

QUELQUES ASPECTS DE LA PENSÉE MANICHEENNE A L'EPOQUE CONTEMPORAINE

« L'Homme se trouve placé sur les limites, du temps et de l'éternité, entre la raison et les sens. Il participe de ce double état, de l'une et de l'autre extrémité. Il se tient debout, en quelque sorte, à l'horizon de la Nature ».

*Giordano BRUNO,
De Causa, principio et uno
II^o Dialogue.*

La dialectique du bien et du mal, du bonheur et du malheur, dont l'alternance rythme le destin de l'humanité, a toujours été un des problèmes essentiels posés à la conscience humaine. C'est qu'il y a une permanence de l'inquiétude, en quoi se résout continuellement l'essentiel de l'activité intellectuelle.

Aujourd'hui encore, il n'est pas possible de considérer le problème posé par les rapports du conscient et de l'inconscient, tel qu'il se présente par exemple dans l'analyse freudienne, autrement que comme la traduction moderne et scientifique de l'antique préoccupation universelle.

Un même dilemme anime toujours la pensée religieuse et philosophique, les mythes aussi bien que les systèmes scientifiques, qui ne sont, en définitive, que la tentative rationnelle et purement occidentale pour échapper au malheur que nous portons en nous au nom d'un bonheur que nous sentons possible. On voit par là combien le manichéisme est actuel dans la mesure même où le problème qu'il prétend résoudre est lui-même éternellement humain. Il constitue une solution entre autres à une contradiction douloureuse qui laisse toujours l'homme inquiet et désemparé.

Mais il appartient à cette solution d'être plus étroitement conforme au génie occitanien. Elle est l'exemple d'une réac-

tion typique des hommes de notre terre, la marque profonde de leur pensée. Ses thèses puisées aux sources des ésotérismes nés, peut-on dire, avec l'exercice même de la pensée humaine, atteignent une originalité, une couleur bien particulières. Or, nous pensons que l'homme du Midi présente une orientation psychique telle qu'il est, consciemment ou non, sensibilisé à la pensée manichéenne.

Nous avons cru, en conséquence, intéressant d'offrir quelques exemples de cette survivance souvent inconsciente chez les penseurs les plus divers et par là même d'apporter sur un plan particulier et précis un témoignage de la persistance et de la puissance dans le temps de ce génie d'Oc que les « Cahiers du Sud » s'efforcent de définir aujourd'hui.

Le choix que nous avons fait : Pierre Bayle, Alexandre Guiraud, Alexandre Soumet, Barthez, n'est pas arbitraire. Il y a du premier au dernier de ces écrivains une progression dans la pensée qui, en dépit d'intérêts intellectuels divergents, nous permet d'examiner plusieurs aspects de la doctrine manichéenne. C'est ainsi que nous passons d'un ésotérisme dualiste qui s'affirme sans conteste chez Bayle à un ésotérisme monothéiste avec Soumet. Nous avons complété cet aperçu par quelques regards sur le médecin Barthez, dont le vitalisme a animé si longtemps les théories médicales de l'École de Montpellier. Nous aurions pu évidemment y ajouter des noms célèbres comme, par exemple, Fabre d'Olivet, Auguste Comte, etc... Mais l'étude de leurs œuvres, outre qu'elle n'eût rien ajouté à notre argumentation, ne pouvait, sans difficultés, être introduite dans le cadre forcément étroit d'un article. C'est la raison pour laquelle nous les avons négligés.

Une dernière observation destinée à ne laisser subsister aucun doute dans l'esprit des lecteurs : Il ne s'agit pas ici de prouver que les hommes dont nous analysons ci-après les thèses, sont des disciples de Manès, des initiés ou qu'ils se donnent comme tels. Il s'agit de délimiter dans les conceptions d'hommes issus de la terre méridionale la permanence d'un courant de pensée métaphysique, qui ressurgit de temps à autre et vient affleurer à la surface de leur pensée.

On a lu, par ailleurs, sous une plume plus autorisée que la nôtre, l'exposé du manichéisme cathare. Mais il nous semble nécessaire d'indiquer en tête de ce travail les caractères essentiels des thèses manichéennes auxquelles nous confronterons la pensée des écrivains qui nous intéressent.

Le fait central de ce corps de doctrines, c'est l'esquisse

d'une dialectique du bien et du mal, qui puise sa raison d'être dans une constatation d'expérience.

Dans le monde objectif, aussi bien que dans la conscience humaine, le bien et le mal se succèdent et alternent : La vie est une succession de bonheurs et de malheurs, de joies et de douleurs. Mais ces deux termes offrent un caractère remarquable : ils coexistent dans une relativité réciproque et nécessaire. Le bonheur n'est jamais total et non plus le malheur. En un autre sens, un mal est parfois la cause immédiate d'un bien plus lointain et, au contraire, ce que nous nous imaginions être un bien, s'avère un mal à la suite de la faiblesse de notre prévision.

Il suit de là que deux Principes semblent engagés sur cette terre en une lutte perpétuelle, telle que leur activité réciproque s'interpénètre et se nuit. Il y a là le dessin d'un mouvement dialectique, dont le progrès constitue, selon les manichéens, l'essence même des phénomènes. Le bien n'est jamais total et le mal de même : cela n'est admirablement vrai que sur le plan des apparences. Il y a en ce monde, pour le bon principe, impossibilité à faire régner totalement le bien, mais le mauvais ne peut non plus assurer le triomphe du mal. De même qu'un ordre fortuit ne peut pas subsister longtemps sans avouer qu'il n'est que désordre, de même le mal moral ou physique tourne toujours à un bien supérieur, qui l'inclut, sans le changer de signe sur son plan inférieur : par exemple, Dieu et les Juifs veulent de même façon la mort du Christ, mais pour Dieu seul qui prévoit le destin total du Rédempteur, cette mort présente un tout autre sens et c'est bien pourtant parce qu'elle est mal dans l'esprit des Juifs, qu'elle peut devenir un bien suprême...

Le mal est le domaine exclusif de la matière, c'est-à-dire le domaine de l'illusion. N'oublions pas que Satan est mensonge pur et que son royaume est strictement inexistant au regard de Dieu et vis-à-vis de l'Un. On conçoit que les Cathares aient ainsi admis sans ridicule la coexistence de deux royaumes du Bien et du Mal. Il n'y a interférence du néant et de l'être que chez l'homme qui est accidentellement tombé dans un mode d'être qui n'est pas le sien et qui peut penser le néant en en prenant une certaine idée négative. Et c'est essentiellement chez l'homme que le mal apparaît comme relatif, puisqu'il enveloppe toujours dans l'âme la possibilité d'un bien supérieur, qui ne peut avoir le mal que comme condition nécessaire. Il y a donc chez les Cathares une sorte de dialectique, qui pose qu'il n'y a pas de bien sans mal, ni de mal sans bien.

Mais on voit alors du même coup que l'antagonisme du bien et du mal ne peut avoir de sens que sur le plan du multiple et de l'illusoire. Le véritable principe du bien est tel qu'en lui le bien et le mal ne sont pas perçus contradictoirement. En regard de ce principe transcendant, cet antagonisme s'efface, devient inconnaissable et « plus que Bien », au sens même où Scot Erigène, dont la pensée en bien des points rappelle la pensée manichéenne, dit que Dieu est « plus qu'Être » (*plus quam est, est*).

Tel est le sens de la dialectique manichéenne. Nous ajouterons que, pour les Cathares, il y a, en conséquence, une libération possible du mal et que, selon leur doctrine, tout doit être sauvé de ce qui existe en ce monde, lorsque les temps seront révolus. La voie de la libération de l'âme, c'est la voie intellectuelle, qui mène à la prise de conscience par l'esprit de sa nature d'esprit, de son appartenance au lumineux « logos » universel. Par cette voie l'esprit se détache peu à peu de la matière et revient se fondre dans cette lumière primordiale, dont il est une parcelle évadée.

Notons encore que dans cette ascèse graduelle, ce progrès de l'esprit vers son essence, l'homme est continuellement sollicité par ce qu'il quitte, par cette matière maléfique, instrument du pouvoir satanique, et nous aurons un aperçu suffisant des thèses hérétiques pour l'intelligence des études qui vont suivre.

PIERRE BAYLE

Pierre Bayle (1), connu dans l'histoire de la pensée française comme le précurseur des idées de tolérance et le critique de la méthode d'autorité, est né au Carlat en Ariège. Par sa mère, Jeanne de Bruguières, il appartient à l'une des plus vieilles maisons du pays de Foix. Peut-être la tradition orale, les légendes sur l'hérésie albigeoise, dont le souvenir reste vivace en ces régions, ont-elles enchanté son enfance et marqué son inconscient de leur empreinte profonde ?

