du modernisme catholique*, p. 119.

(2) Dans un élan d'honnêteté naturelle, M. Paul Hyacinthe Loyson avait qualifié d'infamie cette conduite des modernistes, M. Houtin a trouvé, dit-il, dans les papiers de M. Hyacinthe Loyson, une lettre de M. Loisy (31 dé-

nous affirme en connaître qui l'ont fait. Il leur démontre d'ailleurs à merveille que c'est en vain, qu'ils ont beau attendre, tapis dans l'ombre du sanctuaire, sous leur masque de honte ; que rien ne viendra pour eux ; que l'heure est passée et que c'est bien Pie X qui a vaincu.

Le *Bulletin de la Semaine* n'a pas encore rendu compte, à ma connaissance, de l'*Histoire du modernisme catholique* de M. Houtin. Il sera intéressant de voir en quels termes il le fera. Il s'y trouvera souvent cité et même portraituré, comme étant, avec les *Annales de philosophie chrétienne*, la seule des revues modernistes qui aient survécu en France. M. Houtin estime d'ailleurs que le *Bulletin de la Semaine* « suffirait pour faire à Pie X l'opposition convenable », appréciation un peu énigmatique. « En 1909, ajoute-t-il, M. Murri, décrivant la situation du modernisme en France, appréciait ainsi cette publication : « Les laïques cul-
« tivés, les cardinaux verts et ceux qui aspirent à
« leur succession, se sont enfermés en un silence
« plein de dignité, de cette dignité un peu grave
« et affectée, qui plait beaucoup à l'esprit de la
« bourgeoisie française, esprit un peu vieillot, mais
« toujours pointu et ingénieux. Le *Bulletin de la*

cembre 1910) qu'il cite, et dans laquelle l'apostat, en termes visqueux et qui soulèvent le cœur, excuse et approuve les parjures. (Houtin, *Histoire du mod. cath.*, page 330.)

« *Semaine*, organe à Paris d'un groupe de catholiques laïques, est un remarquable exemple de cette gravité taciturne qui se contente de donner légèrement des indications, servies avec une délicatesse sobriété. » *Le Bulletin*, continue M. Houtin, n'a jamais été un organe purement laïque. Au moment où écrivait M. Murri, les abbés Bremond, Hemmer, Klein, Laberthonnière et Lemire, étaient portés sur la liste de son comité de publication». (1)

Quant à la « tactique ordinaire du *Bulletin* sur certaines questions », c'est-à-dire dans les cas embarrassants, voici, à propos de l'affaire Verdesi, comment M. Houtin la caractérise : « donner le change à ses lecteurs à l'aide d'une prétendue information habilement choisie dans un autre journal » (2).

Nous sommes pleinement d'accord avec M. Houtin sur cette conclusion, qui est celle de son livre : Pie X a vaincu le modernisme. Mais il va sans dire que nous ne sommes plus d'accord du tout, ni sur la cause pour laquelle le modernisme a été vaincu, ni sur le sens et la nature de sa défaite.

On ne soupçonnerait jamais en effet, quelle est, au jugement de M. Houtin, l'unique condition qui a manqué au modernisme pour réussir et pour avoir raison de l'Eglise. Cette condition unique,

(1) P. 171.

(2) P. 381.

c'est... l'argent ! Ah ! si les radicaux, si les francs-maçons, si les juifs surtout avaient su comprendre et « utiliser » le modernisme ! S'il s'était rencontré un « électeur de Saxe » (le mot est de M. Houtin) pour subventionner et aider Tyrrell et ses troupes « à la manière moderne » (on entend ce que cela veut dire), le Pape aurait eu beau jeu ! (1) Mais voilà ! Nous ne sommes plus au siècle des électeurs de Saxe, et à leur défaut, les « grands électeurs » financiers internationaux n'ont pas marché... Quel dommage !

A un moment donné, M. Houtin semble avoir eu quelque espoir de ce genre. Les « libres-penseurs » (lisez les Combes, puis les Briand) songèrent à « utiliser » le modernisme contre la Papauté. « La revanche de la triste affaire Dreyfus n'avait pas rapporté contre l'Eglise tout ce qu'on avait espéré. Il fallait essayer d'autres moyens de lutte... » (2)

Hélas ! cette « affaire » ne réussit pas mieux que l'autre. Tout se réduisit aux maigres subsides par

(1) Il faut citer ces textes instructifs : « Je ne doute pas d'ailleurs que s'il (Tyrrell) eût été aidé par un électeur de Saxe, à la manière moderne, il eût porté à la Papauté des coups plus redoutables que ceux des réformateurs du seizième siècle » (P. 35). « Que les modernistes n'aient pas rencontré d'auxiliaires et de soutiens dévoués et fidèles, qu'ils n'aient pas constitué le trésor de guerre auquel avait songé Tyrrell, ces deux faits suffisent précisément à expliquer la promptitude et la facilité de leur défaite. Si l'argent est le nerf de la guerre, il l'est aussi de la controverse religieuse... » (P. 395).

(2) Houtin, *Histoire du modernisme*, chap. VIII.

lesquels on encouragea les tentatives des Villatte, des Toiton et autres misérables inconnus. Tyrrell avait réclamé en vain un « trésor de guerre ». On fit la sourde oreille. M. Paul Sabatier lui-même, le « pape des modernistes », lui répondait par l'éloge mystique de la pauvreté : c'était le cas de se souvenir du *poverello* d'Assise. « Nos ressources ne sont rien, écrivait-il... Mais ceci est sans doute un bien, car notre extrême pauvreté éloigne de nous quiconque n'est pas disposé à être *martyr* » (1).

Et M. Houtin, qui n'a pas sans doute le tempérament des martyrs, mais qui a la dent dure, ajoute ici en note : « Cette expression « notre extrême pauvreté », s'applique évidemment aux modernistes et non pas à la situation personnelle de M. Sabatier. L'*Annuaire des châteaux et des villégiatures*, des années 1899-1910, lui donnait alors pour adresses le château de Chantegrillet, par Crest (Drôme) et la villa Wust, à Strasbourg ».

M. Houtin devrait se réjouir de ce que tout au moins l'Eglise moderniste n'a pas à subvenir aux besoins de son pape... Les pauvres gens !... Voilà donc où ils en sont ! S'imaginer qu'ils ont été vaincus faute des millions juifs ! Mesure-t-on assez maintenant ce qui sépare le modernisme du véritable Evangile, qu'ils prétendaient restaurer dans les âmes ?

(1) P. 421.

M. Houtin pourrait-il nous dire quel fut le « trésor de guerre » de Jésus-Christ et de ses apôtres, et quel « électeur de Saxe » installa le catholicisme dans le monde ? Il sait fort bien qu'il y a seize cents ans, en 313, ce n'est pas Constantin qui donna la victoire au christianisme, mais que c'est le christianisme, déjà vainqueur du monde par d'autres moyens, qui voulut bien adopter Constantin et lui donner la victoire...

