

**Séminaire des doctorants,  
Louvain-la-neuve, 19 novembre 2013  
Lucien Even : De la métaphysique à la  
religion : la théodicée de Jules-Esprit  
Lachelier**

**INTRODUCTION**

Notre curiosité pour la pensée de Jules-Esprit Lachelier remonte aux années quatre-vingt du siècle dernier, lorsque nous eûmes le privilège d'avoir plusieurs conversations avec le regretté Henri Gouhier, qui venait de préfacer le travail d'histoire de la philosophie dans lequel nous traitons de Maine de Biran. Avec sa politesse vieille-France, Henri Gouhier réussit à nous persuader qu'il valait la peine de poursuivre nos recherches sur la tradition spiritualiste française et d'envisager, par exemple, l'étude approfondie de la philosophie de Jules Lachelier. Il mettait en avant le mérite qu'il y aurait à contribuer à garder en mémoire ce grand nom de la philosophie idéaliste et spiritualiste française, auquel aucun ouvrage monographique n'avait été consacré depuis plusieurs décennies, et dont l'examen attentif des inédits, aussi bien des notes de cours prises par ses élèves que des lettres écrites par lui-même, promettait de jeter une lumière nouvelle sur sa pensée.

Nous assurions, à cette époque, à l'Académie de Théologie catholique de Varsovie, devenue l'Université Stefan Wyszyński, des cours d'exercices de lecture expliquée d'auteurs philosophiques français, dans le cadre de la Chaire d'histoire de la philosophie que le Professeur Mieczysław Gogacz dirigeait à la Faculté de philosophie chrétienne. Au cours d'entretiens que nous eûmes avec lui, il nous a vivement encouragé à entreprendre les recherches suggérées par Henri Gouhier, en nous suggérant l'élaboration d'une thèse doctorale portant sur la philosophie religieuse de Jules Lachelier, ce philosophe né, à Fontainebleau, en 1832, et décédé en 1918.

Alors que nous nous étions attelé à notre projet, nous dûmes bientôt, hélas, faire face à des épreuves d'existence qui nous contraignirent à interrompre notre travail en plein chantier. Néanmoins, le changement de siècle sembla, en ce qui nous concerne, de bon augure et, sachant que « la philosophie est l'affaire de toute la vie », comme l'écrivait Jules-Esprit Lachelier à son élève Emile Boutroux, nous reprîmes notre bâton de chercheur et, grâce à la bienveillance de Monsieur Claude Troisfontaines, notre ancien professeur, de Monsieur Gilbert Gérard, qui présidait la Commission doctorale, de Monsieur Jean Leclercq, notre promoteur, et de Monsieur Jean-Michel Counet, coordinateur du Séminaire des doctorants, nous approchons d'un but qui nous tient éminemment à cœur.

En ce qui nous concerne, l'un de nos principaux sujets de préoccupation intellectuelle est celui de savoir jusqu'à quel point un discours rationnel comme celui de la philosophie peut nous permettre d'aller à la quête de Dieu et de nous ouvrir à la religion. Or, il nous est rapidement apparu qu'en nous penchant sur une pensée comme celle de Jules Lachelier, nous nous trouvions devant un cas privilégié pour aborder des questions comme celles de l'approche spécifiquement philosophique de Dieu et du rapport entre la philosophie et la religion. Tenter une redécouverte de la philosophie de Jules Lachelier qui soit portée par de telles interrogations nous paraissait d'autant plus digne d'intérêt que nous étions intrigué par la façon dont cet homme de la seconde moitié du dix-neuvième siècle et du début du vingtième siècle put, à la fois, être un croyant profondément convaincu et un philosophe qui fit carrière dans les institutions et les structures de plus en plus laïques de la Troisième République française, en demeurant, certes, très discret sur sa foi la plus intime, mais sans, pour autant, occulter celle-ci ni, *a fortiori*, mettre sa recherche philosophique de Dieu sous le boisseau.