Quoi qu'il en soit, un fait d'ordre affectif nous semble très important pour l'explication de son orientation spirituelle. Nous songeons à l'emprisonnement de son père et de

(1) Tous les textes cités sont tirés des termes « Manichéens » et « Pauliciens », du « Dictionnaire Historique et Critique ».

son frère pour crime d'hérésie, à leur mort en captivité. Une haine tenace de la religion catholique, parfois masquée des artifices du style, où l'incline la prudence, semble avoir puisé sa raison d'être dans le choc émotif consécutif à ces événements. Nous songeons encore à la Révocation de l'Edit de Nantes et aux dragonnades, qui semblent avoir soulevé en lui une violente indignation. C'est alors qu'il écrit dans un livre intitulé « Ce qu'est la France toute catholique sous le règne de Louis XIV » : « Les moines, les prêtres sont une gangrène, qui ronge toujours et qui chasse du fond de l'âme toute sorte d'équité naturelle pour y introduire à la place la mauvaise foi et la cruauté. Les triomphes des catholiques sont plutôt ceux du déisme, que ceux de la vraie foi ; ceux qui n'ont d'autre religion que celle de l'équité naturelle ne peuvent s'empêcher de dire que Dieu est trop bon essentiellement pour être l'auteur d'une chose aussi pernicieuse que les religions positives... mais que des esprits ennemis de notre repos sont venus, de nuit, semer la zizanie dans le champ de la religion naturelle, par l'établissement de certains cultes particuliers, destinés à être une semence éternelle de guerres, de carnages et d'injustices ».

Cette attitude qui le dresse contre l'église catholique n'est pas faite pour atténuer les accusations d'hérésie qui le poursuivirent toute sa vie et après sa mort. C'est ainsi qu'en 1774, soixante-dix ans après sa disparition, un commentateur littéraire, l'abbé S... de Castres, dans un ouvrage intitulé « Les trois siècles de la littérature française », pouvait écrire : « On est souvent tenté de rire, en le voyant s'échauffer pour redonner l'existence et du poids à de vieilles erreurs, à de faux systèmes discrédités depuis plusieurs siècles... » Et en 1845 encore dans le « Dictionnaire des Hérésies, des erreurs et des schismes », Pluquet s'efforce de réfuter les erreurs de « Monsieur Bayle ».

En quoi consiste donc l'hérésie baylienne ?

Précisément, dans sa façon de poser le problème du mal et de le résoudre. Il prend pour point de départ l'expérience journalière. L'existence du mal dans le monde se révèle hors de nous et en nous : S'agit-il des phénomènes de la nature ? Nous voyons toutes sortes de calamités s'abattre sur l'humanité : l'inondation, la sécheresse, les orages et la rigueur des saisons, etc... En un mot, la nature est un spectacle permanent de « désordres et d'oppositions ». Et encore, dit Bayle, j'accorde que la discussion sur ce point est possible : « On peut admettre que toutes ces perturbations sont explicables soit par les facultés que Dieu a données aux corps, soit par

les lois du mouvement qu'il a établies, soit par le concours de causes occasionnelles » ; mais il n'en est pas de même du mal moral : « Les cieux et tout le reste de l'univers prêchent la gloire, la puissance et l'unité de Dieu, mais l'homme, l'homme seul, ce chef-d'œuvre de son créateur entre les choses visibles, fournit de très grandes objections contre l'unité de Dieu ».

C'est que l'homme est à la fois mauvais et malheureux : « Chacun le connaît par ce qui se passe au dedans de lui et par le commerce qu'il est obligé d'avoir avec son prochain : il suffit de vivre cinq ou six ans pour être convaincu de ces deux articles ; ceux qui vivent beaucoup connaissent cela encore plus clairement ; les voyages sont des leçons perpétuelles là-dessus : Ils font voir partout les monuments du malheur et de la méchanceté de l'homme, partout des prisons et des hôpitaux, partout des gibets et des mendiants... L'histoire n'est à proprement parler que le recueil des ruines et des infortunes du genre humain ».

Ainsi le mal est partout répandu. Il est nécessaire d'en rendre compte. L'examen des thèses de l'orthodoxie catholique nous montre qu'elles sont impuissantes à fournir une explication satisfaisante. Les Chrétiens posent en principe l'infinie perfection de Dieu « souverainement bon, souverainement puissant, souverainement sage, souverainement saint ». Or, « si l'homme est l'ouvrage d'un seul principe souverainement bon et puissant, peut-il être exposé aux maladies, au froid, au chaud, à la faim, à la soif, à la douleur, au chagrin ? Peut-il avoir tant de mauvaises inclinations ? Peut-il commettre tant de crimes ? La souveraine sainteté peut-elle produire une créature criminelle ? La souveraine bonté jointe à une puissance infinie ne comblera-t-elle pas de biens son ouvrage et n'éloignera-t-elle pas tout ce qui pourrait l'offenser et la chagriner ? » Il est évidemment contraire à l'infinie perfection de produire ce qui la limite et, en un sens, la nie. Dieu ne pouvant être nié dans ses attributs essentiels, ne saurait être l'auteur du mal. Il faut donc admettre un second principe, dont l'essence est le mal et qui ne s'attache à produire que le mal.

Mais ici Bayle se heurte à l'objection classique : l'existence du libre-arbitre, qui entraîne en ses conséquences le péché. Lors de la création, dit-on, l'homme n'était point méchant, mais Dieu lui avait octroyé le bien le plus précieux : la liberté de se déterminer soi-même. Il est tombé dans le péché pour n'avoir point suivi les lumières de sa conscience et avoir abusé de sa liberté. Dieu souverainement juste autant

que bon l'a puni pour cette faute. Dieu n'est point cause du mal moral, il l'est du mal physique comme punition du mal moral.

Bayle construit la réfutation de cette thèse classique en envisageant la question du libre-arbitre à un double point de vue : Existait-il en l'homme une inclination au mal en faveur de laquelle il se serait librement décidé ? Ou, au contraire, l'homme a-t-il choisi le mal en vertu d'une auto-détermination, à partir d'une liberté d'indifférence ?

L'absurdité de la première hypothèse est, selon lui, éclatante : « Si l'homme était l'ouvrage d'un principe infiniment bon et saint, il aurait été créé, non seulement sans aucun mal actuel, mais aussi sans inclination au mal, puisque cette inclination est un défaut qui ne peut pas avoir pour cause un tel principe », par conséquent l'homme ne pouvait se décider au mal en vertu d'une inclination préexistante.

Il reste donc la deuxième hypothèse, selon laquelle l'homme avait la force de se déterminer lui-même sans motifs préalables. Elle est insoutenable et peut être réfutée par une double argumentation. « En premier lieu, nous n'avons aucune idée distincte qui puisse nous faire comprendre qu'un être qui n'existe point par lui-même agisse par lui-même. Par conséquent le libre arbitre donné à l'homme n'est pas capable de se donner une détermination actuelle, puisqu'il existe incessamment et totalement par l'action de Dieu », et l'homme se décide au mal en vertu d'une détermination préexistante. Ce qui nous ramène à la première hypothèse dont nous avons démontré l'absurdité. En second lieu, « on peut se demander, pense Bayle, si Dieu a prévu que l'homme se servirait mal de son franc-arbitre ? Si oui, on admet que Dieu a prévu le péché et on ne comprend pas qu'il n'ait point empêché cette éventualité ». Et s'il n'a point prévu la chute de l'homme « il a du moins jugé qu'elle était possible, puis donc qu'au cas qu'elle arrivât, il se voyait obligé de renoncer à sa bonté paternelle pour rendre ses enfants très malheureux, il aurait déterminé l'homme au bien moral, comme il l'a déterminé au bien physique : il n'aurait laissé dans l'âme de l'homme aucune force pour se porter au péché. Voilà à quoi nous conduisent les idées claires et distinctes de l'ordre, quand nous suivons pied à pied ce que doit faire un principe infiniment bon. Au lieu de donner le franc-arbitre à ses créatures il veillera toujours efficacement pour empêcher qu'elles ne pèchent ».

L'affirmation de l'existence des deux principes : le Bien et le Mal apparaît donc comme le résultat non seulement d'une expérience, mais encore d'une nécessité logique.

Dans l'article « Pauliciens », Bayle reprend la discussion du même problème en se plaçant au point de vue psychologique.