Le modernisme n'a donc pas été vaincu seulement par l'extérieur, par le dehors. L'Eglise n'a pas seulement réussi à s'épurer en rejetant de son sein les hérétiques et les indignes. Mais le modernisme a été vaincu doctrinalement et par le dedans, tout d'abord par l'évidence de ce fait, qu'il ne vivait que d'un mensonge et ne consistait qu'en un mensonge : le mensonge de l'étiquette catholique qu'il s'attribuait ; ce masque tombé, à la lettre il ne reste *rien*. Le livre de M. Houtin opère cette démonstration, sans réplique possible.

A y regarder de plus près, le modernisme est vaincu d'une manière plus profonde encore, s'il est possible, par l'évidence définitive de l'aboutissement fatal et inévitable de sa doctrine. Cet aboutissement est l'incrédulité radicale, la destruction de toute religion, de toute idée religieuse. C'est précisément la leçon que nous donne l'exemple même de l'historien actuel du modernisme, de M. Albert Houtin. Comme Loisy, il en est venu et il devait

nécessairement en venir à la profession d'une impiété radicale, qui ne nie pas seulement toute révélation chrétienne, mais toute révélation religieuse quelconque, et toute religion naturelle, puisque la raison « moderne » est incurablement « laïque » et nie ou ignore totalement un Dieu réel et distinct du monde. Quand M. Houtin nous dit que cette mentalité moderne, irréductible à l'orthodoxie chrétienne et à toute religion positive, est cependant « compatible certes avec l'esprit religieux » (1), il réédite un cliché auquel il ne croit plus. Moderniste dans les moëlles et malgré lui, il a gardé du modernisme l'inconséquence et fatale insincérité, qu'il dénonce chez les autres. Il sait fort bien que la « mentalité moderne », telle qu'il la décrit et la professe, ne peut entendre par ces mots « esprit religieux » qu'une seule chose : l'ignorance et l'erreur des masses, encore incomplètement cultivées, et qui éprouvent un vague besoin religieux : mais ignorance et erreur que l'évolution progressive de l'humanité dissipera peu à peu... En dehors de cette signification, les mots « esprit religieux », pour une intelligence prétendue « moderne », qui n'admet ni le Dieu de la raison, ni le Dieu d'aucune révélation et d'aucune religion, ne sont et ne peuvent être que des syllabes vides de sens et un pur mensonge, puisque ce prétendu esprit religieux n'a aucun objet, aucune base subjective, aucune raison d'être, aucune intelligibilité.

(1) P. 396.

Il est donc acquis par l'exemple même de M. Houtin et par son livre, que la doctrine du modernisme, telle que M. Houtin la décrit, en vertu de son évolution logique et fatale, arrache de l'âme qui en est imbue jusqu'aux dernières racines de toute religion, de toute croyance religieuse, de toute idée religieuse, de tout esprit religieux.

Qu'on me permette d'insister sur ce fait, car il s'en dégage, si je ne me trompe, une conclusion apologétique importante.

Le modernisme prêchait l'évolution des dogmes, afin, disait-il, de perfectionner le catholicisme comme religion, de le débarrasser de ses scories, d'en faire une religion plus pure, plus spirituelle, plus vraiment *religieuse*.

Or, les faits démontrent que la doctrine du modernisme amène logiquement et fatalement, non seulement la destruction de l'élément spécifique du catholicisme (infaillibilité dogmatique de l'Église et du Pape) ; non seulement la destruction de ce qu'on peut appeler l'élément générique de tout christianisme (divinité réelle de Jésus-Christ, inspiration biblique, miracle, et autres réalités surnaturelles admises par le protestantisme primitif et orthodoxe) ; mais les faits démontrent que la doctrine du modernisme amène logiquement et fatalement la destruction dans l'humanité de l'idée même d'un Dieu réel, distinct du monde, personnel et

transcendant, c'est-à-dire de la base même de toute croyance religieuse, de toute idée religieuse, de tout esprit religieux, de toute religion.

L'aventure moderniste a prouvé qu'on ne peut toucher à l'élément spécifique du catholicisme, sous prétexte de perfectionner en lui l'élément *religion*, sans arriver logiquement à détruire précisément en lui l'élément *religion*.

Il en résulte que le catholicisme n'est pas perfectionnable en tant que religion.

Or, et voici la remarque essentielle, il en va tout autrement de toutes les autres religions.

Supposons un instant que la doctrine de l'évolutionnisme religieux, prêchée par le modernisme, soit vraie. Le progrès d'une religion existante devra consister alors à perfectionner en elle l'idée religieuse elle-même, à la dégager, à l'épurer. C'est ce qui est arrivé, par exemple, en un certain sens, pour les religions antérieures au christianisme. L'instinct de religion naturelle *vraie* qui est au cœur de l'homme et qui, existant en chacun selon son degré de culture et de conscience, trouvait malgré tant d'erreurs et de hontes, une certaine satisfaction incomplète dans les paganismes antiques, a rencontré dans le christianisme, par la prédication de l'Évangile et la grâce de Dieu, non seulement son plein épanouissement, mais un couronnement gratuit et d'un ordre à part, une trans-

figuration absolue et surnaturelle au sens théologique de ce mot. Saint Paul insinuait cette attache mystérieuse entre la religion naturelle et le christianisme quand il révélait aux Athéniens le « Dieu inconnu » qu'ils adoraient et qui était en eux. Mais cette transformation n'a pu s'opérer qu'en détruisant dans les paganismes tout ce qui était paganisme, tous les éléments spécifiques des paganismes, pour ne laisser subsister que l'idée de Dieu qu'ils contenaient en la déformant. Ainsi, détruire et éliminer les éléments spécifiques des paganismes antiques, c'était dégager et épurer en eux l'idée religieuse elle-même, l'élément religion.

La même expérience peut être faite à l'égard de toutes les religions positives, autres que le catholicisme.

Prenez par exemple le mahométisme, le bouddhisme, le brahmanisme. Pour rendre ces religions plus religieuses, pour donner en elles un peu de réalité et de cohérence à la base même de toute religion, c'est-à-dire à l'idée d'un Etre parfait, supérieur et infini, qu'il faut adorer et servir, non seulement vous pourrez, mais vous devrez modifier ou supprimer dans ces religions leurs éléments propres et spécifiques : le culte de Mahomet, du Bouddha, de Brahma, et toutes les autres erreurs mêlés en elles à l'idée de Dieu, et qui la déforment.

Prenez même, si vous voulez, le protestantisme. Son élément spécifique est une négation : la négation de l'autorité dogmatique, visible et absolue, de l'Eglise fondée par Jésus-Christ. Supprimez cette négation : du coup, vous supprimez (l'histoire en fait foi) l'unique élément de décadence et de dissolution qui peu à peu, mais logiquement et fatalement, a rongé et dissous tous les dogmes du protestantisme primitif, et jusqu'à l'idée même d'un Dieu réel et personnel, jusqu'à la base même de toute religion. Le seul protestantisme *logique* est, à l'heure actuelle, le vague panthéisme relativiste (radicalement anti-religieux, quoi qu'on en veuille) de M. Auguste Sabatier et de ses imitateurs.

