Le néocriticisme d'Henri Bois

Herimino Paoly Randriamanantena

▶ **To cite this version:**

Herimino Paoly Randriamanantena. Le néocriticisme d'Henri Bois. Religions. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2015. Français. NNT : 2015MON30061 . tel-01320097

HAL Id: tel-01320097
https://theses.hal.science/tel-01320097

Submitted on 23 May 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Collège Doctoral du Languedoc-Roussillon

THÈSE

Pour obtenir le grade de

Docteur

Délivré par

UNIVERSITE MONTPELLIER III – PAUL-VALERY

Préparée au sein de l'école doctorale

Langues, Littératures, Cultures, Civilisations (ED 58)

Et de l'unité de recherche

CRISES – Centre de Recherches Interdisciplinaires en Sciences Humaines et Sociales

Spécialité : **Philosophie**

Présentée par **Herimino RANDRIAMANANTENA**

Le néocriticisme d'Henri Bois

Soutenue le vendredi 11décembre 2015 devant le jury composé de

M. Jean-Daniel CAUSSE, Professeur, Université Montpellier III	Président du Jury
M. Olivier ABEL, Professeur, Institut Protestant de Théologie	Rapporteur
M. Frédéric ROGNON, Professeur, Université de Strasbourg	Rapporteur
M. Marc BOSS, Maître de Conférence, Institut Protestant de Théologie	Directeur de thèse
M. Élian CUVILLIER, Professeur, Institut Protestant de Théologie	Directeur de thèse

ARTS, LETTRES, LANGUES, SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

UNIVERSITÉ PAUL-VALÉRY MONTPELLIER 3

LIMINAIRES

Résumé
Le néocriticisme d'Henri Bois fait partie du néocriticisme français, fondé par Charles Renouvier et François Pillon, dont le but avoué consistait à donner une philosophie et une morale à la République. Le protestantisme constituait pour eux une religion alternative au catholicisme : c'était la religion de Kant. Bois pense trouver dans cet héritage criticiste les fondations d'un renouveau théologique du protestantisme français. Le néocriticisme de Bois se caractérise essentiellement par deux points : une conception du temps redéfini comme catégorie de la raison en tant que forme de l'esprit et non plus spatialisé en tant que forme de la sensibilité ; une insistance sur le rôle central de la conscience morale et de la croyance dans la théorie de la connaissance. L'Être ne se définit pas par son agir ou par son faire, mais par ses relations avec d'autres êtres. En théologie, le Dieu que le croyant rencontre dans l'expérience religieuse est anthropomorphe, inscrit dans les limites du connaissable ; il n'est pas le *deus absconditus* du « panthéisme » et de l'agnosticisme. La détermination de l'indéterminé se fait sur le plan psychologique et non sur celui de la théorie de la connaissance, et les phénomènes sont tous déjà déterminés en tant qu'objets. Le néocriticisme conduit logiquement à la « psychologie religieuse ». Cela s'exprime, chez Bois, par l'importance accordée à la temporalité de Dieu et à l'historicité de son action, notamment à la dimension critique de l'histoire appliquée au Christ centre de la foi, mais aussi par le rôle fondamental du langage sous forme de croyances dans toute expérience religieuse et dans toute spiritualité.

Title
The neocriticism of Henri Bois

Abstract
The neocriticism of Henri Bois is part of the French Neocriticism, founded by Charles Renouvier and François Pillon, whose stated purpose was to provide a philosophy and a moral to the French Republic. Protestantism was for them an alternative religion to Catholicism, as well as it was Kant's religion. Bois thinks this criticist legacy can provide the foundations of a theological renewal of French Protestantism. The Bois' neocriticism is characterized essentially by two points: a conception of time redefined as a category of reason as a form of mind or spirit and not as a spatial form of sensibility; an insistence on the centrality of moral conscience and of belief in the theory of knowledge. The highets Being is not defined by his act or his doing, but by his relationships to other beings. In theology, the God that the believer encounters in religious experience is anthropomorphic, included in the limits of the knowable; he is not the *deus absconditus* of the pantheism and the agnosticism. The determination of the undetermined proceeds to the psychology and not to the theory of knowledge, and all the phenomena are already determined as objects. The neocriticism logically leads to the "psychology of religion". According to Bois, it is expressed by the importance given to the temporality of God and to the historicity of his action, including the critical dimension of history applied to Christ, who is the center of the faith, but also by the fundamental role of language, taking the form of beliefs, in any religious experience and spirituality.

Mots clés
Criticisme, Kant, Renouvier, Néocriticisme, Protestantisme, Temps, Espace, Histoire, Psychologie religieuse, Epistémologie
Keywords
Criticism, Kant, Renouvier, Neocriticism, Protestantism, Time, History, Religious psychology

Institut Protestant de Théologie
Faculté de Montpellier – 13, rue Louis Perrier 34000 Montpellier

Remerciements

Merci à mes maîtres

à Marc Boss et à Elian Cuvillier
pour leur direction.

à André Gounelle,
pour m'avoir incité et encouragé à commencer et à poursuivre mes recherches sur Henri Bois.

Merci aux bibliothécaires de l'IPT Montpellier,

à Marie-Christine Griffon, à Ourida Belguechi et à Valérie Cottret.

Merci à l'IPT Paris et Montpellier,

et particulièrement à son administrateur, François Fichet.

Merci à mon Eglise qui m'a permis d'accomplir ce travail.

Merci à ses ministres qui ont cru en moi, et à ceux qui ont senti en moi la passion pour la théologie à un moment où je n'y pensais pas du tout : Michel jas, Werner Burki, Danielle et Yves Ellul, Bernard Antérion...

Je rends hommage

à Jean Ansaldi,
pour sa passion pour Henri Bois qu'il a su me transmettre.

et à Roby Bois,
pour les rares moments passés ensemble... et pour certains documents familiaux.

Merci à ma famille

à ma femme, et à nos très chers enfants, Andy, Laly et Samy.

Abréviations :
Cf. : *confer*, « voir », « se reporter à », « comparer à », « mettre en parallèle avec ».
et al. : *et alii*, « et les autres », en parlant d'auteurs.
et coll. : « et collaborateurs ».
op. cit. : *opus citatum*, « ouvrage déjà cité ».
art. cit. : « article déjà cité ».
éd. cit. : « édition déjà citée d'un ouvrage ».
t. : « tome ».
vol. : « volume ».
p. : « page ».
s., ss. ou sqq. : *sequendaque*, « et suivantes », en parlant de pages.
n. : « note ».
§ : « paragraphe ».
pl. : « planche ».
chap. (ou ch.) : « chapitre ».
sic : « manuscrit, dactylographié ou imprimé tel quel par l'auteur de la citation ».
suppl. : « supplément ».
conf. : « conférence ».
trad. : « traducteur », « traduction ».
Imp. : « Imprimerie ».
Libr. : « Librairie ».
Réimpr. : « Réimpression ».
v. : « vers », « verset ».
vv. : « versets ».
etc. : *et cetera*, « et les autres choses qui manquent ».
Av. J.-C. : « avant Jésus-Christ ».
Ap. J.-C. : « après Jésus-Christ ».
coll. : « collection ».
éd. : « édition de », « édité par ».
fig. : « figure ».
C^{ie} : « compagnie ».
n° (No en anglais, N. en italien) : « numéro ».
Mme : « Madame ».
Mlle : « Mademoiselle ».
M. (Mr en anglais) : « Monsieur ».
MM. : « Messieurs ».
Mgr : « Monseigneur ».

IPT : « Institut Protestant de Théologie ».
UPV : « Université Paul Valéry ».
ED : « École doctorale ».
CRISES :« Centre de Recherches Interdisciplinaires en Sciences Humaines ».
LLCC : « Langues, Littératures, Cultures, Civilisations »

Gen. : « livre de la Genèse » dans la bible.
Ps. : « livre des Psaumes ».
Pr. : « livre des Proverbes ».
Jr. : « livre de Jérémie ».
Mt. : « évangile de Matthieu ».
Mc. : « évangile de Marc ».

Lc. : « évangile de Luc ».
Jn. : « évangile de Jean ».
Ac. : « Actes des Apôtres »
Rom. : « épître de Paul aux Romains ».
1Cor. : « première épître de Paul aux Corinthiens ».
2 Cor. : « deuxième épître de Paul aux Corinthiens ».
Gal. : « épître de Paul aux Galates ».
Éph. : « épître aux Éphésiens ».
Php. : « épître de Paul aux Philippiens ».
Col. : « épître de Paul aux Colossiens ».
Héb. : « épître aux Hébreux »
1Jn. : « première épître de Jean ».

Pour les abréviations des titres d'ouvrages, voir la bibliographie.

SOMMAIRE

Liminaires 2

1 Introduction 7

2 Le parcours d'Henri Bois 10

PREMIÈRE PARTIE La philosophie néocriticiste de la religion et sa réception chez Bois 21

Introduction de la première partie 21

3 Renouvier et la théorie de la connaissance 25

4 Reprise du néocriticisme par Bois 56

5 Le doute et la croyance selon Bois 159

6 L'être, le connaître et le temps 243

Conclusion de la première partie 274

DEUXIÈME PARTIE Le néocriticisme et le protestantisme 275

Introduction de la deuxième partie 275

7 L'influence de la pensée protestante 276

8 L'influence du néocriticisme sur la théologie protestante 320

Conclusion de la deuxième partie 547

9 Conclusion 549

Dictionnaire des principaux noms propres 553

Bibliographie 572

Table des matières 596

1 INTRODUCTION

Le problème auquel Henri Bois et d'autres théologiens protestants de son époque sont confrontés consiste à trouver ou à élaborer une théologie protestante française qui parle à leurs contemporains. Bois ouvre l'avant-propos de la thèse de licence qu'il soutient en juillet 1887 en s'interrogeant sur la dépendance de la théologie protestante française à l'égard de systèmes importés de l'étranger en général, et de l'Allemagne en particulier où la réflexion théologique et philosophique a pu se développer sans encombre, alors que le protestantisme français sort à peine du « désert », de ce moment de clandestinité où les persécutions l'ont confiné aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, et se trouve occupé à la réorganisation ecclésiale qui accapare encore une large part de son énergie. Si Bois estime « fâcheux » que le protestantisme français manque de « dogmatiques autochtones », il remarque cependant que le meilleur moyen de « parvenir à quitter l'école des dogmaticiens étrangers » est encore « de les étudier, ne serait-ce que pour apprendre à se passer d'eux[1] ».

> *À des théologiens dépourvus de systèmes nationaux, les systèmes élaborés dans d'autres pays offrent provisoirement cette nourriture intellectuelle dont il est impossible à l'homme et au croyant de se passer. Mais ce n'est pas le seul service que rendent les dogmatiques d'importation. Là où elles pénètrent, elles réveillent le goût et la capacité des recherches dogmatiques*[2].

C'est par ces propos que Bois justifie le choix de l'auteur auquel il consacre sa thèse de licence : le théologien allemand Franz Hermann Reinhold von Frank (1827-1894). À travers cet auteur qu'on a pu surnommer « le Kant de l'expérience chrétienne[3] », Bois entre en contact avec une tradition philosophique dont les multiples développements idéalistes et postkantiens ont tous pour arrière-plan le conflit d'interprétation suscité par le criticisme d'Emmanuel Kant (1724-1804), et plus particulièrement par la « doctrine de la chose en soi » qui pose la question de la cohérence du kantisme. Bois pense trouver dans cet héritage criticiste les fondations d'un renouveau théologique du protestantisme français. En 1888, un an après avoir soutenu sa thèse de licence, Bois observe que la théologie n'a pas à se demander si la philosophie lui est hostile ou bénéfique : qu'un théologien le veuille ou non, qu'il le sache ou non, son « système » est tributaire d'une philosophie[4]. Toute la question est de savoir laquelle. Prenant résolument à son

---

[1] Henri BOIS, *De la certitude chrétienne. Essai sur la théologie de Franck*, Montauban, Granié, 1887 (Thèse de licence de la Faculté de théologie protestante de Montauban), désormais *DLCC* dans la suite, p. 6.

[2] *Ibidem*.

[3] August CARLBLOM, *Zur Lehre von des christlichen Gewissheit*, Leipzig, 1874, p. 6, cité par Henri Bois dans *DLCC* p. 8.

[4] Henri BOIS, « Une leçon d'ouverture », *Critique philosophique*, 1888, t. II, p. 436.

compte les postulats épistémologiques du criticisme kantien, Bois estime « que la dogmatique chrétienne » doit d'abord « assurer une base à la connaissance humaine en général, pour en pouvoir offrir une à la connaissance chrétienne en particulier », et qu'on se trouvera ainsi « amené à développer et à préciser, plus que ne le font généralement les dogmaticiens, la théorie de la connaissance en général[5] ».

Pour mener à bien ce programme, Bois trouve un allié de poids dans le « néocriticisme » de Charles Renouvier (1815-1903)[6] et de François Pillon (1830-1914)[7]. Les promoteurs de ce néokantisme à la française n'œuvrent pas seulement à la réception philosophique du criticisme dans l'enseignement supérieur de la République, mais ils considèrent que la consolidation des valeurs républicaines passera par une laïcisation de la France sur le modèle du protestantisme libéral[8].

En 1892, lorsqu'il présente sa candidature à la Faculté de Théologie de Montauban, Bois envoie aux consistoires de l'Église Réformée de France un projet pédagogique dans lequel il se dit ouvertement proche de ce courant néocriticiste. Le 24 juillet 1892, Pillon écrit à Bois pour le féliciter de sa nomination : « J'apprends avec plaisir, que vous venez d'être nommé Professeur de morale à la Faculté de Montauban. […] J'avais goûté beaucoup, cher Monsieur, votre circulaire aux consistoires, où je retrouvais des idées qui me sont chères sur la méthode morale des protestants[9]. »

---

[5] Henri BOIS, « Observations préliminaires à la théorie de la connaissance », *Cours, notes, lettres et papiers manuscrits* Boîte XVI-1 (17-18 déc. 1895 et 6 jan. 1896), IPT Montpellier, désormais *CMs-ThCn*, p. 15.

[6]Charles Bernard Renouvier (né le 1er janvier 1815 à Montpellier, mort le 1er septembre 1903 à Prades) est un philosophe français. Son père, Jean Antoine Renouvier, était député de l'Hérault sous le règne de Charles X. Appartenant à l'opposition, il protesta contre les ordonnances de juillet 1830. Son frère Jules fut également député de l'Hérault. Il entra à l'École polytechnique en 1834, en sortit en 1836 et renonça aux fonctions publiques. De l'étude des sciences mathématiques, il passa à celle de la philosophie, à laquelle il resta constamment fidèle. Il engagera un dialogue amical et formateur avec Jules Lequier (1814-1862) dont il publiera, de manière posthume, l'œuvre qui cherchait à concilier la toute puissance de Dieu et l'absolue liberté des hommes.

[7] François Thomas Pillon (1830-1914) était un philosophe français, appartenant à l'école du néo-criticisme. Il a collaboré avec Charles Renouvier dans la publication des *Critique philosophique* et *Critique religieuse*. Il a fondé la revue *L'année philosophique*, et l'a édité de 1890 à 1913. Pillon est le dédicataire des *Principles of Psychology* de William James qui a séjourné chez eux à plusieurs reprises (cf. Sergio FRANCEZE et Felicitas KRAEMER (éditeurs), *Fringes of religious experience: cross-perspectives on William James's* The varieties of Religious Experience, Ontos Verlag, 2007, p. 192). Il a publié *La Philosophie de Charles Secrétan* (1898), et (avec Charles Renouvier) une traduction de *Treatise on Human Nature* de Hume. Fils de Germain Pillon et Marie Auroy qui ont 4 enfants, il poursuit ses études à Paris et devient médecin, philosophe et collaborateur de Pierre LAROUSSE au grand dictionnaire. Son père, Germain Pillon, et son grand-père Pierre Pillon étaient sabotiers à Fontaines, en Saône et Loire.

[8] Cf. Patrick CABANEL, *Les Protestants et la République*, Bruxelles, Complexe, 2000, p. 70.

[9] François PILLON, « Lettres de Pillon », in BOIS Henri, *Cours, lettres, notes et papiers*, IPT Montpellier, boîte n°XXXI, désormais *CMs-LetPillon* du 24 juillet 1892. Cette lettre est publiée dans Mino RANDRIAMANANTENA,

Notre étude vise à comprendre comment la philosophie et la théologie s'articulent chez Bois, non seulement dans ses publications, mais aussi dans ses conférences, ses prédications, ses lettres et ses cours. Nous examinerons de quelle manière la méthode morale protestante soulignée dans son projet pédagogique laisse une place de choix à la croyance en tant que l'un des fondements principaux même de la théorie de la connaissance. Nous analyserons ensuite l'influence mutuelle entre le criticisme kantien et la théologie protestante et les conséquences théologiques des choix philosophiques dans le néokantisme boisien. Mais d'abord, avant d'examiner ces deux points, nous présentons un rapide aperçu de son parcours.

« Henri Bois, porte-parole du néocriticisme au sein du protestantisme français ? », *Etudes Théologiques et Religieuses*, n°4/2010, pp.513-517.

2 LE PARCOURS D'HENRI BOIS

Charles Henri Édouard Émile Bois est né le 12 juillet1862, à Montauban (Tarn et Garonne), dans une famille protestante[10]. Fils d'un des enseignants de la Faculté de théologie protestante de Montauban, il naît et grandit, pratiquement, dans les locaux de cette Faculté[11].

2.1 HENRI, FILS DE CHARLES

Son père, Charles Bois (1826-1891) est professeur dans cet établissement, sollicité, en 1860, par le « camp évangélique[12] » du protestantisme français pour y être candidat, et élu par une majorité absolue. Partisans d'un « réveil » de la piété dans les Églises issues de la Réforme, les « évangéliques » affirment volontiers leur circonspection à l'égard de la critique historique de la bible et leur hostilité aux propositions doctrinales formulées par leurs adversaires « libéraux » sur la base de cette exégèse historico-critique. Charles Bois enseigne d'abord l'hébreu et l'exégèse de l'Ancien Testament, avant de devenir titulaire de la chaire de Morale et d'éloquence sacrée. Il passe pour l'« un des créateurs et organisateurs » de la Faculté moderne[13].

Charles Bois publie quelques ouvrages où il affiche une position évangélique[14], que l'historien André Encrevé qualifiée de « modérée et ouverte[15] ». Son appartenance à ce courant du protestantisme français s'exprime par sa participation à diverses revues de théologie qui s'en réclament, comme le *Supplément théologique* de la *Revue Chrétienne*, devenu par la suite la *Revue Théologique*, publiée à partir de 1874 à Montauban sous la responsabilité des enseignants de la Faculté. Charles Bois marque l'histoire du protestantisme français par le fait d'être désigné par le camp évangélique pour proposer au synode de 1872 l'adoption de la Déclaration de foi qui a été rédigée par les professeurs évangéliques de la Faculté de théologie protestante de

---

10 Cf. André BENOIT, « Charles Henri Édouard Émile », dans Jean-Marie MAYEUR, Yves-Marie HILAIRE et André ENCREVE (dir.), *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, volume 5 : Les Protestants*, Paris, Beauchesne, 1993, p. 80.

11 Cf. André ARNAL, *La pensée religieuse du Doyen Henri Bois*, Montpellier, Coulet, 1925.

12 Cf. André ENCREVE, *Protestants français au milieu du XIX^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 660.

13 Léon MAURY, « Allocution aux obsèques d'Henri Bois », septembre 1924, *CMs-AllocObsèques*, IPT Montpellier, p. 1.

14 La tendance évangélique ou orthodoxe du protestantisme français est un des principaux courants qui sont en débat tout au long du dix-neuvième et au début du vingtième siècles. Nous verrons plus en détail un peu plus loin les enjeux de ces débats.

15 Cf. André ENCREVE, « BOIS Charles », dans *Les Protestants. Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, *op. cit.*, p. 79. Charles Bois a publié, entre autres, un *Essai sur le surnaturel*, en 1860, *Du rôle de la morale dans la recherche de la vérité*, en 1873, et l'article « Morale » dans LICHTENBERGER Frédéric (éd.), *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1878, p. 389.

Montauban[16]. De ce point de vue, il n'est pas exagéré de décrire la nomination de Charles Bois à Montauban comme un tournant majeur dans la querelle française entre évangéliques et libéraux du dix-neuvième siècle[17]. Charles Bois écrit l'article sur la « Morale » dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, éditée par Frédéric Auguste Lichtenberger[18]. Il publie aussi un *Essai sur le surnaturel* en 1860 et *De la valeur religieuse du surnaturel*, en 1862.

Henri Bois met en dédicace de son mémoire de baccalauréat en théologie : « À mon père, Souvenir de trois années d'études faites sous sa direction[19]. » André Benoît estime que, si « dans sa jeunesse, Henri Bois subit l'influence de son père », cette influence serait toutefois à nuancer puisqu'il ne tarde pas à se détourner des positions de son père et à se laisser influencer par le néocriticisme de Renouvier. Selon Benoît, « très influencé par le néo-criticisme de Charles Renouvier, il s'oriente vers un libéralisme qui cherche à dépasser le dilemme orthodoxie-libéralisme[20] ».

Renouvier confirme cet écart entre Charles Bois et son fils Henri Bois, à en croire ce qu'il dit dans une lettre adressée à Henri Bois, datée du 24 juin 1894, félicitant ce dernier d'avoir suivi les idées néocriticistes, contrairement à Charles Bois qui était « *résistant* sur les points avancés du néocriticisme[21] ».

2.2 L'ETUDIANT

Après des études secondaires au lycée de Montauban, couronnées par un baccalauréat ès Sciences, Henri Bois entreprend des études supérieures afin d'obtenir une licence ès Lettres[22]. Après le diplôme de licence de lettres, il s'inscrit à la Faculté de théologie protestante de Montauban ; son père fait alors partie de ses enseignants[23]. Le 27 février 1886, Henri Boissoutient une thèse de baccalauréat en théologie, dans cette Faculté, sur *La poésie gnomique chez les Hébreux et les Grecs : Salomon et Théognis*[24]. Il y met en évidence le thème de

[16] Cf. André BENOIT, *op. cit.*, p. 80.

[17] Cf. *ibidem*, p. 663-664.

[18] *Encyclopédie des sciences religieuses*, sous la direction de Frédéric LICHTENBERGER, Paris, Fischbacher, 1880, tome IX, p. 389-398.

[19] Henri BOIS, *La poésie gnomique chez les Hébreux et chez les Grecs : Salomon et Théognis*, *op. cit.*, p.3.

[20] Cf. André BENOIT, *op. cit.*, p. 80.

[21] Charles RENOUVIER, « Lettres de Renouvier du 13 mai 1895 », dans BOIS Henri, *Cours, notes, lettres et papiers manuscrits* Boîte XXXI, désormais *CMs-LetRenouvier* du 13 mai 1895.

[22] Cf. André BENOIT, *op. cit.*, p. 80. Cf. aussi Henri BOIS, *La poésie gnomique chez les Hébreux et chez les Grecs : Salomon et Théognis*, Toulouse, Chauvin, 1886, page de garde.

[23] Léon MAURY, *op. cit.*, p. 1, selon lequel « il [Bois] donne à son père la joie de devenir son étudiant ».

[24] Henri BOIS, *op. cit.*. Alors que la moyenne des nombres de pages des mémoires de baccalauréat en théologie tourne autour de la cinquantaine, celui de Bois dépasse les trois cents pages.

l'inspiration spontanée du lyrisme dans la poésie gnomique : « On doit distinguer les proverbes des poésies gnomiques, dit-il. Tandis que les premiers peuvent être en prose, les secondes, nécessairement et par définition, sont écrites en vers[25]. » Dans sa forme, la poésie gnomique est une œuvre d'art, mais dans son fond, elle est une œuvre de réflexion : la raison domine le sentiment et l'imagination. C'est une sorte de littérature pré-philosophique. Henri Bois soutient que la sagesse salomonienne, exprimée dans ses Proverbes, est plus riche que les sentences de Théognis. Ses préoccupations s'orientent ainsi, dès sa thèse de baccalauréat, vers la recherche philosophique, en étudiant notamment la question de l'articulation entre raison, sentiment et imagination, termes qui interviennent dans la théorie kantienne de la connaissance, comme nous le verrons.

En juillet 1887, Bois soutient une thèse de licence de théologie intitulée *De la certitude chrétienne, Essai sur la théologie de Frank*[26], sous la direction de Jean Monod (1822-1907)[27], où il aborde et critique la pensée du dogmaticien allemand Franz von Frank. En analysant la question de la certitude dans la pensée du dogmaticien d'Erlangen, et plus particulièrement à partir de ses trois ouvrages intitulés *System der christlichen Gewissheit* (Système de la Certitude Chrétienne), *System der christlichen Sittlichkeit* (Système de la Morale Chrétienne) et *System der christlichen Wahrheit* (Système de la Vérité Chrétienne)[28], Bois constate que la réalité échappe à la connaissance, et que les faits de la vie sont difficiles à enfermer dans un discours. Pourtant, Bois ne se laisse pas tenter par le pessimisme, car si les constructions de l'esprit ne peuvent pas saisir la réalité à connaître, elles ne sont pas inutiles : « Elles fournissent à l'esprit humain, qui ne peut s'en passer, des vues d'ensemble provisoires qui l'orientent et le tranquillisent. Elles constituent des abris où la pensée se recueille avant de s'élancer à de nouveaux efforts[29]. » Au tout début de la première partie où Bois expose les positions de son auteur, il résume la définition frankienne de la certitude comme étant le fait de considérer la vérité chrétienne comme une réalité : « Il ne faut confondre la *certitude* ni avec la *foi* ni avec

---

[25] *Ibidem*, p. 6.

[26] *De la certitude chrétienne. Essai sur la théologie de Franck*, Montauban, Granié, 1887.

[27] Jean MONOD (1822-1907) a été professeur de Dogme à la Faculté de Théologie de Montauban de 1864 à 1894 (Cf. *ETR* hors-série 1996). Dans son ouvrage intitulé « Observations pratiques sur la prédication » (1860), Athanase Coquerel père (1795-1868) parle de Jean Monod (p. 24) : « Il me souvient que peu après mon retour à Paris, au sortir de la Faculté de Montauban, Jean Monod, le vénérable pasteur avec qui ma famille a soutenu les relations les plus intimes jusque devant les fonts de baptême et dont la prédication était à la fois si libérale et si pleine d'onction, me demanda de le venir voir. » (extrait du site internet http://monodetal.blogspot.fr/2013/03/coquerel-sur-jean-monod.html, visité ce 21/8/2013)

[28] Hermann Reinhold FRANK (von), *System der christliche Wahrheit*, Erlangen-Leipzig, Deichert, 1894 ; *System der christliche Sittlichkeit*, Erlangen, Deichert, 1884 ; *System der christliche Gewissheit*, Erlangen, Deichert, 1884.

[29] *DLCC*, p. 255-256.

l'assurance du salut. La certitude chrétienne est en corrélation avec la vérité chrétienne[30]. » Pour Bois, « considérer cette vérité comme telle, comme une réalité, voilà toute cette certitude. Cette définition suffit à montrer que la connaissance et l'exposition scientifiques de la certitude chrétienne incombe à la théologie chrétienne[31] ». Bois retient la place importante de la volonté et de la liberté dans la certitude que Frank définit comme étant le sentiment de l'accord entre l'expérience et la connaissance. La volonté joue un rôle considérable dans la production et la constatation de ce sentiment : « Dès que la volonté paraît, l'obligation n'est pas loin. L'homme est donc *obligé* de vouloir telle certitude plutôt que telle autre. Car telle certitude est morale et telle autre est immorale[32]. » Dans le domaine des vérités morales et religieuses, la certitude n'est pas évidente puisqu'elle n'est pas contraignante : le sujet peut ne pas les accepter ; il le fait parce qu'il le décide et le veut. Nous voyons s'esquisser les points fondamentaux du néocriticisme boisien, avec notamment l'importance de la liberté, de la volonté, de la conscience morale. Cela révèlerait-il une question fondamentale qui motive Bois dans le choix de ce travail de licence : s'agit-il pour lui de tirer les conséquences du criticisme kantien et de les appliquer à la connaissance religieuse ? En tous cas, le thème de la certitude religieuse renvoie le lecteur à la théorie de la connaissance religieuse, à savoir que la connaissance et l'exposition de la certitude religieuse sont la tâche du théologien. Bois reproche à Frank de ne pas donner une définition claire de ce qu'il entend par *conversion*[33]. Or, selon Bois, une phénoménologie de la certitude devrait contenir une phénoménologie de la conversion, puisque la conversion est l'expérience génératrice de la certitude chrétienne. Bois reproche également à Frank de méconnaître le rôle de la volonté et de la passion dans la certitude chrétienne. Pour Bois, celle-ci est basée sur la certitude morale, comme nous allons le voir plus en détail plus loin.

Après sa thèse de licence en théologie sur Frank, Bois fait un séjour en Allemagne[34] où il rédige un travail d'exégèse utilisant la méthode historico-critique intitulé *Adversaria critica : De priore Pauli ad Corinthios epistula*[35]. À son retour, il intègre le corps professoral de la Faculté de théologie protestante de Montauban en tant que chargé de cours en 1888.

---

[30] *Ibidem*, p. 19. C'est l'auteur qui souligne.

[31] *Ibidem*.

[32] *Ibidem*, p. 192-193. C'est l'auteur qui souligne.

[33] Cf. *ibidem*, p. 198-199.