Il attire notre attention sur deux notes dominantes de notre affectivité : « Les joies de la vie, écrit-il, ne sont sensibles qu'à proportion qu'elles nous délivrent d'un état fâcheux, elles traînent après soi le dégoût pour peu qu'elles durent ».

Supposons que nous ne dépendions que d'une cause toute puissante, infiniment bonne, infiniment libre et qui dispose de tous les êtres selon le bon plaisir de sa volonté, il est évident que les variations de notre climat affectif deviennent dans ce cas incompréhensibles ; la joie devrait être pure sans être mêlée d'aucun dégoût, car il est de l'essence de l'infinie bonté de ne produire que de la bonté. On pourrait, pense Bayle, risquer une explication d'ordre physiologique et attribuer les variations affectives à la structure du cerveau, aux « fibres » qui le constituent, selon son expression. « Mais les fibres de notre cerveau ne peuvent pas être cause que s'affaiblissent nos plaisirs, car (d'après les notions catholiques) Dieu est l'auteur unique de la matière, il est tout puissant et rien n'empêche qu'il n'agisse selon toute l'étendue de sa bonté infinie : il n'a qu'à vouloir que nos plaisirs ne dépendent pas des fibres de notre cerveau et, s'il veut qu'ils en dépendent, il peut conserver éternellement ces fibres dans le même état. On ne peut donc expliquer nos expériences internes que par l'hypothèse des deux principes. Si nous sentons du plaisir, c'est le bon principe qui nous le donne, mais si nous ne le sentons pas tout pur et si nous en sommes bientôt dégoûtés, c'est parce que le mauvais principe traverse le bon. Celui-ci lui rend la pareille. Il fait en sorte que la douleur soit moins sensible par l'accoutumance et qu'il nous reste toujours quelque ressource dans les plus grands maux... Le principe du Bien ne peut nous faire tout le bien qu'il souhaiterait, le principe du Mal de même ». Tout ne s'explique admirablement que selon l'hypothèse manichéenne. On voit ici l'esquisse de cette dialectique que nous avons signalée et décrite. C'est bien en l'homme et parce qu'il est homme qu'elle apparaît. Les nuances de la lutte entre le bien et le mal sont ici parfaitement dessinées. Nulle autre créature ne peut éprouver semblable conflit, puisqu'en l'homme seul se rejoignent Etre et Néant.

Le manichéisme de Bayle est incontestable ; le problème du mal l'a hanté. Dans la presque totalité de ses œuvres, dans sa correspondance en particulier, il en parle avec plus ou moins d'abondance et l'on peut se demander si, en définitive, la raison profonde de sa tolérance n'est pas le résultat de sa

conviction que le mal qui pèse sur l'homme est fatal et, sans bornes, sa faiblesse à l'écart. Mais, comme on le voit, il n'y a rien, chez lui qui sorte des notions exotériques et dualistiques les plus courantes. Bayle s'en tient au phénoménal. Nous allons voir dans l'œuvre de Guiraud s'esquisser un progrès dialectique qui trouve chez Soumet sa conclusion naturelle.

ALEXANDRE GUIRAUD

Le baron Alexandre Guiraud (1) est originaire de Limoux (Aude). Moins connu que Pierre Bayle, il illustre, en un sens, plus complètement notre thèse, parce que, catholique convaincu, ses tendances à l'hérésie apparaissent plus involontaires. Au cours d'une vaste tentative, d'ailleurs inachevée, pour écrire une philosophie catholique de l'histoire, il est amené à repenser et à développer toute la doctrine de l'Eglise.

Son premier ouvrage, qui est consacré à la création du monde jusqu'au déluge a pour centre d'intérêt le problème de l'origine du mal.

Toute son œuvre, inspirée de la lutte des deux principes, nous situe d'emblée au cœur du manichéisme. Quelques-uns de ses contemporains ne s'y sont point trompés et, comme Bayle, il subit force critiques et objections. Il y répond dans une lettre adressée à M. Bonnetti, Directeur des *Annales de Philosophie chrétienne*, où il écrit notamment : « Une chose m'importait plus que le succès actuel de mon livre, c'était d'assurer et de bien établir la pureté de ses doctrines, la justesse de ses recherches et, si j'ose le dire, enfin, l'orthodoxie de ses témérités ».

Entre autres témérités, il discute la plus grave.

« Permettez-moi, Monsieur, de discuter ces reproches.

— Où sont-ils ? Quels sont-ils ?

— Un des plus graves n'est-il pas d'avoir fait la part trop belle à Satan ? On verra pourquoi, si l'on se donne la peine de lire mon livre. Au reste le rôle que joue Satan en ce monde est malheureusement plus important que celui de Dieu même, comme l'atteste le peu d'élus de l'Evangile ; et c'est pour cela sans doute que le Christ l'a nommé le Prince et Saint-Paul le Dieu ».

Nous voulons précisément démontrer que la part faite à Satan est la source de son hérésie.

(1) Tous les textes cités sont tirés de « Philosophie catholique de l'histoire ». Paris. Debecourt, 1841.

« Si l'œuvre manichéenne, écrit Guiraud, s'est montrée si obstinée, si vivace, n'est-ce pas justement parce qu'elle n'était que l'extension déraisonnable d'une vérité ? (T. II, p. 312).

Cette vérité, l'auteur la reprend à son compte, et pose avec force l'existence des deux principes : « En présence de la personnalité de Dieu, de l'entité divine que l'Eglise enseigne hautement et qu'il n'appartient à aucun chrétien de nier, nous plaçons la personnalité du mal, l'entité satanique » (T. II, p. 261). Les deux principes ont chacun leur royaume bien défini : « Ce qui n'est plus en Dieu est hors de Dieu et de même que nous avons déjà appelé le mal, avec Saint-Augustin, la négation du bien, on peut dire que Satan est la négation de Dieu et qu'il « possède » tout ce que Dieu ne possède pas. » (T. II, p. 160). Enfin une lutte incessante les divise, qui chaque jour se manifeste dans le monde : « Dieu pour des motifs qui nous sont cachés n'est pas l'auteur du mal, mais permet et concède à l'auteur du mal sa puissance... Il souffre qu'il se pose incessamment vis-à-vis de lui, vis-à-vis de toutes ses œuvres. Il a lutté avec lui sur cette terre, il lutte encore tous les jours contre lui avec son esprit saint dans le cœur de tous les fidèles ».

Il faut donc admettre en face de Dieu, un principe distinct et qui lui est hétérogène. C'est bien parce que ce principe positif existe que le mal que nous constatons est, sur notre plan, un véritable mal : « Le mal qu'il est impossible de méconnaître en ce monde, trouve là (en Satan) son explication, le mal moins négatif, plus réel que la plupart des pères ne l'ont prétendu ». (T. II, p. 270). Mais quelle sorte de réalité convient-il de reconnaître au mal ? C'est cette réalité matérielle qui caractérise notre monde par rapport à la réalité spirituelle du royaume de Dieu : « Le pouvoir de Satan a été tel que, de ce monde où il a été rejeté, il a réussi à modifier l'essence. Dès lors Satan a été l'esprit des ténèbres, le Prince du monde, l'Oppresseur de la terre ». (Tome II, page 273) (1).

(1) Très nombreux sont les passages où l'auteur affirme expressément l'existence des deux principes ; en voici quelques-uns : — « Enfié de ses beaux succès, Satan se déclare le rival de Dieu ; il abolit son culte par toute la terre ; il se fait adorer en sa place ; et c'est pour quoi l'apôtre l'appelle le dieu de ce siècle ». (T. II, p. 264). — « Certes, s'il s'agit de faire une distribution des actions humaines et de rapporter chacune à sa cause ou à son principe, les bonnes et les mauvaises actions se trouvent naturellement réparties. Dieu et Satan auront chacun leur part. Nous pensons d'ailleurs que l'influence exercée par Satan, à cause même de son illégitimité, est plus vive, plus incessante, plus violente que celle de Dieu ». (T. II, p. 269). — « Hors de l'empire de Jésus-Christ, tout est l'empire de Satan. Et c'est pour cela, sans doute, que le Christ lui-même l'a appelé : Prince de ce monde, après avoir dit que son royaume n'en était pas ». (T. II, p. 268).

Ailleurs, commentant Bossuet, Guiraud écrit : « Savez-vous comment Bossuet traduit le : « Libera nos a malo » de l'oraison dominicale ?