Or, cette expérience qui, appliquée à toutes les religions autres que le catholicisme, donnera des résultats analogues, vient précisément d'être tentée par le modernisme à l'égard du catholicisme lui-même, et il se trouve que le résultat en est diamétralement opposé.

Sous prétexte de perfectionner par l'évolution le catholicisme comme religion, le modernisme s'est attaqué à l'élément spécifique du catholicisme : l'autorité dogmatique, visible et absolue, de l'Eglise. Et il arrive qu'au lieu de perfectionner par là l'idée religieuse au sein du catholicisme, le modernisme en vient, en vertu d'une logique fatale et dont ses adeptes eux-mêmes par leur apostasie

proclament cyniquement le terme, à détruire de la façon la plus radicale tout christianisme, l'idée même d'un Dieu réel et le germe de toute religion.

Il est donc évident qu'il y a dans le catholicisme, et dans le catholicisme seul, une continuité réelle et absolue entre les éléments qui le composent, un bloc religieux intangible, sur lequel on ne peut porter la main, soi-disant pour le perfectionner, sans que logiquement tout s'effrite et que l'idée même et la base de toute religion soit détruite et supprimée. Donc, dans le catholicisme et dans le catholicisme seul, tout (j'entends tout ce qu'il affirme lui-même être divin) est religion vraie et religion pure.

En deux mots, voici l'antimonie qui se dessine avec évidence.

Toutes les religions autres que le catholicisme sont perfectionnables comme religion en ce sens que l'idée religieuse, l'idée de Dieu, le foyer de toute religion, tend à paraître en elles d'autant plus pur, plus ferme et d'autant moins mêlé d'erreurs qu'on modifie ou qu'on supprime dans ces religions leurs éléments propres, spécifiques et particuliers.

Au contraire, le catholicisme n'est pas perfectionnable comme religion, et on n'y peut toucher sans porter, logiquement et fatalement, une atteinte mortelle à l'idée religieuse elle-même, à la religion tout court.

Donc le catholicisme est la seule religion logiquement, réellement et intimement liée, par une cohérence invincible, à l'idée religieuse elle-même, à la religion tout court.

Raisonnement sans réplique, et qui fait éclater lumineusement la transcendance de l'unique religion intégralement vraie.

Il faut noter d'ailleurs que l'expérience tentée par le modernisme l'avait été avant lui par toutes les autres hérésies, dont il n'est qu'une « synthèse » particulièrement subtile et perfide. Toutes, sous prétexte de perfectionner dans le catholicisme l'élément *religion*, l'idée religieuse, en venaient logiquement à les diminuer, à les déformer, à les détruire.

Donc elles se mentent à elles-mêmes, elles sont fausses et le catholicisme est vrai.

Telle est, si je ne me trompe, la véritable leçon qui se dégage de l'*histoire du modernisme*, telle que l'a écrite M. Houtin. Ce n'est pas celle qu'il a prévue et voulue : elle n'en est pas moins intéressante.

Il me restera à faire ressortir l'avertissement qui résulte pour nous des « confessions » du modernisme, au sujet de la survivance dans l'Eglise de l'esprit et du péril moderniste. Où en est actuellement parmi nous le modernisme ? Y a-t-il encore, au sein du clergé catholique, des modernistes cachés, et combien ?

Quarante mille, affirmait Tyrrell en mourant. — Quinze mille, déclarait dans *Orpheus* M. Salomon Reinach, en s'appuyant sur les évaluations de M. Houtin en personne. — Je n'en donnerais pas quinze cents, répliquait M. Loisy.

Aujourd'hui M. Houtin nous parle de quinze mille prêtres, non pas modernistes, mais « progressistes- », ce terme englobant des opinions disparates, qui vont « du radicalisme extrême... jusqu'à l'anodin réformisme des admirateurs de M. Paul Thureau-Dangin » et embrassant « toutes les aspirations scientifiques, soit qu'elles restent certainement dans les limites de l'orthodoxie, soit qu'elles abandonnent les croyances traditionnelles les plus essentielles. » (1).

Ce qui offrira plus d'intérêt que des chiffres ou des calculs totalement privés de base, ce sera de rechercher où en est actuellement dans l'Eglise le véritable esprit scientifique, le progrès théologique réel, celui qui résulte de l'intelligence sans cesse grandissante de la vérité : *crescit, non veritas intelligentiæ, sed intelligentia veritatis* (2).

Quel est actuellement, dans le clergé catholique, le résultat des prescriptions si graves et si pressantes de Pie X au sujet de l'enseignement ecclésiastique dans les Universités, les séminaires, tous les centres d'études ? Quel effort a été fait pour ha-

(1) P. 271.

(2) C'est le sens de la doctrine de Vincent de Lérins sur le progrès dogmatique.

layer *par la science*, par une science saine et orthodoxe, par une véritable critique digne de ce nom, sur le terrain historique, exégétique, philosophique, tous les restes empoisonnés de l'erreur moderniste ? Quels sont les obstacles qui s'opposent, au sein du clergé, à un travail de ce genre ? Où sont et d'où viennent actuellement, pour ceux qui étudient, les dangers de contamination doctrinale ? Existe-t-il encore des centres plus ou moins occultes, plus ou moins avoués, de propagande et d'enseignement moderniste ? Par ailleurs, les jeunes prêtres peuvent-ils étudier comme il le faudrait ? Leur vie, dévorée par l'affolement des œuvres plus ou moins sociales, sportives et autres, le leur permet-elle ?

Surtout, que fait-on, que pourrait-on et que devrait-on faire pour *remplacer* le modernisme, pour couper court à la stupide accusation ressassée par les novateurs contre l'Eglise et le Pape, d'étouffer tout progrès et toute recherche scientifique ? Que fait-on, que pourrait-on, que devrait-on faire pour aider, chacun dans sa sphère et selon ses forces, au mouvement providentiel qui, à toute époque, a favorisé et réalisé dans l'Eglise le véritable progrès dogmatique ; pour introduire au sein même de l'exégèse, de la théologie, de la philosophie catholique surtout, à la place du modernisme, la vraie, la légitime, la désirable et nécessaire modernité ?

J'essaierai de le dire brièvement.

B. GAUDEAU.

AUTOUR DU MODERNISME SOCIAL (1)

Analyse de quelques documents

La mentalité sociale de la jeunesse catholique libérale

On voudra bien remarquer que je n'écris pas les mots « jeunesse catholique » avec des majuscules, comme si c'était le nom propre d'un groupement particulier bien connu : ce groupement reste totalement étranger à ma pensée et je crois même que le jeune catholique dont je vais citer les lettres n'appartient pas à ce groupement. Je ne me permettrais pas de qualifier la « Jeunesse Catholique » (avec majuscules) de libérale, puisqu'elle ne prend pas officiellement cette étiquette malgré ses nombreux rapports de compénétration réciproque, doctrinale et pratique, avec l'Action Libérale Populaire.