[34] Cf. Henri BOIS, *Lettres de direction spirituelle*, Neuilly, La Cause, 1931, tome 1, désormais *LDS1*, p. 131sq. Cf. aussi Léon MAURY, « Henri Bois », *Le Christianisme au XX^e siècle*, 25 septembre 1924, p. 615, qui rajoute ici l'Angleterre à l'Allemagne.

[35] Henri BOIS, *Adversaria critica : De priore Pauli ad Corinthios epistula*, Toulouse-Erlangen, Chauvin-Deichert, 1887.

Bois se marie le 30 juillet 1889 avec Lucie Friedel (1867-1957). De cette union naissent six enfants : Charles (1891-1974), Henriette (1892-1979), Louise (1894-1925), Georges (1896-1978), Jacques (1897-1986) et Paul (1899-1963).

La maison montalbanaise de la famille Bois est toujours ouverte pour les jeunes, à en croire le témoignage d'Évelyne Brémond, née Bruston (1903-2002), qui a grandi pratiquement dans les locaux de la Faculté de théologie protestante de Montauban, en même temps que la famille de Bois : « Je n'avais pas plus de quatorze ans quand, timidement, j'ai frappé pour la première fois à sa porte. Madame Bois m'introduisait dans le grand vieux salon, dont les fenêtres donnaient sur la campagne, juste au-dessus d'une charmante petite rivière, le Tescou[36]. Que disions-nous ? Peu de chose, il était timide et silencieux[37]. » Et Bois lui dit : « Comme une fleur s'épanouit dès que le soleil la touche, laissez votre âme s'épanouir en Jésus[38]. » Évelyne Brémond se souvient de « Monsieur Bois » en le qualifiant de « mystique, un peu libéral sur les bords. Il vivait en telle communion avec Jésus que sa présence était sensible. Il pouvait prêcher quarante minutes, sans que l'auditoire ne se lassât de l'entendre[39]. »

En 1892, Bois postule à la chaire de Morale de la Faculté de théologie protestante de Montauban. Dans une circulaire envoyée aux consistoires pour sa candidature, il développe un projet pédagogique de recherche et d'enseignement dans lequel il cite les philosophes français Pillon et Renouvier, et le moraliste suisse de Lausanne, Charles Secrétan (1815-1895)[40]. Cette triple référence aurait pu faire penser à une proximité entre le néocriticisme français et la philosophie schellingienne de Secrétan. En réalité, cette proximité existe bien mais reste partielle et assez restreinte, d'après les recherches de Philippe Bridel (1852-1936)[41] à partir des lettres de Renouvier envoyées à Secrétan[42]. En janvier 1869, Secrétan écrit à Renouvier : « Je

---

[36] Le Tescou est une rivière qui se jette dans le Tarn à Montauban.

[37] Evelyne et Arnold BREMOND, *Sur le chemin du renouveau. Une aventure sociale et spirituelle*, Paris, Pneumathèque, 1976, p. 70.

[38] *Ibidem*.

[39] *Ibidem*.

[40] Charles Gabriel Rodolphe SECRETAN (né à Lausanne le 19 janvier 1815 et mort dans la même ville le 21 janvier 1895), est un juriste, enseignant, théologien protestant, philosophe et bellettrien (Personne membre de la Société de Belles-Lettres) vaudois. Bien que Charles Renouvier entretienne une correspondance active avec Charles Secrétan, le néocriticisme français se démarque des affinités schellingiennes de ce dernier tout en le félicitant pour ses intérêts pour la philosophie morale.

[41] Philippe BRIDEL (1852-1936) a été professeur à la Faculté de théologie de l'Église évangélique libre du Canton de Vaud, et membre correspondant de l'Institut national genevois, après avoir fait une thèse de doctorat sur la philosophie de la religion de Kant, dans cette même Faculté (cf. http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F11060.php, visité le 28/3/2013).

[42] Cf. Philippe BRIDEL, *Charles Renouvier et sa philosophie*, Lausanne-Paris, Bridel&C^ie^-Fischbacher, 1905, p. 14.

ne me dissimule pas que nos vues sur le fond même de la morale doivent différer. Mais sur d'autres sujets de la plus haute importance, où nous ne suivons, ni vous ni moi, le courant du siècle, j'obtiendrai, j'espère, vos sympathies[43]. » Finalement, c'est leurs aspirations fondamentales à étudier le thème de la morale qui les rapprochent. Bridel raconte que Secrétan est venu au moins trois fois rendre visite à Renouvier à la résidence secondaire de ce dernier, située à la Verdette, à cinq kilomètres au nord d'Avignon[44].

Nous n'avons pas pu trouver de copie de la lettre circulaire envoyée par Bois pour sa candidature, mais nous en avons une idée à partir de la lettre de Pillon, déjà citée plus haut dans l'Introduction. Après la nomination de Bois, Pillon le félicite et se réjouit de son projet qui consiste, d'une part, à faire dériver la certitude de l'existence du moi personnel à partir de la conscience morale de l'unité synthétique qui perdure dans le temps et constituant la personne. Bois projette, d'autre part, de déduire la certitude de l'existence des réalités extérieures à partir de l'idée du devoir et du droit, en plus de la preuve obtenue par un raisonnement inductif utilisant la causalité et la finalité. Pillon encourage Bois à parler de Dieu, de son existence, de sa nature, de sa personne, tout en l'avertissant que, par le choix annoncé dans la circulaire, tout ce qu'il entreprendra sera certainement soumis à l'autorité de la conscience morale, et que l'alternative ne sera pas possible[45].

Cet échange épistolaire autour de la candidature de Bois à la chaire de Morale montre son choix philosophique néocriticiste, dans lequel il enracine sa pensée comme dans un système bien assimilé, et à partir duquel il publie ses premiers grands ouvrages monographiques. Ne voyons-nous pas se dévoiler dans ces lettres quelques questions fondamentales qui traversent l'ensemble de la recherche de Bois : Qu'est-ce qui est réel ? Que peut-on connaître de la réalité ? Qu'est-ce que la religion ? Que peut-on connaître de la religion ? Nous y reviendrons plus loin.

2.3 L'ENSEIGNANT

Nommé professeur, Bois occupe, au fil des années, les chaires de Philosophie, de Morale et Théologie pratique (chaire qui fut occupée par son père Charles Bois), de Théologie systématique (chaire dont il est le premier titulaire[46]), et de Psychologie religieuse, d'après ce

[43] Lettre du 10 janvier 1869, citée par Philippe BRIDEL, *op. cit.*, p. 15.

[44] Cf. *ibidem* p. 19-20.

[45] Cf. *CMs-LetPillon* du 24 juillet 1892.

[46] Cf. Laurent GAMBAROTTO, « Bois, Henri (1862-1924) », dans GISEL Pierre (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris-Genève, PUF-Labor et Fides, 2006 (Cerf-Labor et Fides, 1995), p. 158.

témoignage de Léon Maury (1863-1931) dans son article paru dans *Le Christianisme au XX^e siècle* en hommage à son collègue Bois :

> *Henri Bois était professeur dans l'âme. À peine avait-il terminé ses études théologiques à Montauban et fait des séjours en Allemagne et en Angleterre, qu'il revint à la Faculté comme chargé de cours ; il s'y révéla immédiatement comme maître de l'enseignement, par le sérieux de la préparation, l'ampleur de l'érudition, une analyse remarquablement pénétrante, et une clarté d'exposition qui gagnait d'emblée et retenant l'attention des auditeurs*[47].

En juillet 1890, Bois soutient sa thèse de doctorat en théologie, intitulée *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine*[48], c'est-à-dire la philosophie des Juifs d'Alexandrie. Dans l'avant-propos du livre, il part du postulat que la philosophie judéo-alexandrine, essentiellement la philosophie philonienne, a « exercé une très grande influence sur la théologie chrétienne[49] ». C'est là une raison suffisante, selon notre auteur, pour des théologiens chrétiens d'étudier cette philosophie qui touche directement aux origines du christianisme, de retracer, dans la mesure du possible, ses origines. Il ne prétend pas « présenter un tableau complet du philonisme avant Philon, ni passer en revue toutes les combinaisons de judaïsme et d'hellénisme qui se sont produites en Palestine et dans la dispersion, avant celui qu'on a appelé le premier Père de l'Église[50] ». Il se contente de rappeler brièvement, dans leurs grandes lignes uniquement, les circonstances historiques qui auraient entraîné l'hellénisation du judaïsme, en étudiant l'Ancien Testament et en comparantle texte massorétique hébreu et le texte grec de la Septante. Il conclut sa thèse en affirmant que, « tandis que le canon hébreu de l'Ancien Testament ne contient aucune trace indéniable d'influence de la philosophie grecque, le canon grec de l'Ancien Testament porte au contraire, dans la traduction grecque des ouvrages canoniques hébreux (version des Septante) et dans les apocryphes (Ecclésiastique et Sapience), la marque incontestable de l'hellénisation[51] ». Tout travail de rédaction ou de traduction, même mené de la manière la plus scientifique possible, se passe difficilement d'*a priori* culturel, sous la forme de croyances ou de postulats. Sa thèse de doctorat montre la distinction qu'il fait entre la vérité qui a besoin d'être exprimée, d'une part, et le langage et la culture qui servent à

---

[47] Léon MAURY, « Henri Bois », *op. cit.*

[48] Henri BOIS, *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine*, Toulouse-Paris, Chauvin et fils-Fischbacher, 1890.

[49] *Ibidem*, p. 1.

[50] *Ibidem*, p. 2.

[51] *Ibidem*, p. 310.

exprimer cette vérité, d'autre part. Le néocriticisme boisien accorde une place importante au langage dans la foi et dans la connaissance religieuse, comme nous le verrons plus loin.

De Bois, ses collègues gardent le souvenir d'un enseignant travailleur[52], vivant son métier comme étant un « véritable ministère » et un « apostolat[53] ». Selon l'allocution de Léon Maury, un de ses collègues, lors de ses obsèques, « l'enseignement fut pour lui un véritable ministère ; il remplit cet apostolat avec une profondeur de pensée et un éclat de parole incomparables », et laisse *un* « exemple de travail incessant (n'est-ce pas à cela qu'il a succombé ?), un exemple de probité intellectuelle, exemple surtout de foi vaillante[54] ». Bois sert la Faculté « toute sa vie », « jusque dans la maladie[55] »,

> *Mais encore les leçons professorales n'étaient pas tout pour Henri Bois ; je revois par la pensée nos entretiens, à lui et à moi, si intimes et si fréquents, sur la vie générale de notre École, sur son avenir, sur les projets formés, dans les bons et les mauvais jours. H. Bois n'avait pas attendu d'être doyen pour porter le souci de la Faculté, de sa vie intellectuelle, de sa vie religieuse tout court*[56].

En plus de son enseignement, Bois est connu pour ses entretiens en tête-à-tête avec les étudiants et ses « directions spirituelles[57] ». Le nombre de recherches et de mémoires rédigés par les étudiants dans les disciplines enseignées par Bois exprime l'impact de sa pensée sur eux, notamment dans le domaine de la psychologie de la religion sur des thèmes assez variés, comme par exemple « l'expérience chrétienne, l'acte de foi, la conversion, la prière, les réveils religieux, la pédagogie chrétienne, la religion des enfants, la superstition, la guérison par la foi, les prémonitions, les obsessions, la confession, les mystiques, les persécuteurs et les martyrs, le spiritisme[58] ». De nombreux étudiants demandent à être « consacrés par lui » à l'entrée de leur ministère ecclésial ou « l'associent aux grands événements de leur existence[59] ».

---

[52] Cf. André ARNAL, *La pensée religieuse du doyen Bois*, *op. cit.*

[53] Léon MAURY, *CMs-AllocObsèques,* p. 2.

[54] *Ibidem*.

[55] *Ibidem*.

[56] *Ibidem*.

[57] Cf. *ibidem*, p. 3.

[58] Georges BERGUER, « Revue générale : une école de psychologie religieuse », *Revue de théologie et de philosophie* [en ligne], sixième année, 1918 [référence du 12/6/2015], p. 295. Disponible sur : http://retro.seals.ch/cntmng?pid=rtp-003:1918:6::336.

[59] André ARNAL, *op. cit.*, p. 2. Nous renvoyons le lecteur aux nombreuses prédications publiées, dites lors de consécrations ou envois en mission. Cf. par exemple Henri BOIS, *Le ministère de la réconciliation (Sermon sur 2Cor.5,18-21, prêché à Viane (Tarn), le 25 novembre 1913, pour la consécration de M. Paul Galley)*, Mazamet, Imprimerie Carayol, 1913.

Bois organise des « Sociétés de travail », groupe de réflexion, de débat et d'échange sur des thèmes choisis[60]. Ses prédications au culte universitaire ainsi que ses études bibliques marquent les souvenirs de ses collègues et de leurs étudiants. Ses collègues sont fiers de ses contributions à des revues philosophiques de renom[61] : *L'Année philosophique*, *Revue philosophique*, *Revue de métaphysique et de morale*, ainsi que de la reconnaissance de la part de différentes Facultés étrangères : « De Suisse, d'Angleterre, d'Amérique[62]. » Bois a reçu les diplômes de doctorat *honoris causa* des Universités d'Aberdeen, de Saint Andrews, d'Édimbourg[63].

En marge de son enseignement, Bois consacre aussi beaucoup de temps aux activités de la Fédération chrétienne des étudiants et des étudiantes. Pierre Maury, alors responsable de la Fédération française, rappelle la participation de Bois dans les Congrès, sa présence dans les Comités, ses conseils très appréciés : « C'est à toute l'histoire de la Fédération depuis ses origines qu'il n'a cessé d'être associé[64]. » Léon Maury rapporte que Bois participe à de nombreuses rencontres internationales comme les congrès et les conférences de la Fédération universelle : « en Suisse (aux réunions de Sainte-Croix), en Angleterre (aux réunions de Swanwick) et jusqu'au Japon (lors du Congrès de Tokyo)[65] ». Pendant la première guerre mondiale, Bois s'engage plus encore pour la Fédération, visitant les groupes, « parlant aux grands lycéens qui n'étaient pas encore appelés au front », « essayant de fonder dans des villes universitaires, non encore atteintes, des associations nouvelles[66] ». Pierre Maury témoigne combien il a apprécié la cure d'âme organisée par Bois lors des camps d'étudiants à Mâlons, « année après année[67] ».

Dans son travail d'enseignement et de recherche, Bois s'est tout particulièrement intéressé au Réveil qui commence au Pays de Galles en 1904. Il publie les résultats de ses observations dans un livre intitulé *Le réveil au Pays de Galles*, en décembre 1905.

En 1905, avec la séparation de l'Église et de l'État, la Faculté de théologie protestante de Montauban devient un établissement d'enseignement supérieur privé qui ne dépend

---

[60] Cf. les comptes rendus des ateliers de « Philosophie de la Religion », dans Henri BOIS, *Cours, lettres, notes et papiers*, IPT Montpellier, boîte III, désormais *CMs-PhRlg*.

[61] André ARNAL, « Allocution de Mr. Le Professeur Arnal », dans *CMs-AllocObsèques*, p. 3.

[62] *Ibidem*.

[63] *Ibidem*. André Arnal n'indique pas les dates ni les circonstances de ces doctorats *honoris causa*.

[64] Pierre MAURY, « Allocution de Monsieur Pierre Maury », dans *CMs-Obsèques*, p. 2.

[65] Pierre MAURY, « Le doyen Bois », *Le Semeur*, 27e année, Novembre 1924, Paris, Foi et Vie, p. 3.

[66] *Ibidem*, p. 4.

[67] *Ibidem*, p. 3.

financièrement et administrativement que de l'Église Reformée. D'après les rapports de la Faculté pour les années 1905 et 1906, « les professeurs de Montauban ne mettent pas en cause la séparation des Églises et de l'État ; par contre ils regrettent que l'Université laisse tomber le vaste champ d'études bibliques et chrétiennes. Ils estiment que culturellement ils étaient à leur place dans l'Université et que leur départ l'appauvrit[68] ».

La recherche sur les religions non chrétiennes, et plus particulièrement les religions de l'Inde et le bouddhisme, amène Bois à rencontrer des bouddhistes lors d'un séjour sur l'île d'Hokkaido, en avril 1907, après avoir participé à une rencontre internationale de la Fédération Universelle des Associations Chrétiennes des Étudiants qui s'est déroulée au Japon. Le néocriticisme le conduit à croire en l'universalité de la révélation, comme nous l'exposerons plus loin dans notre travail. Selon André Gounelle (1933-), « il a des horizons sans commune mesure avec ceux de la génération antérieure de professeurs, très provinciaux, qui vivaient, réfléchissaient et travaillaient à Montauban en vase clos[69] ». Cela apporte à la Faculté de théologie de Montauban un niveau d'excellence académique.

En 1919, le doyen Bois organise et dirige le transfert de la Faculté de théologie protestante de Montauban à Montpellier, pour devenir le premier doyen de la Faculté de théologie protestante de Montpellier[70]. Certains de ses collègues, comme André Arnal (1871-1944), l'autre néocriticiste de la Faculté, votent pour le déménagement à Paris et la fusion avec celle de cette ville où exercent des enseignants comme Raoul Allier (1862-1939), philosophe normalien et théologien proche de François Pillon. Mais finalement ce choix n'est pas adopté : « En 1906, malgré les objections d'Alexandre Westphal, les professeurs se prononcent pour le transfert à Montpellier. Quand la décision est prise, trois professeurs (André Arnal, Charles Bruston, Louis Perrier ; Alexandre Westphal a quitté la Faculté en 1908) expriment des réserves[71]. » Le synode de Neuilly, en juin 1919, choisit le transfert à Montpellier. L'installation se fait en novembre 1919, après le déménagement des archives, d'une partie de la bibliothèque et du mobilier, avec le même Doyen, le même corps professoral, mais avec des étudiants assez différents, en raison de la guerre.

---

[68] Rapports de 1905 et 1906, cité par André GOUNELLE, « La Faculté de théologie protestante de Montauban », *Études Théologiques et Religieuses*, 2013/2, IPT Montpellier.

[69] *Ibidem*.

[70] Cf. Laurent GAMBAROTTO, « Bois, Henri (1862-1924) », *op. cit.*

[71] Registre, 1 juillet 1919, cité par André GOUNELLE, *ibidem*.

Bois décède le 11 septembre 1924, à Malons (Gard)[72], et y est enterré.

[72] Ses collègues regrettent son amitié chaleureuse, sa fidélité (Cf. Léon MAURY, *CMs-AllocObsèques*, p. 3), et se souviennent de son sourire (Cf. *ibidem*. Cf. aussi Léon MAURY, « Henri Bois », *op. cit.*).

PREMIÈRE PARTIE
La philosophie néocriticiste de la religion et sa réception chez Bois

INTRODUCTION DE LA PREMIERE PARTIE

Le problème que nous abordons dans cette partie concerne la réception boisienne de la philosophie néocriticiste de la religion, que nous analysons à partir des thèmes du doute et de la croyance, thèmes qui se situent au cœur de la théorie de la connaissance dans le néocriticisme de Bois. Le débat a été lancé par Roger Verneaux et quelques-uns des contributeurs à la *Revue philosophique de Louvain* qui qualifient le néocriticisme français de fidéisme. Il est vrai qu'au cœur de la philosophie néocriticiste française, nous trouvons une théorie de la connaissance s'appuyant sur la croyance. Mais, pour autant, peut-on, à la suite de ces auteurs, désigner comme fidéisme le néocriticisme français en général, et celui de Bois en particulier ?

Dans un article intitulé « Doute et croyance, Critique du fidéisme néocriticiste », en 1947, Verneaux accuse en effet le néocriticisme de Charles Renouvier de scepticisme et de fidéisme. Il estime que « rien n'oblige à entrer dans la voie du fidéisme, que Renouvier présente comme synonyme de criticisme, où toute certitude est réduite au rang de croyance libre et personnelle[73] ». Pour Verneaux, « le premier pas de la théorie néocriticiste de la certitude est une profession de scepticisme pur et simple[74] ». Il se positionne de cette manière du point de vue du catholicisme romain, qui définit le fidéisme comme étant « l'erreur selon laquelle on admet que les vérités de foi ne sont en rien du ressort de la connaissance rationnelle théorique, de type scientifique[75] », erreur à laquelle s'oppose le rationalisme qui admet que « toutes les vérités de la foi peuvent être démontrées par la raison[76] ».

[73] Roger VERNEAUX, « Doute et Croyance. Critique du fidéisme néocriticiste », *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, Tome 45, N°5, 1947, p. 44.

[74] Roger VERNEAUX, *op. cit.*, p. 23.

[75] Jean-Louis LEUBA, « Fidéisme », dans Pierre GISEL (dir.), *Encyclopédie du Protestantisme*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 509.

[76] *Ibidem*.

Selon Verneaux, le scepticisme de Renouvier ne met pas « en doute le phénomène comme tel, actuellement présent dans la conscience[77] », ne nie pas « la réalité des apparences[78] », mais y trouve au contraire « le type de l'évidence, l'idéal de la certitude[79] ». Verneaux affirme que, dans le phénoménisme néocriticiste, « pour tout le reste, tout ce qui dépasse le phénomène actuel, le doute règne en maître : le sceptique s'abstient de juger, retient, suspend son affirmation ; il cherche, il examine[80] ». Pour Verneaux, « ce domaine englobe, outre le « monde extérieur », dans la conscience même les catégories et les principes premiers en tant que lois universelles[81] ».

Le sceptique, selon Verneaux, n'accorde à ses propres arguments d'autre confiance « que celle qui peut appartenir à des phénomènes mentaux que l'on constate à mesure qu'ils sont suggérés à l'esprit et qu'ils le touchent actuellement[82] ». Verneaux estime que « le scepticisme ainsi défini est pour Renouvier la seule attitude vraiment logique de l'esprit ; il est, sur le plan théorique, absolument inexpugnable[83] ». Il est vrai que, pour Verneaux,

> *S'il y a des points sur lesquels un doute spéculatif n'est pas possible, nul besoin d'une intervention directe et immédiate de la volonté. Il suffit d'un effort indirect et lointain qui dirige l'attention, l'applique à l'objet, et rende ainsi possible l'aperception de la vérité. Tout jugement n'est donc pas comme le dit Renouvier, « une option arbitraire ». Mais naturellement, rien ne dispense jamais l'homme de réfléchir au fondement de ses affirmations, de chercher l'évidence au milieu des contre-façons, et de suspendre son jugement tant qu'il ne l'a pas trouvée. Le dogmatisme bien entendu fait droit, quant à l'essentiel, aux exigences du scepticisme et du criticisme*[84].

Nous le voyons, c'est au nom d'un dogmatisme que Verneaux repousse le criticisme de Renouvier, qu'il accuse de scepticisme. Selon Verneaux, « en dénonçant chez le sceptique une "croyance" fondamentale, Renouvier montre bien que, même sur le plan théorique, le

---

[77] Roger VERNEAUX, *op. cit.*, p. 40.

[78] *Ibidem*.

[79] *Ibidem*.

[80] Roger VERNEAUX, *op. cit.*, p. 41. Cf. par exemple Charles RENOUVIER, « Examen des Premiers principes de H. Spencer », *Critique philosophique*, 1885, volume 1, p. 246. Le scepticisme dont Verneaux accuse Renouvier ici n'est pas tout à fait le même que le scepticisme récusé par l'éclectisme cousinien, par exemple, qui voit dans le scepticisme une « démoralisation de la raison » (cf. Jacques BILLARD, *L'éclectisme*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? », 1997, p. 53), et dans le phénoménisme renouviériste plutôt une « *critique* des facultés de connaître » (*ibidem*, p. 52).

[81] *Ibidem*.

[82] Roger VERNEAUX, *op. cit.*, p. 41.

[83] *Ibidem.*

[84] *Ibidem*, p. 44.

scepticisme n'est pas inexpugnable[85] ». Verneaux estime que, dans le néocriticisme renouviériste, « le doute est fondé sur un triple principe : la science est apodictique[86] ; la perception du phénomène répond à cette exigence ; nul autre jugement n'y répond[87] », à quoi vient s'ajouter un autre principe, d'ordre pratique, logique et moral que Verneaux énonce comme suit : « On ne doit rien affirmer qui ne soit apodictique[88]. » Voilà ce que Verneaux ne peut admettre comme une attitude « très logique » de l'esprit, en tout cas comme relevant de la connaissance rationnelle théorique et spéculative, mais qu'il considère plutôt comme « une attitude strictement arbitraire[89] ».

Pour Verneaux, le volontarisme[90], le scepticisme et le fidéisme doivent s'effacer devant un dogmatisme et un intellectualisme basés sur l'évidence[91]. Verneaux regrette que le néocriticisme critique le dogmatisme et l'idée de l'évidence. De tels propos nous semblent s'apparenter au « rationalisme métaphysique » dogmatique cartésien selon lequel il ne peut y avoir de certitude hors de l'évidence[92] ou à l'onto-théologie anselmienne critiquée par Kant[93]. Lorsque Renouvier écrit que « le principe de l'évidence est donc inévident[94] », Verneaux y voit « une excellente manière de dégager le sens, ou le rôle, du Malin Génie[95] ». Pour lui, cette formule de Renouvier signifie ceci : « Il n'est pas évident que ce qui est évident soit vrai. Et c'est l'objection suprême qu'on puisse dresser contre le dogmatisme[96]. » Verneaux accuse donc le néocriticisme de paresse intellectuelle en rejetant toute possibilité de l'évidence sur le plan

---

[85] *Ibidem*. En réalité, Charles Renouvier dénonce ici la « croyance » sceptique humienne qui réduit la science à n'être qu'une attente parmi d'autres possibles « que rien en toute rigueur ne vient absolument garantir. » (Luc FERRY, *Kant. Une lecture des trois « Critiques »*, Paris, Grasset, 2006, p. 62.)

[86] Est apodictique, du grec *αποδεικτικος* (qui démontre, qui prouve), ce qui présente un caractère d'universalité et de nécessité absolue. Une proposition apodictique est nécessairement vraie, où que l'on soit. Kant oppose le jugement apodictique, qui est démontré ou immédiatement nécessaire, au jugement assertorique, dont la vérité n'est pas démontrée ni immédiatement nécessaire, et au jugement problématique qui ne présente qu'un caractère de vraisemblance ou de possibilité.

[87] Roger VERNEAUX, *op. cit.*, p. 44.

[88] *Ibidem*.

[89] *Ibidem*.

[90] C'est-à-dire la théorie de la connaissance qui attribue un rôle quelconque à la volonté.

[91] Cf. Edgar JACQUES, « Recension du livre de Roger Verneaux, *Esquisse d'une théorie de la connaissance. Critique du néo-criticisme* », *Revue Philosophique de Louvain*, Année 1955, Volume 53, Numéro 38, p. 265.

[92] Cf. François PILLON, « L'évolution de l'Idéalisme au dix-huitième siècle. L'Idéalisme de Lanion et le Scepticisme de Bayle », *L'Année philosophique* 1895, Paris, Alcan, 1896, p. 179.

[93] Cf. par exemple Luc FERRY, *op. cit.*, p. 61.

[94] Charles RENOUVIER, *Essais de critique générale. Premier essai. Traité de logique générale et de logique formelle*, tome 2, Paris, Colin, 1912, désormais *ChRnv-Logique2*, p. 30.

[95] Roger VERNEAUX, *op. cit.*, p. 39.

[96] *Ibidem*.

de la raison spéculative. Il en résulte selon lui que le néocriticisme aboutit trop rapidement au scepticisme, et que Renouvier a tort en définitive de « rendre les armes au scepticisme sans combat[97] ». Selon Verenaux, si Renouvier « prend à son compte les arguments sceptiques, c'est qu'il a déjà décidé d'admettre le scepticisme pour fonder tant bien que mal sa théorie de la croyance[98] ». Verneaux reproche au néocriticisme de prendre comme point de départ la nécessité de tout démontrer, alors que l'évidence n'a pas besoin de démonstration :

> *On a souvent remarqué que le scepticisme résulte d'une sorte d'idéal rationaliste : la certitude ne peut reposer que sur une démonstration ; mais comme tout démontrer est impossible, aucune certitude n'est apodictique. Or cet idéal […] doit être directement combattu, car il est illusoire. Une démonstration, en effet, n'a de sens que pour rattacher une proposition qui n'est pas évidente à une proposition qui l'est. Par conséquent, demander une démonstration de l'évidence, c'est se contredire*[99].

Bois adopte justement cet idéal combattu par Verneaux. C'est du moins ce qu'il affirme en réfléchissant sur le doute et la croyance dans son cours intitulé « Croyance ». Les objections de Verneaux atteignent-elles le néocriticisme boisien ?

Pour bien comprendre la pensée de Bois, nous proposons une analyse de sa réception du néocriticisme à travers les thèmes du doute et de la croyance. Pour cela nous examinerons, dans le troisième chapitre, comment la croyance apparaît comme étant une pièce maîtresse dans le néocriticisme de Renouvier tout au long de sa gestation, dans la première philosophie renouviérienne, et lors de son mûrissement, lorsqu'il rejette l'éclectisme par l'affirmation de la critique de l'infini et le développement des conséquences de celle-ci. Nous pourrons alors, dans le quatrième chapitre, décrire comment Bois reprend à son compte cet héritage et lui apporte sa propre touche personnelle notamment concernant la partie dite « flottante » où les néocriticismes divergent. La mise en évidence des particularités du néocriticisme boisien nous permettra, dans le cinquième chapitre, de présenter la place qu'y occupe la croyance, tant du point de vue logique que psychologique et moral. Nous verrons enfin, dans le sixième chapitre, comment ce néocriticisme à la manière de Bois articule l'épistémologie à l'ontologie.