Peu à peu, notre travail prit la forme, pour le dire ainsi, de trois cercles concentriques. Le cercle extérieur représente notre tentative pour prolonger, en les appliquant au cas de Jules-Esprit Lachelier, les études menées par des sociologues et des historiens des idées, des institutions, de l'enseignement, sur la place et l'influence des philosophes dans le cadre de la Troisième République. Si nous suivons l'ordre chronologique de leurs travaux, nous reconnaissons avoir principalement bénéficié des recherches de Jean-Louis Fabiani (1988), de Bruno Poucet (1999), de Marie-Claude Blais (2000), de Laurent Fedi (2000), d'Antoine Compagnon (2005), de François Azouvi (2007), de Stéphan Soulié (2009), et de Jean Bonnet (2011). Parce que les modifications et les ajouts les plus récents que nous ayons introduits dans notre dissertation concernent ce premier cercle, c'est de celui-ci qu'il sera surtout question aujourd'hui. aujourd'hui de Le cercle intermédiaire, quant à lui, prend racine dans le fait que, en portant un regard d'historien sur Lachelier, sa philosophie et sa foi religieuse, nous avons été frappé par le fait que, d'une part, tous les témoignages concordent pour affirmer que notre philosophe fut très attaché à ses convictions et à sa pratique religieuses, mais que, d'autre part, les auteurs qui se sont penchés sur la question des rapports entre sa philosophie et sa foi religieuse divergent fortement les uns des autres. Bref, la recherche ou la découverte d'un lien qui

reliât la philosophie et la religion de Jules Lachelier, pour autant qu'il y en eût un, n'a pas manqué d'intriguer les esprits. Nous avons donc entrepris le passionnant exercice d'histoire de la philosophie qui consiste à suivre la diversité des opinions et des interprétations qui ont été proposées à ce sujet, en décelant combien elles sont souvent marquées par des conceptions propres aux commentateurs. Enfin, le cercle intérieur représente notre propre recherche sur la place de Dieu dans la pensée de Lachelier et sur les rapports qui s'y dessinent entre foi et raison, entre philosophie et religion. A cette fin, nous nous sommes bien sûr d'abord appuyés sur les publications restées les plus célèbres de Jules Lachelier : les *Trois articles sur L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques* de E Caro, de 1864 ; *Du fondement de l'induction*, sa thèse de 1871 ; *Psychologie et métaphysique*, de 1885 ; et les *Notes sur le pari de Pascal*, de 1901. Notre recherche aurait néanmoins été fort restreinte, s'il nous avait fallu ignorer les *Cours* professés par notre philosophe à l'Ecole Normale supérieure. Jusqu'ici, seul son *Cours de logique*, a fait l'objet d'une édition, en 1990, par les soins de Jean-Marie Dumas. Voilà pourquoi nous avons jugé qu'il serait bon d'apporter notre pierre à l'édifice des œuvres complètes de Lachelier en joignant à notre thèse l'édition critique de son *Cours de théodicée*. Il convenait ensuite que nous feuilletions plusieurs tomes des *Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques* pour y consulter les *Rapports sur des concours pour des prix philosophiques*, que Lachelier présenta, de 1896 à 1910, à l'Institut de France. Nous avons aussi découvert bien des nuances et des précisions concernant sa philosophie en étudiant les interventions qui avaient été les siennes, de 1901 à 1913, au cours des séances de la Société française de Philosophie : celle du 19 novembre 1908, consacrée à la communication d'Emile Boutroux sur *Science et religion*, nous a particulièrement frappé. Nous ne pouvions pas non plus omettre une lecture du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'André Lalande, afin d'y relever toutes les annotations et remarques faites, de 1902 à 1918, par Lachelier, lesquelles apportent des précisions de taille sur sa pensée. Enfin, la correspondance de notre philosophe, encore partiellement inédite, nous a permis d'entrer en profondeur dans ses convictions et ses hésitations.

### **Premier cercle : un chrétien, philosophe spiritualiste sous la Troisième République**

Bien que, tout au cours de la Monarchie de Juillet, l'enseignement en général et l'enseignement philosophique en particulier fussent officiellement régentés par Victor Cousin et son spiritualisme éclectique, Jules Lachelier eut, pour professeur de philosophie, au lycée Louis-le-Grand, Monsieur Valette, l'un des derniers représentants de l'école idéologique française. En 1851, Jules Lachelier fut reçu, le premier de sa promotion, au