(1) Voir mon volume *Autour du modernisme social*, in-8° écu, 124 pages, franco 0 fr. 65 ; et *Foi Catholique*, numéros du 25 septembre et du 25 octobre 1912.

Le titre qu'on vient de lire signifie donc simplement : la mentalité de certains jeunes catholiques, qui sont libéraux. Ils le sont, au sens le plus détestable et le plus anti-catholique du mot, souvent sans s'en douter, en vertu même de l'air qu'ils respirent. Celui dont on va lire l'écrit l'est avec une bonne foi et une innocence qui désarment. On trouvera dans sa pensée une telle absence des principes les plus fondamentaux de la philosophie catholique ; les définitions les plus claires de l'Eglise en matière de doctrine sociale sont pour lui tellement inexistantes, qu'il m'est apparu comme un symbole et que je crois vraiment utile de publier (avec son plein assentiment d'ailleurs, mais, selon son désir, sans le nommer), les pages qui vont suivre.

Un ami lui avait envoyé mon livre *Autour du modernisme social*. Il répondit :

Je viens de recevoir et de lire avec le plus grand intérêt l'ouvrage du Chanoine Gaudeau, que vous avez bien voulu me faire envoyer ; et je tiens à vous dire tout de suite quel plaisir j'ai eu à le lire et combien je vous suis reconnaissant de cet envoi.

Je vous avoue d'ailleurs avoir malgré cette lecture conservé bon nombre de mes illusions et ne pas avoir toujours été convaincu de l'inanité et de l'erreur [de la doctrine] des « catholiques sociaux ».

Suivaient quelques réflexions, mais brèves et un peu confuses : l'auteur, averti qu'elles m'avaient

intéressé, voulut bien préciser et développer ses idées dans les pages suivantes. On y peut distinguer trois points principaux de doctrine, fort bien liés l'un à l'autre :

1° Séparation absolue et cloison étanche entre les trois domaines : religieux, politique, économique. Dans les domaines politique et économique, l'évolution absolue, sans points fixes et sans limites, est seule maîtresse.

2° La question syndicale.

3° La question des classes sociales et de l'égalitarisme.

C'est moi qui marque ces titres, pour plus de clarté.

I

Séparation absolue et cloison étanche entre les trois domaines : religieux, politique, économique. Dans les domaines politique et économique, l'évolution seule maîtresse.

Malgré les affirmations de M. le Chanoine Gaudéau, nous croyons préférable et logique de distinguer dans toute étude sociale trois domaines très différents : le domaine religieux, le domaine politique, le domaine économique.

Dans le domaine religieux nous trouvons un certain nombre de dogmes intangibles, dogmes qui s'imposent à la foi des catholiques et sur lesquels la discussion ne peut être admise. Ces dogmes sont *peu nombreux, intangibles, invariables* avec le

temps et le milieu, ils traitent de questions *métaphysiques* et *surnaturelles* : les points douteux sont éclaircis et fixés par les interprétations du Pape.

Mais à côté de ce domaine surnaturel existent deux domaines essentiellement humains : le domaine économique et le domaine politique : toute idée métaphysique doit en être bannie, toute idée *a priori* doit être écartée : aucun principe, aucune règle intangible ne peut s'imposer à l'intelligence des hommes. Nous sommes dans le domaine des sciences sociales, sciences d'observation, et par conséquent variables avec le temps, les situations et le milieu : l'idée d'évolution y règne en maîtresse ; tel principe, qui semblait une base primordiale, il y a nombre d'années, est hérésie aujourd'hui et inversement. Nous quittons le domaine surnaturel pour le domaine humain avec ses imperfections, ses variations et ses contingences. Et surtout nous tenons à bannir des domaines politique et économique, nous tenons à y repousser tout dogme métaphysique ; comme le dogme du droit divin, comme le dogme de la souveraineté nationale ; conceptions métaphysiques, « *a priori* » et irréelles, chères aux gouvernements tyranniques. (absolutisme, césarisme, jacobinisme) désireux de justifier leur régime. (Voir sur toutes ces matières : Duguît : *Traité de Droit Constitutionnel*, 1 et 2. —Duguît : *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*).

Nous croyons donc indispensable de ne jamais faire intervenir le point de vue religieux dans les systèmes économiques et politiques : la religion

doit être surnaturelle et surhumaine ; les sciences politiques et économiques doivent avant tout être *naturelles* et *humaines* : sinon elles seront irréelles. Que servira de construire des systèmes remarquables basés sur « le droit naturel, politique et social » s'ils ne correspondent pas aux situations humaines actuelles ? il y aurait là un vice de méthode initial.

Nous prenons en économie politique et en science politique les hommes tels qu'ils sont à l'état actuel, nous tenons compte de leurs aspirations, nous étudions les situations de fait telles qu'elles sont et non telles qu'elles devraient être : et de ces observations réunies nous tirons les lois économiques, lois contingentes, actuelles et variables, et ce suivant la méthode déductive et non « *a prioriste* ».

D'ailleurs, nous tenons à faire remarquer qu'en procédant ainsi, nous ne prétendons pas nous baser sur l'ancienne définition de l'économie politique (l'économie politique est la science des richesses), et qui avait le grand tort de considérer l'homme comme un moyen et non comme une fin : les richesses ne sont que l'élément secondaire, l'élément primordial des sciences sociales est l'homme.

Toujours en vertu de cette même distinction des trois domaines, nous comprenons très bien que M. de la Tour-du-Pin puisse être « royaliste en politique » et en même temps partisan de « tendances au fond étatistes et antipropriétistes » : pourquoi confondre ici les deux domaines : politique et économique ? En politique on peut être partisan d'un.

gouvernement monarchique ; en économie politique être partisan de l'étatisme : Louis XIV n'en fut-il pas un exemple ? C'est une très grande erreur de croire que les doctrines démocratiques sont toujours des doctrines libérales, et inversement : le jacobinisme, sa tyrannie et avec elle l'annihilation de toute personnalité individuelle, n'en ont été qu'un trop frappant exemple....

Nous laissons donc de côté, hors de toute discussion, les dogmes religieux ; et nous persistons alors à nier l'existence « en matière économique de lois inéluctables et immuables ». Prenons les faits et nous verrons la perpétuelle évolution qui se produit dans le monde économique : pour ne citer que l'exemple le plus saillant : l'idée de propriété, longtemps considérée comme un *droit intangible*, n'est plus regardée aujourd'hui par la majorité des auteurs que comme un *pouvoir humain*, et ce en vertu de la solidarité sociale : d'où la multiplicité des lois actuelles, qui dans tous les pays viennent frapper les gains de fortune : nouvelle atteinte au droit de propriété.