---

[97] *Ibidem,* p. 40.

[98] *Ibidem.*

[99] *Ibidem,* p. 38-39.

3 RENOUVIER ET LA THEORIE DE LA CONNAISSANCE

Le néocriticisme est, avant tout, une reprise et un prolongement du criticisme. De ce fait, il part du problème de la connaissance, comme le criticisme kantien. Mais comme dans toute reprise, il y a une interprétation et une adaptation au contexte. La question se pose alors : Comment le néocriticisme français s'est-il élaboré ? Les événements de 1848, avec la révolution de février, marquent-ils le passage à l'âge de la critique, comme le laisse supposer Jean Lefranc[100] ? En tout cas, à en croire ce dernier, le criticisme kantien devient une référence constante dans la deuxième moitié du dix-neuvième siècle[101]. Comme le néo-kantisme outre-rhin, le néocriticisme français naît d'une critique de l'infini qui est un rejet de l'idéalisme spéculatif représenté en France par l'éclectisme.

Le néocriticisme est souvent présenté comme étant une école ne se rattachant à aucune autre en France[102]. Certains auteurs rangent le néocriticisme dans le vaste mouvement de « retour à Kant », dont l'ampleur est beaucoup plus tangible en Allemagne qu'ailleurs[103]. La définition qu'en donne Lionel Dauriac (1847-1923) dans *La Grande Encyclopédie* est assez éloquente à ce sujet[104]. En effet, il attribue le nom de *criticisme* tout court au néocriticisme français ; il présente ce dernier comme un « kantisme réformé[105] » ; et il estime même que le néocriticisme français est plus fidèle à Kant que ce qu'il appelle le « néo-criticisme allemand », c'est-à-dire le néokantisme. D'après lui, les néokantiens allemands « réduisent l'essentiel du kantisme aux conclusions de la *Critique de la raison pure* », alors que les « néo-criticistes français », qui s'intitulent simplement criticistes, « s'attachent principalement aux thèses pratiques, et la croyance à l'obligation morale est la clef de voûte de ce kantisme réformé[106] ». Nous voici donc devant le fondement même du néocriticisme : la croyance, qui vient très tôt finalement dans la construction de la pensée de Renouvier, comme nous allons le voir.

---

[100] Cf. Jean LEFRANC, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 81.

[101] *Ibidem*, p. 96.

[102] Cf. par exemple *ibidem*, p. 92.

[103] Cf. par exemple Ferrari MASSIMO, *Retours à Kant*, Paris, Cerf, 2001.

[104] Cf. Lionel DAURIAC, « Criticisme », dans *La grande encyclopédie, Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts*, Paris, Henri Lamirault, 1885-1902, tome 13, p. 407.

[105] Faut-il entendre dans la juxtaposition de ces deux termes, « kantisme » et « réformé », une volonté de faire ressortir le lien entre le kantisme et la Réforme ? Nous croyons que non.

[106] Lionel DAURIAC, *art. cit.*.

3.1 LA JEUNESSE DE RENOUVIER

Renouvier (1815-1903) est le fondateur incontesté du néocriticisme français. D'après son propre témoignage[107], son goût pour la philosophie est assez tardif, puisqu'il raconte ne rien avoir retenu de ses années d'études en philosophie à dix-sept ans comme la plupart des jeunes de son époque : « Mes études d'écolier en philosophie ne comptent pas pour moi[108]. » Ce n'est pas la faute du professeur Hector Poret, « disciple des philosophes écossais, très apprécié de Victor Cousin » mais « dont il ne retiendra rien[109] », ni même que le jeune Renouvier n'eût aucun penchant à s'occuper des idées générales ; loin de là, mais il était alors « infecté par les prédications saint-simoniennes[110] ». En fait, le jeune Renouvier lisait le *Globe* de Saint-Simon, où on lui avait « persuadé que les croyances humaines allaient être entièrement renouvelées […] et que la science et la société étaient appelées à se reconstruire *a priori*, […] conformément à un plan *révélé*[111] ». Le *Globe* accorde donc une place importante au renouvellement des « croyances humaines » dans le rêve d'un monde idéal. Renouvier commente ces années en disant : « Cette folie ne tint pas chez moi jusqu'à la vingtième année, mais elle me laissa en héritage un cruel désenchantement, et en même temps un goût maladif pour les synthèses absolues et un dédain puéril pour les procédés analytiques et les connaissances modestes[112]. »

3.2 DECOUVERTE DE LA PHILOSOPHIE

Renouvier est arrivé à la philosophie en passant par l'école polytechnique de Paris, qu'il fréquente en même temps que Jules Lequier (1814-1862)[113]. Il reconnaît lui-même n'avoir sans doute pas profité comme il l'aurait dû des quatre années de polytechnique. Néanmoins, elles l'ont « incliné fortement à réfléchir sur les méthodes, à chercher leur véritable sens et leur justification[114] » ; et cela a eu un grand avantage « à l'égard de la vocation » qu'il s'est « sentie plus tard » pour la philosophie[115]. Ces années ont permis également d'établir chez lui « une

---

[107] Charles Renouvier propose une autobiographie intellectuelle dans son livre *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philsophiques*. Paris : Bureau de la Critique Philosophique, tome 2, 1886, désormais *ChRnv-Esquisse2*, p. 355-405, sous le titre « Comment je suis arrivé à cette conclusion ». Le cours de Bois intitulé « Biographie de Renouvier » reprend pour l'essentiel cette autobiographie.

[108] Charles RENOUVIER, *Critique philosophique*, 1878, volume 2, p. 12.

[109] Laurent FEDI, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 8.

[110] *ChRnv-Esquisse2*, p. 358..

[111] *Ibidem*.

[112] Charles RENOUVIER, cité par Gabriel SEAILLES, *La philosophie de Charles Renouvier*, Paris, Alcan, 1905, p. 3.

[113] Cf. Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 8 et Gabriel SEAILLES, *op. cit.*, p. 4.

[114] *ChRnv-Esquisse2*, p. 358.

[115] Cf. *Ibidem*.

certaine assise de connaissances solides » dont il n'aurait pu se passer[116]. La rencontre d'Auguste Comte, alors répétiteur dans cette école, le rend sans doute conscient de la possibilité de rester « à l'écart du modèle institutionnel français tracé au dix-neuvième siècle[117] ». Selon Fedi, « leur production, libre et originale, s'est effectuée en dehors du cloisonnement délimitant les disciplines littéraires et les disciplines scientifiques[118] ».

Donnant sa démission au sortir de l'école polytechnique, en 1836, Renouvier lit « accidentellement » les *Principes de la philosophie* de René Descartes[119] (1596-1650). Il découvre et se passionne de la philosophie cartésienne. Il s'initie « avec un véritable enchantement […] à cette méthode mathématique appliquée aux idées, à cette pensée si ferme, à cette langue si belle et si ample, à ce système fortement construit[120] ». Il commence alors « à se poser les questions vitales de toute métaphysique et de toute psychologie rationnelle[121] ». Après avoir découvert Descartes, il s'attèle à la lecture de l'*Éthique* de Baruch Spinoza (1632-1677), ainsi que des principaux traités métaphysiques de Gottfried Leibniz (1646-1716), et de Nicolas Malebranche (1638-1715), « avec une espèce de fougue philosophique[122] ». En 1839, il présente un mémoire sur le *Cartésianisme* à un concours de l'Académie des sciences morales et politiques, organisé par Victor Cousin (1792-1867). Même s'il ne gagne pas le premier prix obtenu par Bordas-Demoulin et Francisque Bouillier, il obtient toutefois une mention honorable. Ce mémoire se retrouve dans son premier livre, le *Manuel de philosophie moderne*, suivi du *Manuel de philosophie ancienne*, tous deux d'inspiration vaguement hégélienne[123].

3.3 L'IMPORTANCE DE LA CROYANCE

La *croyance* prend « déjà » une place considérable dans les réflexions de Renouvier dès 1842, au moment où il rédige son premier *Manuel*, le *Manuel de Philosophie moderne* : « Homme, dit le philosophe au savant bientôt arrêté dans ses recherches, homme réjouis-toi. Ta pensée sera fécondée. Garde le savoir, mais appelle la croyance[124]. » Plus tard, en 1886, dans

---

[116] Cf. *Ibidem*, p. 359.

[117] Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 8.

[118] *Ibidem*.

[119] René DESCARTES, *Principia philosophiae*1644, édition latine ; traduit en français par Paul Picot, revue par Descartes, sous le titre *Les Principes de la philosophie*, Paris, Alquié, 1647. Cf. *ibidem*, p. 9.

[120] Charles RENOUVIER, « La question de la certitude », *Critique philosophique*, 1878, volume 1, p. 276, cité par André ARNAL, *La philosophie religieuse de Charles Renouvier*, Paris, Fischbacher, 1907, p. 14.

[121] *ChRnv-Esquisse2*, p. 359.

[122] *ChRnv-Esquisse2*, p. 359.

[123] Cf. Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 10.

[124] *ChRnv-ManMod*, p. 472.

l'*Esquisse de classification des systèmes philosophiques*, il reconnaît qu'il existe un sujet sur lequel toutes ses études et réflexions confirment *ses plus anciennes impressions et ses plus fortes tendances* : « Je veux parler de la part à reconnaître à la croyance dans l'acte (ou la suite d'actes) par où un homme s'attache à une doctrine[125]. » En résumant les thèses principales de son *Manuel de philosophie moderne*, il retient en premier lieu l'« admission de la croyance pour toute position sincère de doctrines, et, dans l'espèce, d'une croyance qui unit des propriétés contradictoires dans le sujet des spéculations ontologiques[126] ».

La première conviction de Renouvier réside dans le caractère inévitable de la croyance, puisque pour lui, « que nul ne puisse, par effort et privilège de perception ou de raison, se passer d'elle ni se mettre au-dessus d'elle, c'est ce qui paraît très clair, quoiqu'on se plaise fort à l'oublier[127] ». « Avouant tout à la fois que la philosophie ne saurait être la science de l'absolu et qu'elle ne peut se fixer, s'arrêter qu'à lui, Renouvier est amené à proclamer dès lors la nécessité de la croyance, le rôle du sentiment, de la volonté, de l'éducation, du milieu, bref de tout ce qui concourt à faire l'esprit du philosophe[128]. »

Renouvier définit la croyance comme étant « l'effet des causes réunies qui inclinent les habitudes mentales dans un milieu quelconque, et celui du tempérament individuel qui porte un penseur à être affecté en un sens de préférence à un autre[129] », une inclination qui fait pencher la décision ou le choix d'un côté plutôt que de l'autre. Renouvier s'engage alors dans une étude détaillée des philosophies dans l'histoire, et « la prédominance psychologique de la croyance, dit-il, avec tous ses éléments composants, sur n'importe quel critère de certitude, me fut confirmée par l'étude des principales doctrines modernes de philosophie[130] ». Le parcours des *philosophies modernes* consolide, comme nous le voyons dans ses propos, l'importance fondamentale de la croyance dans sa pensée.

3.4 LA CROYANCE ET LA CRITIQUE DE LA CONNAISSANCE

La question de la place de la croyance dans le criticisme kantien nous sert ici à décrire la manière selon laquelle le néocriticisme français s'enracine dans ce dernier. La relativité de la connaissance, chez Kant, vient des limites introduites par les cadres des formes de la sensibilité,

[125] *ChRnv-Esquisse2*, p. 360.

[126] *Ibidem*, p. 368.

[127] *ChRnv-Esquisse2*, p. 360.

[128] Gabriel SEAILLES, *op. cit.*, p. 6.

[129] Cf. Charles RENOUVIER, « Les labyrinthes de la métaphysique », *Critique Philosophique*, 1878, t. 2, p. 277, cité par André ARNAL, *op. cit.*, p. 30.

[130] *Ibidem*.

le temps et l'espace, par lesquels la chose en soi doit passer pour nous être représentée. Dans sa préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, Kant affirme : « J'ai dû par conséquent supprimer le savoir pour y substituer la croyance[131]. » Cela ne signifie nullement qu'il condamne le savoir au profit de la croyance, puisque l'original en allemand est : « *Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen*[132]. » Deux éléments de cette phrase sont sujets à des interprétations différentes.

Tout d'abord, dans la première partie de la phrase, le mot allemand « *aufheben* » peut vouloir dire, d'une part, « faire cesser », « abroger », « révoquer », « abolir », mais aussi, d'autre part, « mettre de côté », « lever » ou encore « limiter ». Certains traducteurs préfèrent aller dans le sens d'une « suppression » du savoir, disqualifiant la connaissance scientifique et faisant dire à Kant que seule la croyance compte. Le premier d'entre eux, chronologiquement, est sans doute Claude-Joseph Tissot qui propose, en 1835 : « Je devais donc abolir la *science*, pour faire place à la *foi*[133]. » En 1869, Jules Barni traduit : « J'ai donc dû supprimer le *savoir* pour y substituer la *croyance*[134]. » Tremesaygues et de Pacaud, en 1905 traduisent : « J'ai dû par conséquent supprimer le savoir pour lui substituer la croyance[135]. » Barni, dans son édition de 1912, traduit la phrase par : « J'ai donc dû supprimer le savoir pour lui substituer la croyance[136]. » Dans leur version éditée aux Presses Universitaires Françaises, en 1975, Tremesaygues et Pacaud traduisent la phrase par : « Je dus donc abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la croyance[137]. » D'autres traducteurs préfèrent aller dans le sens d'une « limitation » du savoir, comme Alain Renaut qui traduit : « Il me fallait donc mettre de côté le savoir afin d'obtenir de la place pour la croyance[138]. »

---

131 Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, traduction de André Trémesaygues et Bernard Pacaud, Paris, Alcan, 1905, désormais *CDLRPure*, p. 29.

132 Emmanuel KANT, *Critik der reinen Vernunft*, Riga, Hartknoch, deuxième édition 1787, p. XXX.

133 Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, traduction de Claude-Joseph Tissot, tome 1, Paris, Ladrange, 1835, p. 23.

134 Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, traduction de Jules Barni, tome 1, Paris, Germer-Baillière, 1869, p. 34.

135 *CDLRPure*, p. 29.

136 Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, traduction de Jules Barni, tome 1, Paris, Flammarion, 1912, p. 28.

137 Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, Préface de la seconde édition (1787), traduction de André Trémesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1975.

138 Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure* (1781-1787), traduction Alain Renaut, Paris, Garnier Flammarion, 2006.

Renouvier traduit : « « J'ai dû *écarter* la connaissance pour *faire place à* la croyance[139]. » Le mot « supprimer » choisi par Tremesaygues et Pacaud (1905) est sans doute trop fort pour traduire le mot allemand « *aufheben* ». Le mot « limiter », proposé par Renaut, correspond mieux au sens de la critique kantienne telle que le néocriticisme la comprend[140]. Renouvier en est bien conscient et rappelle volontiers que dans la *Critique de la raison pure*, Kant ne supprime pas le savoir, qui demeure le seul moyen de connaître scientifiquement, mais le *critique*, c'est-à-dire l'écarte tout simplement sans le laisser tomber. Renouvier trouve ce faisant les limites du savoir, le conduisant à accorder une place à la croyance. Le mot « critique » ne signifie pas dans le criticisme une « opposition », mais renvoie à « cette attitude qui consiste à ne plus croire de manière aveugle[141] ». D'après Karl Barth, ceux qui voient en Kant « une sorte de supersceptique, un "broyeur universel" face à la réalité de la connaissance », ne « l'ont pas compris[142] ». La « critique », dans le sens kantien de ce terme, n'est ni « une négation totale ou partielle d'un autre discernement », ni une mise en doute de « certaines propositions ou certains objets de la connaissance affirmés dans ces propositions[143] ». Il s'agit bien plutôt de « la critique de la connaissance par elle-même et comme telle[144] ». Dans le criticisme kantien, les limites du savoir viennent de l'imperfection de nos intuitions sensibles et de l'impossibilité d'une intuition intellectuelle qui saisirait la chose en soi telle quelle sans la déformation imposée par les cadres de perception sensible que sont l'espace et le temps.

Ensuite, dans la deuxième partie de la phrase : « *um zum Glauben Platz zu bekommen* », l'expression « *Platz zu bekommen* » peut se traduire par « substituer », « remplacer », d'une part, mais aussi par « obtenir de la place », « laisser de la place ». Cette deuxième partie de la phrase est rendue par « pour faire place à la croyance » dans la traduction de Renouvier, avec une idée de cohabitation et d'articulation qui n'élimine ni ne met de côté le savoir. Là encore, le néocriticisme français ne dit pas que le criticisme kantien rejette le savoir pour le remplacer par la croyance, mais qu'il prend en compte les limites du savoir et souhaite accorder sa juste place à la croyance. Le but du criticisme, tel que le néocriticisme le reçoit, consiste à donner à la croyance la place qui lui revient, c'est-à-dire l'affranchir des critiques qui pèsent sur les

---

139 Charles RENOUVIER, *Critique de la doctrine de Kant*, Paris, Félix Alcan, 1906, désormais *ChRnv-CritDoctKant*, p. 4. C'est nous qui soulignons.

140 Cf. *ibidem*.

141 Olivier DHILLY, *Comprendre la philosophie*, Paris, L'Etudiant, 2008, p. 230.

142 Karl BARTH, *La théologie protestante au XIX^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 1969, p. 138.

143 *Ibidem*.

144 *Ibidem*, p. 137.

prétentions de la métaphysique rationaliste à fournir une connaissance rationnelle des choses immatérielles et à être une science qui fonde toute science.

Selon cette logique du criticisme, le doute naît des limites du savoir inhérentes aux cadres ou intuitions à travers lesquels l'esprit humain se représente la réalité. La croyance est présentée à la fin des *Critiques*, au niveau de la dialectique transcendantale, dans les postulats de la raison pratique, pour surmonter les incohérences apparentes mises en évidence par les antinomies. La croyance est alors définie comme étant une idée régulatrice qui permet la cohérence du savoir et qui oriente la pensée[145].

3.5 LA PREMIERE PHILOSOPHIE DE RENOUVIER : L'ECLECTISME

À l'époque où il publie, en 1842, son *Manuel de philosophie moderne*, un livre qui présente une histoire du mouvement cartésien, puis, en 1844, son *Manuel de philosophie ancienne* et enfin son article intitulé « Philosophie » dans l'*Encyclopédie* de Pierre Leroux et Jean Raynaud, la pensée du jeune Renouvier est marquée d'un « penchant infinitiste[146] ». Ses convictions sont enracinées, fortifiées par ses « premières impressions doctrinales, impressions et convictions que l'esprit général » de l'époque favorisait et que ses « études mathématiques avaient plutôt confirmées, à cause de l'état d'infirmité théorique » qu'il avait constaté sur ce point chez ses « professeurs et dans tous les livres » à sa connaissance[147].

En tous cas, Renouvier croit, à ce moment, au principe de la conciliation des contradictoires, fermement convaincu que « les contradictions inhérentes à l'existence de l'infini » sont « imposées à l'esprit pour l'intelligence de la nature[148] ». Renouvier envisage l'infini comme « le mystère suprême des choses », et considère la conciliation « des couples de propositions contradictoires » comme étant « le dernier mot de la vérité sur l'essence de Dieu et du monde[149] ». Pour Renouvier, « le tort des systèmes est de se croire ennemis et de se combattre quand ils ne sont que contradictoires et que la contradiction siège dans la raison même[150] ».

En essayant d'esquisser une histoire de la vérité métaphysique, dans le *Manuel de philosophie moderne*, Renouvier trouve « une véritable unité de développement dans la philosophie issue de Descartes », dans les « travaux de l'école aprioriste, depuis Descartes

---

[145] Cf. Michel COUDARCHER, *Kant pas à pas*, Paris, Ellipses, 2008, p. 123.

[146] *ChRnv-Esquisse2*, p. 363.

[147] Cf. *ibidem*.

[148] *Ibidem*.

[149] *Ibidem*.

[150] Gabriel SEAILLES, *op. cit.*, p. 6.

jusqu'à Kant et Hegel[151] ». Dans ce travail, il adopte la méthode éclectique de la « doctrine de conciliation des contraires comme un vaste éclectisme, mais un éclectisme méthodique, embrassant dans ses solutions l'ensemble du mouvement cartésien, en même temps que les vues les plus hardies des penseurs antérieurs à Descartes et postérieurs à Kant : Giordano Bruno (1548-1600), Hegel[152] ». Renouvier montre que le cartésianisme lui-même est un éclectisme synthétique et non analytique ; il souhaite lui-même restaurer « une philosophie cartésienne et française » à travers l'éclectisme dont il veut parler. Il affirme que cette doctrine cartésienne « résulte précisément d'une comparaison à la fois historique et dogmatique, d'une analyse intime et d'un mélange nécessaire de tous les premiers éléments de la croyance et de la raison[153] ». Pour lui, elle « est véritablement l'éclectisme, de sorte qu'il ne peut exister pour elle des doctrines contraires[154] ». Elle admet toutes les vérités qu'elle juge contenues dans chaque système philosophique et les justifie toutes. Elle oppose les doctrines philosophiques les unes aux autres « en ce qu'elles ont d'exclusif ; elle les accueille et les explique au contraire partout où elles sont basées sur la conscience, fondement unique et de la foi, et de la connaissance, et de la raison[155] ». Mais quelle est donc l'origine de l'éclectisme ?

3.5.1 L'ECLECTISME DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

En philosophie, le mot « éclectisme » a perdu aujourd'hui le sens et la valeur qu'il avait du temps de Cousin, de Renouvier et encore de Bois. Quand nous disons à notre époque d'une pensée qu'elle est éclectique, cela signifie qu'elle est une collection incohérente d'idées disparates. L'éclectisme se dit aussi de la disposition d'esprit qui consiste à se garder de toute vue étroite et systématique[156].

On peut trouver des éclectismes philosophiques avoués dans l'Antiquité, chez les auteurs de la Renaissance, chez Leibniz ou encore chez Denis Diderot (1713-1784)[157]. L'éclectisme est pratiqué, de fait, chez de nombreux philosophes, dont Platon (428/427-348/347 av. J.-C.) et

[151] *ChRnv-Esquisse2*, p. 368.

[152] *Ibidem*, p. 369.

[153] Charles RENOUVIER, *Manuel de philosophie moderne*, Paris, Paulin, 1842, désormais *ChRnv-ManMod*, p. 411.

[154] *Ibidem*.

[155] *Ibidem*, p. 411-412.

[156] Dans cette partie historiographique sur l'éclectisme, nous nous référons essentiellement à Jacques Billard dans son livre intitulé *L'éclectisme*, *op. cit.*

[157] Denis DIDEROT (né le 5 octobre 1713 à Langres – mort le 31 juillet 1784 à Paris), est un écrivain, philosophe et encyclopédiste français.

Kant[158]. Cousin, à qui on attribue la systématisation de l'éclectisme au dix-neuvième siècle en France, n'hésite d'ailleurs jamais à rappeler ces grands noms, auquel il ajoute encore celui de Bossuet. Dans l'Antiquité, nous pouvons déjà rencontrer la méthode éclectique de la conciliation des contradictoires, non pas forcément dans un but métaphysique, mais bien plus pour assurer le salut. L'éclectisme antique d'Alexandrie[159] n'est pas un simple syncrétisme ni un assemblage incohérent d'idées. Les Alexandrins possèdent un véritable sens critique. Il peut y avoir de temps en temps une « incohérence[160] », mais celle-ci a toujours pour vocation d'être dépassée sur un plan ou sur un autre. Pour eux, la recherche de la vérité est désintéressée. Les Alexandrins croient que les pratiques religieuses et les rites sont une manière d'assurer le salut. Ils recherchent la voie mystique qui conduit à l'extase, parfois jusqu'à utiliser des moyens qu'ils pensent susceptibles de déclencher l'influence divine là et où on le veut. Les Alexandrins croient dans le « triomphe de la philosophie grecque, la philosophie orientale ne fournissant que des contenus mystiques ajoutés au rationalisme grec[161] ». Ils aiment se référer à Platon et au platonisme pythagoricien, délaissant quelque peu Socrate (V^e^ siècle) dont la méthode aurait empêché les surinterprétations mystiques. Pour eux, le travail philosophique consiste essentiellement à rassembler et à commenter bien plus qu'à inventer. Ils sont attachés aux traditions, avec la conviction que ce qui se transmet de génération en génération doit avoir forcément une véritable valeur. Leur méthode philosophique consiste en une dialectique, une division logique qui conduit à des êtres intermédiaires, entre lesquels il est commode d'établir une hiérarchie par procession ou émanation. Le but consiste à trouver « une voie vers le salut et nullement d'établir une métaphysique[162] », peu importe le « coût[163] » ontologique de la démarche.

Ainsi, avant le dix-neuvième siècle, l'éclectisme désigne une méthode, « un art du choix[164] ». Dans l'article « Éclectisme » de l'*Encyclopédie*[165], Diderot se livre à une défense de la méthode éclectique en philosophie. Il l'oppose aussi bien au dogmatisme, c'est-à-dire au

---

158 Cf. Jacques BILLARD, *op. cit.*, p. 5. Cf. Préface de Victor COUSIN à sa traduction de Tennemann, dans Wilhelm Gotlieb TENNEMANN, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, tome 1, traduction par Victor Cousin, Paris, Ladrange, 1839, p. xi.

159 Cf. Jacques BILLARD, *op. cit.*, p. 7-16.

160 *Ibidem*, p. 10.

161 *Ibidem*, p. 10-11.

162 *Ibidem.*, p. 11.

163 *Ibidem*.

164 *Ibidem*, p. 32.

165 Denis DIDEROT et Jean le Rond D'ALEMBERT, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 17 volumes, 1751 à 1772.

sectarisme philosophique, qu'au syncrétisme qui s'efforce de juxtaposer des systèmes contradictoires.

3.5.2 L'ECLECTISME COUSINIEN

La méthode éclectique que connaît Renouvier est avant tout celle de Cousin. Ce dernier reprend le terme « éclectisme », mais pour le redéfinir d'une manière nouvelle. Son éclectisme concerne à la fois la méthode philosophique et la théorie de l'histoire de la philosophie[166]. Sa méthode consiste à étudier les différents systèmes de l'histoire de la philosophie et à les analyser pour en distinguer les éléments vrais et les éléments faux afin de parvenir à un système valable du point de vue d'une raison impersonnelle. Il ne s'agit donc pas de concilier entre elles toutes les écoles de philosophie, mais il ne s'agit pas non plus, comme pour Hegel, de considérer le faux comme un moment du vrai. La méthode éclectique diffère en ce sens de la méthode dialectique[167].

L'éclectisme cousinien est d'abord un spiritualisme. Cousin tente de passer « d'une psychologie elle-même fondée sur l'expérience, à l'affirmation spiritualiste de l'âme et de Dieu[168] ». Il affirme que « [sa] vraie doctrine, [son] vrai drapeau, c'est le spiritualisme, cette philosophie aussi solide que généreuse, qui commence avec Socrate et Platon, que l'Évangile a répandue dans le monde, et que Descartes a mise sous les formes sévères du génie moderne[169] ».

Dans un premier temps, Cousin subit l'influence de Pierre de Laromiguière, son professeur de philosophie à l'École normale supérieure. Ce dernier lui fait découvrir le philosophe écossais John Locke (1632-1704) ou encore le philosophe français Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780)[170]. Cousin et ses disciples éclectiques se démarquent de Condillac en opposant leur spiritualisme au matérialisme des condillaciens[171]. Comme beaucoup de spiritualismes de cette époque, l'éclectisme cousinien n'est pas un idéalisme, mais est, au contraire, une réaction contre l'idéalisme condillacien, d'après Lefranc[172].

---

166 Cf. Jacques BILLARD, *op. cit.*, p. 32.

167 Cf. *ibidem*, p. 87.

168 Jean LEFRANC, *op. cit.*, p. 34.

169 Victor COUSIN, *Du vrai, du beau et du bien*, Avant propos du 15 juin 1853, Paris, Didier et C°, 1858, p. VII.

170 Étienne Bonnot de CONDILLAC, *abbé de Mureau* (né le 30 septemebre 1715 à Grenoble - mort le 3 août 1780 à Lailly en Val), est un philosophe français. Il étudie les métaphysiciens modernes, surtout John Locke ; il publie, à partir de 1746, plusieurs ouvrages de métaphysique aussi remarquables par la nouveauté des idées que par la clarté du style, qui attirent l'attention sur sa doctrine, le sensualisme. En 1749, il est élu à l'Académie de Berlin.

171 Jean LEFRANC, *op. cit.*, p. 22.

172 *Ibidem*, p. 24.

Toute l'activité philosophique, tout comme l'histoire de la philosophie, se ramène, selon l'éclectisme cousinien, à la tension et à la combinaison entre quatre grands systèmes philosophiques qui sont l'idéalisme, le sensualisme, le scepticisme et le mysticisme[173]. Dans un premier temps, Cousin ne retient que deux systèmes fondamentaux : le sensualisme ou empirisme (John Locke, Étienne Bonnot de Condillac, Claude Adrien Helvétius) et l'idéalisme (George Berkeley (1685-1753) et les Allemands). Dès les cours de 1829 se rajoutent le scepticisme (David Hume, Voltaire) et le mysticisme (Saint-Martin, Emmanuel Swedenborg)[174]. Ces quatre systèmes de base permettent à Cousin de proposer une interprétation générale de l'histoire de la philosophie, car il les retrouve partout, dans tout système philosophique, ce qui l'amène à affirmer qu'ils sont liés à a nature de l'esprit humain.