concours d'entrée à l'Ecole Normale Supérieure, mais il y ressentit avec peine la décision prise par le Second Empire de limiter et contrôler l'enseignement philosophique. En sa qualité d'inspecteur, Félix Ravaisson, qui appréciait la personnalité de Lachelier, tentera de lui redonner du courage et de l'orienter vers la continuation de la tâche de renouveau du spiritualisme français. En 1863, Lachelier se présente, à l'agrégation de Philosophie, qui venait d'être rétablie, et il y est reçu premier. En août 1864, à l'âge de trente-deux ans, Jules Lachelier est nommé maître de Conférences à l'Ecole Normale Supérieure, où il succède à Edme Caro. Celui-ci, dont la pensée prolongeait le spiritualisme cousinien, venait de publier son ouvrage *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*. Il est d'autant plus intéressant d'examiner le compte rendu, à la fois bienveillant et correctif, que nous en a laissé Jules Lachelier que nous n'avons pas conservé le texte de la leçon publique inaugurale, que celui-ci consacra aux preuves de l'existence de Dieu. Quant à Jules Lachelier lui-même, qui enseigna la philosophie de 1864 à 1875 à l'Ecole Normale supérieure, il eut un tel rayonnement intellectuel que Léon Brunschvicg n'hésitait pas à parler de l'instauration, en France, à partir de 1870, d'une « Université philosophique qui devra porter le nom de Jules Lachelier ». L'influence de celui-ci n'aura pourtant pas été celle d'un chef d'école au sens strict. Elle aura été celle d'un maître qui, de tendance idéaliste et spiritualiste, cherchant à penser à partir de grands classiques de la philosophie, en s'effaçant devant les exigences de la raison, a suscité ou développé le goût des recherches philosophiques en bien des esprits, a appris à ceux-ci à penser ou à se forger une méthode intellectuelle, a vu ses élèves ou ceux qui, d'une façon ou d'une autre, avaient connu sa pensée, s'orienter, à leurs risques et périls, vers divers courants philosophiques.

En 1875, Lachelier quitta l'Ecole Normale pour devenir inspecteur de l'Instruction publique. En exerçant, de 1879 à 1900, les fonctions d'inspecteur général de l'Instruction publique, Lachelier s'est trouvé à un poste clef de la troisième République. Celle-ci permit à la philosophie d'acquérir le statut d'une discipline à part entière de l'enseignement secondaire. On aurait pu croire que l'engouement pour le savoir scientifique et les tendances anticléricales auraient donné la préséance au positivisme. Or il suffit de voir comment un Gambetta tint en haute estime aussi bien la philosophie positive de Comte que le kantisme de Lachelier et le criticisme de Renouvier. Si celui-ci, éliminant la dimension métaphysique du kantisme, mettait en avant la liberté humaine et prônait une morale indépendante, sans Dieu, instaurant des devoirs réciproques d'homme à homme, Lachelier, quant à lui, accentua la dimension métaphysique du kantisme. Alors que, au cours de ses inspections, il insistait sur le rôle qui était celui du professeur de classe de philosophie de penser devant ses élèves, de leur transmettre une grande confiance en la raison et de les amener à penser par eux-mêmes, il n'hésita pas, quand il présida des commissions de révision des programmes, tout en étant bien conscient du caractère public et laïc de l'enseignement, à plaider en faveur d'une place accrue de la métaphysique dont une division soit la théodicée, traitant, entre autres, des preuves de l'existence de Dieu, de la Providence et de la religion naturelle. Au fond, nous pouvons dire que, haut fonctionnaire de la Troisième République, d'abord

naissante, puis établie, Jules-Esprit Lachelier se révéla d'une entière loyauté à l'égard de celle-ci. Il prit donc naturellement part à un certain esprit de laïcité, même s'il ne renonça jamais à des conceptions et des opinions parfois nettement conservatrices. En tout cas, il réussit à se faire considérer comme l'un des principaux pères fondateurs de la philosophie universitaire et scolaire sous la Troisième République, alors même que sa philosophie s'inscrivait dans un spiritualisme aux frontières du religieux.

Soutenant que « la III<sup>e</sup> République naît et s'installe rue d'Ulm sous le signe d'une paix des braves entre catholiques et libéraux », Jean Bonnet convoque plusieurs personnalités normaliennes. Il insiste le plus sur cet enseignant et administrateur qui « pratiqua avec ferveur son catholicisme » et qui s'appelait Jules Lachelier. Il n'hésite pourtant pas à parler d'un climat d'époque, relevant les noms d'autres normaliens, aux opinions politiques et philosophiques diverses, qui se rattachent au catholicisme : Elme-Marie Caro, Francisque Bouillier, Emile Boutroux, Victor Delbos, Léon Ollé-Laprune.