On voit que notre jeune correspondant expose ses idées avec une entière franchise, qui le rend vraiment sympathique, et sans l'ombre d'une hésitation. Mais on touche ici du doigt les effroyables ravages produits dans l'esprit des jeunes gens par l'enseignement de la philosophie et du droit, tel que le donnent aujourd'hui tous les professeurs des établissements de l'Etat, même ceux qui passent

pour respectueux de la religion, — et quelques-uns même, hélas ! des professeurs de nos établissements catholiques. Pour les lecteurs déjà anciens de cette revue, les idées qu'on vient de lire sont de vieilles connaissances : je les ai jadis rencontrées (on s'en souvient peut-être), enveloppées de quelques équivoques, dans les ouvrages de M. Charles Boucaud sur le droit naturel, ou plutôt contre le droit naturel (1).

C'est donc avec une parfaite assurance que notre jeune catholique cite comme une autorité irréfragable, et devant laquelle tout le monde doit s'incliner, M. Duguit, professeur à l'Université de Bordeaux, dont les idées bien connues, destructrices de tout droit naturel et de toute loi morale, sont plus radicales encore que celles de M. Gide, ce qui n'est pas peu dire.

C'est donc avec une imperturbable sérénité que notre jeune catholique, répétant les leçons de ses maîtres, pose comme un principe incontestable la séparation adéquate, la cloison étanche entre le domaine religieux d'une part, le domaine politique et social de l'autre. C'est la donnée du libéralisme le plus formellement hérétique, anticatholique, anti-religieux, antimoral, antisocial ; celui qui soustrait à la société humaine toute base d'ordre religieux, et par conséquent toute base morale, et qui d'autre part soustrait à la religion elle-même toute base rationnelle.

(1) *Foi Catholique*, numéros de juillet à octobre 1909.

Aux yeux de ce jeune catholique, la religion ne consiste donc que dans des dogmes purement métaphysiques (au sens kantien du mot) et surnaturels ; elle est donc sans aucune attache possible avec la vie pratique, avec la vie réelle, avec la vie sociale, ni même logiquement avec l'histoire. C'est le modernisme le plus radical et le plus solennellement condamné.

C'est donc avec une tranquillité formidable, stupéfiante, que ce jeune catholique écrit que du domaine social, du domaine politique et du domaine économique « *toute idée métaphysique doit être bannie, toute idée « a priori » doit être écartée : AUCUN PRINCIPE, AUCUNE RÈGLE INTANGIBLE NE PEUT S'IMPOSER A L'INTELLIGENCE DES HOMMES.*

On n'est pas plus candidement anarchiste. Ainsi ce jeune catholique ne soupçonne même pas que, à la base de la religion révélée, des dogmes catholiques proprement et spécifiquement surnaturels (Trinité, Incarnation, etc.), il y a des vérités d'ordre religieux démontrées par la raison, il y a une philosophie spiritualiste, une théodicée ; — il ne soupçonne pas que cette théodicée est l'unique base rationnelle et réelle des vérités d'ordre moral également démontrées par la raison ; l'unique base de la loi morale qui s'impose à tous les hommes ; il ne soupçonne pas que cette loi morale à base religieuse est l'unique fondement de tout l'ordre social humain, et par conséquent de tout ordre politique

et économique ; bref, ce jeune catholique ne soupçonne même pas qu'il existe un droit naturel rationnel à base religieuse, et que les principes de ce droit naturel, principes absolus et immuables, que l'homme découvre et connaît, mais qu'il n'a point faits et ne peut défaire, régissent tout l'ordre humain social, politique et économique.

L'évidente et absolue bonne foi avec laquelle mon correspondant énonce ces énormités n'est-elle pas la démonstration la plus convaincante (et la plus navrante aussi) de la nécessité de la campagne que je n'ai cessé de mener — et longtemps presque seul — non seulement depuis cinq ans dans la *Foi Catholique*, mais depuis trente ans dans tout mon enseignement, pour essayer de restaurer dans les esprits l'idée et les principes du droit naturel rationnel, spiritualiste, à base religieuse ?

Quand on voit de jeunes esprits comme celui-ci, pleins de droiture et de bonne volonté, trompés et faussés par l'enseignement qu'ils reçoivent, comment n'être pas saisi d'indignation et de colère contre les malfaiteurs intellectuels qui les déforment ainsi, contre les parents catholiques légers et malavisés qui livrent leurs enfants à de tels maîtres, et aussi, — il faut bien le redire — contre certains professeurs et écrivains catholiques, certains prêtres même, gravement abusés, qui pactisent avec de telles erreurs ?...

Pratiquement, que dire à des jeunes gens qu'on a ainsi trompés ? Tout simplement les instruire : leur rapprendre les principes essentiels du catéchisme et de la religion, oubliés ou recouverts dans leurs esprits par une couche épaisse de sophismes ; les « décaper », selon l'expression pittoresque employée naguère par l'archevêque de Rouen pour exprimer précisément l'opération nécessaire à faire subir aux intelligences qui ont été trempées dans le moule de la philosophie et de la sociologie relativistes d'aujourd'hui. Enfin leur faire lire un bon traité de droit naturel rationnel à base religieuse.

Leur dire, par exemple : Admettez-vous que la raison humaine (même en dehors de la foi chrétienne) démontre réellement l'existence d'un Dieu réel, personnel, Créateur et maître du monde et de l'homme ?

Si vous ne l'admettez pas, vous n'êtes pas catholique, car c'est un dogme défini, que la raison, par elle-même, démontre cela. Vous n'êtes pas penseur non plus, car en dehors de cette philosophie, il n'y a pour l'esprit humain que contradiction, absurdité, scepticisme et anarchie.

Si vous admettez cette vérité, il faut bien reconnaître qu'elle a pour l'homme des conséquences morales et sociales, et que dès lors il y a un droit naturel, individuel, familial et social, à base religieuse ; et votre cloison étanche entre le domaine religieux et le domaine social disparaît.

Admettez-vous qu'il existe une loi morale naturelle, démontrable et démontrée par la raison, et dont les préceptes, absolus et immuables, s'appliquent à la vie individuelle, morale et sociale de l'homme ? Admettez-vous que les principaux préceptes de cette loi morale naturelle coïncident avec ceux du Décalogue de la Révélation mosaïque et chrétienne, lequel n'est pas seulement le code d'une loi surnaturelle, miraculeusement promulguée par Dieu, mais celui de la loi naturelle elle-même ?

Si vous n'admettiez pas ces vérités, vous ne seriez pas catholique ; vous ne seriez pas non plus penseur, ni sociologue, car en dehors de ces vérités, il n'y a logiquement pour l'humanité qu'anarchie morale et sociale absolue.