« Délivrez-nous du Mauvais »

Bossuet repousse le mot abstrait pour arriver au mot technique. Le mauvais c'est plus que le mal, expression inerte, affaiblie, vague s'il en fût. Le Mauvais, c'est l'auteur du mal, c'est cette puissance active, implacable, attachée à sa proie humaine comme le ver au cadavre ; c'est cet ennemi que nous signale hautement l'apôtre en nous disant que nous n'avons pas à combattre des ennemis de chair et de sang, mais contre des principautés, contre les princes de ce monde, c'est-à-dire de ce siècle ténébreux ». (T. II, p. 263).

L'accent mis par Guiraud sur la nature du mal nous invite à distinguer en sa pensée, comme en celle de Bayle, plus nettement encore que dans celle de Bayle, le conflit dialectique du bien et du mal.

Ontologiquement, rien ne subsiste dans la thèse de ce philosophe du dualisme terrestre. Tout se fond en l'Un et la multiplicité n'a pas encore jailli de l'unité : « L'attribut le plus spécial, le plus essentiel de l'être de Dieu est l'Unité ; elle seule constitue son omnipotence et sa perfection ... » Dieu « est le principe et la fin unique de toutes choses ».

A l'origine tous les termes antithétiques sont inclus dans cette unité supérieure qu'est Dieu : Esprit et Matière, Ame et Sens, Idée et Forme, etc... C'est par la dégénération, par le passage de l'Être à l'apparence que la contradiction se fait jour. Le sens essentiel de la chute, c'est justement le passage de la lumière aux ténèbres, de l'Un au multiple, de l'Être au non-être. La forme sensible est la manifestation dégradée et illusoire de l'Esprit : « Le principe de la matière n'est que la dégénération de la substance spirituelle du premier être, qui s'est détaché de Dieu ». (T. II, p. 33).

L'univers est dès lors divisé par un dualisme cosmique, qui a son reflet en l'homme dans un dualisme psychique. A l'origine, il n'y a point d'homme double, car l'homme participe à l'unité de Dieu. Cependant, sur le plan des phénomènes, il y a en lui comme dans le reste de l'univers les germes du mal. Sous la sollicitation, l'envoûtement de Satan, son esprit « défaille », il tombe dans un « sommeil profond » et l'abandon au sommeil, image du néant, c'est l'abandon au mensonge, à l'apparence. L'homme se « matérialise », emprison-

nant dans son enveloppe de poussière, la portion lumineuse de son être.

Nous voici hors de Dieu dans le domaine du mal et de la contradiction, de l'illusion et du néant. Toute l'espèce humaine, dès ce moment, a, en quelque sorte, deux corps : « L'un reçu de Dieu, œuvre de Dieu, qui est le vrai ; l'autre œuvre du péché, qui n'est que la manifestation sensible et incomplète du premier... (T. II, p. 27). La chair c'est la part humaine de Satan, l'esprit, la part demeurée à Dieu ». (T. II, p. 201).

Et l'éternelle lutte s'engage sur le champ de bataille de la conscience humaine : « Dans cette création dont nous sommes le produit, la nature a deux agents qui la maîtrisent ; de là ces alternatives de bien et de mal par lesquelles elle passe sans cesse, cette lutte dont notre terre est le théâtre ». (T. II, p. 170-171).

Réduite ainsi à ses lignes essentielles, la pensée de Guiraud s'élabore cependant en une conception plus nuancée que celle de Bayle. L'accent dialectique y est plus apparent. En abordant l'étude de l'œuvre poétique de Soumet nous verrons l'antagonisme du bien et du mal porté à ses plus extrêmes limites, s'effacer dans l'Unité essentielle, vers laquelle il tendait comme vers son équilibre nécessaire, par la vertu effective de l'acte rédempteur.

ALEXANDRE SOUMET

Parue en 1840, la *Divine Epopée* tente, selon l'expression de l'auteur lui-même, de rouvrir à la muse épique les régions où Le Dante, Milton et Klopstock l'avaient déjà conduite.

En ce siècle, où l'imagination des poètes tout entière tournée vers le monde intérieur, se plaît à explorer les forêts obscures du « Moi », pour en restituer les richesses latentes, Soumet s'élevant à une vision intemporelle des choses, des êtres et de la fatalité intérieure qui les étreint s'engage naturellement dans les voies de l'épopée religieuse, et, transportant hors de l'humain le drame de la conscience individuelle, dont nous avons étudié avec Bayle et Guiraud l'expression philosophique, il atteint d'un coup à ce merveilleux allégorique, préco-

nisé déjà en 1675 par le père Le Bossu, comme le ressort essentiel du poème épique religieux.

Acceptant l'allégorie comme l'expression la plus exacte des vérités situées hors de la réalité concrète, le poète incarne ses visions prophétiques en des personnages symboliques, les situe dans un monde à leur mesure et qui participe à leur essence. Cet univers prend naissance dans un climat nouveau. Rien n'y subsiste de ce qui se réduit à nos classifications éphémères, au sens usuel que nous accordons aux choses. Les êtres et les objets saisis dans le torrent poétique ne valent plus par eux-mêmes, mais par ce qu'ils signifient. Le divin et le démoniaque habillent leurs apparences. Ils sont émanation du principe qui les sous-tend. Les métaphores poétiques acquièrent ainsi une fonction précise : S'agit-il de l'Univers du Bien, les objets attestent l'omniprésence de l'Un et son rayonnement ; s'agit-il, au contraire, de l'Univers du Mal, ils nous renvoient l'image du néant. Le Bien et le Mal deviennent sensibles à l'esprit par les formes et les couleurs des choses, les attitudes et les actes des personnages : « Partout, nous dit Soumet, le sentiment appelle la métaphore, partout l'expression se revêt et se colore de l'image... La poésie moderne cherche à pénétrer plus profondément dans la signification intime des événements et des choses ».

Quelle est donc la signification intime de cette lutte sur-humaine qu'entretiennent entre eux depuis tant de siècles les deux principes du Bien et du Mal ? L'acte rédempteur nous la révèle. L'être comprend tout en soi : Ainsi, nous l'avons vu, sur le plan du créé, la distribution du bien et du mal ne se justifie qu'en fonction du Bien intemporel et dans la mesure où ce dernier en résorbe l'apparence. La rédemption est donc la condition nécessaire de l'infinie plénitude de l'Être. C'est la disparition d'une illusion millénaire, enfantée au niveau de la raison humaine. C'est en somme l'abandon du néant pour le retour à l'Être, l'épanouissement hors des bornes d'une forme passagère. Cette idée est la clef fondamentale qui nous ouvre l'intelligence de la fable de Soumet : Les péripéties qui constituent la trame du récit ne sont que l'objectivation du drame psychologique de l'homme divisé contre soi-même et qui s'arrache à la sourde fascination de son ombre, pour ressurgir dans la splendeur de son Unité.

Telle est la signification essentielle des aventures spirituelles où s'engagent les deux personnages symboliques de l'épopée : Idaméel et Sémida.

Au moment où la terre agonisante termine sa course à la mort sous un soleil foudroyé, emportant avec elle les débris d'une humanité épuisée, naît un enfant déjà marqué par son implacable destin : Idaméel. C'est l'ultime incarnation du Mal, le dernier protagoniste d'un drame dont le prologue s'est joué, selon les Ecritures, avec Adam, Eve et le Serpent. Le temps a coulé devant l'impassible éternité de Dieu, mais rien n'est venu atténuer le retentissement profond du premier péché. Voué irréductiblement à la « distinction », au malheur de sa particularité, l'homme a succédé à l'homme et le mal au mal. Par une conception qui ne manque pas de grandeur, Soumet désirent mettre en valeur par contraste la nature exceptionnelle de l'acte rédempteur, imagine que l'humanité expirante, doit, dans un dernier sursaut d'orgueil, en la personne d'Idaméel, porter le mal à son expression la plus achevée (1). C'est pourquoi, renouvelant le péché du premier homme, Idaméel va, étreint par sa nécessité intérieure, se précipiter vers une nouvelle et plus foudroyante chute. « Mangez avait dit le serpent, les fruits de l'arbre de science et vous serez semblables à des dieux ». Par ces paroles fallacieuses, il livrait l'homme à la fausse connaissance, à cet objectif qui n'est que la parure du néant : « l'eritis scientes », c'était le vrai péché. Mais dans le cas d'Idaméel, l'animal biblique n'a pas besoin de s'approcher du pécheur ; celui-ci le porte déjà en son cœur, héritage d'une humanité prisonnière de ses origines. Enclos dans le cadre magique de ses illusions, Idaméel, dès son enfance, s'efforce d'êtreindre une dernière fois ce Néant qu'il porte en soi et dont il est l'esclave soumis et passionné. Raidi d'orgueil, il clame l'affirmation millénaire de tous les révoltés : « C'est Dieu qui a trompé l'homme, non le serpent », et plongeant avec avidité au gouffre du savoir humain, en des veillées de fièvres, sondant avec anxiété le mystère infini du créé et les ressources de la sagesse humaine, il ranime le rêve des héros du Mal disparus : Eger sa puissance neuve à la puissance de Dieu.