La carrière de Jules Lachelier renferme une énigme que d'aucuns rattachent de près ou de loin aux questions de la laïcité et de la religion. Il s'agit de celle de son passage de l'enseignement à l'administration, entendons de la fonction de maître de Conférences à l'Ecole Normale Supérieure à celle d'inspecteur. A ce propos, comme nous l'avait indiqué le regretté Henri Gouhier, différentes explications circulèrent, telles des rumeurs, dans les milieux intellectuels, jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, quelquefois relayées par l'une ou l'autre indication écrite par un auteur. On a parlé d'intérêt financier ; on a prétendu que Lachelier ne se sentait plus capable d'éveiller l'intérêt de ses auditeurs ; on a insinué qu'il était découragé de voir un certain nombre de ses élèves s'éloigner de la théodicée théiste, pour se tourner, par exemple, vers le néocriticisme de Renouvier ou pour devenir incroyants ; on a émis l'opinion suivant laquelle il ne s'était plus senti assez libre d'exprimer ses convictions religieuses ; on a même prétendu qu'il ne voulait plus enseigner une philosophie qui fût en désaccord avec sa foi religieuse. Nous pensons avoir pu montrer qu'aucune de ces tentatives d'explication n'est probante et que, bien au contraire, après 1875, dans l'exercice de ses fonctions d'inspecteur général, dans celles de vice-président, puis de président du jury de l'agrégation de Philosophie, dans ses écrits et dans ses interventions orales, Lachelier n'a eu de cesse, dans un esprit de loyauté envers l'Etat et envers l'Eglise, de revendiquer l'autonomie de la philosophie, comme œuvre de raison, et comme effort de compréhension de la foi. De toute façon, il nous est apparu comme certain que Jules Lachelier pût favoriser, longtemps encore au cœur de la Troisième République, un enseignement philosophique privilégiant un spiritualisme réflexif ouvert au théisme.

Nous avons cru intéressant d'examiner la façon dont la pensée de Lachelier fut accueillie dans les milieux catholiques thomistes. Nous avons, en fait, découvert qu'elle fut reçue avec des sentiments contradictoires, parfois même chez la même personne : l'intérêt pouvant avoisiner l'admiration côtoyait la critique acerbe pouvant devenir attaque violente. Un exemple en est fourni par Monseigneur Maurice d'Hulst, qui, en 1875, avait été chargé par les autorités religieuses de créer l'Université catholique de Paris, devenue, en

application de la loi de 1880, l'Institut catholique de Paris, dont il fut le premier recteur et qui, en 1892, regrettait que la grande prudence de métaphysiciens spiritualistes, parmi lesquels Jules Lachelier, fit qu'« ils craignent un peu les expressions décisives lorsqu'il s'agit de la création et du Dieu personnel ». « Est-ce parce qu'ils rougiraient de paraître trop emprunter aux traditions des écoles catholiques ? Est-ce parce que, derrière ces expressions trop bien précisées leur apparaîtrait la question du surnaturel ? », s'interroge Monseigneur Maurice d'Hulst. Celui-ci, certes, rend particulièrement hommage à Alfred Fouillée et à Jules Lachelier, « dont les travaux originaux représentent peut-être ce qu'il y a de plus vigoureux dans le spiritualisme universitaire », mais en ajoutant, curieusement, à propos de ce dernier, qu'« il est déterministe, et [que], s'il croit fort à l'esprit, on a mille raisons de douter qu'il croie en Dieu ». Monseigneur Pierre Louis Péchenard, recteur de l'Institut catholique de Paris de 1896 à 1907, se plaignait, en 1899, devant l'Assemblée solennelle des évêques, que « la philosophie subjectiviste ou kantiste coule à pleins bords dans les écoles qui nous entourent », l'École Normale de la rue d'Ulm et l'influence de Lachelier étant évidemment visées. En 1901, à l'Institut catholique de Paris, l'abbé Bernies, au cours de sa soutenance de thèse, qui s'intitulait *Spiritualité et immortalité de l'âme*, ironisa sur Lachelier et sur ses « présumés idéalistes » qui en font un homme qui « commence par couper toute communication avec le continent, et [qui] s'étonne ensuite de ne pouvoir gagner d'autres bords », jusqu'à provoquer un certain malaise parmi les membres du jury. Parmi les thomistes, il en est certainement un qui ne passa pas inaperçu de Jules Lachelier. Il s'agit de Réginald Marie Garrigou-Lagrange. Elève au lycée de Tarbes, la justesse de ses réponses avait déjà frappé l'inspecteur Lachelier. Plus tard, en 1909, après que le Père Garrigou-Lagrange lui eut envoyé son ouvrage *Le sens commun et la philosophie de l'être*, Lachelier lui répondit en exprimant le regret de ne pas avoir davantage étudié la philosophie scolastique. Bien que nous ne puissions que nous réjouir des longs passages qu'en 1932, dans ses *Praelectiones theologiae naturalis*, le jésuite Pedro Descoqs donne des *Cours* de Jules Lachelier, nous trouvons agaçantes ses critiques sans appel et irritant le fait qu'après avoir reconnu que Lachelier a joui d'une véritable « vénération », il ajoute : « il nous est impossible d'avoir le moindre respect pour une telle philosophie ». Dans les quelques pages qu'ils consacrent à Lachelier, le père dominicain Antonin-Gilbert Sertillanges, qui donna cours à l'Institut catholique de Paris à partir de 1900, et le chanoine Roger Verneaux, qui le fit à partir de 1945, portent un regard nettement moins négatif que d'autres thomistes sur sa philosophie. Aimé Forest, qui fut longtemps professeur à l'Université de Montpellier, et qui tenta d'enrichir son thomisme par la philosophie réflexive de l'esprit, sut découvrir en Lachelier une source privilégiée d'inspiration profondément spirituelle. D'ailleurs, au soir de sa vie, qui s'éteignit en 1985, Aimé Forest, parlera encore de Jules Lachelier comme d'« un philosophe qui m'est très cher ». La posture prise par le thomiste Etienne Gilson pour relier sa foi chrétienne à sa philosophie ne le prédisposait pas à comprendre celle de Jules Lachelier, d'autant plus que les circonstances furent telles que celui-là dût attendre longtemps avant d'être mis sur la piste d'un Lachelier chrétien. Pour Gilson, le chrétien convaincu, dès qu'il se fait philosophe, ne peut pas ne pas introduire des données