Et si vous les admettez, vous admettez forcément les données du droit naturel rationnel à principes absolus et à base religieuse, et la séparation adéquate entre les trois domaines religieux, politique, économique, qui est le fondement de toute votre doctrine, disparaît du même coup... (1)

(à suivre)

B. G.

(1) Je suis obligé de remettre au prochain numéro la suite de la lettre de mon jeune correspondant, et aussi la continuation de la discussion commencée (octobre 1912) sur cette importante question : *La science économique est-elle, oui ou non, indépendante de la morale ?* J'ai été, contre ma volonté, trop directement mis en cause pour ne pas dire clairement toute ma pensée.

CORRESPONDANCE

Trop heureux qu'on s'occupe de lui, même pour le traiter selon ses mérites, M. Julien de Narfon a coutume d'encombrer de sa prose douceâtre tous les périodiques qui lui ont fait l'honneur de le nommer.

Ne lui refusons pas la satisfaction de se lire dans nos colonnes, ni à nos lecteurs le plaisir auquel ils ont droit.

13 Novembre 1912.

Mon Révérend Père,

Une personne amie veut bien me communiquer le numéro du 25 septembre dernier de votre curieuse revue *la Foi Catholique* où il est question de moi copieusement.

Il est bien tard — moralement sinon légalement — pour user du droit de réponse. Vous me pardonnerez d'en user cependant. Je ne lis pas pour l'ordinaire *la Foi Catholique*, et j'ajoute que le numéro que j'ai sous les yeux me le fait beaucoup regretter. Quoi qu'il en soit, vous y déclarez que je professe « ouvertement les erreurs les plus formellement contraires à la foi », et encore que je suis « libéral et moderniste au sens le plus hérétique et le plus anticatholique du mot ».

C'est cela que je ne pense pas devoir laisser passer sans y répondre. A cette affirmation sans preuves il me suffira d'ailleurs d'opposer une brève et

nette déclaration, en deux points si vous le permettez :

1° *Je crois* intégralement, dans le sens même où l'*Eglise* l'a défini, tout ce qui est de *foi catholique*.

Les mots que je viens de souligner : *je crois*, *Eglise*, *défini*, *foi catholique*, ayant, dans la langue du modernisme et du libéralisme de M. Julien de Narfon, un sens tout différent de leur sens normal et catholique, un sens « transposé », qu'il me suffise de constater que cette déclaration de M. Julien de Narfon n'a, par suite, absolument aucune valeur, et de rappeler qu'au moment de la publication de l'Encyclique *Pascendi*, qui condamnait lennellement cette « synthèse d'hérésies » qu'on appelle le modernisme. M. Julien de Narfon écrivait dans le *Journal de Genève*, le 4 novembre 1907 :

« J'estime que les catholiques libéraux ont le devoir et parce qu'ils sont catholiques et parce qu'ils sont libéraux, de rester dans le sein de l'Eglise, nonobstant les encycliques qui condamnent leurs doctrines particulières ou refoulent leurs aspirations et édictent contre eux des mesures draconiennes. Les encycliques passent... elles ne sont point irrévocables... Les encycliques passent, mais l'Eglise demeure... » (1)

Or, je défie M. Julien de Narfon de trouver un seul prêtre catholique qui ose soutenir que l'encyclique *Pascendi*, ainsi bafouée par lui, n'est pas l'expression d'une condamnation solennelle, définitive, irrévocable et infaillible, d'hérésies formelles.

(1) M. Houtin, dans son *Histoire du modernisme catholique*, p. 193-195, cite intégralement cet article de M. Julien de Narfon, comme l'un des documents les plus caractéristiques de la doctrine et de la tactique de la secte.

Tout ce que M. Julien de Narfon a écrit depuis lors n'a été que le développement, plus ou moins hypocrite, de l'affirmation hérétique et anticatholique que je viens de citer.

Ça suffit, n'est-ce pas ?

Les lecteurs curieux d'autres « preuves » les trouveront dans les œuvres complètes de M. de Narfon, et en particulier dans les deux articles de la *Critique du Libéralisme* auxquels j'ai fait allusion (1^{er} et 15 septembre 1912).

M. de Narfon continue :

2° Je ne vous reconnais nullement comme juge de mon orthodoxie. J'ai des supérieurs ecclésiastiques. Aucun d'eux ne m'a fait à aucune époque aucune observation au sujet de ma doctrine, et celle-ci n'a été l'objet d'aucune censure de la part de qui de droit.

Peut-être y a-t-il lieu d'en conclure qu'il doit y avoir quelque différence entre votre orthodoxie à vous et celle de l'Eglise.

Ça, pour un joli « toupet », c'en est un !

Je suis juge de l'orthodoxie de M. Julien de Narfon au même titre que le public, que M. de Narfon en fait juge toutes les fois qu'il prend la plume.

Quant à prétendre que sa doctrine est irréprochable parce qu'aucune mesure canonique de ses « supérieurs ecclésiastiques » n'a mis un terme à ses insolences (y mettrait-elle un terme ?), M. Julien de Narfon juge vraiment le public trop bête s'il s'imagine qu'on avalera cette sottise. Aurait-il l'outrecuidance d'exiger une encyclique à son adresse personnelle ? Mais il répondrait : « Les encycliques passent, et l'Eglise demeure. »

D'après la logique de M. de Narfon, tous les mécréants baptisés (et ils sont innombrables) qui écrivent tous les jours dans le *Matin*, l'*Aurore*, le *Siècle*, le *Radical*, la *Lanterne*, la *Petite République*, l'*Humanité*, etc., et qui ont, eux aussi, des « supérieurs ecclésiastiques » pourraient déclarer leur orthodoxie parfaite, puisqu'ils n'ont été l'objet d'aucune « censure ». De ce que l'Eglise ne daigne pas plus s'occuper des blasphèmes papelards d'un Narfon que des blasphèmes truculents d'un Jaurès, ou des blasphèmes malpropres d'un Victor Flachon ou de ses successeurs, s'ensuit-il qu'elle les approuve ? Ce n'est pas parce que M. de Narfon s'obstine à se décerner lui-même à lui-même l'étiquette de catholique, que pour cela il diffère d'eux (qui sans cesse le louent et l'approuvent) et que l'Eglise serait tenue de prendre à son égard des mesures exceptionnelles. Par ses propres écrits, lui-même il se classe et se condamne. D'après les règles générales du dogme et de la morale catholique, les productions de M. de Narfon sont par elles-mêmes réprouvables et réprouvées, et le *Figaro*, du seul fait de sa collaboration dite « religieuse », est, à vrai dire, plus détestable et plus malfaisant, parce que plus perfide, que la *Lanterne*.

Censuré ? Mais M. de Narfon l'est cent fois pour une, *ipso facto*, de par ses écrits.