*« Et je représentais, dit-il, la force humanitaire,
« Touchant son apogée, avant de fuir la terre ».*

(1) Voici de quelle manière la Rédemption est mise en valeur. La volonté d'Idaméel tend à s'exprimer comme une force positive. « Quand nous faisons le mal, disait Tertullien, nous considérons la faiblesse de notre nature et non pas la force de notre liberté, la faiblesse de notre chair et non pas la force de notre esprit ». Le Mal est souvent faiblesse de l'âme, abandon ; Idaméel, lui, n'agit pas par faiblesse, mais par opposition volontaire, lucide au Bien. C'est une force qui s'oppose à une force. En ce sens, l'antithèse même met en relief l'importance de la rédemption.

Mais jusqu'ici, ce ne sont que des tendances latentes qui se manifestent en lui. La personnalité à la recherche de sa raison d'être authentique, hésite, semble-t-il, à se fixer. C'est un événement sentimental qui va précipiter l'aventure spirituelle. L'amour touche Idaméel ; et il aime pour son malheur le seul être qui, par son existence, le nie, son principe antagoniste : Sémida.

Ce personnage féminin mérite qu'on l'étudie par comparaison avec son ombre : l'Eve d'Alexandre Guiraud. En effet, elles composent à elles deux dans sa totalité l'Eve manichéenne : la femme double, à la fois incarnation du Mal et voie du salut par sublimation dans l'amour. L'Eve de Guiraud est l'ouvrière de Satan. Le dualisme cosmique esprit-matière se manifeste en l'homme par la création de la femme, dont l'essence est la matière. En l'homme issu des mains de Dieu, il n'existe point de dualité, car il participe à l'unité essentielle. Dieu avait dit, en effet : « Faisons l'homme à notre image ». Mais conçu dans l'ordre des êtres créés, il devenait « capable » de corruption. C'est alors que se produit cette « défaillance » de l'esprit, ce « sommeil » profond, dont nous avons parlé plus haut. Cette défaillance c'est l'abandon de la matière, à Satan qui s'en empare. Celle-ci, jusque-là subordonnée à l'esprit et soutenue par lui, domine à son tour. Voilà l'origine de la chute (1).

C'est pendant ce sommeil, qu'Eve est créée d'une côte d'Adam autrement dit d'une portion de son être matériel et déjà sous l'emprise du mal. Le dualisme interne de l'homme, conséquence de l'abandon de l'esprit, s'objective hors de l'homme en la femme, témoin éternel de sa réalisation. « C'est ce vœu de dualité, écrit Guiraud, qui réalisa la création de la femme ». Eve dès lors devient littéralement l'incarnation de la matière sur le plan humain, elle est l'aspect négatif de l'Eve manichéenne, qui retient l'homme dans le mal : la « séduction du Mauvais ». « En Adam, explique Guiraud, les deux principes se rejoignent ; mais l'un, l'élément spirituel, a été affaibli en lui par l'autre : l'élément matériel, qui a été doublé hors de lui. Et effectivement Adam ne voit en la femme que des os et

(1) Chronologiquement le péché n'est réalisé en acte qu'au moment où Adam et Eve goûtent au fruit de l'arbre de science, qui apporte sur le plan de la connaissance objective, la connaissance du particulier, du phénoménal et sur le plan moral la connaissance du bien et du mal qui est, lui aussi, en un sens, particularisation de l'Être et dont nous avons dit qu'elle n'était possible que dans l'apparence formelle. Il ne s'ensuit pas moins que selon le point de vue de l'Être le péché est déjà consommé « en esprit », c'est-à-dire dans l'esprit d'Adam lorsqu'il s'endort, manifestant ainsi inconsciemment son désir d'être double. Le péché c'est l'aspiration à la « distinction » hors de l'Un.

de la chair (« Ce sont les os de mes os et la chair de ma chair »), c'est-à-dire la matière que le souffle de Dieu n'a pas touché immédiatement », et il ajoute : « L'homme et la femme détachés tous deux de leur créateur cherchèrent dans le principe de la matière le dernier terme dans lequel leur dualité devait se reconstituer pour se multiplier. Satan qui les avait pénétrés, les étreignit en lui, devint en quelque sorte le principe de leur fécondation et c'est pourquoi il se crut dès lors un empire assuré sur la postérité qui devait naître d'une telle alliance ».

A cette Eve satanique, s'oppose la féminité salvatrice de Sémida. Par une ascèse due à la purification de l'amour charnel elle ouvre la voie du salut. Ici, la condition essentielle du progrès, c'est la chasteté. Le « pur amour » manichéen c'est celui où les sens s'abolissent en le rêve étrange d'une femme qu'on aime, mais si purement qu'on la perd.

Cet amour est un guide vers la connaissance de l'être par la négation de notre « Moi » charnel, en tant que celui-ci n'est qu'apparence et néant. Aussi le mouvement dialectique qui oppose Idaméel à Sémida n'est-il que la progression même d'une créature qui va de l'amour charnel à l'amour chaste ou, si l'on veut, l'amour en esprit. Comme nous le verrons plus loin, la rédemption n'est autre pour l'individu dualisé que l'union spirituelle au sein de l'être, au moyen de laquelle il retrouve la plénitude de sa propre unité. Pour autant que la passion d'Idaméel n'a de réalité que dans sa volonté de mal et selon son expérience humaine, elle s'avilit et tend à entraîner Sémida dans son orbe illusoire et vaine, mais dès qu'enfin par la puissance de son propre amour Sémida réussit à spiritualiser la passion d'Idaméel, le salut est acquis, la rédemption assurée.

C'est ainsi que Sémida se penche avec une ferveur amoureuse vers le maudit et que s'engage le combat spirituel. Soumis au dynamisme de leurs impulsions respectives, Idaméel et Sémida sont en proie à une extraordinaire ambivalence affective. Déchiré par le gouffre intérieur qui s'élargit chaque jour en son âme, Idaméel n'en aspire pas moins à la possession totale de cet être qui échappe à son désir et dont il sent bien, inconsciemment, qu'il est le seul capable de combler son effrayante viduité. Quant à Sémida, elle n'est point apaisée par la plénitude de sa participation à l'Être. Elle conserve la nostalgie d'une absence, la douloureuse conscience d'un man-

que (1). Les deux principes confrontent leurs forces, l'un armé du seul prestige de la prière, l'autre du magique envoûtement de l'illusion.

Sous la puissance de son désir de séduction, Idaméel, dans un effort nietzschéen, hausse son rêve jusqu'au plan de l'absolu et tente de « proférer » à nouveau le monde, de lui restituer une vie qui le fuit. Et il réussit momentanément à animer les apparences : Dans une aube nouvelle les arbres reverdissent, les fleurs s'émeuvent. Il fait appel aux ultimes ressources de la magie incantatoire pour semer l'illusion dans le cœur de Sémida. Le voici presque sur le point de réussir : la vierge hésite et tremble, sollicitée par le vertige du mal!

« La voilà, dit Idaméel, m'appelant son maître et son seigneur. »

« Sa lèvre sans sourire a des mots de bonheur

« La voilà par degrés lentement ranimée

« Et douce et calme et prête au charme d'être aimée... »

L'effort est vain. Idaméel a pu émouvoir le néant, lui donner l'existence et non l'être, comme nos rêves un moment enchantent notre sommeil et s'effacent devant les puissances du jour. Sémida reprenant un instant sa lucidité, crie vers Dieu sa détresse : Dieu l'entend. Elle tombe foudroyée, son âme s'évade vers l'Eden et Idaméel reste seul devant la dépouille de l'aimée et les débris d'un monde irréel, témoignage irréfutable de son propre néant.