Il existe certainement d'autres systèmes philosophiques, mais ils se présentent tous sous l'aspect de nuances d'un genre ou comme mélanges des quatre systèmes de base. Tout système philosophique comme, par exemple, le matérialisme, le spiritualisme, le panthéisme, le fatalisme ou l'immatérialisme, n'est qu'une combinaison des quatre grands systèmes retenus comme base : l'idéalisme, le sensualisme, le scepticisme et le mysticisme[175].

L'éclectisme ainsi défini n'est pas un système nouveau, finalement, mais se présente comme une résolution du conflit des systèmes entre eux. Non seulement il tente de mettre fin à un conflit, mais en plus il se veut être une philosophie plus complète, dépassant les précédentes. Ou, du moins, il rend possible et raisonnable un tel objectif[176]. L'éclectisme cherche à « défendre la raison philosophique contre le traditionalisme catholique », et à « affirmer en même temps un spiritualisme contre l'athéisme, le matérialisme, le positivisme[177] ».

3.6 LA CONCILIATION DES CONTRADICTOIRES

Au moment de la rédaction de son *Manuel de philosophie moderne*, Renouvier affirme que l'éclectisme « ne fait que commencer son œuvre », jugeant même son époque profondément éclectique. Il caractérise l'éclectisme par sa capacité à réhabiliter, à proposer des études historiques et critiques, à s'exalter de tout ce qui est beau, bon et vrai dans l'humanité de tous les temps. Il estime que l'éclectisme, bien que mentionné dans l'Antiquité et dans les siècles précédents, n'a pas reçu le sens admirable que beaucoup lui attribuent à son époque. Renouvier rappelle toutefois que l'éclectisme exige une méthode pour éviter de tout approuver

[173] Cf. Jacques Billard, *op. cit.*, p. 32-33.

[174] Jean LEFRANC, *op. cit.*, p. 32.

[175] Cf. Jacques BILLARD, *op. cit.*, p. 32-33.

[176] Cf. *ibidem*, p. 85-86.

[177] Jean LEFRANC, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, *op. cit.*, p. 92.

indistinctement sans règle et sans loi ou même de détruire toutes les doctrines les unes par les autres sans en retenir aucune. Selon Renouvier, la philosophie cartésienne et ses héritiers échappent à cet aspect « dissolvant » de l'éclectisme analytique mal compris. Renouvier estime que, parmi les philosophies héritières de Descartes, l'éclectisme synthétique, qui se propose de concilier les contraires, « peut être regardé plus spécialement encore comme l'œuvre de conciliation de toutes les philosophies modernes issues du cartésianisme[178] ».

Depuis que l'école kantienne a couru sa destinée, affirme Renouvier, « on doit reconnaître non seulement que la philosophie part de la foi, mais aussi que la foi unit les contraires[179] ». Il prend l'exemple de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) et de Baruch de Spinoza qui, selon lui, reconnaissent tous les deux non seulement la valeur du cartésianisme dans lequel ils ont puisé, mais aussi celle « de cette religion chrétienne qui, mieux étudiée depuis longtemps, eut révélé, sous le nom de mystères, les éternelles vérités, fondement de toute morale humaine[180] ». Là encore, dans le *Manuel de philosophie moderne*, la croyance est omniprésente, pour admettre « toute position sincère de doctrines », pour unir « des propriétés contradictoires dans le sujet des spéculations » : par exemple « opposition et synthèse du déterminisme et de la liberté morale ; doctrine de Dieu créateur, mais éternellement créateur, immuable dans ses changements, un dans son infinie multiplicité[181] ». Comme Gabriel Séailles (1852-1922) le souligne à juste titre, la plupart des thèses que Renouvier rejette plus tard se trouvent défendues dans le *Manuel de philosophie moderne*, où « les solutions qu'il apporte sont différentes de celles qu'il acceptera plus tard, opposées même, mais il est en face des difficultés qui ne cesseront d'occuper sa pensée, et il les aborde avec une sorte de parti pris violent qui restera comme un trait caractéristique de sa méthode, alors même qu'il aura renversé ses conclusions[182] ». Afin de concilier les thèses contradictoires, Renouvier recourt à la croyance, libérée du principe de non-contradiction : synthèse entre liberté morale et déterminisme, accord du panthéisme objectif et de l'idéalisme subjectif dans l'absolu, accord du moi et du non-moi dans l'infini[183].

En 1844, Renouvier publie, dans un *Manuelde philosophie ancienne*, en deux volumes, le résumé de ses études sur les philosophes de l'Antiquité, « en partant des plus anciens et les

---

[178] *ChRnv-ManMod*, p. 413.

[179] *Ibidem*, p. 411.

[180] *Ibidem*.

[181] *ChRnv-Esquisse2*, p. 368.

[182] Gabriel SEAILLES, *op. cit.*, p. 5.

[183] Cf. *ibidem*, p. 7.

prenant à leurs sources[184] », autant que possible, avec pour épigraphe cette pensée de Blaise Pascal (1623-1662), « un des ancêtres de la philosophie des contradictoires : "*Tous leurs principes sont vrais : des pyrrhoniens, des stoïques, des athées ; mais leurs conclusions sont fausses, parce que les principes opposés sont vrais aussi.*"[185] »

Ce n'est qu'à ce moment-là, et non pas dès le début comme l'affirme Verneaux[186], que le scepticisme se présente à la réflexion de Renouvier. En comparant entre eux et avec le scepticisme les différents systèmes de l'Antiquité, Renouvier est conduit à conclure que l'histoire de la philosophie, depuis les Ioniens, les pythagoriciens et les Éléates jusqu'à Sextus Empiricus « place le penseur dans un dilemme : ou de donner raison aux sceptiques contre tous les systèmes ; ou d'avouer que la vérité s'atteint par la reconnaissance des principes contraires, dans l'affirmation simultanée de propositions contradictoires[187] ». La croyance au principe de conciliation des contraires, c'est-à-dire la méthode éclectique, domine donc la recherche de Renouvier de cette période : « En un mot, dit-il, il faut comprendre l'éclectisme et le réaliser. Il nous reste à parcourir et à rassembler tous les éléments de la restauration d'une philosophie cartésienne et française ; car tel est, selon nous, l'éclectisme dont nous allons parler[188]. »

Notons que, de l'éclectisme, Renouvier emprunte la méthode, sans adopter ni les prolégomènes psychologiques à l'ontologie qui caractérisent l'école éclectique[189], ni l'idée d'une « raison impersonnelle » source des lois de la raison humaine[190]. Plus tard, en réexaminant ses idées datant de cette période éclectique, Renouvier avoue son « erreur très grave », consistant à ne pas prendre le temps d'« appliquer rigoureusement la logique à démêler la vérité et de pousser à bout les conséquences du principe de contradiction dans l'examen de ce qu'il est permis d'affirmer ou de comprendre[191] ».

Bois souligne ironiquement que l'auteur du *Manuel de philosophie ancienne* « contrairement aux traditions de l'École […] oubliait tout à fait de dissimuler les difficultés sous des développements oratoires ; évidemment *il devait mal tourner*[192] ».

---

[184] *ChRnv-Esquisse2*, p. 364.

[185] *Ibidem*, p. 369.

[186] Roger VERNEAUX, « Doute et Croyance. Critique du fidéisme néocriticiste », *op. cit.*, p. 23.

[187] *ChRnv-Esquisse2*, p. 369.

[188] *ChRnv-ManMod*, p. 411.

[189] Cf. Jean LEFRANC, *op. cit.*, p. 61.

[190] Cf. *ibidem*, p. 62.

[191] Charles RENOUVIER, cité par Bois dans *CMs-BiogrRnv*, p. 24.

[192] *CMs-BiogrRnv*, p. 24-25.

3.7 LA RUPTURE AVEC L'ECLECTISME : LA CRITIQUE DE L'INFINI

Gabriel Séailles raconte le passage de la première philosophie de Renouvier, une philosophie fondée sur la synthèse des contradictoires grâce à la croyance, à la « critique de l'infini », fondement de sa deuxième philosophie. Il s'agit d'une « secrète inquiétude », qui travaille Renouvier depuis sa sortie de l'école polytechnique, en 1836, et qui concerne le calcul infinitésimal[193] en géométrie.

3.7.1 LA QUESTION DE L'INFINI

Renouvier trouve la première occurrence de la notion d'*infini* chez Anaximandre[194], pour qui il s'agit « du principe et de l'élément du monde » qui « n'a ni terme ni existence déterminée[195] », contenant l'idée d'un rapprochement des contraires (chaud et froid, sec et humide), ce qui rend l'infini immuable et indestructible. Après une longue réflexion, Renouvier en arrive à considérer comme absurde de s'exprimer comme si l'on admettait la réalité du nombre infini lorsqu'on remplace une quantité discrète réelle par une quantité continue imaginaire ; pour Renouvier, seules les collections finies en nombre sont réelles[196]. Il rejette l'infini actuel et réalisé, mais pas l'infini potentiel ; les limites ne sont pas effacées, mais n'empêchent pas l'espérance en l'infini possible à l'intérieur de ces limites pour leur donner un nouveau sens. C'est la critique de l'infini et la question du libre arbitre qui sont à la base de ce qu'il est convenu d'appelerla deuxième philosophie de Renouvier[197]. En janvier 1869, il écrit à Secrétan : « Ma pensée a été complètement bouleversée il y a environ dix-huit ans. […] Le fond

---

[193] Le calcul infinitésimal implique deux idées majeures complémentaires : 1) La notion de différentielle, qui établit une relation entre les variations de plusieurs fonctions, ainsi que la notion de dérivées. La vitesse, l'accélération, et les pentes des courbes des fonctions mathématiques en un point donné peuvent toutes être décrites à l'aide du calcul différentiel. Le calcul différentiel consiste à trouver les taux de variation instantanés de la valeur d'une fonction par rapport aux variations de ses paramètres. 2) Le calcul intégral, qui développe l'idée d'intégration, fait intervenir le concept d'aire sous-tendue par le graphe d'une fonction et inclut des notions connexes comme le volume enveloppé par une surface. Le calcul intégral étudie les méthodes permettant de trouver l'intégrale d'une fonction. Elle peut être définie comme la limite de la somme de termes qui correspondent chacun à la surface d'une fine bandelette sous-tendue par le graphe de la fonction. Ainsi définie, l'intégration donne un moyen effectif de calculer l'aire sous une courbe ainsi que la surface et le volume de solides comme la sphère ou le cône. On peut calculer beaucoup d'intégrales définies de façon algébrique, sans passer réellement à la limite, en trouvant la primitive.

[194] Cf. Charles RENOUVIER, *Manuel de philosophie ancienne.* Paris, Paulin, 1844, désormais *ChRnv-ManAnc*, p. 102.

[195] *Ibidem*.

[196] Le finitisme de Renouvier rejette à la fois le nombre infini, comme Bolzano, et les pluralités infinies, contre Bolzano. Il impulse un véritable débat philosophique sur ce thème à partir de 1877 (cf. Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 199). Émile BOIRAC a écrit un article dans la revue *Critique philosophique* (1877, tome 1, p. 193-194), contestant le rejet des pluralités infinies (infinité de collections non numériques) par Renouvier et Pillon.

[197] Cf. Gabriel SEAILLES, *op. cit.*, p. 8.

de mon travail et de mes progrès depuis ma sortie de l'école polytechnique tenait à l'idée que je devais me faire de l'infini considéré mathématiquement, c'est-à-dire dans l'espace et dans le temps[198]. » Renouvier avoue avoir été travaillé par la question de l'infini et des contradictions. La découverte des contradictions de l'infini le conduit au néocriticisme, aux alentours de 1851 à en croire sa lettre à Secrétan.

Un peu avant 1851, de 1843 à 1847, Renouvier travaille pour l'*Encyclopédie* de Pierre Leroux et Jean Reynaud, deux auteurs qu'il décrira rétrospectivement comme d'« anciens saint-simoniens l'un et l'autre, et restés fidèles aux élucubrations de la théologie panthéiste[199] ». Évoquant cette période dans son *Esquisse* de 1886, Renouvier juge que sa contribution à l'Encyclopédie demeurait encore infinitiste, qu'elle était l'œuvre d'« un modeste explorateur des nuées métaphysiques dont s'entourent les systèmes », et qui n'était pas encore décidé à « en sortir »[200]. Jusque-là, en effet, Renouvier estime n'avoir été criticiste « que sur la question de la certitude », et encore incomplètement, puisqu'il lui manquait « l'affirmation claire et résolue de la liberté »[201]. Renouvier considère que la première trace de la rupture se fait dans l'article intitulé « Philosophie » de l'*Encyclopédie*, article qui date de 1847 et qui constitue une « transition » entre sa première philosophie ébauchée dans les *Manuels* et le néocriticisme[202]. Selon lui, le seul progrès dans ses pensées de cette époque pour faire « un pas de plus » pour se « rapprocher du criticisme dont, jusque-là », il ne faisait « guère usage qu'à l'égard du problème de la certitude », se « trouve dans le dernier et le plus développé des articles » donnés à Jean Reynaud, à savoir « l'article *Philosophie*[203] ».

Selon ce récit qu'il donne lui-même de son itinéraire philosophique, après cette « rupture », Renouvier s'éloigne de l'hégélianisme de ses débuts et se rapproche du criticisme, notamment sur la question de la liberté, en tentant « un effort pour soustraire les notions de la raison pratique aux conséquences ordinaires du panthéisme[204] ». Mais c'était encore un timide rapprochement, puisqu'il continuait à proposer « pour solution aux antinomies la doctrine transcendante de la conciliation des contraires dans l'être », et à soutenir l'accord entre « le déterminisme absolu et la liberté des actes moraux comme des vérités opposées dont l'accord s'opère au sein de

---

198 Charles RENOUVIER, *Correspondance de Ch. Renouvier et de Ch. Secrétan*, Paris, Armand Colin, 1910, p. 8.

199 *ChRnv-Esquisse2*, p. 370.

200 *Ibidem*.

201 *CMs-BiogrRnv*, p. 25-26.

202 Cf. par exemple Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 54.

203 *ChRnv-Esquisse2*, p. 370.

204 *Ibidem*.

l'incompréhensible divin[205] ». Il estime qu'il n'était pas encore parvenu « à la théorie kantienne de l'obligation comme élément moral spécifique », mais les fondements de l'éthique lui apparaissaient d'ores et déjà « indépendants de toute métaphysique et de toute théologie, comme ils le sont dans cette théorie[206] ». Dans la préface à la première édition de son *Traité de logique*, il situe lui-même sa conversion à cette période :

> *Les personnes au courant de mes premiers travaux, c'est-à-dire de mes premières études, pourront y démêler, si le sujet leur paraît en valoir la peine, une marche régulière vers des convictions maintenant arrêtées. Entre mes* Manuels *historiques de la philosophie et l'ouvrage dont je commence la publication, l'anneau est un article* Philosophie*, tout un volume, admis dans l'une des encyclopédies de ce temps, malheureusement restée inachevée*[207].

Renouvier avoue qu'au moment de travailler son article *Philosophie*, il restait préoccupé par le principe de contradiction et les antinomies kantiennes : « Mon effort spéculatif a été, dit-il, constamment dirigé sur le principe de contradiction et sur la loi réelle ou prétendue des antinomies de la raison[208]. » Renouvier ne dit pas plus concernant les raisons de sa « conversion » ni sur ce qui l'a amené à abandonner le principe de la conciliation des contradictoires. Il semble, d'après son biographe, que Renouvier « changea d'avis sur ce point au cours de ses réflexions sur la liberté et sur l'infini – réflexion qui l'amenèrent […] à rejeter, avec l'infini actuel de quantité, l'acceptation des antinomies[209] ».

Mais le déclic lui-même, se fait au cours du travail mathématique sur la méthode infinitésimale en géométrie. Concernant la question de l'*infini*, Renouvier explique que la lumière lui « vint à la suite d'un effort repris bien des fois » depuis sa « sortie de l'École polytechnique, et continué avec une sorte de passion », pour se rendre un compte qu'il appelle « rationnel » « de la méthode infinitésimale en géométrie[210] ». Dans les mathématiques, « un infini actuel […] est absurde[211] », selon le principe de Renouvier. En effet, que signifie un nombre infini réalisé ? C'est supposer « la réalité d'un nombre donné, plus grand que tout nombre possible, un nombre si grand qu'on ne peut lui ajouter une unité ; c'est supposer épuisé

---

[205] *Ibidem*.

[206] *ChRnv-Esquisse2*, p. 371.

[207] *ChRnv-Logique1*, p. XVI.

[208] *Ibidem*.

[209] *CMs-BiogrRnv*, p. 27.

[210] *ChRnv-Esquisse2*, p. 372.

[211] *Ibidem*, p. 377.

le nombre dont la seule définition possible implique l'inépuisable[212] », ce qui est contradictoire. Il est absurde que « le nombre, dont la seule définition possible implique l'inépuisable, soit néanmoins épuisé par un acte de ce même entendement qui l'a défini, et que la numération de l'innumérable soit une numération faite[213] ».

Renouvier reprend le terme « indéfini » utilisé par Descartes[214], mais en change le sens pour l'opposer à l'infini actuel : « L'éternité proprement dite, qui n'est que l'infini actuel porté dans le temps, est contradictoire en soi. A la place de cette éternité, nous avons dans le passé la limitation certaine des phénomènes, dans l'avenir leur indéfinité possible[215]. » L'indéfini appliqué au temps est l'avenir qui est une progression non limitée, aussi loin qu'on l'imagine prolongée, mais qui pourtant n'est jamais capable de constituer que des phénomènes déterminés. L'indéfini de Renouvier s'oppose à l'infini actuel, dans ce sens qu'il est un « infini potentiel » non actuel.

Cependant, bien qu'il admette l'absurdité du nombre infini réalisé, Renouvier lâche difficilement l'infinitisme, y étant « fortement attaché […] relativement à l'ordre concret des choses, à la nature[216] », qui est, en somme, un point de vue assez voisin de celui qu'il définit lui-même comme étant celui de Leibniz. Celui-ci considère comme une pure fiction l'infini en mathématiques, mais persiste à le conserver en métaphysique pour en faire un attribut des réalités de l'univers, « afin de donner satisfaction à ce fougueux appétit des synthèses absolues qui ne recule devant aucune obscurité, devant aucune absurdité[217] ».

3.7.2 LA QUESTION DE LA LIBERTE

Concernant la question de la liberté, le « déterminisme sans le savoir fit place peu à peu », selon le récit de l'*Esquisse*, « à une idée claire du libre arbitre et de ses conditions[218] », sous l'influence de Jules Lequier. Renouvier estime que sur ce point, sa « conversion fut plus lente, plus pénible, en même temps que le résultat d'une action étrangère, et non point du tout du

[212] *CMs-BiogrRnv*, p. 32.

[213] *ChRnv-Esquisse2*, p. 372.

[214] Chez Descartes, l'*indéfini* désigne justement l'infini actuel que Renouvier considère comme contradictoire, à savoir « l'étendue en soi, le plein et la division indéfinie des parties » qui sont actuelles (cf. *ibidem*, p. 366).

[215] *Ibidem*, p. 377.

[216] *Ibidem*.

[217] *ChRnv-Esquisse2*, p. 373.

[218] *ChRnv-Esquisse2*, p. 381.

mouvement original[219] » de sa pensée. Dans son *Essai de psychologie*, il explique et commente l'influence de Lequier sur sa réflexion concernant la liberté :

> *Je peux du moins reconnaître, encore qu'il soit difficile de l'exprimer en termes vraiment suffisants, l'incomparable obligation que j'ai contractée envers l'homme qui a fait tomber un certain jour l'écaille de mes yeux, qui m'a montré la faiblesse des doctrines dont j'étais l'adhérent, même involontaire, et m'a appris ce que c'est que liberté, ce que c'est que certitude, et qu'un agent moral est tenu moralement de se faire des convictions touchant des vérités, dont les penseurs rationalistes ont la mauvaise habitude de mettre la preuve sur le compte de l'évidence et de la nécessité[220].*

L'influence de Lequier, avec l'importance que ce dernier accorde à la liberté personnelle, entraîne Renouvier vers la critique de l'infini et l'introduit dans le phénoménisme qui rejette toute *chose en soi*[221]. Il y a comme une opposition en lui entre, d'un côté la liberté liée à la critique de l'infini, et de l'autre la conciliation des contradictoires liée à l'infinitisme. D'après les mots de Renouvier lui-même, cette découverte et cet apprentissage de la liberté ne se sont pas passés de manière fluide chez lui. Il lui a fallu se laisser « arracher » et « apprendre qu'il ne le savait pas » : « Quand je rencontrai Jules Lequier, quelques années après notre commune sortie de l'École polytechnique et la séparation qui s'en était suivie, je m'occupais déjà de philosophie exclusivement[222]. » Puis, abordant la question de la liberté, à laquelle il croyait avoir réfléchi en avouant avoir été « celui qui n'y comprend rien du tout[223] », Renouvier explique ses résistances : « Avant de m'amener à y croire, il fallut, ce qui est bien autrement difficile, m'apprendre à savoir ce que c'est que ce libre arbitre, à la fois si absolu dans ce qu'il est, et si borné en fait par tous les genres de solidarité, et m'apprendre que je ne le savais pas[224]. » Il reconnaît que « l'arracher à l'empire des formules incorrectes » n'était pas facile.

Ce nouveau départ est l'occasion pour Renouvier de redécouvrir le kantisme à partir d'un point de vue renouvelé. Une fois que « les théories de l'infini, du continu, du plein et de l'entière solidarité de toutes les parties et de tous les mouvements possibles disparaissent du monde physique, le principal appui du déterminisme absolu est par là même ôté[225] ». Et alors la liberté

---

[219] *Ibidem*, p. 380.

[220] Charles RENOUVIER, *Essais de critique générale – Deuxième essai : Traité de psychologie rationnelle, d'après les principes du criticisme*, Paris, Armand Colin, t.1, 1912, désormais *ChRnv-Psychologie1*, p. 372.

[221] Jean LEFRANC, *La philosophie en France au XIX^e^ siècle*, *op. cit.*, p. 93.

[222] *ChRnv-Psychologie1*, p. 372.

[223] *Ibidem*.

[224] *Ibidem*.

[225] *ChRnv-Esquisse2*, p. 389.

peut se mettre en place, avec « les déterminations possibles qui ne dépendent point d'une manière univoque et absolue des déterminations antérieures et des arrangements ambiants », ainsi que les « phénomènes qui ne sont pas seulement spontanés, mais libres à l'égard des antécédents qui les supportent[226] ». La certitude « repose sur la croyance, et la croyance, sur la liberté[227] ».

L'éclairage extérieur apporté par Lequier sur la question de la liberté constitue, pour Renouvier, « le point de départ d'une étude des deux critiques », lui permettant de se rendre compte de la « suprématie de la raison dite pratique pour l'établissement de tout ce qu'il est possible à l'homme d'atteindre des vérités au-delà des lois d'ordre vérifiable des phénomènes[228] ». L'affirmation de la liberté le conduit à accorder plus d'importance à la raison pratique, et « marque la transition de la raison théorique à la raison pratique[229] ». Renouvier reconnaît sa dette envers Lequier, même s'il dit ne pas se considérer comme son disciple : il n'y a pas cette « intimité intellectuelle allant des principes aux conséquences, telle qu'on doit la supposer exister entre un maître et un disciple[230] ». Cela vient du fait que « la religion catholique » les sépare « profondément[231] ».

C'est à Lequier que Renouvier attribue l'honneur de l'avoir libéré de « l'obsession des fausses autonomies » : « Je m'[en] étais fait une habitude pour me dispenser d'apporter, dans la croyance de ce que je pensais croire, la fermeté, l'intrépidité logique qui exclut toutes les formes de propositions contradictoires[232]. » Renouvier a repoussé l'idée du libre arbitre dans sa première philosophie, mais la critique de l'infini le conduit à réexaminer sa position[233]. Renouvier a bien compris et montré « la liaison qui existe entre le déterminisme et l'infinitisme, d'un côté, entre la liberté et le principe du fini, de l'autre[234] ». Avec la liberté, c'est la volonté et la raison pratique, accompagnées de la « croyance » qui entrent en jeu et occupent le devant de la scène. C'est finalement par un « acte de croyance » que Renouvier choisit entre une théorie

---

[226] *Ibidem*.

[227] Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 11.

[228] *ChRnv-Psychologie1*, p. 373.

[229] Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 11.

[230] *ChRnv-Psychologie1*, p. 370.

[231] *Ibidem*, p. 369.

[232] *Ibidem*, p. 373.

[233] Cf. François PILLON, « La doctrine néo-criticiste de Charles Renouvier », *L'Année philosophique 1912*, Paris, Alcan, 1913, p. 125.

[234] *Ibidem*, p.133.

infinitiste et une théorie de la connaissance et de l'être « de laquelle seraient exclues rigoureusement toutes les affirmations de nature à impliquer l'existence actuelle d'un infini de quantité[235] ». Après une longue hésitation, Renouvier finit par se décider, pensant que s'il prenait « le parti de l'infini actuel », après s'être « rendu compte de sa nature irrationnelle et contradictoire », il n'avait « plus de garantie à se donner » à lui-même « contre toutes les aberrations dont la métaphysique et la religion abondent[236] » ; c'est ce qui lui permet de choisir et de prendre sa décision. Renouvier tient à ne plus être contradictoire, puisque si on admet l'infini actuel, dit-il,

> *On ne voit pas ce qui s'oppose à ce que le corps d'un Dieu crucifié soit présent à la fois tout entier dans chacune des hosties consacrées des cinq parties du monde ; ou à ce que Dieu le fils s'incarne seul pendant que Dieu le père, dont la substance est la même, demeure immuable dans le ciel ; ou à ce que Dieu soit certain à l'avance de ce que les hommes feront, sans qu'il soit nécessaire qu'ils le fassent ! Et en effet ce ne sont jamais là que des contradictions ; ou, s'il s'y trouve d'autres difficultés, elles pourront sembler légères à ceux qui passeront par-dessus celles-là*[237].

Renouvier, ne parvenant pas à concevoir l'infini d'une façon satisfaisante, et ayant la volonté de respecter rigoureusement la logique et de ne croire que ce qui est logique, décide donc de n'admettre, « en fait de données actuelles, dans l'ordre de la quantité[238] », que des données finies. Il ne lui reste plus dorénavant qu'à appliquer cette thèse à « sa pensée dans une direction renversée[239] », ce qui le conduit très loin, « à des résultats imprévus ou à peine pressentis[240] ».

Renouvier rejette le principe de « conciliation des contradictoires » qui caractérise l'éclectisme. Il rejette l'idée de substance proposée par Cousin, lorsque ce dernier ne retient, comme catégorie ou concepts de l'entendement, que la substance et la causalité. Pour lui, « en rejetant la chose en soi, nous avons aussi rejeté l'un pur, l'absolu et le simple[241] ». De plus, en critiquant l'infini et en considérant que seules les collections finies sont réelles, Renouvier ne peut pas admettre une conception déterministe ou fataliste de l'histoire. Le reproche adressé à l'éclectisme ne consiste pas seulement à l'accuser d'oublier l'analyse, la méthode sévère, le

---

[235] *ChRnv-Esquisse2*, p. 373.

[236] *Ibidem*.

[237] *Ibidem*, p. 373-374.

[238] *Ibidem*, p. 374.

[239] *Ibidem*.

[240] *Ibidem*, p. 373.

[241] *ChRnv-Logique1*, p. 69, cité par Jean Lefranc, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, *op. cit.*, p. 94.

langage précis, mais à rompre avec la grande tradition philosophique en s'isolant des sciences et en n'ayant rien fait pour elles, ne leur donnant « aucune idée générale et directrice[242] ».

Mais le rejet de l'éclectisme par le néocriticisme français ne fait que suivre un courant bien plus large qui commence en Allemagne par le mouvement de « retour à Kant ».

3.7.3 LE MOUVEMENT DE RETOUR A KANT

L'héritage kantien exprimé par l'idéalisme spéculatif allemand, représenté par les postkantiens tels que Georg Hegel, Johann Fichte ou Friedrich von Schelling, repris en France sous la forme de l'éclectisme cousinien, est jugé par beaucoup d'historiens[243] de la philosophie comme étant la cause du rejet de la discipline philosophique face au succès du positivisme scientifique. Ce déclin de la philosophie suscite un retour à la pensée du philosophe de Königsberg.

En Allemagne, le début du dix-neuvième siècle est marqué par la domination de l'école hégélienne et de l'idéalisme spéculatif allemand. Le romantisme montre où peut conduire la raison quand l'expérience ne la contrôle plus. L'idéalisme allemand érige la philosophie en science de toute science, prétendant même que la philosophie peut supplanter toutes les sciences. Après l'effondrement des systèmes romantiques, et notamment après la mort de Hegel, survenue en 1831, la philosophie subit un discrédit sans précédent. Dans les années 1850 et suivantes, la philosophie devient la honte de la science, certains souhaitant même sa disparition. Les sciences se lèvent pour contester l'emprise de l'Idée sur le réel. Cette emprise soulève en effet un certain nombre de problèmes. Si la réalité objective des idées tient lieu de réalité extérieure, alors l'objet à connaître n'a pas d'autonomie propre par rapport à l'esprit du sujet connaissant. L'objectivité de l'objet devient relative par rapport au sujet.