chrétiennes en philosophie, sous peine de se couper de son essence, mais devrait étudier la théologie, entendons la spécialement la théologie de Saint Thomas, de telle sorte que la philosophie puisse se dire *philosophie chrétienne* et que la vraie philosophie, œuvre de la raison, soit aussi une théologie. Dès lors il ne manque pas de reprocher aux représentants de ce qu'il appelle « la philosophie catholique universitaire », dont fait partie Lachelier, de n'avoir pas estimé devoir étudier la théologie.

Si nous voulons adopter une perspective à la fois plus large et plus synthétique pour mieux définir la place occupée par la personnalité et par la pensée de Jules Lachelier dans la Troisième République, nous pouvons nous poser la question de savoir si celui-ci devrait être qualifié de « moderne » ou d'« antimoderne », en nous référant au vocabulaire et aux critères de classement introduits par Antoine Compagnon. Pour tenter de répondre à cette question, il convenait que nous tenions compte, parmi les caractéristiques récurrentes qu'Antoine Compagnon a pu dégager de son enquête sur les antimodernes du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle, depuis Joseph de Maistre jusqu'à Roland Barthes, de la figure historique et politique consistant à prendre position, d'une façon ou d'une autre, contre la Révolution ; de la figure philosophique qui est celle d'une suspicion à l'égard de la philosophie des Lumières et du progrès ; de la figure morale et existentielle qui est celle d'une relation au monde et aux autres, marquée par le pessimisme ; et de la figure religieuse ou théologique de la Chute et du péché originel. Après avoir résumé comment ces traits se retrouvaient, de manière virulente, chez des auteurs comme Joseph de Maistre ou Charles Baudelaire, il nous revenait d'examiner dans quelle mesure ils étaient présents chez Lachelier. Et finalement, celui-ci nous est apparu comme un antimoderne, mais un antimoderne, somme toute, plus modéré que dogmatique, plus nuancé que rigide. Certes, la défaite de 1870, le drame de la Commune et les luttes entre factions pour l'établissement de la Troisième République feront apparaître un Lachelier à préférence monarchiste, mais dénué d'antimodernisme à outrance, puisque l'orientation *traditionaliste* d'un retour à l'Ancien Régime et à son absolutisme royal ne l'effleure pas plus que l'orientation *réactionnaire* d'un retour à la liberté souveraine d'aristocrates, et que, par contre, il se dit partisan d'une autorité contrôlée par des corps intermédiaires. Bien sûr, Lachelier est bien antimoderne lorsqu'il dénonce les illusions de ceux qui, prenant appui sur les grands succès matériels remportés par la civilisation dite scientifique et technique, se trouvent convaincus que, par lui-même, le progrès parviendra, dans un avenir plus ou moins proche, à produire le bonheur de tous ; lorsqu'il rappelle qu'il s'agit d'avoir toujours en vue la « destination supérieure » de l'homme, pris dans son être personnel comme dans son être social ; et lorsqu'il soutient que le bien-être matériel lui-même, pour s'avérer authentique et durable, suppose le maintien de valeurs telles que la justice et la charité. Ceci dit, la méfiance de Lachelier pour le progrès ne s'accompagne nullement du moindre mépris pour l'intelligence. C'est pourquoi, si nous devons nous en tenir à la formulation de Compagnon, qui souligne « l'anti-intellectualisme caractérisé de l'antimoderne, au sens de sa méfiance à l'égard de la théorie et du concept », nous devrions même reconnaître des