Mais la lutte n'est point terminée avec la mort terrestre des deux symboles. Au sein de l'Etre Sémida conserve la nostalgie du sauvetage nécessaire ; Idaméel porte en sa chair la blessure de son amour impossible. Alors s'élabore l'ultime épisode. A travers les espaces infinis l'esprit entend l'appel de la chair et Sémida torturée fuit le ciel sous l'impulsion irrésistible du désir rédempteur. Et voici le dernier combat. Mais les bornes de l'humain sont franchies : C'est la lutte de l'esprit contre la matière. Le miracle s'accomplit. Idaméel est « touché » par l'amour spirituel et « connaît » la resplendissante Réalité de l'Etre. Il a fait éclater le joug du pur Néant, auquel il se soumettait dans une fausse vision du bien et du mal. Il

(1) Sous cette forme allégorique la nostalgie de l'absence chez Sémida n'est autre que l'impulsion selon laquelle l'Etre a tendance en fin de compte à résorber le mal selon sa propre nécessité. C'est cette impulsion qui seule rend compréhensible l'acte final de la rédemption où le mal s'efface, lorsque celui qui l'incarne passe du plan du fini à celui de l'infini. Quant à la force qui meut le particulier vers l'unité, elle consiste précisément en cette tendance du créé vers l'incréé : double mouvement d'aspiration et d'attrance en quoi se résout le progrès dialectique du bien et du mal.

s'évade du long engourdissement de l'esprit et, par une conclusion naturelle au mouvement dialectique qui les opposait et les rapprochait tout ensemble, Idaméel et Sémida réalisent l'union totale. Cessant de questionner le Néant, Idaméel lui ôte par là même le droit de disposer de la destinée humaine et réalise l'étonnante inversion qui le ramène sur le chemin du divin.

Au fond la rédemption par l'amour n'est autre que la reconnaissance de la vérité suivante : L'homme est aveuglé par la connaissance illusoire du « distinct ». Lorsqu'il se nie en tant que distinct, le problème du mal disparaît et seul subsiste ce « Plus qu'être », que Scot Erigène proclamait la réalité essentielle, en présence de laquelle s'évanouit l'Impérialisme angoissé de la créature.

Sous la forme allégorique, il n'est pas difficile de déceler la présence des thèmes manichéens. D'abord l'affirmation des deux principes que nous avons déjà rencontrés dans les œuvres de Bayle et de Guiraud, ensuite l'idée de rédemption définitive, un des points qui s'oppose de la façon la plus formelle aux dogmes de l'orthodoxie catholique. Enfin la voie même de la rédemption : cet amour qui est en réalité connaissance de l'Être, ou si l'on préfère, connaissance qui se fait amour parce qu'elle est appréhension intellectuelle de l'Un.

D'ailleurs Soumet n'est pas sans pressentir l'hétérodoxie de sa thèse, puisqu'il écrit :

« J'ai supposé la rédemption plus puissante que toutes les iniquités ; j'ai supposé que l'archange prévaricateur n'avait pu donner à l'édifice du mal l'éternité pour ciment. Je dis : j'ai supposé, parce que je ne veux point qu'on se méprenne sur la signification de mon œuvre... Les entraves de la réalité n'existent point pour la poésie » et le poète, dans un élan d'espérance, doit « oser dépasser les limites de la clémence suprême et demander un dernier miracle à l'amour divin ».

Ainsi un dualisme incontestable, qui se résorbe dans le miracle de l'acte rédempteur, telle est la donnée essentielle d'une création poétique, qui nous autorise à placer son auteur aux côtés d'un Bayle et d'un Guiraud dans l'unité d'une inspiration manichéenne.

BARTHEZ

Né à Montpellier en 1734, Barthez inaugure, au XVIII^e siècle, une ère nouvelle dans l'histoire des sciences de la vie. C'est 1778 que paraît la première édition de son livre intitulé

Nouveaux éléments de la science de l'homme. Cet ouvrage capital expose la théorie du Principe Vital, cause phénoménale, des processus qui distinguent les corps vivants de la matière inerte. Par cette notion, analogue à l'attraction newtonienne dans l'ordre physique, qu'il distingue de l'âme, en opposant la rigueur finaliste des fonctions à la liberté de l'acte volontaire, Barthès s'impose à notre attention. C'est par là, en effet, qu'il rejoint cette conception dualiste que nous avons notée comme une caractéristique du manichéisme.

Nous n'insisterons pas sur sa doctrine, tout entière^o située sur le plan scientifique (1). Nous nous bornerons à montrer par quelles démarches de l'Esprit, la notion d'un dualisme humain s'impose à lui et comment il conçoit ce dualisme.

L'influence de Barthez tant sur les théories médicales que sur les philosophies de la vie fut considérable. Encore aujourd'hui les bons esprits ne négligent pas de le lire.

D'où vient un pareil rayonnement ? C'est selon nous, à cause du souci méthodologique rigoureux qui constitue le fondement essentiel de ses hypothèses les plus osées. Conduit par sa méthode (la vraie manière de philosopher, selon sa propre expression), il substitue aux projections subjectives qui constituaient l'essentiel des démarches scientifiques de ses devanciers, une constante volonté d'objectivité dans l'examen et l'interprétation des faits.

La volonté d'objectivité : Refus des hypothèses métaphysiques, respect de l'originalité du réel.

La volonté d'objectivité scientifique sépare ce penseur de tous ceux que nous venons d'étudier. Il n'en sera que plus curieux de constater qu'il les rejoint en des conclusions identiques. Le dualisme des Bayle, des Guiraud, etc... s'inscrivait tout naturellement dans la courbe d'une pensée métaphysique; avec Barthez le dualisme, issue de l'observation scientifique se veut le résultat d'une induction rigoureuse et se défend d'outrepasser les faits.

Le Principe Vital que Barthez assigne comme « cause » aux phénomènes de la vie dans la matière n'est point cette sorte d'être de raison que d'aucuns lui ont gratuitement prêté. Le vice radical consiste justement à objectiver des no-

(1) Son ouvrage essentiel, « Les nouveaux éléments de la science de l'Homme » est en effet presque entièrement constitué par des observations et des expériences purement scientifiques qui n'entrent pas dans le cadre de notre exposé.

tions rationnelles, au point de leur accorder l'existence hors de l'entendement. Le Principe vital est de l'ordre du fait et c'est seulement sur le plan phénoménal qu'il acquiert toute sa signification. L'auteur de la Science de l'homme se refuse à discuter la substantialité ou la non substantialité de son Principe.

« J'observe, avant tout, écrit-il, qu'il est inutile de discuter, comme on peut faire en suivant les idées ordinaires, si le Principe vital de l'homme est ou n'est pas une substance, parce qu'il me paraît impossible de donner un sens clair au mot substance, quoique ce terme soit communément employé en métaphysique ». (T.I. p. 97).

Et dans ses « Notes », il ajoute : « J'ai constamment dit qu'on ne voit que d'une manière infiniment superficielle et comme nulle, ma Nouvelle Science de l'Homme, lorsqu'on lui oppose des discussions sur l'opinion que je puis ou dois avoir concernant l'entité du Principe vital. Je suis, on ne peut plus indifférent pour l'ontologie, en tant qu'elle est la science des entités. » (T. I. Notes, p. 90).

Ce rejet d'une conception substantialiste est fortement étayée par une critique de la « causalité », qui reprend les thèses célèbres de Hume sur la force agissante des causes et le rapport nécessaire qu'elles ont avec leurs effets. Il écrit : « Dans la succession des phénomènes naturels, rien ne nous présente l'idée de la « causalité », ou de la liaison nécessaire de la cause avec l'effet » (T. I. Notes, p. 12). Substantialiser l'idée de cause, « à force de voir comme constante la signification de ce mot de convention » et prêter une réalité objective à cette idée, voilà le défaut essentiel « la mauvaise manière de philosophe ». Les phénomènes de la nature peuvent seulement « nous manifester l'ordre dans lequel ils se succèdent ; nous dire quelles sont les règles que suit la production de ces effets ». (T. I. p. 7).

C'est ainsi qu'en étudiant l'ordre des séries phénoménales, on aboutit à la reconnaissance du principe vital, comme fait premier ; hypothèse logiquement nécessaire, dépouillée de tout contenu métaphysique.