Beaucoup de philosophes se demandent comment échapper à la perte de crédibilité de la philosophie, voire à sa disparition. Certaines tendances recourent au relativisme, à l'historicisme ou à l'athéisme, en se greffant sur des courants divers. D'autres tentent de revenir à des traditions philosophiques reconnues. Ainsi, ceux qui se proposent alors de repartir de Kant lui-même, mais en évitant de tomber dans le piège auquel l'idéalisme allemand n'a pas pu échapper. Le mot d'ordre « *Zurück zu Kant !* » (« Retour à Kant ! ») leur paraît la seule issue pour sortir la philosophie de son ornière. En effet, le criticisme kantien permet de penser les sciences et d'accorder une place légitime à la raison. Pour Léo Freuler[244], cette dernière

---

[242] Gabriel SEAILLES, *La philosophie de Renouvier*, *op. cit.*, p. 18.

[243] Cf. par exemple l'article « Néo-criticisme », dans Didier JULIA, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, France Loisirs, 1991 (Larousse, 1984), p. 192.

[244] Léo FREULER, *La crise de la philosophie au 19e s.*, Paris, Vrin, 1997, p. 139.

tendance s'impose sur toutes les autres. Hermann Cohen (1842-1918), l'une des grandes figures de l'école néokantienne de Marbourg, écrit dans son livre *Kants theorie des Erfahrung* (*La théorie kantienne de l'expérience*), paru en 1871, que la philosophie ne pourra être rétablie que grâce à Kant[245]. Il faut remonter jusqu'à Kant, affirme le journaliste et politologue Joseph Reinach (1856-1921), en 1878, en constatant que cette conviction s'est répandue même au-delà des frontières allemandes[246]. Le retour au kantisme semble donc correspondre à un phénomène international en réponse à la nécessité de l'époque.

D'après Massimo Ferrari [247], auquel notre présentation sur l'histoire du néokantisme est largement redevable, la datation exacte du début de ce mouvement de « retour à Kant » fait débat. Beaucoup la situent dans le discours prononcé par Eduard Zeller (1814-1908), historien de la philosophie grecque, à l'université de Heidelberg, en octobre 1862[248], sur la « théorie de la connaissance », où l'orateur estime que la déviation spéculative de la philosophie postkantienne est imputable au problème laissé irrésolu par Kant de la « chose en soi », « l'erreur fondamentale du criticisme » qui avait conduit au « pas fatal vers l'idéalisme ». Zeller propose de revenir à une critique de la théorie de la connaissance, telle que Kant la conçoit[249].

Le terme même de « théorie de la connaissance » circule déjà depuis plusieurs décennies, même si l'histoire du terme *Erkenntnistheorie* ne coïncide pas toujours avec l'histoire du concept qui lui est associé[250]. En effet, une entrée « Erkenntnistheorie », assimilé à la

---

245 Hermann COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, 1871, p. VII. Cité par Léo FREULER, *op. cit.*, p. 139-140. Cf. François CHATELET, *La philosophie du monde scientifique et industriel*, Paris, Pluriel Hachette 1973, Hachette littératures 2000, p. 206-207 : « H. Cohen [...] cherche à montrer le lien étroit entre les sciences et la philosophie transcendantale, en insistant particulièrement sur la signification du calcul infinitésimal. [...] Deux idées gouvernent ce premier moment (de l'histoire de l'école de Marbourg) : en premier lieu un intérêt tout particulier est attaché à la théorie de la connaissance et une philosophie n'est favorisée que dans la mesure où elle se rattache aux sciences, ce qui explique le reproche de positivisme adressé à l'école de Marbourg, - en second lieu, comme on le voit fort bien chez Natorp et Cassirer, l'accent est mis moins sur les contenus scientifiques que sur la méthode, étant bien entendu que la véritable théorie de la méthode scientifique a été définitivement établie par Kant et qu'une étude de la philosophie cartésienne par exemple appartient à la "préhistoire du criticisme" (Cf. NATORP Paul, *Descartes' Erkenntnistheorie,* p. iv-v). » Cf. Paul NATORP, *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus* (« La théorie de la connaissance de Descartes. Une étude pour contribuer à la préhistoire du criticisme »), Marbourg, N. G. Elwert, 1882.

246 Cf. Joseph REINACH, « De l'influence intellectuelle de l'Allemagne sur la France », *La revue politique et littéraire* (la revue bleue), XIV, 1878, p. 1040. Cité par Léo FREULER, *op. cit.*, p. 140.

247 Cf. Massimo FERRARI, *Retours à Kant*, Paris, Cerf, 2001.

248 Cf. *ibidem*, p. 9.

249 Eduard ZELLER, *Über Bedeutung und Aufgabe des Erkenntnis-Theorie*, réédité dans Vorträge und Abhandlungen, 3 volumes, Leipzig, 1875-1884 ; ici dans vol.2, p. 489-490.

250 Cf. Massimo FERRARI, *op. cit.*, p. 9.

métaphysique, apparaît en 1827 dans le premier volume du *Dictionnaire des sciences philosophiques* de Wilhelm Traugott Krug (1770-1842)[251].

Certains remontent même à Friedrich Beneke (1798-1854)[252] qui publie en 1820 un livre intitulé *Erkenntnisslehre*, consacré à Kant et à la tâche philosophique du « présent », en 1831, où le terme *Erkenntnistheorie* revient avec une certaine fréquence[253]. En 1832, dans son livre intitulé *Jubeldenkschrift*, Beneke vante la première critique de Kant comme étant la doctrine « de tous les penseurs philosophiques clairs chez tous les peuples instruits[254] ». Beneke cherche un certain équilibre entre l'idéalisme et l'empirisme. Avant lui figurent des noms comme Johann Friedrich Herbart (1776-1841) avec sa psychologie des peuples, Jakob Friedrich Fries (1773-1843) et Arthur Schopenhauer (1788-1860), dans une certaine mesure, qui ressentent la nécessité de revenir à la réflexion de Kant à propos des conditions de possibilité de l'expérience.

En 1840, l'hégélien libéral, Karl Rosenkranz (1805-1879), publie un livre proposant un exposé historique de la philosophie de Kant, placée dans son contexte[255]. La même année, Adolf Trendelenburg (1802-1872) publie la première édition de son livre *Recherches logiques*, où il propose une fondation de la connaissance en tant que « théorie de la science[256] ». Toujours la même année, Rudolf Hermann Lotze (1817-1881), qui va influencer l'école néokantienne de Bade, débute sa carrière.

Dans les années 1850, Hermann von Helmholtz (1821-1894)[257], affiche son orientation philosophique de « revenir à Kant » depuis sa contribution fondamentale de 1847 sur la *Conversation des forces* qui rappelle les *Premiers principes métaphysiques de la nature* de Kant. La *Naturphilosophie* a suscité une méfiance croissante de la part des scientifiques de la nature. Il faut donc que Kant redevienne d'actualité, affirme Helmholtz dans un discours tenu à Königsberg en 1855, parce que la position newtonienne de Kant diffère de celles des idéalistes spéculatifs.

---

[251] Cf. Wilhelm Traugott KRUG, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihren Literatur und Geschichte* (*Dictionnaire des sciences philosophiques*), Leipzig, 1827, vol.1, p. 705-709. Cité par Massimo FERRARI, *op. cit.*, p. 9.

[252] Cf. Massimo FERRARI, *op. cit.*, p. 9.

[253] Friedrich BENEKE, *Kant und die philosophische Aufgade unserer Zeit*, Berlin, Posen-Bromberg, 1832. Cité par Massimo FERRARI, *op. cit.*, p. 10.

[254] Friedrich BENEKE, *op. cit.*, p. 89. Cité par Massimo FERRARI, *op. cit.*, p. 10.

[255] Cf. Karl ROSENKRANZ, *Geschichte der Kantschen Philosophie*, Leipzig, 1840, réédition Berlin, 1987, p. 101. Cité par Massimo FERRARI, *op. cit.*, p.11.

[256] Cf. Adolf TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, Leipzig, 1870 (troisième édition). Cité par Massimo FERRARI, *op. cit.*, p. 12.

[257] Cf. Massimo FERRARI, *op. cit.*, p. 13.

Les appels au « retour à Kant » se font de plus en plus nombreux. Au début des années 1860, il s'agit déjà de l'aboutissement d'un long processus, avec la tendance vers un kantisme « physiologique ». Kuno Fischer (1824-1907) reconnaît la véritable nature de l'espace et du temps dans l'esthétique fondamentale de Kant[258]. En 1860, il propose de revenir à Kant en adoptant une perspective historique[259]. Les partisans de ce « retour à Kant » sont conscients que cela doit s'accompagner d'un tri nécessaire afin d'éviter le piège dans lequel l'idéalisme spéculatif, tel qu'il est défendu par Fichte, Schelling ou Hegel, serait tombé. La doctrine kantienne, « non pas selon sa lettre, mais selon son esprit[260] », une fois corrigée, représente l'avenir, affirme Beneke.

Mais il semble que c'est surtout Otto Liebmann (1840-1912), élève de Fischer, qui, par son livre intitulé *Kant und die Epigonen*, paru en 1865, confère au mouvement de « retour à Kant » la dimension d'un programme philosophique. Liebmann hérite de Schopenhauer l'idée de souligner le caractère contradictoire de la chose en soi[261].

Friedrich Albert Lange (1828-1875), dans son *Histoire du matérialisme*, paru en 1866, sous l'influence de Schopenhauer, lance des appels à revenir au criticisme. Il insiste sur l'aspect physiologique de la connaissance, par « la physiologie des organes des sens[262] ». Pour Lange, l'émotion est définie de manière physiologique comme étant la prise de conscience par le sujet des mouvements et des modifications physiologiques et corporelles qui en résultent[263]. Ce n'est pas l'émotion, comme dans la conception habituelle, qui entraîne des modifications physiologiques et corporelles, mais l'inverse : l'émotion survient lorsque le sujet devient conscient de ces modifications et des comportements qui les accompagnent ; elle est assimilée à la conscience de ces modifications et de ces comportements, et donc à une perception externe.

Le mouvement de « retour à Kant » domine durant un certain temps les études philosophiques, et ne commence à décliner qu'après le débat qui s'est tenu à Davos, en 1929, entre Martin Heidegger (1889-1976) et Ernst Cassirer (1874-1945), sans pour autant que les problèmes soulevés par Kant soient résolus[264].

---

258 Cf. *ibidem*, p. 16.

259 Cf. Kuno FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie*, volume 3 : *Kant's Vernunftkritik und ihre Entstehung*, Heidelberg, 1869, deuxième édition, p. 29.

260 Friedrich BENEKE, *op. cit.*, p. 89. Cité par Massimo FERRARI, *op. cit.*, p. 10.

261 Cf. Massimo FERRARI, *op. cit.* , p. 20.

262 *Ibidem*, p. 25.

263 Cf. par exemple Ahmed CHANNOUF et Georges ROUAN (éds.), *Émotions et cognitions*, Bruxelles, De Boeck Université s.a., 2002, p. 11.

264 La rencontre entre Ernst Cassirer, le dernier représentant du néokantisme de Marbourg, et Martin Heidegger, représentant de la phénoménologie husserlienne eut lieu a Davos du 17 mars au 9 avril 1929.

C'est dans ce vaste mouvement de « retour à Kant » que se situent le néokantisme et le néocriticisme français.

3.7.4 DU « RETOUR A KANT » AU NEOCRITICISME

La création des deux écoles néokantiennes de Heidelberg et de Baden, et notamment la publication du livre de Cohen intitulé *Kants Theorie der Erfahrung* (*Théorie kantienne de l'expérience*) en 1871, constitue sans doute l'événement qui marque la naissance du néokantisme. La sortie de la *Théorie kantienne de l'expérience* marque un tournant, un « moment de rupture dans le débat qui avait précédé le "retour à Kant", et l'amorce d'une "époque" (l'expression est de Heidegger) dans l'histoire mouvementée du néo-criticisme en Allemagne[265] », qui consiste à penser que Kant a découvert un nouveau concept d'expérience et que « la *Critique de la raison pure* est critique de l'expérience[266] ». Cette place fondamentale accordée à l'expérience et à la subjectivité de la connaissance se retrouve par la suite dans pratiquement tout l'ensemble du néokantisme, dont fait partie le néocriticisme français.

Le néokantisme qui résulte du vaste mouvement de « retour à Kant » au dix-neuvième siècle n'est pas un mouvement uniforme. Rien que dans la zone d'influence allemande, le néokantisme est riche de plusieurs tentatives formant souvent des écoles. Parmi eux, certains, comme l'hégélien libéral Karl Rosenkranz ou Kuno Fischer, partent d'une approche historique de Kant. D'autres, comme Zeller, Helmholtz ou Lange, se tournent vers l'analyse physiologique pour comprendre comment la réalité prend forme à travers notre perception. Un autre courant propose une inflexion du néokantisme dans un sens réaliste[267]. Ce courant est principalement représenté par Alois Riehl (1844-1924), pour qui la « chose en soi » joue un rôle essentiel dans l'œuvre kantienne ; la « chose en soi » est accessible à travers les formes de la pensée, si on la supprimait, la connaissance serait transformée en un pur jeu de l'esprit ; les phénomènes ne constituent pas un ordre ontologique particulier, mais sont la manière dont les choses nous apparaissent[268]. Cohen et l'école transcendantale logique de Marbourg considèrent que c'est

---

La « polémique » de Davos porte sur l'interprétation du kantisme, notamment sur la manière d'interpréter la dialectique transcendantale et l'analytique transcendantale de Kant telle qu'elle transparaît dans la *Critique de la raison pure*. Cassirer soutient que l'être y est défini comme liberté fondamentale du sujet pratique. Tandis que Heidegger le définit comme une présence, c'est-à-dire une temporalité. Heidegger fait du schématisme transcendantal le centre de l'homme en général et non plus seulement du sujet connaissant comme le suggère la théorie de la connaissance kantienne (cf. Jean-Cassien BILLIER, *op. cit.*, p. 80-85).

[265] Massimo FERRARI, *op. cit.*, p. 27, où il renvoie à Martin HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, dans *Gesamtausgabe*, vol. LVI-LVII, Francfort-sur-le-Main, 1987, p. 140.

[266] *Ibid*em, p. 28.

[267] Cf. Massimo FERRARI, *op. cit.*, p. 36-37.

[268] Cf. Alain BOUTOT, *La pensée allemande moderne*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? », 1995, p. 25.

l'esprit qui produit son propre objet de connaissance et suggèrent de redéfinir la philosophie comme étant une théorie de la connaissance et une épistémologie. Wilhelm Windelband (1848-1915) et l'école transcendantale axiologique de Bade insistent davantage sur l'aspect pratique de la critique kantienne, par l'importance de la faculté du sujet à juger, aboutissant à une philosophie des valeurs chez Heinrich Rickert (1863-1938).

Le néokantisme ne trouve que très peu d'écho hors de l'Allemagne[269]. Là où il s'exporte, il se développe selon le contexte dans lequel il s'enracine. Certains auteurs réservent le terme « néo-criticisme » au développement du mouvement de « retour à Kant » au-delà de la zone d'influence allemande (en particulier dans les cercles français), gardant le terme « néokantisme » à cette dernière[270]. En France, seule la pensée de Renouvier y serait apparentée[271]. Réagissant contre l'objectivisme et le dogmatisme du matérialisme scientifique, contre l'infinitisme de l'idéalisme spéculatif, les néokantiens, comme les néocriticistes français, mettent en avant la subjectivité de la connaissance, ce qui est une manière assez caractéristique de reprendre et de réinterpréter l'héritage kantien[272]. Le néokantisme, comme le néocriticisme, cherche à dégager les conditions de possibilité de la connaissance. Celles-ci sont comprises dans un premier temps dans une perspective physiologique (néokantisme physiologique), puis réaliste (néokantisme réaliste), et enfin transcendantale avec l'école de Marbourg d'une part (néokantisme logique) et l'école de Bade d'autre part (néokantisme axiologique)[273], les deux écoles qui constituent les deux orientations majeures du néokantisme[274].

Le néocriticisme entre dans ce mouvement pour représenter le néokantisme dans sa variante française. La volonté de revenir au criticisme kantien s'exprime dans le néocriticisme français à travers le rejet du matérialisme physiologique d'un Jean Cabanis ou encore de l'hégélianisme sous-tendu dans l'éclectisme cousinien. Le néocriticisme français, par sa critique de l'infini, peut être qualifié comme étant « radicalement anti-hégélien »[275]. Émile Boutroux (1845-1921) fait néanmoins la distinction entre le néokantisme et ce qu'il appelle le « criticisme » de Renouvier : « MM. Renouvier et Pillon, auxquels s'est joint M. Dauriac, soutiennent, sous le nom de criticisme, une doctrine qui, à l'inverse du néo-kantisme allemand, fait ressortir

---

[269] Cf. par exemple Alain BOUTOT, *op. cit.*, p. 23.

[270] Cf. par exemple Massimo FERRARI, *op. cit.*, p. 18.

[271] Cf. *ibidem*.

[272] Cf. Alain BOUTOT, *op. cit.*, p. 23.

[273] *Ibidem*, p. 33-34.

[274] Cf. Henri DUSSORT, *L'École de Marbourg*, Paris, PUF, 1963 ; Hans-Ludwig OLLIG, *Der Neukantianismus*, Stuttgart, Metzler, 1979. Cf. Alexis PHILONENKO, *L'École de Marbourg, Cohen-Natorp-Cassirer*, Paris, Vrin, 1989.

[275] Jean LEFRANC, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, *op. cit.*, p. 96.

l'excellence de la morale kantienne[276]. » D'après Boutroux, les néocriticistes français subordonnent la raison théorique à la raison pratique « en considérant la volonté comme le principe premier de toute certitude ; de plus, abolissant le noumène, ils érigent les lois naturelles en réalité dernière et ménagent, dans la suite même des phénomènes, une place à l'initiative de la liberté[277] ». En réalité, contrairement à ce que pense Boutroux, le néokantisme axiologique de Bade subordonne également la raison théorique à la raison pratique, comme le rappelle Alain Boutot[278].

Dans la définition du « néocriticisme » proposée par Dauriac[279], dans *La Grande Encyclopédie*, il est avant tout un « criticisme », une reprise du criticisme kantien, adoptant les trois grandes thèses qui caractérisent, selon lui, tout criticisme : Premièrement, la vérité est accessible à l'entendement ; mais au lieu de naître d'une prétendue conformité du jugement à un objet externe, elle naît de l'accord de nos représentations entre elles et de l'application possible des concepts aux phénomènes, unique objet de l'intuition empirique. Deuxièmement, toute connaissance suppose l'intervention d'une *matière* de provenance empirique, et d'une *forme* ou concept fourni par l'entendement. Et enfin, troisièmement, la recherche de l'absolu est inabordable.

Dans le *Premier essai de critique générale* de 1854, Renouvier définit la philosophie comme étant une « critique générale des connaissances ». Et il reprend la même définition dans la version remaniée de 1872. Le « criticisme » adopté par le néocriticisme commence par une radicalisation de la « critique de l'infini » qui, nous l'avons vu, entraîne l'idée de liberté et la primauté de la raison pratique. Le « retour à Kant » s'exprime ici essentiellement à travers cette « critique de l'infini ».

3.8 LES CONSEQUENCES DE LA CRITIQUE DE L'INFINI

Décrire la genèse des différentes conséquences de la « critique de l'infini » ou « finitisme » dans la pensée de Renouvier peut, « outre qu'elle est intéressante en soi », jeter « beaucoup de lumière[280] » sur sa philosophie. La critique de l'infini entraîne quatre conséquences majeures dans le néocriticisme renouviériste : le rejet du continu ou idéalité de l'espace et du temps, une réflexion sur les antinomies kantiennes, la négation de la substance et le phénoménisme.

---

[276] Emile BOUTROUX, « Kant », dans *La Grande Encyclopédie*, *op. cit.*, t.21, Paris, p. 418.

[277] Emile BOUTROUX, *art. cit.*.

[278] Cf. Alain BOUTOT, *op. cit.*, p. 34.

[279] Lionel DAURIAC, « Criticisme », *La Grande Encyclopédie*, *op. cit.*, t.13, p. 409.

[280] *CMs-BiogrRnv*, p. 35.

3.8.1 REJET DU CONTINU ET IDEALITE DE L'ESPACE ET DU TEMPS

La première conséquence de la négation de l'infini actuel, tant dans le concret que dans l'abstrait, consiste, dans la pensée de Renouvier, à rejeter la continuité du plein. Cela se traduit par une nouvelle conception de l'espace et du temps :

> *Dès qu'on s'est fermement arrêté à reconnaître l'impossibilité de l'infini actuel, tant dans le concret que dans l'abstrait, la nature mathématique de ce principe doit nécessairement suggérer, pour première application, une manière de voir particulière touchant l'espace et le temps, qui sont les deux grands objets de la mathématique concrète. En effet, la divisibilité indéfinie est et a toujours été reconnue la propriété caractéristique attachée aux concepts de l'espace et du temps*[281].

La négation de l'infini actuel entraîne, chez Renouvier, l'« opinion dite *idéaliste* sur la nature de l'espace[282] ». Étant indéfiniment divisible, l'espace ne peut être réel mais simplement idéal sauf à tomber dans la contradiction. Il en est de même du temps, puisque « la même démonstration qui établit l'impossibilité de l'espace sujet en soi établit celle du temps sujet en soi[283] ». Ainsi, ni le temps ni l'espace ne sont des substances[284]. Cette opinion n'est devenue envisageable qu'après l'étude de la question sous le point de vue de l'infini de quantité, et après « avoir rejeté l'infini actuel comme contradictoire[285] ».

Au fond, la négation de l'infini actuel et le principe de la liberté s'enracinent tous les deux dans le principe de contradiction, et en les adoptant, « c'est à la contradiction » que Renouvier échappe, et c'est à la logique qu'il se rend[286]. Le principe de contradiction est, selon lui, « l'indispensable instrument d'édification de toute doctrine[287] ». Avec le principe de contradiction vient le principe de relativité, puisque, à partir du moment où l'espace et le temps ne sont pas des sujets *en soi*, « on doit les tenir pour donnés essentiellement en des représentations ; or les représentations sont toutes composées et relatives[288] ». Tous les phénomènes y paraissent donc forcément en rapport les uns avec les autres.

---

[281] *ChRnv-Esquisse2*, p. 374-375.

[282] *Ibidem*, p. 376.

[283] *Ibidem*.

[284] Cf. *ibidem*, p. 384.

[285] *Ibidem*, p. 376.

[286] Cf. *ibidem*, p. 383.

[287] *Ibidem*, p. 384.

[288] *Ibidem*.

3.8.2 LES ANTINOMIES KANTIENNES

Avec la critique de l'infini, Renouvier adopte le principe de contradiction contre Kant qui l'a « violé » « sans se l'avouer » avec ses antinomies[289]. Dans les antinomies kantiennes, « la doctrine de la substance » « prend le sens de doctrine de l'Absolu, et nous sommes au plus loin du principe de relativité[290] ».

Le principe de contradiction permet à Renouvier de réduire à un seul et unique terme les antinomies de Kant, rejetant les antithèses, qui sont fausses puisque « le principe de contradiction les réfute[291] », et ne retenant que les thèses qui « se démontrent par le principe de contradiction[292] ».

3.8.3 NEGATION DE LA SUBSTANCE

Le kantisme distingue entre le phénomène et le *noumène* qui est synonyme de *substance*. Avant sa conversion, Renouvier adopte la doctrine de Kant sur le noumène dans sa première philosophie. Mais la critique de l'infini l'amène à s'en détacher. Voici comment il explique ce détachement : Kant pose comme également valables et appuyées de raisons qui se balancent les thèses et les antithèses des antinomies ; par exemple, *thèse :* le monde est limité dans le temps et dans l'espace ; par exemple, *antithèse :* le monde est infini dans le temps et dans l'espace[293].

Kant dit que la thèse et l'antithèse ont la même valeur, mais conclut que, puisqu'elles sont incompatibles entre elles, elles n'en ont aucune et il ne faut affirmer le monde ni fini ni infini : ce monde ou ensemble de phénomènes n'existe point en soi[294]. Kant se sent donc fondé d'affirmer l'existence en dehors des phénomènes, « hors de l'espace et du temps », d'une « réalité suprême, inconnue et inconnaissable, en laquelle s'évanouissent les oppositions purement dialectiques des antinomies[295] » ; c'est le noumène ; c'est la substance. L'existence du noumène résulte ici du fait que la thèse et l'antithèse n'ont aucune valeur.

Renouvier réfléchit sur les antinomies kantiennes, et plus particulièrement sur celle concernant le monde considéré à la fois comme fini et comme infini. Il mène sa réflexion en étant armé de la négation de l'infini actuel, qui lui permet de les résoudre en rejetant l'antithèse comme contradictoire en elle-même, et en affirmant la thèse selon laquelle le monde est limité

---

289 Cf. *ibidem*, p. 385.

290 *Ibidem*.

291 *Ibidem*, p. 386.

292 *Ibidem*.

293 Cf. *ibidem*, p. 386.

294 Cf. *ibidem*, p. 385.

295 *Ibidem*.

dans le temps et dans l'espace. Dès lors, l'existence du noumène est remise en question ; le raisonnement de Kant est coupé à sa base. Il n'est pas besoin de chercher en dehors des phénomènes une autre réalité, une substance. Si la substance existait, elle ne serait et ne pourrait « rien être pour la connaissance[296] ». Cela revient à dire qu'elle n'existe pas, car les mots nous manquent pour affirmer son existence, nous ne pouvons rien en dire et donc elle ne peut nous servir de rien. « Voilà comment la négation de la substance ressort de la définition des antinomies, réfutation tirée elle-même du principe de contradiction[297]. »

3.8.4 PHENOMENISME

Le phénoménisme découle logiquement, dans la pensée de Renouvier, de la négation de la substance, puisque tout est représentation et qu'il n'existe pas de substance en dehors de la représentation. La substance envisagée comme support des phénomènes n'existe pas en dehors des représentations elles-mêmes, puisqu'il n'y a au monde que des représentations et des phénomènes, diversement groupés. Tout est phénomène ou loi de phénomènes, dans ce sens que ce qui fait l'objet de la connaissance est phénomène ou loi de phénomènes, « les êtres ne se présentent plus que comme des groupes et des fonctions de phénomènes ; on ne reconnaît plus pour objets de la connaissance que les phénomènes et les lois qui les lient, lesquelles ne sont elles-mêmes que des sortes de phénomènes généraux[298] ». Renouvier ne parle donc pas de ce qui ne fait pas l'objet de la connaissance. Son phénoménisme s'oppose au réalisme, dans ce sens que, pour lui, « le phénoménisme est éminemment une doctrine des réalités », tandis que le réalisme n'a été ainsi appelé que parce qu'il « attribuait la réalité aux idées universelles, qui sont abstraites, qui ne sont pas réelles, excepté en cette qualité d'idées abstraites[299] ». Dans le phénoménisme de Renouvier, on distingue les phénomènes immédiats, pris en eux-mêmes, indépendamment de leurs liaisons avec d'autres phénomènes ; ensuite, il y a la réalité constituée par des groupes ; et enfin, il y a les lois qui sont des rapports constants entre les phénomènes. À la substance absolue, il substitue la permanence relative et les variations réglées d'un groupe de phénomènes régis par une loi. Selon Renouvier,

> *L'œuvre de démolition n'est pas plutôt accomplie qu'un étonnement tout nouveau se produit : L'idole est connue pour ce qu'elle est, on touche le bois vermoulu, et lorsque*

[296] *Ibidem*, p. 386.

[297] *Ibidem*.

[298] *Ibidem*, p. 384.

[299] Charles RENOUVIER, « Le double sens du mot phénoménisme », *Critique Philosophique*, 1884, tome 2, p. 136.

> *enfin elle tombe en poussière, il se trouve que rien n'est changé autour d'elle ; chaque chose a conservé sa place et son nom ; il ne s'est point fait de vide dans la réalité*[300].

Arrivé à ce point, à ce phénoménisme décidé, Renouvier prend congé des théories de l'infini, du continu, du plein, du déterminisme résultant de « l'entière solidarité de toutes les parties et de tous les mouvements possibles dans le monde physique[301] ». Un chantier équivalent se met en place dans le domaine de la métaphysique. C'est par le biais de la liberté et de la critique de l'infini que Renouvier prend congé de l'idéalisme spéculatif allemand et des thèses de l'éclectisme pour se tourner résolument vers le néocriticisme, sa seconde philosophie.

3.9 CRITIQUES DE L'ECLECTISME PAR PILLON

À l'instar du néocriticisme de Renouvier, celui de Pillon se démarque de l'éclectisme. Pillon reproche à ce dernier sa philosophie optimiste de l'histoire et ses prétentions à être capable de clore l'évolution de la pensée humaine. Dans un article intitulé « La critique de l'infini », paru dans *L'Année Philosophique* de 1890, Pillon affirme que l'éclectisme est sorti de la formule très féconde : « L'erreur est une vérité partielle, incomplète. » L'éclectisme l'aurait fait avec sa raison impersonnelle, révélatrice de l'infini, avec sa philosophie de l'histoire que Pillon juge optimiste, appauvrie, mutilée, réduite à quatre systèmes « mal définis, avec sa ridicule prétention de clore et d'arrêter à ces belles découvertes le progrès de la pensée humaine[302] ». Une telle critique peut être adressée à l'ensemble du postkantisme dont l'éminent représentant est Hegel et son idéalisme spéculatif qui cherche à ériger la philosophie en reine de toute science.