accents modernes chez Lachelier, puisqu’aussi bien celui-ci n’a jamais cessé d’insister sur la primauté de la raison et s’est toujours considéré comme « intellectuel », au sens étymologique du terme. Précisément, même si Lachelier fait manifestement preuve de pessimisme moral, social, politique et historique, comme la lecture de sa correspondance suffit à le montrer, ce trait antimoderne ne le fera jamais sombrer définitivement dans le défaitisme ou le désespoir, mais se trouvera ponctué par des lueurs d’espoir, tant reste grande sa foi dans le rôle de la raison et dans la vertu des actes de charité, encore qu’à certains moments ces lueurs paraissent bien vacillantes. Enfin, s’il est indéniable qu’il prend très au sérieux la doctrine du péché originel, allant jusqu’à reprocher à Jules Thomas, professeur de lycée à Annecy, de la combattre violemment ou au philosophe suisse Charles Secrétan de ne plus en faire le même cas que dans sa *Philosophie de la liberté*, Jules Lachelier n’enferme pas l’homme dans une perversion sans appel, mais ne manque pas de souligner le rôle des actions vertueuses, aptes à s’inscrire dans l’éternité de Dieu.

### **Deuxième cercle : Diverses interprétations du rapport entre philosophie et foi religieuse chez Lachelier**

Le temps ne nous permettant pas d’exposer ici les huit grandes interprétations que des historiens de la philosophie ou des philosophes ont proposées des tensions ou des liens entre philosophie et foi chez Lachelier, nous nous contenterons, pour montrer notre méthode de travail, de présenter l’une d’entre elles. Il s’agira de celle du jésuite Joseph Tch’enn, à partir de son *Essai sur la philosophie religieuse de Jules Lachelier*, excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate Philosophica Pontificiae Universitatis Gregoriana, Roma, imprimé à Macao, 1954, 50p.

Joseph Tchenn, tout en saluant en Lachelier un chrétien convaincu, jugeait qu’il y avait, doctrinalement parlant, contradiction entre sa religion, qui admettait le Dieu transcendant, et sa philosophie, qui, ne reconnaissant d’autre absolu que la pensée unie à la nature, duquel nous sommes un mode, menait au panthéisme, ainsi que, méthodologiquement parlant, contradiction entre sa foi, qui, déjà à titre de foi rationnelle, portait sur ce Dieu

transcendant, en impliquant que la raison puisse viser une réalité au-delà d'elle-même, et son idéalisme, qui niait que la raison pût s'ouvrir à une réalité autre qu'elle-même.

Alors que Joseph Tchenn restreint la métaphysique de Jules Lachelier à la philosophie de la nature, nous estimons que celui-ci limite si peu sa philosophie à la philosophie de la nature qu'il est allé jusqu'à considérer que c'était " l'office de la philosophie de tout *comprendre*, même la religion". D'ailleurs, tout en jugeant suffisante, pour rendre adéquatement compte de la nature, une conception spiritualiste qui explique celle-ci indépendamment de tout au-delà, Lachelier n'en exclut pas pour autant une recherche qui, à un niveau encore plus profond et dans une perspective encore plus ample, puisse finalement faire apparaître la dépendance de cette nature envers un Dieu transcendant, lequel, comme Pensée séparée réalisant la plénitude de l'être, la pose dans l'existence.

Il ne faut pas non plus, comme le fait le père Tch'enn, voir dans la rationalité de la foi rationnelle, admettant un au-delà, une contradiction avec la rationalité de l'idéalisme lachelierien, qui enfermerait la raison, comme pensée unie à la nature, en elle-même. Une fois que la philosophie ne se réduit pas à la philosophie de la nature, dès lors que la pensée n'est pas limitée à la pensée liée à la nature, la raison, qu'on la dise raison strictement intellectuelle à l'œuvre en philosophie ou qu'on la dise raison rattachée à la foi rationnelle, est à la recherche non d'un au-delà de la pensée, mais d'un au-delà de la pensée immanente à la nature, non d'un au-delà de la raison, mais d'une raison autre, sans exclure qu'on puisse aussi, sous certaines conditions, faire émerger un point de contact entre cette raison en nous et cette raison au-delà de nous.

### **Troisième cercle : la théodicée renouvelée de Jules-Esprit Lachelier.**

Il nous restait, à notre tour, la tâche de suivre le cheminement du philosophe de Fontainebleau pour tenter d'apporter notre propre interprétation de sa théodicée, en quête de spiritualité, en recherche de Dieu, en ouverture sur une religion.