Quant à l'identité ou à la différence de mon « orthodoxie d'avec celle de l'Eglise », je me contente de m'en référer à ce que le Pape daignait me faire écrire officiellement, à l'époque précise où je venais de commencer à démasquer, dans la *Foi Catholique*, le faux catholicisme de M. Julien de Narfon.

Que M. Julien de Narfon produise donc l'attestation d'un seul ecclésiastique catholique (je dis un seul dans le monde) qui ose se porter en public garant de sa « doctrine ». On verra après.

En attendant, en dépit de sa « déclaration », on voit pourquoi je suis contraint de maintenir tout ce que j'ai écrit dans la *Foi Catholique* du 25 septembre.

Et si M. de Narfon veut savoir ce que ses » supérieurs ecclésiastiques » pensent de lui, qu'il aille le demander à Rome.

J'ai répondu à la partie dogmatique de la lettre pastorale que M. Julien de Narfon a bien voulu m'écrire. Le reste est un débordement de fiel onctueux, qui ne prouve que le dépit du personnage. Et pour ne pas fatiguer mes lecteurs, je suis obligé d'en réserver le texte et le commentaire à la prochaine fois.

B. G.

LA VOCATION SACERDOTALE

Le R. P. Célestin Augier, ancien provincial des Oblats de Marie-Immaculée, veut bien nous envoyer, au sujet de cette question, traitée dans nos derniers numéros, la courte note qu'on va lire, et qui résume en effet, avec une lucidité pleine de bon sens et de justesse, les données principales du problème.

B. G.

Cette question peut, ce me semble, être résumée ainsi qu'il suit :

La vocation sacerdotale vient de Dieu : *Nec quisquam sumit sibi honorem nisi qui vocatur a Deo.*

Elle est précédée de l'élection par Dieu. *Non vos me elegistis sed ego elegi vos.*

L'Eglise constate cette vocation de Dieu. Les éléments de constatation sont :

1° L'idonéité ou les aptitudes voulues physiques, intellectuelles et morales.

2° L'intention droite, et pour qu'elle soit droite, elle doit être surnaturelle.

3° L'attrait intérieur, mais il n'est pas indispensable, c'est un élément corroborant.

En cas de vocation directe et miraculeuse par Dieu, comme celle de Saint Paul, l'Eglise doit la constater.

Après avoir constaté la vocation de par Dieu, l'Eglise la signifie ou la fait officiellement connaître à l'élu de Dieu.

CÉLESTIN AUGIER, O. M. I.

CONFÉRENCES D'AVENT A S^t - AUGUSTIN

Tous les dimanches, à 3 heures, conférences par M. le chanoine Gaudeau : *La Guerre et la Paix d'après l'Évangile.*

Vendredi 1^{er} novembre. — Les saints, vainqueurs dans la bataille de la vie.

Dimanche 3 novembre. — La paix des morts : ceux qui font la guerre aux morts.

Dimanche 10 novembre. — Contradiction apparente de l'Évangile : « Je vous donne ma paix... Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive. »

Dimanche 17 novembre. — La guerre et la paix intellectuelles : la lutte pour la vérité intégrale. La fausse paix du libéralisme.

Dimanche 24 novembre. — La guerre et la paix dans les cœurs : la lutte pour l'amour de Dieu.

Dimanche 1^{er} décembre. — La guerre et la paix dans les consciences : les droits des consciences opprimées.

Dimanche 8 décembre. — Immaculée-Conception. « *Regina pacis... Terribilis ut castrorum acies ordinata.* »

Dimanche 15 décembre. — La guerre et la paix dans les familles : destruction actuelle de la famille.

Dimanche 22 décembre. — La guerre et la paix sociales. Unique solution dans l'Évangile.

Mercredi 25 décembre. — Noël. Jésus-Christ « prince de la paix », et « signe de contradiction. »

Dimanche 5 janvier. — L'Évangile et le fléau de la guerre : les guerres saintes ; la patrie.

Dimanche 12 janvier. — L'Église et la paix du monde. Pacifiques et pacifistes.

Les *Conférences de l'Assomption* (enseignement religieux supérieur) auront lieu, en 1913, après Pâques. Elles auront pour sujet : *Questions sur la Providence et le problème du mal* » (1).

BONNES FÊTES DE NOËL ET BONNE ANNÉE !

En cette fin d'année, où la paix (en tous les sens de ce beau mot) est si douloureusement troublée par tant de menaces, la *Foi Catholique* envoie à ses abonnés, à ses lecteurs, à ses bienfaiteurs, à ses amis, le souhait que saint Paul adressait aux premiers fidèles : *Que la paix de Dieu, qui dépasse tout le sensible, garde vos intelligences et vos cœurs en Jésus-Christ ! Pax Dei, quae exsuperat omnem sensum, custodiat corda vestra et intelligentias vestras in Christo Jesu !*

(1) Ces conférences seront publiées dans la *Foi Catholique*.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE du Numéro du 25 Juillet 1912

- Charles Huit.** — LE PROBLÈME DE LA CERTITUDE. — I. **Position du problème.** — II. **Certitude et vérité.** — III. **Rôle de la volonté dans la certitude.** — IV. **Prix de la certitude.** — V. **Les arguments du scepticisme** p. 5
- B. Gaudeau.** — JEAN-JACQUES ROUSSEAU ET LE MODERNISME. — **Pourquoi le régime actuel célèbre J.-J. Rousseau.** — **J.-J. Rousseau inventeur du mot *modernisme*.** — **J.-J. Rousseau et le modernisme théologique.** — **J.-J. Rousseau et le modernisme philosophique, de Kant à M. Bergson.** — **J.-J. Rousseau et le modernisme social.** p. 34
- L' « UNION POUR LA FOI ». — CHRONIQUE DE L'UNION SPIRITUELLE SACERDOTALE *pro Fide*. — **La méditation quotidienne chez les francs-maçons** p. 56
- AUTOUR DU MODERNISME SOCIAL. — **Lettre de S. G. Mgr Monestès, évêque de Dijon, à M. le Chanoine Gaudeau** p. 63
-

Sommaire du Numéro du 25 Août 1912

- Charles Huit.** — LE PROBLÈME DE LA CERTITUDE (*suite et fin*). — I. **Nature de la certitude.** — II. **Le sens commun et le consentement universel.** — III. **La cohérence des idées.** — IV. **Le néo-dogmatisme.** — V. **L'évidence.** — VI. **Les vérités primitives** p. 65

- B. Gaudeau.** — **JEAN-JACQUES ROUSSEAU ET LE MODERNISME (suite).** — II. **J.-J. Rousseau et le modernisme théologique.** — III. **J.-J. Rousseau et le modernisme philosophique, de Kant à M. Bergson.** — IV. **J.-J. Rousseau et le modernisme social .** p. 108
- L' « UNION POUR LA FOI ». — **CHRONIQUE DE L'UNION SACERDOTALE Pro Fide.** — **Une décision doctrinale du Saint-Siège au sujet de la vocation sacerdotale.** — **Questions posées à nos associés** p. 123
-