Pour Pillon, l'éclectisme n'a pas duré, et ses absurdités ont « depuis longtemps » cessé d'être à la mode, si bien que plus personne ne s'en occupe. Tout cela est mort, certes, mais la formule subsiste, elle vit, elle continue de produire, et elle ne produit rien de bon, et il le regrette. Selon Pillon, Cousin avait trouvé la méthode éclectique chez Hegel et l'avait appliquée à sa manière, qui était superficielle et puérile. Alfred Fouillée (1838-1912) a hérité de cette méthode, selon l'éditeur de *L'Année philosophique*, en l'étendant, présentée et développée d'une manière différente et plus sérieuse, en en ayant tiré une nouvelle méthode de conciliation des systèmes, tous vrais à des degrés divers, d'une vérité proportionnelle à leur faculté de comprendre, à leur largeur.

---

[300] *ChRnv-Logique1*, p. 61.

[301] *ChRnv-Esquisse2*, p. 373.

[302] François PILLON, « La première preuve cartésienne de l'existence de Dieu. La critique de l'infini. », *L'Année philosophique* 1890, Paris, Alcan, 1891, désormais *FrPil-1èrePreuveCart*, p. 183.

4 REPRISE DU NEOCRITICISME PAR BOIS

La philosophie de Bois est un néocriticisme, mais la question se pose comment s'approprie-t-il l'héritage laissé par les fondateurs de ce courant philosophique ? Nous le verrons, il reprend à son compte les bases essentielles communes à tous les néocriticismes. Ensuite, nous exposerons ses propres positions pour ce qui concerne la partie où les néocriticismes divergent.

Bois commence le chapitre intitulé « Kant » dans son cours sur le « Néocriticisme », en 1901, comme suit : « C'est le problème de la connaissance et non pas le problème de l'être qui préoccupe Kant tout d'abord. Il s'agit, pour lui, d'une critique de la connaissance[303]. » Rappelons que la théorie de la connaissance du néocriticisme français, dont celle de Bois, est basée sur celle du kantisme, et que le néocriticisme lui-même se présente parfois comme un prolongement du criticisme. Nous pouvons donc comprendre que Bois ait choisi cette phrase comme accroche pour débuter son chapitre. Elle dit, au fond, que dans son interprétation du kantisme, Bois insiste davantage sur l'épistémologie, dans le sens de « théorie de la connaissance », plutôt que sur l'ontologie ou discours sur l'être. Une telle lecture de la pensée kantienne révèle d'emblée à partir de quel point de vue il se situe, puisqu'il s'agit là d'une interprétation néokantienne, à la manière des deux grandes écoles néokantiennes allemandes : D'abord celle du néokantisme axiologique de Bade ou du Sud-Ouest, représentée par des philosophes comme Wilhelm Windelband (1848-1915), Heinrich Rickert (1863-1936) ou Emil Lask (1875-1915), et ensuite celle du néokantisme logique de Marbourg, représentée par Hermann Cohen (1842-1918), Paul Natorp (1854-1924) et Ernst Cassirer (1874-1945). L'école de Marbourg retient « de Kant une théorie de la connaissance et une *réflexion épistémologique* sur la constitution des théories scientifiques[304] ». Ils transforment le criticisme kantien en un « idéalisme logique » : « La dualité, fondamentale chez Kant, de la sensibilité et de l'entendement disparaît. Il n'y a pas de facteur étranger à la pensée, pas de donné externe, mais toute réalité est un produit de la pensée elle-même[305]. » Tandis que l'école de Bade insiste sur le rôle de la raison pratique dans la connaissance, affirmant le primat de la raison pratique sur la raison pure : « La vérité devenait ainsi une valeur, et la philosophie dans son ensemble une philosophie des valeurs[306]. » Malgré leurs désaccords, les deux écoles se rejoignent pour interpréter le criticisme kantien en accordant la primauté de la théorie de la connaissance par

[303] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 1. Deux chapitres du cours sur le *Néocriticisme* (« Kant » et « Les catégories de M. Renouvier ») ont visiblement été rassemblés et remaniés en vue d'être publié.

[304] Jean-Cassien BILLIER, *Kant et le kantisme*, Paris, Armand Colin, collection « Que sais-je ? », 1998, p. 80.

[305] Alain BOUTOT, *La pensée allemande moderne*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? », 1995, p. 26.

[306] *Ibidem*, p. 34.

rapport à l'ontologie dans la philosophie. Lorsque Bois affirme que c'est le problème de la connaissance qui passe avant le problème de l'être chez Kant, il exprime une interprétation du kantisme assez proche de celle des néokantismes de Bade et de Marbourg.

4.1 LA CROYANCE ET LA CRITIQUE DE NOS FACULTES DE CONNAÎTRE

Bois distingue les deux *Critiques* kantiennes en estimant que la première concerne le savoir (que puis-je savoir ?), et que la deuxième concerne la croyance (que dois-je faire ?). Le mode religieux et le mode scientifique ne sont pas deux modes de penser antithétiques, puisque leur distinction vient simplement de la séparation entre raison théorique (le savoir) et raison pratique (la croyance)[307] : « La distinction entre l'ordre du savoir et celui de la croyance, c'est la séparation entre la raison théorique et la raison pratique[308]. » En considérant la « critique de la connaissance » comme étant la première préoccupation du criticisme kantien, Bois touche du doigt l'un des débats les plus importants de l'histoire de la réception de la philosophie kantienne, entre la réception épistémologique du kantisme par les néokantiens et celle ontologique que Martin Heidegger leur oppose[309].

Bois reproche à certains philosophes, comme Secrétan, de juger « vaine, arbitraire, impossible » la « critique de la connaissance » entreprise par Kant. Bois estime que ces philosophes auraient raison s'il n'y avait pas de hiérarchie entre les diverses facultés cognitives et si toutes avaient la même valeur et la même autorité. Ce qui n'est pas le cas, selon lui :

> *Assurément, l'idée d'une critique de la connaissance est absurde et impossible, si l'on met sur le même pied les diverses facultés cognitives, ou si on néglige de les distinguer. Si on omet de les distinguer par l'analyse, ou si après les avoir distinguées on les coordonne l'une à l'autre avec la même importance et le même rang, la critique est impossible. Elle devient possible et même nécessaire, dès qu'intervient l'idée de hiérarchie, dès qu'on se rend bien compte que nos facultés cognitives ne doivent pas*

[307] Cf. Henri BOIS, « Observations préliminaires sur la théorie de la connaissance », *Cours, lettres, notes et papiers*, *op. cit.*, boîte XVI-1, désormais *CMs-ThCn*, p. 4.

[308] *Ibidem*, p. 3.

[309] Cf. par exemple Jean-Cassien BILLIER, *op. cit.*, p. 80. En 1929, lorsque Ernst Cassirer et Martin Heidegger se rencontrent à Davos afin de débattre sur l'avenir du néokantisme, Ernst Cassirer défend la position néokantienne transcendantale de Marbourg, la dernière école du néokantisme à être encore officiellement représentée à ce moment-là. L'école de Marbourg propose une interprétation épistémologique du criticisme kantien, tandis que Martin Heidegger propose une nouvelle interprétation, ontologique, du criticisme kantien, dont l'avenir échappe sans doute au néokantisme à partir de ce tournant. Martin Heidegger et Ernst Cassirer « s'accorderont au moins sur un point : ce que réalise la *Critique de la raison pure* est un renversement sans précédent de la problématique générale de la philosophie, qui consiste à partir désormais de la *finitude* humaine pour penser *ensuite* l'absolu divin. » (Jean-Cassien BILLIER, *op. cit.*, p. 30).

> *être purement et simplement juxtaposées, mais qu'elles forment comme une hiérarchie : les supérieures peuvent alors et doivent critiquer les inférieures*[310].

Nous le voyons, pour Bois la critique de la connaissance n'est possible qu'en établissant une gradation entre les facultés cognitives du sujet connaissant. Autrement, une simple superposition entre les deux ne suffit pas puisque pour que la critique soit possible, il faut que l'une des deux soit en mesure de critiquer l'autre. Bois relève deux « facultés cognitives » chez Descartes : la sensibilité et la raison. Pour Bois, grâce à la critique des sens par la raison introduite par Descartes, l'idéalisme a pu progresser et a permis de distinguer les « qualités premières » des « qualités secondes », en découvrant que les unes, liées au travail de la raison, doivent critiquer les autres, liées aux sens : « C'est en critiquant les sens par la raison que Descartes a distingué les qualités premières et les qualités secondes[311] », et le cartésianisme en est arrivé de la sorte à proclamer « la subjectivité des qualités secondes ressortissant aux sens et l'objectivité des qualités premières ressortissant à la raison[312] ». Mais Descartes n'est pas le seul à hiérarchiser de cette manière les qualités premières et les qualités secondes. Pour Bois, « cette critique du témoignage des sens par la raison a continué chez les successeurs de Descartes et les prédécesseurs de Kant[313] », et Kant lui-même « l'a poursuivie en imaginant non pas la critique de l'intelligence, comme on le dit quelquefois en termes vagues et flottants, mais la critique des facultés transcendantales par l'entendement logique[314] ». D'ailleurs, « Kant distingue très nettement deux exercices de l'esprit : l'exercice logique et l'exercice transcendantal[315] ». Dans le criticisme kantien, « le principe de contradiction, fond de l'entendement logique, reste au-dessus de toute critique[316] ». D'après Bois, c'est au principe de contradiction « que doit s'appliquer cette confiance dans l'excellence de notre faculté de connaître qu'invoque M. Secrétan[317] ».

La distinction entre les « qualités premières » et les « qualités secondes » est expliquée par Descartes dans l'exemple de la cire qui fond avec la chaleur, où il décrit comment les qualités secondes, changeantes, peuvent être senties par « l'entremise des sens » (le goût, l'odorat, la

---

[310] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 1.

[311] *Ibidem*, p. 2.

[312] *Ibidem*.

[313] *Ibidem*.

[314] *Ibidem*.

[315] *Ibidem*.

[316] *Ibidem*.

[317] *Ibidem*.

vue, le toucher[318] ou l'ouïe), tandis que les qualités premières, qui demeurent après la fonte de la cire, ne sont accessibles qu'à la « perception » de l'entendement seul, par une « inspection de l'esprit[319] ».

Le « principe de contradiction » est un élément fondamental du néocriticisme français. Bois affirme que, du point de vue de la logique, « tout ce qui n'est pas le principe de contradiction est contingent, ne peut être prouvé, ne saurait être accepté que par croyance[320] ». Ce principe dit que l'affirmation *simultanée* d'une proposition et de son contraire est absurde : je ne peux pas affirmer être moi et non-moi, *en même temps*, sinon je me contredis. Kant adosse la « confiance » ou « croyance » en nos facultés sur la solidité du principe de contradiction. Il s'agit d'un « acte de foi », affirme Bois, qui ajoute aussitôt que s'il faut de toute façon arriver à la « confiance » en l'excellence de nos facultés de connaître, il vaut mieux s'y prendre le plus tard possible, car « une philosophie qui invoque tout de suite la confiance en nos facultés est une philosophie paresseuse, infidèle aux raisons d'être de la philosophie[321] ».

Il est vrai que dès les premières pages de son cours sur « Kant et le néocriticisme », Bois mentionne la « confiance », qu'il appelle aussi la « croyance », exprimant de cette manière l'importance de celle-ci dans la théorie criticiste de la connaissance. D'ailleurs, cette importance de la croyance se retrouve chez d'autres néocriticistes, notamment chez Renouvier, comme Bois le rappelle dans son cours sur « Renouvier » :

> *Dès le début de ses réflexions, M. Renouvier avait été conduit à attacher une très grande importance à la* croyance *dans l'acte par lequel un homme s'attache à une doctrine. Et toutes ses études et réflexions n'ont fait que confirmer sur ce point ses plus anciennes impressions et ses plus fortes tendances*[322].

Afin d'exposer à ses étudiants la philosophie néocriticiste de la religion, et notamment l'importance de la place qu'y occupe la croyance, Bois part de la théorie de la connaissance d'après le criticisme kantien, avec le renversement de point de vue que ce dernier opère, pour introduire celle du néocriticisme renouviériste, ce qui lui permet d'aboutir enfin à la présentation de sa propre position.

---

[318] Descartes utilise le mot « attouchement » pour désigner le « toucher », tandis que Bois parle du « tact ».

[319] René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, *Méditation II*, GF, Paris, Flammarion, 2011, p. 84.

[320] Henri BOIS, « Croyance », *Cours, lettres, notes et papiers*, boîte n°I, IPT Montpellier, 1901, désormais *CMs-Croyance*, p. 5.

[321] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 2.

[322] *CMs-BiogrRnv*, p. 19.

4.2 LE RENVERSEMENT OPERE PAR LE CRITICISME

Au début de la première partie de son cours sur « Kant et le néocriticisme », en 1901, Bois résume la théorie criticiste de la connaissance d'après le point de vue général de Kant. Il commence par noter la distinction opérée par Kant entre l'entendement logique et les facultés transcendantales : « Leibniz avait distingué du principe de contradiction le principe de raison suffisante. Kant de même distingue de l'entendement logique les facultés transcendantales[323]. » L'entendement logique fournit des jugements analytiques *a priori*, sans passer par aucune expérience sensible, en tirant le prédicat de la simple analyse du sujet ; le prédicat est inclus dans le sujet, comme dans l'exemple : « tous les corps sont étendus », l'analyse fait constater que le concept de corps inclut celui d'étendue (forme, volume) : « L'entendement logique est une pure forme, vide. Il ne nous fournit que des jugements analytiques. Règle suprême de la connaissance, il ne suffit pas à la constituer. Il faut une matière à cette forme[324]. »

La matière dont a besoin l'entendement logique est fournie par les facultés transcendantales qui produisent des jugements synthétiques *a priori*, reliant un prédicat à un sujet, sans aucune expérience (donc *a priori*), et sans déduire le prédicat de l'analyse logique du sujet (donc synthétiques). Les facultés transcendantales se subdivisent en deux types : les concepts de l'entendement et les formes de la sensibilité. D'abord, les concepts de l'entendement ou catégories, « constituent des jugements synthétiques *a priori*[325] ». Ces concepts, qui constituent la matière dont a besoin l'entendement logique, « sont encore, envisagés en eux-mêmes, formels » et « ne suffisent pas à engendrer la connaissance, bien qu'ils la conditionnent et la régissent[326] » ; Bois n'hésite pas à répéter la formule : « Il faut une matière à cette forme[327]. » La matière avec laquelle les concepts de l'entendement vont travailler se trouve dans les formes de la sensibilité qui « se subordonnent aux concepts de l'entendement[328] ». Et les formes de la sensibilité constituent la « forme par rapport à la connaissance réelle[329] ».

Les formes de la sensibilité, qui sont l'espace et le temps dans le kantisme, sont indépendantes de l'expérience (elles sont *a priori*), mais elles sont paradoxalement aussi celles de la sensibilité, c'est-à-dire qu'elles permettent de saisir ce qui « apparaît » dans l'expérience à travers les sens, à savoir « l'impression produite par la chose en soi. » Elles ne sont pas

[323] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 2.

[324] *Ibidem*.

[325] *Ibidem*.

[326] *Ibidem*.

[327] *Ibidem*.

[328] *Ibidem*.

[329] *Ibidem*.

quelque chose d'objectif ou de réel, mais elles sont « les conditions subjectives nécessaires en vertu de la nature de l'esprit humain pour coordonner sous une loi déterminée les données des sens internes ou externes[330] ». Ces formes de la sensibilité « s'appliquent enfin à une matière qui est la vraie et dernière matière, c'est l'impression produite par la réalité ultime qui est le noumène ou chose en soi[331] ». Ainsi, résume Bois, « entendement logique, catégories, formes de la sensibilité, noumène – nous avons là les pièces constitutives principales de la connaissance dans le système de Kant[332] ».

En 1896, Bois explique le processus kantien de la connaissance d'une autre manière au chapitre intitulé « Kant » dans son cours de théologie systématique sur le « Criticisme » :

> *L'expérience fournit le point de départ ; l'analyse métaphysique décompose ces données en éléments inaccessibles à la simple observation. Kant prend donc pour matière l'expérience en général, synonyme pour nous de connaissance, et son analyse y distingue deux éléments : une matière et une forme. C'est la distinction aristotélicienne reproduite* mutatis mutandis. *La matière, c'est ce qui provient du dehors, c'est l'apport des choses, du non-moi. La forme, c'est ce qui provient du moi*[333].

Laurent Fedi fait la différence entre les définitions kantiennes de la forme et de la matière et celles de Renouvier[334]. Selon lui, certes Renouvier « maintient » la distinction kantienne entre forme et matière, mais « tandis que Kant définissait la forme comme la détermination et la matière le déterminable, Renouvier caractérise la forme par la généralité[335] », par ce qui est universel, et la matière comme ce qui est individuel et particulier, déterminé par les catégories[336]. Dans le kantisme, la sensation en tant que matière suppose la présence réelle de l'objet, tandis que la forme est une absence de sensation[337].

Pour Bois, la forme est « ce qui provient du moi », tandis que la matière est « ce qui provient du dehors, du non-moi ». La forme est « la faculté de connaître » et se subdivise en deux sortes : l'entendement logique et la raison. Selon lui, « étudiant cette forme, c'est-à-dire notre faculté

---

330 Michel COUDARCHER, *op. cit.*, p. 65.

331 *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 2.

332 *Ibidem*.

333 Henri BOIS, « Le Criticisme de Kant », *Cours, lettres, notes et papiers*, IPT Montpellier, 1896, boîte XVI-3, désormais *CMs-Kant1*, p. 27-29.

334 Cf. Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 95.

335 *Ibidem*.

336 Cf. Charles RENOUVIER, *Essais de critique générale. Premier essai. Traité de logique générale et de logique formelle*, tome 1, Paris, Colin, 1912, désormais *ChRnv-Logique1*, p. 118.

337 Cf. Michel COUDARCHER, *op. cit.*, p. 58.

de connaître, Kant opère une première distinction : Celle de l'entendement logique, et de la raison ou faculté de connaître *a priori*, ou encore faculté transcendantale[338] ».

Bois définit comme suit ces deux facultés de connaître issues de la première distinction kantienne.

D'abord il y a l'entendement logique qui est l'esprit agissant uniquement d'après le principe de contradiction, la « règle suprême » qui permet de critiquer et de juger les facultés transcendantales, dans le kantisme. Mais pour agir et constituer la connaissance, il a besoin d'éléments fournis par les facultés transcendantales. L'entendement logique est une faculté de connaître de manière analytique *a posteriori* et *a priori*. « L'entendement logique, c'est l'esprit agissant uniquement d'après le principe de contradiction, réduit au principe de contradiction, à la logique formelle[339] » : par exemple, affirmer *en même temps* A et ¬A (ou : A=B et A≠B) est absurde, contradictoire, et ce qui est contradictoire est impossible, irrecevable ; par contre ce qui n'est pas contradictoire est recevable.

Ensuite vient la raison ou faculté transcendantale qui est notre faculté de connaître de manière synthétique *a priori*. « La raison ou faculté transcendantale, c'est un exercice de l'esprit qui sert d'intermédiaire entre l'entendement logique et la matière sensible donnée du dehors. C'est une faculté de connaître *a priori*[340]. » Le lien que la faculté transcendantale assure entre l'entendement logique et « la matière sensible donnée du dehors » consiste à fournir à l'entendement logique la matière dont elle a besoin (des concepts et des formes pures de la sensibilité), et à jouer le rôle de forme pour la matière sensible issue du « dehors ».

Quels sont les liens que le kantisme établit entre les jugements analytiques et synthétiques d'un côté, et les facultés de connaître de l'autre ? Voici ce qu'en dit Bois : « Cette distinction entre l'entendement logique et la raison ou faculté transcendantale équivaut à celle des jugements analytiques (entendement logique) et des jugements synthétiques *a priori* (raison ou faculté transcendantale)[341] ». Les jugements analytiques sont des prédicats déduits de la simple analyse logique du sujet sans aucune expérience sensible (*a priori*). Tandis que les jugements synthétiques *a priori* sont des prédicats non issus d'une expérience sensible et non déduits de l'analyse logique du sujet. Avant le criticisme kantien, dans l'histoire de la philosophie, « on

[338] *CMs-Kant1*, p. 27.

[339] *Ibidem*, p. 28.

[340] *Ibidem*, p. 27.

[341] *Ibidem*, p. 29.

pensait que tous les jugements analytiques étaient *a priori* alors que les jugements synthétiques étaient *a posteriori* (empiriques)[342] ».

La faculté transcendantale, autre nom de la raison, au sens large du terme, dans le criticisme kantien, se subdivise elle-même en trois éléments, comme le rappelle Bois.

D'abord, il y a les *concepts purs* ou *catégoriesde l'entendement* (la substance, la cause, etc.), qui sont des « fonctions de liaison logique *a priori* dans l'esprit[343] », et qui s'appliquent aux « phénomènes sensibles » résultant des intuitions sensibles ou *formes de la sensibilité* afin de constituer des jugements synthétiques *a priori*. Le mot « concept » traduit le mot allemand *Begriff* qui contient étymologiquement l'idée de « synthèse » ou de « mettre ensemble[344] ». Selon les termes de Kant, les concepts de l'entendement sont « conçus *a priori* antérieurement à l'expérience et en vue de l'expérience[345] ». Mais ces concepts « ne contiennent rien de plus que l'unité de la réflexion sur les phénomènes, en tant que ces derniers doivent appartenir nécessairement à une conscience empirique possible[346] ». Seuls les concepts de l'entendement « rendent possibles la connaissance et la détermination d'un objet[347] ». Selon Kant, « ils fournissent donc la matière première des conclusions (*zum Schliessen*) et il n'y a point avant eux de concepts *a priori* d'objets d'où ils pourraient être conclus[348] », « le concept pur, en tant qu'il a uniquement son origine dans l'entendement (et non dans une image pure de la sensibilité) s'appelle notion[349] ».

Ensuite, Kant cite comme deuxième subdivision de la faculté transcendantale les *formes de la sensibilité*, qui sont les intuitions de l'*espace* et du *temps*. Elles s'appliquent à « l'impression produite par la réalité ultime qui est le noumène ou chose en soi[350] » afin de fournir à

---

[342] *Ibidem*.

[343] *Ibidem*, p. 36.

[344] Cf. Luc FERRY, *op. cit.*, p. 65. Il est vrai que le substantif *Begriff* vient du verbe *begreifen* qu'on traduit aujourd'hui en français habituellement par « comprendre ». Ce sens est apparu en Allemagne vers le 8e siècle. Mais auparavant, le verbe *begreiffen* était utilisé dans le sens de *umgreifen*, pouvant avoir le sens de *umfangen*, c'est-à-dire « embrasser » ou « entourer », d'où « faire une synthèse » ou « mettre ensemble ». C'est l'*Aufklärung* qui transforma sa signification en « *Idee* » (cf. « begreifen », *Kluge Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 24e édition, 2002 ; et « begreifen », *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. Akademie-Verlag, Berlin 1989). Luc Ferry retrouve dans *Begriff* le sens d'une activité de synthèse.

[345] *CDLRPure*, p. 302.

[346] *Ibidem*.

[347] *Ibidem*.

[348] *Ibidem*.

[349] *Ibidem*, p. 308.

[350] *Ibidem*.

l'entendement logique des informations sensibles, des représentations singulières que ce dernier doit unifier afin de constituer des concepts. Une « intuition se rapporte immédiatement à l'objet et est singulière[351] », c'est-à-dire qu'elle est spécifique à cet objet.

Et enfin, la troisième subdivision de la faculté transcendantale consiste dans les concepts qui s'appliquent à des objets dépassant l'expérience. Cette activité relève de « ce que Kant appelle la *raison* proprement dite, au sens strict[352] », qui va au-delà des conditions de la connaissance, au-delà des conditions de l'expérience possible[353]. Pour Kant, « un concept tiré de notions et qui dépasse la possibilité de l'expérience est l'idée ou concept rationnel[354] ».

Bois reprend et explique lui-même cette répartition des activités de la raison ou faculté transcendantale en trois domaines comme suit :

> *La raison ou faculté transcendantale à son tour comporte des subdivisions : Kant distingue tout d'abord les formes de la sensibilité, qui sont les intuitions de l'espace et du temps. En second lieu, l'application des concepts de l'entendement aux phénomènes sensibles. Ces concepts sont par exemple : la substance, la cause, etc. En troisième lieu, l'application des concepts à des objets dépassant l'expérience. C'est ce que Kant appelle la raison proprement dite, au sens strict. Kant s'attache à montrer comment ces principes (formes de la sensibilité, concepts de l'entendement) engendrent nécessairement l'objectivation des phénomènes. Pour sentir, en effet, il me faut un multiple ordonné suivant les lois de ma sensibilité ; pour penser, il me faut une matière ordonnée suivant les lois de mon entendement*[355].

La notion kantienne d'*a priori* est comprise par Bois comme étant ce qui résulte d'un « travail interne[356] », par distinction avec « l'effet des influences extérieures ». *A priori* ne signifie pas inné. Les notions d'espace et de temps, « les concepts du temps et de l'espace[357] » ne sont pas innés dans le système kantien, puisque Kant « est l'adversaire de l'innéisme[358] ».

---

[351] *Ibidem*.

[352] *CMs-Kant1*, p. 29.

[353] Nous verrons plus loin comment Bois se démarque du kantisme orthodoxe en refusant la « théorie des facultés séparées » qui sépare la raison théorique et la raison pratique.

[354] Emmanuel KANT, *op. cit.*, p. 308.

[355] Henri BOIS, « Le Criticisme de Kant », *Cours, lettres, notes et papiers*, IPT Montpellier, 1896, boîte XVI-3, désormais *CMs-Kant1*, p. 27-29.

[356] Luc Ferry explique la différence entre le « travail » impliqué dans la connaissance d'après le kantisme, et la « vision des idées » des empiristes et des cartésiens (cf. Luc FERRY, *op. cit.*, p. 60-65).

[357] Le terme « concept » est ici malheureux. Bois suit certainement Kant qui, lui-même, dans « L'Esthétique transcendantale », utilise ce terme pour désigner les « formes pures de la sensibilité » que sont l'espace et le temps, ce qui va à l'encontre de la définition du « concept » qu'il propose dans la partie sur la « Logique transcendantale » de la *Critique de la raison pure*, où il précise clairement que l'espace et le temps ne sont pas des « concepts ».

[358] *CMs-Kant1*, p. 28.

Kant ne peut pas dire que « l'esprit humain porte en lui essentiellement certaines connaissances toutes faites qui sont le point de départ de ses investigations[359] ». Kant déclare au contraire que chacune des formes de la sensibilité, c'est-à-dire chacun des concepts du temps et de l'espace, « est *procul dubis acquisit est* » (« il est sans aucun doute un acquis »). Mais Bois fait remarquer qu'il y a deux manières d'acquérir : « on peut acquérir par l'effet des influences extérieures ou par travail interne[360] ». Laquelle est en jeu ici ? « La formation de nos concepts fondamentaux a-t-elle son principe dans la nature des choses ou dans une loi interne de notre esprit ? Kant croit à l'existence de lois internes de notre esprit. Il croit qu'il y a dans notre esprit des notions *a priori*[361]. »

Pour Kant, une connaissance est *a priori* lorsqu'elle est « *absolument* indépendante de toute expérience[362] » ; tout jugement nécessaire est *a priori*. Bois, quant à lui, explique l'*a priori* kantien à travers la notion d'« universalité » et de « nécessité » :

> *Quel est le critérium de l'*a priori *? Est* a priori*, dit Kant, toute affirmation portant que quelque chose existe universellement et nécessairement. Mais il ne suffit pas que je constate en moi de telles affirmations pour que je considère comme certaine l'existence d'éléments a priori dans mon esprit. Cette existence veut être démontrée. Elle le sera, si je prouve que ces affirmations sont liées nécessairement à la nature même de l'esprit. Fournir une telle preuve, c'est ce que Kant se propose*[363].

Les formes pures de la sensibilité, c'est-à-dire l'espace et le temps dans le criticisme kantien, sont données *a priori* : « Elles sont ce qui reste quand on a enlevé toute sensation[364]. » Dans l'« Esthétique transcendantale », la première connaissance, qui est la sensibilité, réalise l'opération que Kant appelle l'« intuition sensible » (ou « intuition » tout court, puisque « l'intuition est toujours liée à la sensibilité, elle est toujours sensible (non conceptuelle), toujours située dans un espace et un temps[365] »). Dans un moment de « passivité » et de « réceptivité », première étape du processus de la connaissance, l'esprit « reçoit » ou « perçoit empiriquement » l'objet présent dans le monde en se le re-présentant : la représentation n'est pas l'objet. La représentation passe par les deux « prismes » de l'espace et du temps, qui vont

---

[359] *CMs-Kant1*, p. 27-29.

[360] *CMs-Kant1*, p. 27-29.

[361] *CMs-Kant1*, p. 27-29.

[362] *CDLRPure*, p. 40.

[363] *CMs-Kant1*, p. 27-29.

[364] Michel COUDARCHER, *op. cit.*, p. 66.