Le jour où, à l'automne de l'année 1872, Lachelier donne la première leçon de son *Cours de théodicée*, nous présumons qu'il causa un profond étonnement dans son auditoire quand, désireux de préciser les intentions qui l'animaient et les objectifs qu'il poursuivait dans son *Cours*, il déclara : "La science que nous cherchons ne doit pas être une métaphysique quelconque, mais une métaphysique qui conduise à une religion". Juste auparavant, il avait pourtant pris soin d'avertir qu'il convenait d'éviter toute confusion entre la théodicée, comprise comme science philosophique de Dieu, et la théologie, comprise comme "science de la révélation religieuse". En fait, il s'était résolu à adopter le titre de *théodicée*, encore qu'il eût

préférez celui, plus adéquat, de *théologie rationnelle*, s'il n'avait craint que, l'adjectif accidentellement omis, il pût prêter à confusion avec la théologie révélée.

Nous sommes donc en droit de nous demander si Lachelier n'entend pas que la religion, à laquelle nous acheminerait la théodicée, dans la mesure où, non seulement elle viendra finalement s'enchaîner en celle-ci, mais encore devra lui fournir la garantie que le Dieu que le philosophe affirme est le Dieu réellement existant des religions, soit atteinte en même temps que l'argumentation de la théodicée en faveur de l'existence de Dieu, au point, peut-être, qu'il n'y aurait pas d'argumentation suffisante, en ce sens, sans l'introduction d'une religion. Celle-ci nous apparaîtra comme la *religion morale*, laquelle instaure un rapport direct et moral entre l'être suprêmement parfait et nous-mêmes susceptibles de l'adorer.

Le projet de Jules Lachelier est d'élaborer une théodicée qui, en cherchant à établir l'existence d'un Dieu qui soit transcendant au monde et au moi, et qui soit créateur, personnel et adorable, rejoigne le théisme. Or, d'une façon générale, celui-ci s'oppose au panthéisme. Et c'est bien pourquoi, dans la première leçon de son *Cours de théodicée*, notre philosophe souligne qu'il s'agit d'"éviter (...) le panthéisme" et, en tout cas, de "l'éliminer (...) du théisme proprement dit". Mais alors, comment comprendre que, dans cette même leçon, il puisse avouer que "notre théodicée n'aura pas pour but (...) de réfuter le panthéisme"? Telle est la question qu'il nous a fallu élucider.

Pour que le panthéisme ne soit pas purement et simplement rejeté, mais pris en considération dans la façon dont Lachelier posera la question de l'existence de Dieu, il aura fallu qu'il fasse l'objet d'une nouvelle évaluation, rendue elle-même possible suite à un changement dans la manière de définir ce qu'il est. A ce propos, la correspondance de Lachelier est riche d'enseignements. C'est à un phénoménisme qui, en définitive, faisait perdre toute réalité au monde, au moi et à Dieu que Lachelier, en 1859, réduisait le panthéisme. Or, en 1868, alors même que "le pur phénoménisme, qui ôte toute réalité à la nature, et à plus forte raison à Dieu", continue d'être évoqué comme un grave danger à éviter, il n'est plus identifié au panthéisme, lequel, dès lors, n'est plus ce qui, d'office, se réduit au matérialisme et entraîne la négation de toute réalité, c'est-à-dire le nihilisme. Mais alors, de même que, selon ce que nous lisons dans les lettres de Lachelier, le panthéisme phénoméniste et matérialiste se trouvait situé aux antipodes d'un spiritualisme qui aurait dû fonder la réalité, le nouveau panthéisme, s'il est en mesure de fournir une explication du réel, semblerait supposer un monde traversé par l'esprit et non plus ou non plus uniquement l'esprit au-delà du monde.

Afin de mieux comprendre quelle est la nature et la portée du panthéisme spiritualiste qui s'est cristallisé dans le *Cours de théodicée*, pour y être, tout à la fois, admis, approfondi, restreint et dépassé, il nous a fallu examiner comment celui-là prolonge le choix d'une théorie idéaliste de la connaissance et incarne un idéalisme de plus en plus étendu de la gnoséologie à la métaphysique, elle-même infléchie vers la cosmologie, si bien que nous pouvons parler d'un idéalisme cosmologique ou, plus radicalement encore, d'une cosmologie spiritualiste.

Nous nous sommes d'ailleurs efforcé de suivre l'approfondissement de celle-ci dans des textes écrits par Lachelier jusqu'en 1917.

Tout en récusant que l'absolu du panthéisme spiritualiste puisse être véritablement Dieu, ce qui reviendrait à admettre une théodicée panthéiste, Lachelier se demande si l'approfondissement même de la métaphysique, qui, selon lui, est, d'elle-même, panthéiste, n'y pourrait pas ancrer le besoin d'une croyance, et d'une croyance fondée, en un Dieu transcendant.