Le respect de l'objectivité scientifique se traduit encore chez lui par le respect des caractères particuliers et originaux du donné : caractères qui le définissent en l'isolant dans l'Univers concret. Aussi Barthes prend-il soin de situer sa doctrine par rapport à celles de ses devanciers ou de ses contemporains. Il nous indique ainsi ce que « n'est pas le Principe vital ». Position négative, sans doute, mais éminemment fructueuse, qui annihile la confusion. Il distingue deux sortes de chercheurs :

ceux qui, comme les Anciens ont tendance « à introduire une cause ou faculté nouvelle, pour rendre raison des phénomènes qu'ils auraient pu expliquer par leur analogie avec d'autres phénomènes dépendants des facultés qu'ils avaient déjà admises » (T. I, p. 10) ; et ceux qui, comme les modernes, « diminuent dans les sciences naturelles le nombre des causes expérimentales fort au-dessous de celui qu'indique l'observation » (T. I. p. 11). Ces deux attitudes de l'esprit sont condamnables : l'une parce qu'elle implique « une multiplication vicieuse des causes données par l'expérience », qui est le signe d'une recherche balbutiante et primitive ; l'autre, parce qu'elle obéit indûment à la tendance simplificative et synthétisante de la raison, qui voudrait pouvoir déduire nécessairement, selon les lois de l'esprit, le réel tout entier d'un seul et unique principe. Cette exigence rationnelle instinctive conduit à des identifications hâtives, qui négligent tout ce qui dans le réel n'est pas identifiable, autrement dit tout ce que le fait a de particulier, d'individuel, de qualificatif, d'original.

Or, l'originalité de la vie consiste essentiellement pour l'observateur sans préjugés dans le fait qu'elle se distingue à la fois de la matière et de l'esprit (1). C'est donc le cas du Principe vital.

Le Principe vital et la matière

Respectueux du concret, Barthez va nous donner une première approximation du Principe vital en affirmant la distinction irréductible des impulsions mécaniques de la matière (telle par exemple une réaction chimique ou les lois physiques de la gravitation) et des impulsions vitales. Il se refuse catégoriquement à la réduction des phénomènes de la vie à des mouvements physico-chimiques : « Les affections du

(1) Le lecteur pourrait ici s'étonner de cette distinction qui semble nier le dualisme de Barthez, dans la mesure où il sépare trois ordres de réalités : Le Principe vital, l'âme pensante et la matière. Il pourrait encore être fortifié dans son doute en constatant la critique serrée à laquelle Barthez soumet les penseurs qui n'ont distingué en l'homme que deux principes l'âme et le corps ramenant la vie à n'être qu'un mode de l'une ou de l'autre.

Mais ce n'est là qu'une apparence. La distinction établie par l'auteur entre le Principe vital et le corps manifeste seulement le souci méthodologique qui s'impose sur le plan scientifique. En réalité le Principe vital n'est rien hors de la matière qu'il émeut, pas plus que l'attraction newtonienne ne se conçoit hors des corps qui s'attirent. Encore une fois l'erreur consisterait à attribuer une existence substantielle soit au Principe vital soit à l'attraction considérés comme étant « en soi ». La matière qui constitue le vivant est un néant sans la vie. Il n'en est pas de même, lorsqu'il s'agit de la distinction du Principe vital et de l'âme. Ici elle apparaît comme réelle, car il s'agit du conflit de deux forces, dont chacune se manifeste en actes positifs. Le dualisme est alors patent.

Principe vital, qui produisent et renouvellent, dans un ordre constant, les fonctions nécessaires à la vie, sont absolument différentes des causes productives des mouvements qui ont lieu dans la nature morte ». (T. I. p. 36). Le motif d'une telle distinction procède, de toute évidence du souci méthodologique plus haut défini, à savoir le respect de l'originalité propre de la vie. C'est que, selon Barthez, le déterminisme rigoureux, qui régit les processus mécaniques de la matière, n'est pas compatible avec la visible finalité des processus vitaux. L'explication déterministe est insuffisante et doit être complétée par une explication téléologique qui met en jeu le principe de finalité, subordonne les parties au tout, autrement dit, dans le langage de Barthez, organise les « facultés » par rapport au Principe vital, considéré comme une puissance tendant à sa réalisation dans l'exercice de ces facultés. Signalons, en passant, l'actualité de conceptions qui ont frayé son chemin à la biologie moderne, en se refusant à sonder la nature intime d'une « finalité », acceptée comme un fait, comme un terme premier, mais insondable dans son essence et en fait insondé.

Le Principe vital et l'âme pensante

Distinct de la matière qu'il anime, qu'est-ce donc que le principe vital ?

« Je donne le nom de Principes, dit Barthez, aux causes générales des phénomènes du mouvement et de la vie, qui ne sont connues que par leurs lois que manifeste l'observation.

« Ainsi j'appelle Principe vital de l'homme la cause qui produit tous les phénomènes de la vie dans le corps humain. Le nom de cette cause est assez indifférent et peut être pris à volonté. Si je préfère celui de « Principe vital », c'est qu'il présente une idée moins limitée que le nom « d'impetum faciens » que lui donnait Hippocrate, ou autres noms par lesquels on a désigné les causes des fonctions de la vie ».

Il est manifeste que dans cette définition, Barthez envisage un ordre de phénomènes nouveaux en ce sens qu'ils révèlent une puissance d'action. C'est justement sur le plan de l'action que se pose le dualisme de l'être et la nécessité de distinguer le Principe vital et l'âme pensante. C'est par là qu'il rejoint en les dépouillant de leur appareil théologique et métaphysique les conceptions des auteurs que nous venons d'étudier ; et nous retrouverons même jusqu'à l'aspect dialectique que nous avons noté dans l'antagonisme Esprit-Matière.

La distinction entre le Principe vital et l'âme pensante résulte, nous le répétons, non de la spéculation sur des pro-

blèmes moraux, mais directement de l'observation des faits. Or, il y a un fait fondamental : c'est la liberté de l'âme qui s'oppose à ce que Barthez nomme le mécanisme du corps et que nous nommerions aujourd'hui la rigidité de l'instinct. « Le Principe de vie, écrit-il, dont les fonctions s'exercent dans le corps humain, doit être conçu par des idées entièrement distinctes de celles qu'on peut avoir, soit de ce corps organisé, soit de l'Âme pensante.

« C'est ce dont je donnerai des preuves, en observant que les idées qu'on se forme sur le Corps et sur l'Âme, doivent se rapporter à leurs attributs qu'on croit être essentiels, qui sont le mécanisme du corps et la liberté de l'Âme ; d'autant qu'on ne peut se faire aucune idée, a priori, sur la nature essentielle de la Matière et des Esprits ». Nous retrouvons toujours le souci méthodologique qui veut que toute discussion sur un objet donné réponde à une définition préalable englobant les caractères essentiels de cet objet et non ses caractères accidentels. Ici les deux caractères essentiels de la matière animée et de l'esprit sont les bases immuables auxquelles se rattachent nécessairement tous les autres caractères qui n'en seront que les aspects divers et particuliers.

Et tout d'abord la puissance de l'âme sur le corps est capable de limitation. Il y a toute une partie de notre être qui n'obéit pas à l'action de la volonté. « La volonté par exemple, ne peut suspendre ni changer les mouvements du cœur et des artères. Elle ne peut arrêter la palpitation du cœur qui est causée par des passions vives ; même chez ceux à qui l'idée de cette palpitation suffit pour la réveiller... » (T. I, p. 88).

Barthez suppose que cette limitation de l'influence de l'âme sur le corps est fonction d'une certaine finalité qui veut que la durée de la vie ne puisse être exagérément limitée par le pouvoir mortel des passions.

« D'autre part l'acte volontaire est conscient. Les opérations du Principe vital sont au contraire inconscientes, c'est là un caractère permanent de différenciation. L'âme n'a point ce sentiment intérieur que Locke dit être le signe caractéristique et nécessaire de ses opérations, lorsque le Principe vital produit dans l'homme tous les mouvements nécessaires à la vie ». (T. I, p. 86). Et Barthez critique alors la thèse qui consiste à ramener tout acte inconscient à l'habitude qui est du domaine du subconscient, puisque le fait de mémoire peut toujours être actualisé. « On peut rapprendre aisément les règles d'une langue qu'on a oubliée ; mais l'Âme ne peut, de même, en s'y appliquant, connaître des ressorts qu'on pré-

tend qu'elle fait agir continuellement et dont on dit qu'elle a seulement perdu le souvenir ». (T. I, p. 87).

Enfin la complexité de la vie, celle des rouages qui silencieusement à chaque instant du temps l'effectuent n'est pas compatible avec la relative simplicité de l'âme : « M. Haller a très bien vu que si l'Âme produisait tous les mouvements des organes qui concourent à la vie de l'homme, il faudrait que dans chaque instant de la vie, l'Âme ressentît et effectuât un nombre prodigieux de volontés particulières ». (T. I, p. 90). Quelle que soit la multiplicité des opérations de l'Âme, il est évident que le nombre en est comme infiniment petit en comparaison de celui des mouvements particuliers qu'elle devrait imprimer aux diverses fibres des organes du corps humain si elle y exerçait toutes les fonctions de la vie ».