[365] Luc FERRY, *op. cit.*, p. 33.

la « préformer[366] », voire la « déformer[367] ». Selon Jean-Cassien Billier, « une intuition sensible est nécessairement l'expérience de la donation aux sens d'un objet particulier *ici* et *maintenant*[368] ». Dans le système kantien, l'espace et le temps interviennent dans la perception empirique, dans l'expérience sensible, pourtant ils sont *a priori*, c'est-à-dire indépendants de toute expérience. Ceci est possible parce qu'ils sont considérés, par Kant, comme étant « premiers » (et non pas des synthèses comme les concepts), précédant et permettant « l'intuition sensible et la connaissance[369] ». Ce sont des « cadres *a priori* de toute perception (intuition) empirique[370] ».

Bois décrit l'intuition sensible, première étape du processus de la connaissance d'après le criticisme kantien, en parlant d'une action de la chose en soi sur nous :

> *Les choses en soi, ou noumènes, substances mystérieuses, en elles-mêmes inconnues et inconnaissables, agissent sur nous, apportent, présentent une matière. Aussitôt cette matière reçoit de notre sensibilité l'estampille de l'espace et du temps : première transformation grâce à laquelle quelque chose nous est donnée, le phénomène sensible. Aux phénomènes sensibles s'appliquent aussitôt les concepts de l'entendement : cause, nombre, etc. : seconde transformation qui unit, joint, relie les phénomènes sensibles et les rend susceptibles d'être pensés, sous la juridiction suprême du principe de contradiction qui est la loi cardinale de la pensée*[371].

Kant reste avare de mots et ne disserte pas longuement sur cette action des choses en soi sur nous. L'un des rares passages où il en parle se trouve dans la « Préface » à la seconde édition de la *Critique de la raison pure* : « Nous pouvons au moins *penser* ces mêmes objets comme choses en soi, quoique nous ne puissions pas les *connaître* (en tant que tels)[372] », puisque, si nous ne les « pensons » pas de cette manière, nous arriverions « à cette proposition absurde qu'un phénomène (ou apparence) existerait sans qu'il y ait rien qui apparaisse (*dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint*)[373] ».

Kant utilise deux termes distincts pour parler du « phénomène sensible » qui résulte de la matière produite par l'action des choses en soi sur nous lorsque cette matière « reçoit de notre

---

366 Cf. Jean-Cassien BILLIER, *op. cit.*, p. 33.

367 Expression fréquemment utilisée par Bois concernant la forme de la sensibilité qu'est l'espace.

368 Jean-Cassien BILLIER, *op. cit.*, p. 33.

369 *Ibidem*, p. 34.

370 Luc FERRY, *op. cit.*, p. 34.

371 *CMs-Kant1*, p. 29-30.

372 *CDRLPure*, p. 27.

373 *CDRLPure*, p. 27.

sensibilité l'estampille de l'espace et du temps » : l'*Erscheinung* et le *Phaenomenon*. Dans l'« Esthétique transcendantale », il définit l'*Erscheinung* comme étant « l'objet indéterminé d'une intuition empirique[374] », qui se donne à nous dans la sensibilité. C'est la *matière* du phénomène. Tandis que le *Phaenomenon* est « ce qui se manifeste en nous, en tant que cela est pensé selon l'unité des catégories[375] ». C'est la *forme* du phénomène, l'objet déterminé donné à la subjectivité transcendantale c'est-à-dire à l'entendement.

Selon Luc Ferry, Kant a « conscience du "mystère" que constitue la représentation, de même que du caractère aporétique de la solution qu'il proposait en posant l'"existence" d'une chose en soi qui apparaît "dans le phénomène"[376] ». Car autrement, dit Kant, on aboutirait à la contradiction selon laquelle un phénomène existe sans qu'il y ait rien qui apparaisse[377]. Kant reconnaît lui-même le caractère mystérieux du lien entre l'expérience interne et l'expérience externe :

> *Ainsi la réalité du sens externe est nécessairement liée à celle du sens interne pour la possibilité d'une expérience en général, c'est-à-dire que j'ai tout aussi sûrement conscience qu'il y a hors de moi des choses qui se rapportent à mon sens que j'ai conscience d'exister moi-même dans le temps. […] Quant au comment, nous ne pouvons pas plus l'expliquer ici que nous ne pouvons expliquer comment nous concevons en général ce qui subsiste dans le temps et dont la simultanéité avec ce qui change produit le concept de changement*[378].

En maintenant le « mystère » dans le lien entre la chose en soi et le phénomène, Kant refuse de résoudre l'alternative que propose le philosophe allemand Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) dans son écrit intitulé *David Hume* en appliquant l'antinomie idéalisme/réalisme au système kantien. Luc Ferry résume comme suit cette alternative : « Deux interprétations du kantisme sont possibles, et deux seulement : l'une qui conduit vers l'idéalisme absolu par la suppression de la chose en soi, l'autre qui, au prix de contradictions insurmontables, mène au réalisme dogmatique[379]. » Dans sa « Réfutation de l'idéalisme », en réponse aux critiques de Jacobi, Kant maintient l'ambiguïté et hésite « entre une réfutation *épistémologique* (interprétation de Philonenko) et une réfutation *ontologique* (interprétation de Rousset) » ; « ce sont au fond les "équivoques" mêmes de la pensée kantienne de l'être qui se trahissent, dans la

---

[374] *CDRLPure*, p. 63.

[375] *Ibidem*.

[376] Luc FERRY, *op. cit.*, p. 266.

[377] Cf. *CDLRPure*, p. 27.

[378] *CDLRPure*, p. 36. Notons que L. Ferry établit ici implicitement un raccourci entre « sens interne » et « expérience interne ».

[379] Luc FERRY, *op. cit.*, p. 267.

mesure où celui-ci est pensé tantôt comme immanent à la représentation, tantôt au contraire comme un en soi extérieur à la représentation et *fondement* de celle-ci[380] ».

Bois ne consacre pas autant de commentaire que Renouvier au verbe « apparaître » utilisé ici par Kant. Selon Fedi, « chez Renouvier […] le passage des sensations aux objets ne peut être décrit qu'en termes de psychologie, dans la mesure où l'analyse transcendantale n'a pas pour tâche de s'occuper du passage de l'indéterminé au déterminé[381] ». Au fond, affirme Fedi, le criticisme kantien « nous invite à distinguer théoriquement l'en soi de ce qui nous est donné […] et l'en soi extérieur à celui qui nous affecte » ; « la chose en soi et le phénomène seraient un seul objet envisagé sous deux points de vue : la chose en soi serait l'être même de l'objet donné comme phénomène[382] », ce qui signifie « une identité ontologique[383] » entre la chose en soi et le phénomène. Or, pour Renouvier, la chose en soi kantienne est de toute façon transcendante, elle est la substance inconnaissable. Renouvier voit « un pur jeu de mots[384] » dans la seule preuve explicite apportée par le kantisme en faveur de l'existence de la chose en soi séparée de tout phénomène : « *Du moment que quelque chose apparaît* (phénomène), *il faut qu'il y ait quelque chose* (noumène) *qui apparaît*[385]. » Renouvier reconnaît comprendre l'énoncé, mais n'y voit pas une preuve : « Je ne vois nul motif à l'appui, rien qui sollicite mon assentiment, et je me retrouve avec ma parfaite impuissance de concevoir le noumène à part du phénomène[386]. »

Bois, quant à lui, voit dans la théorie kantienne de la connaissance un mélange d'expériences et de raisonnements[387]. Pour lui, ce mélange ne peut pas, à lui tout seul, invaliderla connaissance et conduire à la relativité au sens kantien de la connaissance, sinon on aboutirait à l'impossibilité de toute connaissance « de par la nature même de l'acte de connaître[388] ». Au sens kantien, la relativité de la connaissance ne résulte pas uniquement du mélange d'éléments matériels et d'éléments formels, d'un concours de l'expérience et de la raison. Bois estime qu'un tel mélange ne permettrait pas à Kant de « déclarer que nous ne

---

[380] Luc FERRY, *op. cit.*, p. 265.

[381] Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 101.

[382] *Ibidem*, p. 363.

[383] *Ibidem*, p. 365.

[384] *ChRnv-Logique1*, p. 27.

[385] *ChRnv-Logique1*, p. 27.

[386] *ChRnv-Logique1*, p. 27-28.

[387] Cf. *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 4.

[388] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 4.

connaissons pas les noumènes », et que « le monde des phénomènes est un monde illusoire[389] ». La relativité de la connaissance et son invalidité, dans la théorie kantienne, découlent fondamentalement des limites inhérentes aux formes de la sensibilité : l'espace et le temps. Dans l'empirisme humien, la relativité de la connaissance conduit au scepticisme puisque l'essentiel des raisonnements de l'esprit connaissant se ramène à l'induction qui ne suffit pas pour accéder à une connaissance absolue, et la science est essentiellement une croyance définie comme étant une attente de la répétition des résultats d'une même expérience ; une telle croyance ne permet pas de surmonter le doute[390].

C'est ici qu'intervient la critique de la connaissance par l'entendement logique dans la théorie kantienne. Bois relève deux manières d'intervention de la critique : 1) Nous n'accédons pas à la connaissance de la chose en soi, puisque l'espace et le temps ne sont pas absolus, comme les concepts de l'entendement, mais relatifs à la constitution particulière de l'esprit humain. 2) Les formes de la sensibilité sont idéales, mais aussi irréelles, et « déforment » les impressions produites par les choses en soi.

Voici comment Bois explique la première manière avec laquelle l'entendement logique critique l'intuition sensible, première étape du processus de la connaissance dans la théorie kantienne, en partant du principe de non-contradiction : « Cela seul est absolu, a une valeur absolue, qui est absolument nécessaire, qui se ramène à la nécessité logique, au principe de contradiction[391]. » Bois rajoute que « seul, semble-t-il, le principe de contradiction satisfait à cette exigence[392] », et que Kant doit, « semble-t-il, le reconnaître, puisqu'il oppose les jugements synthétiques aux jugements analytiques et les facultés transcendantales aux facultés logiques[393] ».

L'espace et le temps ne peuvent pas se déduire des catégories dans le kantisme. Ils dépendent de la constitution de l'esprit humain. Kant refuse d'admettre, de ce fait, que les intuitions soient soumises aux même formes de la sensibilité d'une personne à l'autre. Selon Bois :

---

[389] *Ibidem*.

[390] Cf. par exemple Luc FERRY, *op. cit.*, p. 61. Le doute inhérent à l'induction est à l'origine du temps événementiel (temps de l'imprévisibilité, où l'on attend et ne réagit qu'en fonction des événements) dans le monde enchanté de beaucoup de peuples et de religions : un esprit quelconque (l'esprit d'un ancêtre ou un malin génie, par exemple) peut à tout moment empêcher la pomme de Newton de tomber à la verticale, agissant selon une loi magique, spéciale, qui échappe à la science.

[391] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 5.

[392] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 5.

[393] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 5.

> *Réductibles à la nécessité logique, donc au nécessaire et à l'universel, les catégories sont absolues. Mais quand nous arrivons au temps et à l'espace, le fil se rompt. Les propriétés du temps et de l'espace ne peuvent en aucune façon se déduire des catégories de l'entendement. Les qualités fondamentales du temps et de l'espace ne se ramènent pas aux catégories de l'entendement ; mais celles-ci représentent l'universel. Donc le temps et l'espace ne se laissent pas ramener à l'universel. Ils sont relatifs à la constitution particulière de l'esprit humain. Et Kant est fondé à conclure que nous ne pouvons pas juger si les intuitions des autres êtres pensants sont précisément soumises aux mêmes formes de sensibilité que les nôtres ; que nous ignorons complètement ce que peut être la nature des choses en soi, indépendamment de notre réceptivité ; que nous ne connaissons que notre manière de les percevoir, qui est tout à fait propre à notre esprit, et qui ne doit pas être nécessairement celle de tout être, quoique, à la vérité, elle soit celle de chacun de nous…*[394]

Pour Kant, seules les intuitions intellectuelles, non sensibles peuvent être envisagées comme universelles, si toutefois elles existent : « Si nous disposons d'intuitions intellectuelles c'est-à-dire universelles, nous obtiendrons alors des connaissances objectives, portant sur l'absolu, mais ces intuitions nous font défaut[395]. » Puisque, dans le système kantien, le temps et l'espace ne peuvent pas être ramenés à l'universel, puisqu'on ne peut pas déduire leurs propriétés à partir des catégories ou concepts de l'entendement, puisqu'ils renvoient toujours à une représentation singulière, ici et maintenant, ils ne sont donc pas absolument nécessaires ; ils sont relatifs à la constitution de l'esprit humain.

Et voici comment Bois explique la deuxième manière par laquelle l'entendement logique critique l'intuition sensible. Pour Bois, dans le système kantien, « non seulement les intuitions sensibles ne se laissent pas ramener à l'universel logique, mais elles sont contradictoires avec lui et entre elles[396] », et c'est justement ce que Kant montre. Ce dernier part du principe de contradiction qui a été envisagé jusque-là comme source unique de valeur absolue, et qui est envisagé maintenant comme critère. Sur quoi la critique du principe de contradiction va-t-elle s'appliquer ? Bien sûr, il ne peut pas s'appliquer à lui-même. Et il ne peut pas non plus s'appliquer aux catégories ou concepts de l'entendement, dont la valeur demeure dès lors absolue. Bois affirme que « la critique exercée par l'entendement logique ne peut donc s'en prendre ni à l'entendement logique lui-même, ni aux concepts », mais « elle peut et doit s'en prendre aux formes de la sensibilité[397] ».

---

[394] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 5-6.

[395] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 6.

[396] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 6-7.

[397] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 6.

Les deux formes de la sensibilité, l'espace et le temps, donnent lieu à des antinomies, selon Kant. Ce qui le conduit à conclure à l'idéalité et à l'irréalité de l'espace et du temps. Bois retient de cette deuxième manière kantienne de critiquer les formes de la sensibilité que la relativité de la connaissance et son invalidité, dans le système kantien, résultent fondamentalement de la nature et de la constitution de l'esprit humain. Kant en déduit que cette constitution de l'esprit humain rend illusoire et inadéquate les phénomènes spatiaux et temporels ; c'est un « monde d'apparences », souvent opposé au monde des choses en soi considéré comme éternel et permanent, immutable. Bois note que l'espace et le temps kantiens « donnent lieu à des antinomies, à des couples de proposition contradictoires entre elles et contradictoires en elles-mêmes », et en conclut que « l'espace et le temps doivent recevoir non seulement l'attribut de l'idéalité, mais celui d'irréalité[398] » :

> *Ils déforment les impressions produites par le noumène, et livrent aux concepts de l'entendement une matière illusoire, chimérique, inadéquate, qui n'a rien de commun avec la réalité et la vérité absolue ? Le monde des phénomènes spatiaux et temporels est un monde non pas seulement d'apparitions, mais d'apparences. C'est la nature particulière, la constitution de notre sensibilité qui rend irrémédiablement invalide notre connaissance*[399].

Se référant à William James[400] (1842-1910), Charles Renouvier explique que la substance, notamment celle du criticisme kantien, est généralement comprise comme étant « ce qui ne varie point avec le temps, ce qui sera comme il a été, parce que son être est essentiel et éternel[401] ».

Devant la « déformation » de la réalité par notre sensibilité, le philosophe ne peut s'empêcher d'envisager la possibilité d'intuitions, de formes de la sensibilité, autres que l'espace et le temps, et qui ne seraient pas en conflit avec l'entendement logique, que ce dernier ne pourrait pas critiquer. Mais il ne suit pas de là, affirme Bois, « que toute espèce de connaissance soit invalide et illusoire », puisque nous n'avons « rien à reprocher à l'entendement logique, aux concepts[402] » ; nous ne pouvons trouver aucune cause d'erreur ou d'illusion dans leur cas. Bois regrette que nous n'ayons pas des formes de sensibilité aussi satisfaisantes que l'entendement logique et les concepts, puisque, selon lui, nous connaîtrions

---

[398] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 7.

[399] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 7.

[400] Cf. William JAMES, « Rationalité, activité et foi », *Princeton Review*, New-York, juillet 1882, traduit par Charles Renouvier dans *Critique Philosophique*, 1882, volume 2, p. 129-140, p. 145-154, p. 161-166.

[401] Charles RENOUVIER, *Critique Philosophique*, 1882, volume 2, p. 132-133, cité par Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 370.

[402] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 7.

alors réellement la chose en soi. Par contre, il n'y a rien d'impossible d'après lui « à ce que d'autres êtres, nous peut-être dans une autre économie, possèdent d'autres formes de sensibilité à la place de l'espace et du temps – des formes de sensibilité qui ne soient pas en conflit avec l'entendement logique[403] ». Auquel cas, ces autres formes de sensibilité « doivent n'avoir rien de commun avec l'espace et le temps ; il n'y a rien de commun entre la chose en soi, les noumènes et l'espace et le temps[404] ».

L'idée d'une connaissance parfaite est ici envisagée en prenant comme repère la relativité de la connaissance ; l'absolu est pensé du point de vue du relatif, la perfection à partir de l'imperfection et l'infini depuis la finitude humaine. Le criticisme kantien introduit un renversement de point de vue : le fini n'est plus pensé sur fond d'infini, c'est le divin qui est pensé à partir de l'humain. Il ne s'agit plus de chercher l'adéquation entre la chose *en soi* et la représentation que le sujet connaissant en a, « mais de déterminer ce que notre entendement peut tenir pour objectif[405] ». L'objectivité n'est plus pensée en termes d'extériorité, mais en termes d'universalité. Il s'agit, selon Luc Ferry, d'un « renversement théologique sans précédent[406] », que certains auteurs, comme Billier, n'hésitent pas à comparer à la révolution copernicienne[407]. Le criticisme kantien rejette la position du rationalisme dogmatique ; « puisqu'il est impossible de connaître l'*Archetypus* [l'intellect parfait supposé en Dieu], il faut le « penser » *à partir* de l'*Ectypus* [l'intellect de l'homme qui « copie » imparfaitement Dieu] : la « copie » devient le modèle[408] ». L'invalidité de la connaissance due à la nature de notre sensibilité, liée à l'espace et au temps, ne signifie pas pour autant que les noumènes nous soient inaccessibles dans le criticisme kantien. Nous pouvons en savoir quelque chose, puisque « la catégorie universelle et absolue de causalité nous permet d'affirmer leur existence. Et de plus c'est le monde des noumènes qui est le monde de la loi morale, de la liberté. La morale est comme une révélation de la chose en soi[409] ». D'après Fedi, « Kant rapporte le fond réel de la liberté humaine à des noumènes[410] ». Comme le dit Barth, « Kant possède et exige une foi tout uniment inconditionnelle dans la raison[411] », et « cette raison digne de foi n'est que celle qui est

[403] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 7.

[404] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 7.

[405] Luc FERRY, *op. cit.*, p. 57.

[406] Luc FERRY, *op. cit.*, p. 27.

[407] Jean-Cassien BILLIER, *op. cit.*, p. 5.

[408] *Ibidem*, p. 31.

[409] *Ibidem*.

[410] Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 366.

[411] Karl BARTH, *La théologie protestante au XIX^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 1969 (original allemand 1946), p. 139.

tout d'abord devenue raisonnable par rapport à elle-même[412] », une raison utilisée non pas arbitrairement, mais « assez humble pour se soumettre à l'autocritique[413] ».

Bois fait sien le renversement de point de vue opéré par le criticisme, mais le relit à la manière du néocriticisme français, en y adjoignant notamment la critique de l'infini et les conséquences de celle-ci sur l'interprétation du criticisme kantien. Après avoir rappelé dans son cours l'héritage du criticisme kantien, il peut maintenant aller plus loin dans sa présentation du « Néocriticisme ».

4.3 LE NEOCRITICISME EST UNE QUETE PERMANENTE

Afin de mieux se positionner au sein du courant néocriticiste français, Bois propose de distinguer, *grosso modo*, deux parties dans le néocriticisme spéculatif (impliquant implicitement le néocriticisme moral) : « Une partie encore mobile et flottante, et une partie fixe[414]. » Ce qu'il désigne par la « partie mobile et flottante » concerne « la définition et la classification des formes de la sensibilité et des concepts de l'entendement » ; c'est tout ce qui touche aux catégories[415].

En raison de la partie flottante du néocriticisme, Renouvier lui-même affirme ne pas avoir établi la version définitive du néocriticisme et reconnaît n'avoir développé qu'un « essai », comme il le dit dans son *Traité de logique* :

> *Sur ce que je viens de dire, on pensera, je l'espère, que je n'ai pas la présomption de produire une analyse complète et définitive. Si le titre d'*Essai *convient à mon ouvrage, c'est surtout dans cette partie que je consacre à la description et à la coordination des rapports fondamentaux de la connaissance. Ce sera, si l'on veut, l'essai d'un essai que j'aurai tenté. D'ailleurs, je ne me suis attardé qu'aux lois les plus générales, dont il faudrait déduire au moins tout le contenu abstrait, et mon système n'est qu'à l'état d'enveloppe sur bien des points. Et pourtant j'ai la confiance d'avoir fait mieux que mes prédécesseurs ; c'est que je les suivais ; c'est ainsi que, groupant toutes les catégories sous le titre de relation, et bannissant l'école de la substance, qui défigure toutes les notions, particulièrement celles de qualité et de cause, j'ai pu donner pour la première fois un caractère positif à l'étude de l'entendement*[416].

Renouvier appuie le choix du titre de son *Essai* sur ses doutes quant au caractère définitif de sa table des catégories. Il n'hésite pas à répéter ces déclarations, comme il le fait dans son

---

[412] Karl BARTH, *La théologie protestante au XIX^e siècle*, *op. cit.*, p. 139.

[413] Karl BARTH, *op. cit.*, p. 138.

[414] *CMs-Néocriticisme2*, p. 1.

[415] Cf. *Ibidem*, p. 2.

[416] *ChRnv-Logique1*, p. 192.

Essai sur les principes de la nature, où il écrit : « J'ai tâché de m'approprier la substance des travaux les plus solides, anciens ou presque contemporains, pour trouver un tableau systématique des éléments irréductibles du savoir en général[417]. » Toutefois, il ne pense pas avoir « poussé le système jusqu'à donner pour définitive, et surtout pour achevé dans sa forme et son développement, une œuvre qui, semblable à toutes les œuvres des sciences, exige des tentatives multipliées et une suite de vérifications[418] ». Renouvier tient les mêmes propos dans la *Critique philosophique*, en discutant avec Fouillée, disant qu'il pense sans doute lui-même « du bien de la classification des catégories qu'il a proposée, puisqu'il en est l'auteur, mais qu'il ne la considère pas comme irrévocable et parfaite et n'entend pas lier le sort du néo-criticisme tout entier aux destinées du tableau des catégories[419] ».

Bois rappelle que les néocriticistes ne sont pas d'accord entre eux sur la définition et la classification des catégories de l'entendement. Il estime qu'une telle capacité à se remettre en question, le fait de laisser une telle ouverture, susceptible de progrès, dans leur système est « singulièrement à l'honneur » des principaux représentants du néocriticisme. Bois lui-même propose une définition et une classification des catégories, différentes de celles des autres néocriticistes, étant convaincu que « la notion de Dieu, la conception de la nature de l'homme, les thèmes eschatologiques (résurrection des corps ou immortalité de l'âme) et même les théories christologiques en dépendent[420] ». Pour lui, « le néo-criticisme est une doctrine de progrès. Le progrès suppose tout ensemble des acquisitions passées et la possibilité d'acquisitions futures[421] ». À une conception fixiste de la raison, telle qu'elle apparaît encore dans la table kantienne des catégories, dressée une fois pour toutes dans sa forme complète et définitive, s'oppose une conception dynamique de la raison, capable d'évoluer en fonction du contexte historique.

La question du doute et de la croyance que nous traitons dans ce chapitre concerne en grande partie la partie flottante du néocriticisme, c'est-à-dire la définition et la classification des catégories. Mais la base essentielle commune de cette question se situe dans la critique de l'infini, même si, d'après Bois, le thème de la croyance travaillait déjà Renouvier avant qu'il n'adopte le finitisme et avant qu'il ne lise Kant[422]. Afin de mieux saisir les subtilités des débats

---

[417] Charles RENOUVIER, *Essais de critique générale. Troisième essai. Les principes de la nature*, Paris, Alcan, 1912, désormais *ChRnv-PpNature*, p. 2.

[418] *Ibidem*.

[419] Cité par Bois dans *CMs-Néocriticisme2*, p. 3.

[420] *CMs-Néocriticisme2*, p. 4.

[421] *Ibidem*.

[422] Cf. *CMs-BiogrRnv*, p. 21.

concernant la « partie flottante » du néocriticisme, nous devons d'abord examiner la « partie commune », base sur laquelle s'appuient les différents systèmes néocriticistes, et les différentes positions concernant les catégories, avec leurs conséquences.

4.4 LA PARTIE COMMUNE DES NEOCRITICISMES

Dans son cours intitulé « Le néocriticisme », Bois expose ce qu'il appelle « la partie fixe » du néocriticisme comme étant la partie commune à Renouvier, Pillon, Dauriac ou lui-même. Bois pense avoir établi dans cette partie commune la « base philosophique » de sa théologie, à la fois « par l'histoire de la philosophie et par le raisonnement lui-même[423] ». Son cours se divise en cinq parties : 1) La négation de la matière, et l'idéalité de l'espace et du temps. 2) L'affirmation du spiritualisme universel. 3)La négation de la substance ou affirmation du phénoménisme universel. 4) Le criticisme ou affirmation des lois des phénomènes. Et enfin, 5) La négation de l'infini, qui confirme la négation de la matière et de la substance et l'idéalité de l'espace et du temps.

Le monde idéal dont rêve le jeune Renouvier en lisant le *Globe* de Saint Simon est un monde où les croyances humaines sont renouvelées, rapporte Bois. La croyance dont il s'agit ici est « l'acte par lequel un homme s'attache à une doctrine[424] », et que nul ne peut éviter ou contourner dans quelque domaine de réflexion que ce soit. Rappelons-nous comment Bois insiste sur « l'importance de la croyance » comme fondamentale dans la pensée de Renouvier : « le caractère inévitable de la croyance, telle fut la conviction première de M. Renouvier ; que nul ne puisse, par effort et principe de raison, se passer d'elle ni se mettre au-dessus d'elle, c'est ce qui lui parut tout de suite et toujours très clair[425]. » La croyance fondée sur l'obligation morale nous sert à choisir les affirmations conformes à notre conscience morale pour constituer nos croyances. Pour Bois, « le philosophe doit se dédoubler ; et, au moment où il conçoit que son premier devoir est de croire au devoir, il ne doit considérer ce principe que comme une donnée de la conscience, qu'il confrontera avec ses autres connaissances[426] ». La croyance, en tant qu'acte de croire, est une activité intellectuelle de l'esprit qui se donne des croyances en tant qu'éléments intellectuels pour nourrir la décision.

Comme nous l'avons vu, avant de « se convertir » au néocriticisme, Renouvier « croit » pouvoir concilier les contradictoires. À la question « Que faut-il croire ? », il répond : « Tout »,

[423] *CMs-Néocriticisme2*, p. 163.

[424] *CMs-BiogrRnv*, p. 19.

[425] *Ibidem*, p. 20.

[426] *CMs-Croyance*, p. 94-95.

dans sa première philosophie[427], c'est-à-dire même ce qui est absurde, contradictoire, illogique. Bois rappelle que dans le *Manuel de philosophie moderne*, Renouvier « professait une sorte de doctrine de conciliation des contraires, comme un vaste éclectisme », « il admettait la croyance pour toute position sincère de doctrines, et, dans l'espèce d'une croyance unissant des propriétés contradictoires dans le sujet des spéculations[428] ». Mais le souci de plus de rigueur et de logique le conduit à revoir cette réponse dans sa deuxième philosophie. Le « principe de contradiction », qu'il faut appeler plus exactement « principe de non-contradiction », interdit de croire à tout. Lorsque l'esprit logique constate qu'il existe des contradictions, il refuse de les croire.

Avant d'appliquer le « principe de contradiction » à la critique de l'infini, Bois parcourt les philosophies à la base du néocriticisme. Il considère ces philosophies comme étant idéalistes, dans ce sens qu'elles contribuent à mieux comprendre l'idéalité de l'espace. Nous nous basons essentiellement ici sur le résumé qu'il en donne dans son article intitulé « La philosophie idéaliste et la théologie[429] ».

4.4.1 L'IMMATERIALISME

Bois commence par rappeler l'idéalisme de Descartes qui introduit la différence entre les qualités premières, accessibles à la perception du seul entendement, et les qualités secondes, changeantes et accessibles aux sens. Bois déclare que les qualités secondes ont un caractère mental et subjectif, car elles sont des « modifications de notre âme[430] » (son, lumière, odeur, goût), tandis que les qualités premières agissent sur nous pour produire les qualités secondes. Cette distinction rend impossible d'accorder une place d'honneur à la subjectivité. Toutefois, Descartes se fie à notre inclination naturelle à accorder une existence aux corps.

Bois présente ensuite la contribution de Malebranche au recul du réalisme matérialiste. Bois rappelle que Malebranche conserve encore la matière, mais estime que tout se passe en définitive comme si elle n'existait pas : « Détruisez le corps, il n'y aura nul changement à l'ensemble perceptible des choses, puisque rien n'empêchera nos idées de nous montrer ces mêmes objets sous leur apparence actuelle. » C'est ce qui arrive quand nous fermons les yeux. Selon Malebranche, il est vrai que nous sommes enclins à penser qu'il existe des corps autour

[427] Cf. André ARNAL, *op. cit.*, p. 32.

[428] *CMs-BiogrRnv*, p. 22-23.