SOMMAIRE du Numéro du 25 Septembre 1912

~~~~~

- B. Gaudeau.** — **JEAN-JACQUES ROUSSEAU ET LE MODERNISME (suite et fin).** — III. **J.-J. Rousseau et le modernisme philosophique.** Le sentimentalisme moral chez Rousseau et chez Kant : fonds commun de philosophie protestante. — « Conscience, conscience ! Devoir, devoir ! ». — Le pragmatisme chez Rousseau. — L'intuitionnisme : M. Bergson réfuté par Rousseau. — Pensée de Rousseau : pensée étrangère, pensée allemande. — IV. **J.-J. Rousseau et le modernisme social.** Le modernisme social, c'est la « fausse démocratie » condamnée par Pie X : sa définition. — La « religion civile » selon Rousseau. — Rousseau, vrai père de l'impunité révolutionnaire. — Les faux dogmes du modernisme social : l'égalitarisme et la souveraineté de la « volonté générale ». — Indulgence des catholiques démocrates pour Rousseau. — Rousseau et les anarchistes. . . . . p. 129

**LES REVENANTS DU « TERRAIN » CONSTITUTIONNEL. Rappel de principes politico-religieux, provoqué par un incident récent . . . . .** p. 157



- B. Gaudeau.** — AUTOUR DU MODERNISME SOCIAL. **Analyse de quelques documents.** — I. **Pourquoi et comment les œuvres sociales doivent être catholiques**, par M. Louis DURAND . . . . . p. 171
- LA QUESTION DE LA FOI A TRAVERS LES ÉVÉNEMENTS. — LE XXXVI<sup>e</sup> CONGRÈS DES JURISCONSULTES CATHOLIQUES, MONTPELLIER, 28, 29 ET 30 OCTOBRE 1912. — **Les collectivités administratives en face de l'Etat.** . . . . . p. 187
- 

## SOMMAIRE du Numéro du 25 Octobre 1912

---

- J. Fontaine.** — ÉTUDES CONTEMPORAINES SUR LA VIE SURNATURELLE ET LES CONCUPISCENCES. — I. **Formes contemporaines de la concupiscence des yeux et de l'orgueil de la vie.** — I. *Concupiscentia oculorum* : vraie source du socialisme contemporain. — II. *Superbia vitæ* : l'orgueil social de l'Etat a-religieux ; impiété incurable de la neutralité a-religieuse . . . . . p. 193
- Bayard.** — L'OASIS. — **Croquis monographique d'une paroisse franc-comtoise en 1912** . . . . . p. 216
- B. Gaudeau.** — AUTOUR DU MODERNISME SOCIAL. **Analyses et commentaires de quelques documents.** — I. **Pourquoi et comment les œuvres sociales doivent être catholiques**, par M. Louis DURAND (*suite et fin*). — II. **En quel sens l'association professionnelle est-elle de droit naturel ?** — III. **La loi de l'offre et de la demande et les autres lois économiques sont-elles absolues et totalement indépendantes de la morale ? Objections**, par M. L. G. . . . . p. 227
-

## SOMMAIRE du Numéro du 25 Novembre 1912



- J. Fontaine.** — **ÉTUDES CONTEMPORAINES SUR LA VIE SURNATURELLE ET LES CONCUPISCENCES. — II. La concupiscence de la chair et son règne actuel. — L'éducation de la pureté. — Conséquences sociales du règne actuel de la concupiscence de la chair.** p. 257
- J.-A. de Bernon.** — **SELF HELP OU SOCIALISME. — États-Unis et Australie.** . . . . . p. 288
- Ch. Huit.** — **L'ORIGINE DE NOS CONNAISSANCES. — Apriorisme ou aposteriorisme ? Les solutions.** . . . . . p. 303
- L' " UNION POUR LA FOI ".** — **Chronique de l'Union pro Fide.** Lettre de S. G. Mgr MONESTÈS, évêque de Dijon, à M. le Chanoine GAUDEAU. — Réimpression des statuts de l'Union. — Lettre de S. G. Mgr GAUTHEY, archevêque de Besançon, à M. le Chanoine GAUDEAU. . . . . p. 335
- B. Gaudeau.** — **LA VOCATION SACERDOTALE. Réponses aux questions posées. — I. Un directeur de grand séminaire. Objections. — II. Une femme chrétienne. Questions pratiques. — III. F. Gellé. Note sur la métaphysique de la vocation sacerdotale. — IV. B. G. Quand a lieu l'appel de l'Eglise, qui constitue la vocation ?.** . . . . . p. 343
- B. Gaudeau.** — **POLITIQUE CATHOLIQUE ET PHILOSOPHIE ARELIGIEUSE. Etude sur le néo-positivisme de quelques membres non chrétiens de l'Action française.** p. 363
- LA QUESTION DE LA FOI A TRAVERS LES ÉVÈNEMENTS.**  
**J.-A. de Bernon.** — **En Orient. — Le Docteur Elie de Cyon.** . . . . . p. 377
- B. G.** — **Une explication au sujet de l'Oasis.** p. 384

## SOMMAIRE du Numéro du 25 Décembre 1912

- J. Fontaine.** — ÉTUDES CONTEMPORAINES SUR LA VIE SURNATURELLE ET LES CONCUPISCENCES. — III. **La vie surnaturelle privée et publique.** — L'unique remède contre le règne actuel des concupiscences : le « vrai catholicisme social. »
- B. Gaudeau.** — **OU EN EST LE MODERNISME ?** — Les « confessions » du modernisme. — L'autobiographie et la Vie de Tyrrel, publiées par Miss Petre. — L'histoire du modernisme catholique, par M. Albert Houtin. — Ce que contient cette histoire ; une confession, la défaite du modernisme par Pie X ; une leçon, l'aboutissement fatal du modernisme, l'incrédulité absolue ; un avertissement : où en est, au sein de l'Église, l'esprit et le péril moderniste ?
- AUTOUR DU MODERNISME SOCIAL.** — Analyse de quelques documents. — B. Gaudeau. La mentalité sociale de la jeunesse catholique libérale. Objections à la doctrine de M. le Chanoine Gaudeau, par M. J. DE P. : Séparation absolue entre ces trois domaines : religieux, politique, économique. Dans le domaine politique et économique, l'évolution, maîtresse absolue.
- CORRESPONDANCE.** — Lettre de M. J. de Narfon, et réponse.
- R. P. Célestin Augier, O. M. I.** — NOTE SUR LA VOCATION SACERDOTALE.
- Conférences d'Avent à Saint-Augustin de Paris : la Guerre et la Paix, d'après l'Évangile. — Conférences de l'Assomption en 1913 : Questions sur la Providence et le Problème du Mal.**

TABLE DES MATIÈRES.

---

*Le Gérant* : R. SCHMAUDER.

---

Imp. SCHMAUDER, 75, rue Rochechouart — Téléph. 215-17