Pour ce qui est, non pas d'une morale religieuse, mais d'une religion morale, Lachelier avait proposé une conception de celle-ci dans sa dix-septième leçon du *Cours de morale* et l'avait encore évoquée dans sa neuvième leçon du *Cours de théodicée*. Alors que notre foi porte sur la réalité de l'idéal, l'imperfection de notre accomplissement de l'acte moralement parfait, que nous devons pourtant accomplir, pousse à la croyance en un "principe sauveur, sanctificateur, rédempteur", qui est une croyance spécifiquement religieuse, pour autant que "la religion consiste à demander à quelque chose qui n'est pas nous-mêmes et dont nous n'avons aucune idée spéculative la consommation de notre moralité". En vérité, l'argumentation philosophique de Lachelier non seulement comporte une analyse de la foi, mais encore constitue un effort intellectuel pour introduire et justifier une religion, dite morale, dont il n'est point exclu que, sa conception une fois élaborée philosophiquement, elle puisse tout aussi bien être enrichie par la religion révélée que permettre de jeter un regard plus juste sur celle-ci, à condition d'accepter préalablement d'être une démarche qui, comme telle, ne pénètre pas dans le christianisme en tant que tel, bien qu'elle aille jusqu'à le "côtoyer".

Dans ses *Cours*, notamment *de morale et de théodicée*, et ailleurs aussi, Lachelier exposait comment la conscience de l'imperfection des actes que nous accomplissons dans le monde sensible, loin de nous délivrer de l'obligation de parvenir à la perfection morale, confirmait encore le caractère inconditionnel de cette obligation à laquelle se rattache la croyance à l'existence du parfait, non au terme d'une progression, mais éternellement, non dans le sensible, mais au-delà de la nature. C'est à ce Parfait, appelé Dieu, vis-à-vis duquel nous avons le devoir d'adoration, que revient la puissance de nous introduire dans l'existence suprasensible où la liberté puisse s'exercer pleinement en accomplissant parfaitement l'acte moral. Notre croyance peut donc porter sur l'existence de ce Dieu qui, comme être parfait, principe souverain et souverainement parfait, pour autant que nous nous détachions de nous-mêmes, est le consommateur et coopérateur de notre moralité..

Bien plus tard, en 1901, dans ses *Notes sur le pari de Pascal*, et plus exactement, dans sa nouvelle théorie du pari, le dessein de Lachelier sera d'examiner si ce sur quoi porte le pari dont il est question, à savoir une existence éternellement bienheureuse ou Dieu comme existence parfaite à laquelle celle-là participe, est un cas de possibilité réelle. Est réellement possible, d'après notre auteur, ce qui possède de véritables raisons pour exister. La méthode suivie par Lachelier consiste à établir que cette condition sera remplie pour autant que nous

aurons affaire à une spécification d'un genre réellement existant ou, du moins, à une spécification d'un genre dont nous savons qu'une spécification est réellement existante. A partir de l'expérience concrète que nous faisons de notre pensée comme raison ou liberté, une analyse réflexive de notre conscience nous permet, par abstraction, d'élaborer l'idée d'une pensée, d'une raison, d'une liberté parfaite, encore disproportionnée par rapport à ce qu'elle est relativement à notre conscience marquée par la sensibilité et la finitude, mais qui en serait une autre spécification, ce qui en fait une possibilité réelle.

Si nous complétons les *Notes sur le pari de Pascal* par, entre autres, le compte rendu des interventions de Lachelier à la séance que la Société française de philosophie tint le 19 novembre 1908, nous pouvons préciser que la possibilité réelle sur laquelle porte le pari, désormais lachelierien, est bien une pensée libre qui se donne à elle-même son contenu sans qu'elle doive être unie à la nature et au sensible et qui pose un acte d'affirmation qui ne se contente pas de reconnaître la nature, mais qui la fasse être. Ainsi se fonde la croyance en *l'au-delà* compris comme liberté créatrice parfaite. C'est parce qu'une analyse réflexive de notre conscience nous permet d'accorder le statut de possibilité réelle à cet au-delà que Lachelier en affirme la réalité par un acte de foi, philosophiquement indispensable pour que la raison ne soit pas blessée, lequel parvient à "franchir (...) les bornes de la pensée en même temps que celles de la nature", pour reprendre les mots du programme ouvert à la fin du *Fondement de l'induction*. C'est parce que la réalisation de l'unique possibilité réelle qui correspond à celle de l'idée de Liberté parfaite, élaborée à partir de notre liberté finie, serait l'existence suprasensible qui remplit ce qui est le plus essentiel en nous, qui répond à l'intérêt le plus noble de notre conscience, et qui constitue le bien suprême permettant à notre raison de pouvoir s'épanouir en plénitude qu'elle est affirmée en un acte de foi rationnelle et raisonnable.

Lucien Even