Ce dualisme si rigoureux s'inscrit cependant en une unité supérieure qui est celle de l'être humain où conscience, volonté, vie et corps concourent au même but : manifester l'individu dans sa totalité « sans doute, le Principe vital de l'homme est uni étroitement aux organes, et ses fonctions ont des rapports intimes avec celles de l'Âme » et « il existe entre les affections du Principe de la vie dans l'homme et celles de son âme pensante une influence réciproque, qui est très étendue ». (T. I, p. 60 et 88).

Cette remarque sur la coexistence nécessaire de Principes différents et souvent antagonistes nous introduit au cœur de cette dialectique de la vie qui répond à la dialectique métaphysique du manichéisme. Barthez caractérise parfaitement le conflit. « C'est en reconnaissant que deux tendances contraires imprimées simultanément aux mêmes organes ne peuvent convenir à un Principe simple tel qu'est l'âme, que l'on peut rendre raison des contradictions que l'homme éprouve si souvent entre les déterminations que lui donne sa volonté raisonnée et celles où l'entraînent les appétits non raisonnés.

Quoique ces tendances opposées ne nous semblent avoir existé que successivement, lorsque l'une ou l'autre vient à prédominer, cependant il est manifeste qu'elles doivent se combattre et par conséquent coexister quelque temps, car chacune de nos tendances ne cède point d'elle-même, puisqu'elle est accompagnée d'un grand effort pour persévérer et elle ne cède que parce qu'elle est vaincue par la force d'une tendance contraire...

« ...De semblables tendances contradictoires chez l'homme sont très marquées dans le cours ordinaire de la vie. Les hommes sensibles et éclairés éprouvent très fréquemment les combats de la Raison et des appétits qui lui sont contraires ». (T. I, p. 90, 91, 92).

Cette remarque d'ordre général est confirmée par les données de l'observation. « On peut prouver rigoureusement, dit Barthéz d'après des faits nombreux que le principe vital de l'Homme produit souvent, en même temps et dans un même organe, deux tendances à des fonctions en sens opposés ; tendances dont l'une résiste à l'autre et en rend manifestement l'effet plus difficile.

« C'est ce qu'on peut observer dans tous les cas où la tendance à telle fonction d'un organe est excitée par une sympathie qui est tournée en habitude, en même temps qu'une tendance à une fonction contraire est imprimée à cet organe par l'influence de la volonté. On éprouve alors que cette dernière fonction est rendue d'autant plus faible et plus difficile à proportion de la résistance que lui oppose la tendance simultanée qu'a habituellement le même organe à une fonction qui est dirigée en sens divers ou contraire ». (T. I, p. 93).

Notons enfin pour compléter l'esquisse du dualisme de Barthéz, que chez lui la solution à la dialectique des forces est semblable à la solution manichéenne. Nous avons dit que la lutte du bien et du mal ne prend tout son sens que sur le plan du créé, du fini, autrement dit que le mal est apparence et n'apparaît tel qu'à l'esprit fini et peut au contraire être un bien par rapport à un principe transcendant qui considère la succession des faits dans sa totalité. Perdant son aspect moral et métaphysique le même processus se retrouve chez Barthéz où la solution du conflit dialectique s'intègre aux faits. Ici aussi le mal physique est souvent considéré comme un bien par rapport à l'économie générale de l'être humain et la solution physiologique calque exactement la solution métaphysique : « Un art merveilleux... fait que, dans les diverses maladies qui affligent le genre humain il en est plusieurs... où les affections même qui constituent la maladie peuvent produire des effets qui, en changeant la manière d'être du Principe vital, introduisent d'autres affections qui le ramènent à l'état de santé ». (T. I, p. 44).

Et cet état de santé nouveau est souvent plus ferme que l'ancien.

Voilà, en définitive, et, nous semble-t-il très exactement transcrit en langage scientifique, ce dualisme dialectique où l'action positive du Bien devient par analogie l'acte éclairé de l'âme pensante et l'action du Mal, les pulsions inconscientes du Principe vital. Mais, bien entendu, il ne s'agit dans le cas de Barthéz ni de bien, ni de mal, seulement de deux forces dont l'essence nous échappe. Au cours de son long ouvrage, l'auteur illustre sa thèse de preuves entièrement tirées de l'ex-

périence physiologique et il conclut : « D'après toutes ces preuves, il me paraît qu'on ne peut s'empêcher de distinguer le Principe vital de l'Homme d'avec son âme pensante (1). Cette distinction est essentielle » (T. I, p. 94) toute hypothèse métaphysique réservée sur le point de savoir si ce sont des substances ou les attributs d'une substance unique et inconnue qui les transcende.

Nous avons dit dans notre introduction : « Le manichéisme est actuel ». Cette trop longue étude peut paraître aride et infirmer notre opinion. Nous persistons cependant à vouloir montrer que rien n'est vain de ce qui est effort de l'homme et que rien ne se perd de ce qui fut sincère exercice de la pensée.

La dure culture scientifique et technique moderne, en séparant l'homme de soi-même, pour l'engager dans les voies de l'objectivité, a dévalorisé de plus en plus des conceptions, qui puisaient leur raison d'être au plus authentique de la personnalité. On ne les a plus considérées que comme des manifestations mythiques et primitives, sans fondement réel. Mais alors l'individu a rejeté sans s'en rendre compte tout ce que ces conceptions apportaient de valable pour l'approfondissement du « Moi ». Le reflet intellectuel le plus caractéristique d'une inquiétude éternelle, indépendante des modes politiques, économiques et sociales, s'estompait, se dissolvait dans un réel objectif qui, nous emprisonnant de plus en plus dans ce qui n'était pas nous, ne réussissait qu'à nous nier.

L'homme pénètre ainsi le secret du monde, mais on peut craindre cependant que ce ne soit au prix de sa perte spirituelle, de l'abandon de sa valeur humaine.

Quoiqu'il en soit, l'antique inquiétude ne perd pas ses droits. La contradiction subsiste et le monde des apparences en nous envoûtant se heurte au plus réel de notre conscience d'être spirituel. Ainsi apparaît la vérité profonde du manichéisme. La lutte du Bien et du Mal se résout en un conflit

(1) C'est le mérite de Barthez d'avoir soutenu la divergence foncière du mécanisme et de l'esprit ; c'est le mérite de Bergson d'avoir porté cette divergence sur le plan philosophique.

psychologique : C'est le drame d'une conscience qui se cherche vainement hors d'elle-même dans l'inconscient objectif et ne se retrouve pas. D'autre part la faveur accordée à cet inconscient entraîne, par là même, en nous la victoire de l'inconscient subjectif, des pulsions les moins avouables, des désirs les plus primitifs.

Sans doute, nous l'avons dit, l'effort scientifique apparaît objectivement comme une volonté de bonheur ; c'est une recherche des moyens aptes à le réaliser ; mais il manque son but. En effet, le progrès de la science, en dépit de l'apparente prospérité matérielle qu'il entraîne, est un mal, parce qu'il est soumission à la matière aux dépens de la conquête de l'esprit. Sans doute n'est-ce point un mal en soi, mais parce qu'il sert le mal de ce monde, en se soumettant à nos passions ; parce qu'il nous domine, au lieu d'être dominé. À notre faiblesse passionnelle répond justement l'instrument technique que nous avons créé et qui la renforce par son existence même.

Le sens métaphysique de la dialectique manichéenne devient sens psychologique. Le vieux dualisme de l'hérésie rentre en nous et se fait chair ; par suite ses solutions redeviennent plus que jamais actuelles : C'est au fond le « Connais-toi toi-même », opposé au credo de la science moderne : « Connais ce qui n'est pas toi-même ». Le Bien est esprit dans une perpétuelle prise de conscience de soi-même. Le mal est matière par l'abandon à la mortelle séduction des phénomènes. La véritable conquête de l'homme est l'enrichissement de l'être aux dépens du néant. Cette conscience d'un « Moi » métaphysique est création continue. Les tendances, les impulsions obscures ce n'est point nous, tant que nous ne les dominons pas par une assimilation intellectuelle.

Donnons donc un sens nouveau aux vieilles conceptions manichéennes, en disant qu'il y a une pénible ascension vers le Bien à réaliser par les voies souvent longues et pénibles de la connaissance spirituelle ; disons que l'effort vers la libération de la personne humaine qui constituait le devoir de l'hérétique cathare est aussi notre devoir, mais que son accomplissement n'est possible qu'en s'arrachant au monde, en se « retrouvant ».

C'est ainsi, que transmis à travers les siècles, le grand message cathare reconquerra en nous son actualité.

Henri FERAUD.