[429] Henri BOIS, « La philosophie idéaliste et la théologie », *Revue de Théologie et des Questions Religieuses*, 1895, désormais *PHID&THEO*.

[430] *PHID&THEO*, p. 531.

de nous, mais cet enclin « ne peut tenir lieu d'évidence », comme il dit : « Si nous y consentons, c'est librement[431]. »

Bois aborde l'immatérialisme de Berkeley, qui va plus loin que Malebranche en s'opposant au réalisme et en pensant que la non-existence des corps est indifférente à la révélation[432]. Dans la pensée de Berkeley, « des apparences phénoménales régulièrement liées et soumises à des lois permanentes suffisent à constituer le monde de nos sens[433] », un monde stable, objectif, ordonné, indépendant de chaque pensée individuelle. Pour Berkeley, nous ne faisons et ne pouvons que « contempler » nos idées, si bien que la foi peut se passer de la matière, tout comme la science peut fonctionner sans la matière. Berkeley en conclut que seules nos idées existent, d'où le nom d'immatérialisme radical attribué par certains auteurs à son système[434]. Berkeley va même jusqu'à affirmer que, non seulement la croyance à la réalité de la matière est inutile, mais en plus elle est dangereuse car elle engendre le matérialisme, le scepticisme et l'athéisme[435]. Pour un pieux croyant comme lui, l'athéisme est une grave erreur. Ainsi, pour mieux combattre encore le réalisme, Berkeley reprend la distinction cartésienne entre les qualités premières et les qualités secondes. Il montre que les qualités premières n'ont pas plus d'existence objective que les qualités secondes. Berkeley, au final, ne reconnaît de réalité qu'aux consciences semblables ou supérieures aux nôtres, et à des idées pensées par ces consciences : « Le seul mode possible d'existence pour tout ce qui n'est pas esprit, c'est d'être perçu par un esprit[436]. »

Pour Berkeley la nature n'est qu'un système d'idées (d'étendue, de figure et de mouvement) communiquées par Dieu d'après des lois préétablies. Le néocriticisme ne rejette pas l'immatérialisme de Berkeley mais souhaite le compléter[437]. Le néocriticisme stipule, en effet, que la nature est à la fois un système d'idées, dans notre esprit, et un système de consciences, dans sa réalité substantielle indépendante de notre esprit. La substance étendue, c'est-à-dire la matière, ne trouve pas de place ni dans la conception berkeleyenne ni dans la conception néocriticiste. Par contre, si Berkeley rejette la croyance au monde extérieur avec la croyance à la matière, le néocriticisme garde la croyance au monde extérieur mais en la séparant de la

---

[431] *Ibidem*.

[432] Cf. *ibidem*.

[433] *Ibidem*, p. 532.

[434] Cf. par exemple Jean-Cassien BILLIER, *op. cit.*, p. 39.

[435] Cf. *PHID&THEO*, p. 532.

[436] *Ibidem*.

[437] Cf. *CMs_Néocriticisme1*, p. 22.

croyance à la matière[438]. Le néocriticisme boisien rejette l'idée de substance nouménale, la « chose en soi », source de la « fausse métaphysique » qu'il reproche à Kant.

4.4.2 LE MONADISME OU SPIRITUALISME UNIVERSEL

Le néocriticisme doit aller plus loin encore que la négation de la matière enseignée par Berkeley, affirme Bois, qui expose alors le monadisme de Leibniz pour introduire ce qu'il entend par « spiritualisme universel ». Pour Bois, Leibniz accomplit « un pas de géant » dans l'histoire de la philosophie par sa doctrine des monades[439]. Aux dires de Bois,

> *La négation de la matière doit être complétée par l'affirmation du spiritualisme universel : nous devons croire à l'unité de constitution des êtres, parce que nous devons transporter à tous les êtres, par un acte naturel et nécessaire de foi, le seul mode d'existence réelle, d'existence pour soi qu'il soit possible de concevoir et qui est la conscience*[440].

Pour Berkeley, « les corps sont simplement des groupes de sensations que l'esprit souverain produit et ordonne chez certains esprits inférieurs qui les perçoivent, les esprits humains[441] ». Leibniz va plus loin en estimant que « nos idées sensibles se rapportent à des réalités existant pour elles-mêmes[442] », et qu'« il y a correspondance et harmonie[443] » entre ces réalités et nos idées sensibles et non pas un rapport de production physique ni une ressemblance matérielle. Leibniz voit dans le monde des « consciences » de plus en plus imparfaites, des « esprits » purement intelligibles, un monde « caché par le monde que les sens nous présentent[444] ». Le monadisme leibnizien affirme ainsi le spiritualisme universel. Le monde mécanique se trouvant à la surface, superficiel, enveloppe « le monde métaphysique qui est le fond[445] ».

---

[438] Cf. *ibidem*, p. 22bis.

[439] Dans deux articles parus dans *L'Année philosophique*, Bois compare le néocriticisme à l'idéalisme personnel d'Oxford, tel qu'il est enseigné par Hastings Rashdall (cf. Henri BOIS, « M. Hasting Rashdall », *L'Année philosophique*, vingt-deuxième année 1911, Paris, Félix Alcan, 1912, p. 149-183 et « L'idéalisme personnel d'Oxford : M. Hasting Rashdall (Morale et Théodicée) », *L'Année philosophique*, vingt-troisième année 1912, Paris, Félix Alcan, 1913, p. 121-182). Pour Bois, bien qu'étant assez proche du néocriticisme, l'idéalisme de Rashdall ne va pas assez loin en refusant d'élargir le spiritualisme de Berkeley jusqu'au spiritualisme universel de Leibniz. D'aute part, Rashdall rejette la croyance à la liberté et se retrouve avec le problème d'un Dieu dont la bonté est absolue mais dont la volonté est contrariée par des limites infranchissables.

[440] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 25.

[441] *PHID&THEO*, p. 533.

[442] *Ibidem*.

[443] *Ibidem*.

[444] *Ibidem*.

[445] *Ibidem*.

4.4.3 LE PHENOMENISME UNIVERSEL

Arrivé à ce stade, Bois présente la pensée de David Hume (1711-1776) qui améliore encore l'idéalisme spiritualiste initié par Leibniz en le menant à la négation de la substance, y compris la substance spirituelle, confirmant et prolongeant les efforts de Berkeley. L'idéalisme conduit ici au phénoménisme, puisque, essentiellement, il rejette le matérialisme. Or, « l'idée de substance n'est au fond que l'idée de matière et d'espace, comme l'étymologie et la réflexion s'unissent pour le démontrer[446] ». Pour Bois, nier la substance de manière absolue équivaut à prendre définitivement congé de « l'obsession » de l'espace et de la matière. Le substantialisme ou doctrine de la substance spirituelle équivaut au matérialisme, « qui a imaginé un substrat permanent aux qualités sensibles[447] ». Mais le substantialisme peut également se rencontrer dans le spiritualisme lorsque celui-ci « fait de l'âme une substance et une chose[448] ». Le spiritualisme dont parle Bois ici affirme que « tout est esprit, et il n'y a que des esprits – avec les idées pensées par ces esprits[449] ». Mais qu'est-ce que l'esprit ? Bois répond :

> *Il ne faut pas le concevoir comme substance, ce serait le matérialiser ; l'idée de substance n'est au fond que l'idée de matière, ou d'espace ; pour pousser la négation de la matière jusqu'à ses dernières conséquences, il faut nier la substance ; il faut concevoir l'esprit comme un composé de phénomènes ; il faut être phénoméniste*[450].

Nous le voyons, le spiritualisme conduit Bois au phénoménisme humien : tout est phénomène pour la connaissance scientifique humaine. Il n'y a pas de substance mais uniquement des phénomènes, c'est-à-dire les choses telles qu'elles se présentent à notre esprit et non pas telles qu'elles sont en elles-mêmes. Le spiritualisme équivaut ainsi au phénoménisme.

4.4.4 LE CRITICISME OU AFFIRMATION DES LOIS DES PHENOMENES

Bois note que, arrivé au stade du phénoménisme, il faut aller jusqu'au criticisme qui affirme les lois des phénomènes : « S'il n'y a que des phénomènes, il faut, pour donner à ces phénomènes de l'ordre, de la cohérence, de la stabilité, des relations, des lois qui les unissent et les groupent[451]. » Les différentes lois des phénomènes se rangent sous trois catégories : 1) La

---

[446] *Ibidem*.

[447] *Ibidem*.

[448] *Ibidem*.

[449] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 25-26.

[450] *Ibidem*, p. 25.

[451] *Ibidem*, p. 25-26.

loi des lois : la relation. 2) Les lois logiques. 3) Les lois rationnelles qui se subdivisent en : a) La ou les formes de la sensibilité. b) Les catégories (nombre, qualité, temps).

Kant renverse notre manière de voir le monde ; si nous ne connaissons que des phénomènes, alors il faut partir de ces derniers pour essayer de comprendre les lois qui régissent le monde. Tout part du désir humain de comprendre les choses, qui nous pousse à élaborer les lois de la raison, les catégories, qui sont des « actes de la spontanéité du *moi*[452] » et non plus des idées innées révélées à la raison comme chez Leibniz.

Le criticisme kantien « fait ressortir » l'idée de lois et de formes de l'esprit, « qui se combine bien » avec le monadisme de Leibniz et le phénoménisme de Hume « pour les compléter et les rectifier[453] ». Il en sort que le monde que nous nous représentons est « l'œuvre des formes de notre sensibilité et des lois de notre entendement, qui sont les instruments indispensables à la constitution même de l'expérience[454] ». Ce monde est de ce fait un monde « relatif », puisque les choses ne sont jamais perçues en elles-mêmes, mais uniquement à travers leur relation au sujet ; il est donc aussi un monde « subjectif », puisqu'il n'est perçu que rapporté au sujet ; c'est un monde de phénomènes qui n'existe pas en soi ; comme le dira un des successeurs de Kant, « le monde est tout simplement notre représentation[455] ». L'esthétique transcendantale confirme la critique des qualités primaires décrite par Berkeley. « Par des arguments originaux et profonds, dit Bois, Kant établit l'idéalité du temps et de l'espace, de la matière et du mouvement[456] ».

« Malheureusement », regrette Bois, « là où Berkeley ne mettait aucune réalité, là où Leibniz mettait des monades, Kant s'imagine devoir placer les noumènes[457] ». Il s'agit là, soutient Bois, d'un retour au substantialisme, puisque le kantisme transforme les « choses pour soi » du monadisme leibnizien en « choses en soi » « et en affirme tout ensemble l'existence certaine et la parfaite incognoscibilité[458] ». Pour Bois, le « noumène » est un autre nom pour la substance. Alors que Leibniz a réussi à surmonter le dualisme cartésien par le monisme impliqué dans le monadisme, Kant réintroduit un nouveau dualisme entre le sujet et la chose en soi.

---

[452] *PHID&THEO*, p. 534.

[453] *Ibidem*, p. 535.

[454] *Ibidem*.

[455] *Ibidem*.

[456] *Ibidem*.

[457] *Ibidem*.

[458] *Ibidem*.

Bois affirme que Kant « revient en arrière » du phénoménisme « de Hume et de Berkeley en restaurant la substance[459] », d'un côté, et, en plus, d'un autre côté, il régresse en arrière du spiritualisme leibnizien, « en installant l'inconnaissable à la place de l'esprit[460] ». Selon lui, le noumène kantien est un « ferment de réalisme, de matérialisme et de panthéisme[461] », une source d'erreurs « de génie[462] » et d'égarements que les successeurs directs de Kant n'ont pas manqués de commettre. Notons en passant que Bois ne relève pas la manière selon laquelle le kantisme critique l'idéalisme dogmatique de Berkeley et l'idéalisme problématique de Descartes[463].

4.4.5 LA CRITIQUE DE L'INFINI ET LES ANTINOMIES KANTIENNES

Bois rappelle que « ces résultats, auxquels les noms de Descartes, de Malebranche, de Berkeley, de Hume, de Kant demeureront attachés, ont été complétés, corrigés et précisés par le néo-criticisme de Renouvier[464] ». Bois se réfère à Comte pour résumer les différentes étapes de l'idéalisme avant Renouvier : « Le positivisme d'Auguste Comte a dit le mot d'une vérité acquise lorsqu'il a professé que la connaissance était bornée aux phénomènes et aux lois des phénomènes[465]. » Comme le souligne Bois, Renouvier « retranche de la philosophie de Kant le mauvais germe de métaphysique substantialiste dont l'immortel fondateur du criticisme n'avait pas su se débarrasser[466] ». Nous le voyons, Bois entend présenter un résumé de l'histoire de la philosophie afin de pointer du doigt l'erreur de la métaphysique kantienne. Et pour commencer, il montre que le néocriticisme ne garde du kantisme que « l'ordre moral », sans la métaphysique, qu'il propose de compléter avec le phénoménisme humien, lui-même corrigé par l'apriorisme kantien pour l'empêcher d'être réduit au scepticisme. Selon lui, le néocriticisme « corrige l'un par l'autre Hume et Kant, unissant le phénoménisme et l'apriorisme, rendant ainsi le phénoménisme compatible – et seul compatible – avec l'ordre moral si admirablement mis au premier plan par Kant[467] ». La méthode adoptée ici par le

---

[459] *Ibidem*.

[460] *Ibidem*.

[461] *Ibidem*, p. 536.

[462] *Ibidem*.

[463] Cf. Jean-Cassien BILLIER, *op. cit.*, p. 39. Pour Jean-Cassien Billier, « il n'y a pas plus de sujet sans objet, que d'objet sans sujet » dans le kantisme, comme Edmund Husserl dira plus tard : « Toute conscience est conscience de quelque chose. »

[464] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 25.

[465] *Ibidem*, p. 26.

[466] *PHID&THEO*, p. 536.

[467] *Ibidem*.

néocriticisme semble proche de celle de l'éclectisme, avec la conciliation de deux doctrines qui paraissent, de premier abord, opposées.

Le néocriticisme fait ensuite intervenir Leibniz et Berkeley, combinant alors « dans une harmonieuse synthèse », reconnaît Bois, « l'immatérialisme de Berkeley, le monadisme de Leibniz, le phénoménisme de Hume, et le criticisme de Kant[468] ». Le néocriticisme complète tous ces systèmes avec la « critique de l'infini », qui est la touche personnelle et finale de Renouvier à toute cette évolution de l'idéalisme au fil de l'histoire.

> *Il* [Renouvier] *corrige encore Kant par Leibniz en restaurant les degrés divers de l'esprit à la place de l'inconnaissable et contradictoire noumène. Il accepte de Berkeley la critique des qualités premières, en la complétant par les arguments combinés de Kant et de Leibniz. Il ajoute à ces résultats tout un ordre nouveau de considérations fécondes, la critique de l'infini, poussée à toutes ses conséquences, – découverte qui relie et confirme les précédentes, dégage la raison des impasses où elle semblait acculée par le prétendu conflit de ses propres lois, et élève le phénoménisme idéaliste au plus haut degré de certitude, de rigueur et de généralité logique[469].*

La « critique de l'infini » du néocriticisme est basée sur le « principe de non-contradiction » (souvent désigné par le « principe de contradiction ») et le « principe du nombre ». Armé de ces deux principes, Renouvier aborde les antinomies kantiennes et découvre qu'elles ne sont pas insolubles à la logique : les antithèses sont contradictoires, tandis que les thèses sont tout à fait recevables. Bois estime que « l'application absolue du principe de contradiction » fait disparaître les antinomies kantiennes, puisque, d'une part, le principe de contradiction oppose aux antithèses des antinomies kantiennes « une négation formelle », et que, d'autres part, le principe de contradiction confirme les thèses de ces antinomies, « mais de telle manière que l'idée du monde, qui correspond à une réalité déterminée, ne devienne pas pour cela une synthèse accessible à la connaissance, ni à proprement parler comprise[470] ».

Reprenant l'exemple de l'antinomie sur le problème cosmologique, déjà utilisé par Renouvier, avec la thèse d'un monde fini quant aux objets coexistant et l'antithèse d'un monde actuellement sans bornes, Bois pense quecela revient à « feindre que peut-être de la manière dont les choses sont *en soi*, il pourrait se faire que le monde ne se composât ni d'un nombre fini ni d'un nombre infini de parties, et qu'aucune loi de quantité ne lui fût applicable[471] ». Pour lui, « si Kant avait porté son attention sur la loi du nombre, il en aurait probablement reconnu toute

---

[468] *Ibidem*.

[469] *Ibidem*, p. 536-537.

[470] *CMs-Néocriticisme2*, p. 126.

[471] *Ibidem*, p. 125.

la force, et n'aurait pas rendu à la vieille métaphysique autant d'empire d'un côté qu'il lui en enlevait de l'autre[472] ». Le « principe du nombre » ou la « loi du nombre » se ramène à deux règles, d'après lui : 1) D'abord, la catégorie du nombre doit être appliquée nécessairement à tous les phénomènes donnés, que l'on considère leur extension, leur composition dans l'espace ou encore la série qu'ils forment dans le temps. 2) Ensuite, tout infini quantitatif actuel doit nécessairement être rejeté du monde, puisque tout nombre est tel et non autre : déterminé et fini. Tout nombre donné est fini.

Dans son cours « Le néocriticisme[473] », Bois propose de prendre la série des *nombres entiers naturels*, 1, 2, 3, 4, etc. Supposons que cette série de *tous les nombres entiers naturels* puisse admettre un nombre infini actuel de termes (actuel, c'est-à-dire de termes tous donnés en soi). Alors, on peut les doubler tous, individuellement, par la pensée, et obtenir ainsi des nombres qui feraient nécessairement partie de cette série de *tous les nombres entiers naturels*. Appelons X le nombre des nombres de la deuxième série formée par cette opération ; X est un nombre donné. X est aussi le nombre total des nombres de la série, puisque, par hypothèse, chacun de ceux-ci a été doublé pour former respectivement chacun des autres (établissant une relation bijective entre les deux séries). Or, ces derniers sont tous des nombres pairs, tandis que la série initiale comprend, outre les nombres pairs, les nombres impairs (qui sont au nombre de Y, admettons). Nous aboutissons donc à cette conséquence que deux nombres différents sont identiquement le même nombre : X=X+Y, ce qui est absurde, contradictoire pour les nombres X et Y qui sont des nombres donnés et non nuls.[474] Cela équivaut donc à dire que nous avons admis une prémisse absurde en supposant que *tous les nombres* sont donnés en soi. Bois estime qu'« il serait facile de développer d'autres absurdités issues de la même supposition : un tout complet de parties impossibles à compléter, un dernier terme d'une série sans fin, l'infini numérique composé d'autres infinis numériques en tel nombre qu'on voudrait, etc., etc.[475] ».

Le « principe du nombre » s'appuie sur les théories mathématiques depuis Galilée jusqu'à Cauchy soulignant l'impossibilité de l'infini de quantité, de l'infini réalisé, affirme Bois[476]. Ce qui est admis comme absurde du point de vue des mathématiques doit l'être aussi du point de

---

[472] *Ibidem*.

[473] *Ibidem*, p. 127-128.

[474] Georg CANTOR (1845-1918) a inventé le nombre $\aleph_0$, portant son nom, pour désigner le cardinal de l'ensemble N des nombres entiers naturels : ce nombre est le plus petit des nombres infinis ; il est dénombrable et résout l'équation : $\aleph_0=\aleph_0+\aleph_0$. Georg Cantor définit cet infini comme étant une « totalité achevée ». S'agit-il d'un nombre donné, actuel, ou bien d'un nombre qui relève de l'idéal ? Pour Bois, c'est clair, un tel nombre ne peut être réel, mais seulement idéal.

[475] *CMs-Néocriticisme2*, p. 128.

[476] Cf. *ibidem*, p. 119 et suivantes.

vue de la métaphysique. Celui qui veut rester fidèle aux lois de la pensée et ne pas accepter à la fois des idées qui s'excluent doit s'interdire la violation de la « loi du nombre ». Bois constate que « les antinomies ont joué un très grand rôle dans la formation[477] » de la pensée de Renouvier. Bois rappelle que

> *Renouvier interdit à la spéculation ce* noumène *hors du temps et de l'espace, dont la signification profonde, chez Kant, est un retour aux doctrines infinitistes que les antinomies semblaient exclure, une porte ouverte à nouveau pour aller au panthéisme. Par cette porte, ses illustres disciples sont passés à bannière levée. Si nous la fermons décidément, le principe de relativité s'impose, et la métaphysique de l'absolu est bannie de la dernière place que lui avait gardée la méthode criticiste imparfaitement fondée*[478].

Ainsi, la métaphysique kantienne est rejetée par le néocriticisme. Ce que Bois lui reproche ici, c'est essentiellement d'avoir introduit la spéculation sur le *noumène* et de ne pas avoir su éviter toutes les doctrines infinitistes que celle-ci sous-tend. Si le criticisme kantien reste encore sobre et ne franchit pas la porte du panthéisme qui résulte logiquement, affirme Bois, de cette spéculation, il n'en est pas de même des postkantiens, disciples de Kant qui, à l'instar de Hegel, sombrent dans l'infinitisme et le panthéisme.

4.4.6 APPLICATIONS DE LA CRITIQUE DE L'INFINI

4.4.6.1 IDEALITE DE L'ESPACE ET DU TEMPS

Bois confirme les résultats obtenus par le parcours de l'histoire de la philosophie : la négation de la matière et de la substance et l'idéalité de l'espace et du temps, en appliquant la critique de l'infini et le principe du nombre. Selon lui, « le principe du nombre est applicable à des essences n'importe comment définies, à des groupes quelconques de phénomènes, à des phénomènes de toute nature, considérés isolément, du moment qu'on les pose comme des données actuelles[479] ». Le néocriticisme se démarque ici du cartésianisme. Pour Descartes, en effet, l'infini d'espace est réel et actuel, donc l'infini de nombre l'est également. Pour le néocriticisme, au contraire, l'infini de nombre est idéal et potentiel, « parce qu'il est logiquement impossible qu'il soit réel et actuel, donc l'infini d'espace, malgré l'apparence, doit être également idéal et potentiel[480] ». Bois affirme l'irréalité de l'espace en considérant sa continuité et son infinité. Il se réfère, entre autres, à une démonstration proposée par Delaporche : « L'espace illimité doit, quelle que soit l'unité de mesure, contenir un nombre

[477] *CMs-BiogrRnv*, p. 21.

[478] *CMs-Néocriticisme2*, p. 126.

[479] *Ibidem*, p. 145.

[480] *Ibidem*, p. 157.

illimité de fois cette mesure ; mais il n'y a pas de nombre illimité ; l'espace illimité est donc essentiellement contradictoire[481]. »

Avec l'utilisation d'une unité de mesure, nous pouvons envisager l'espace comme ayant des parties qui suivent la loi de la série indéfinie des nombres. Deux possibilités se présentent alors à nous. Selon la première possibilité, nous assimilons la quantité dans l'espace au nombre « idéal », dont la multiplication ou la division, en tant qu'indéfini, s'applique à des *possibles* et non à des *donnés*. Dans ce cas, nous évitons la contradiction de l'infini actuel. Mais alors l'espace est envisagé comme étant une intuition à laquelle s'applique « la perception ou l'imagination de toutes sortes de rapports possibles, toujours finis quand ils sont donnés, infinis seulement en puissance ; et cette puissance infinie est toute mentale[482] ». Mais ce n'est pas la seule possibilité qui peut se présenter à nous. Selon la deuxième possibilité, nous voulons considérer l'espace ou toute étendue circonscrite quelconque comme étant « un sujet donné en soi ». Dans ce cas, « la nécessité logique de mon concept ou la propriété de divisibilité sans terme me contraindrait à considérer toutes les parties imaginables de cette étendue comme étant également des sujets donnés en soi[483] ».

Cela conduit Bois à adopter la conception « *idéaliste* sur la nature de l'espace[484] ». L'idéalisme signifie ici cette attitude qui consiste à considérer l'espace comme idéal, relevant des idées. Des considérations analogues conduisent à l'idéalité du temps. La négation de l'infini conduit à l'idéalité de l'espace et du temps. Bois ne fait ici que présenter quasi à la lettre le kantisme « orthodoxe » : « Les intuitions du temps et de l'espace répondent à des possibilités indéfinies de multiplication et de divisions[485]. » Bois oppose ces « intuitions » aux phénomènes qui sont « réels et actuellement donnés, toujours en nombre fini[486] ».

4.4.6.2 NEGATION DE LA MATIERE ET DE LA SUBSTANCE

Bois estime que l'illusion de l'infini spatial actuel nous vient de la sensibilité spatiale qui « fait voir dans l'espace un réceptacle *actuellement* capable de renfermer *tous* les coexistants ou juxtaposés possibles[487] ». De plus, comme nous avons l'impression que l'espace est une réalité extérieure, « nous le considérons comme la qualité, l'attribut d'une substance, d'après

[481] DELAPORCHE, cité par Bois dans *ibidem*, p. 149.

[482] *CMs-Néocriticisme2*, p. 150.

[483] *Ibidem*, p. 150-151.

[484] *Ibidem*, p. 151.

[485] *Ibidem*, p. 153.

[486] *Ibidem*.

[487] *Ibidem*, p. 155.

ce principe, souvent invoqué par Descartes, que le néant ne peut avoir de qualité, de propriété[488] ». Mais alors, si l'espace est l'attribut d'une substance, de quelle substance s'agit-il ? La réponse souvent avancée est la matière : « Quelle est cette substance ? C'est la matière, répond Descartes, *res extensa*. Pas d'attribut sans substance, donc pas d'espace sans matière, pas d'espace purement imaginaire, pas de vide[489]. » Et comme l'attribut, qui est l'espace, nous « paraît » actuellement infini, nous concluons à l'infinité actuelle de la substance, qui est la matière, à l'infinité actuelle du monde[490]. Il s'agit là de l'illusion que l'espace induit à notre esprit :

> *Nous confondons le domaine du réel, qui est hors de nous, avec le domaine du possible et du concevable, qui n'est qu'en l'esprit, sans considérer que la même nécessité qui ne souffre pas de bornes pour l'espace, parce que l'espace n'est, malgré l'apparence, qu'idéal, en exige pour le monde, qui est, lui, vraiment réel et actuel. C'est ainsi que les illusions d'où sort le réalisme nous conduisent tout droit à la cosmologie infinitiste de Descartes*[491].

L'attribut, qui est l'espace, ne relève que du domaine du possible, de l'idéal, tandis que le monde est réel et actuel, affirme Bois dans son cours. Ce qui confirme la négation de la matière, « non par le moyen d'une spéculation raffinée ou mystique, mais au contraire par une application fort simple de ce que le transcendantalisme allemand appelait le *bas entendement*[492] ». La métaphysique du matérialisme se trouvant ainsi disqualifiée, il faut revenir à « la représentation comme essence et fondement de ce qu'il y a de plus lié à toutes les réalités perçues et percevables pour nous[493] ». La matière est « dépossédée » de l'attribut substantiel. L'espace et le temps « rentrent dans la représentation[494] », et « dire la représentation, c'est dire le penser, en y comprenant tous les degrés possibles, du plus bas au plus élevé[495] ».

Bois soutient que la négation de l'infini entraîne la négation de la réalité de l'espace, et, par suite, elle entraîne également l'idéalité de la matière. Ce qui veut dire qu'il faut renoncer à « poser » le sujet *en soi* matériel, et cela ne manque pas d'affecter le substantialisme : « La

---

[488] *Ibidem*.

[489] *Ibidem*.

[490] Cf. *ibidem*, p. 156.

[491] *Ibidem*.

[492] *Ibidem*, p. 152.

[493] *Ibidem*.

[494] *Ibidem*.

[495] *Ibidem*, p. 153.

valeur de l'idée de substance est bien affaiblie, dès l'instant qu'on a renoncé à poser le sujet *en soi* matériel[496]. » Pour Bois, c'est « incontestablement » le sujet *en soi* matériel qui est « le principal siège de l'imagination par laquelle les hommes feignent l'existence d'un *support* de phénomènes[497] ». Un tel support ne peut être que « symbolique », « puisqu'on ne saurait en donner aucune espèce d'idée à part des phénomènes que l'on veut avoir besoin d'être supportés ; or, le sujet matériel étendu qui soutient dans nos représentations l'ensemble des qualités sensibles est ici ce qui fournit le symbole[498] ». Le néocriticisme, par le refus de poser le sujet *en soi* matériel, conduit ainsi à la négation de la substance et à la négation de la matière.

4.5 LA PARTIE FLOTTANTE SELON RENOUVIER ET SELON PILLON

Après avoir rappelé les points sur lesquels le néocriticisme reprend à son compte la théorie kantienne de la connaissance, Bois se propose d'« indiquer brièvement de quelle façon Renouvier et Pillon ont cru devoir rectifier Kant et substituer au criticisme ou kantisme un néo-criticisme ou néo-kantisme[499] ». Cette « critique de la critique kantienne » porte essentiellement sur ce que Bois appelle « la partie flottante du néocriticisme[500] » qui traite des catégories de la raison. Cela lui permet de comparer et de distinguer le néocriticisme de Renouvier de celui de Pillon, afin de pouvoir mieux situer ensuite son propre néocriticisme dans l'ensemble des néocriticismes français. Selon lui, « à vrai dire, il y a deux néo-criticismes. Avec bien des points communs sans doute, le néo-criticisme de Renouvier et celui de Pillon diffèrent notablement[501] », notamment dans la façon d'interpréter et de corriger le kantisme.

4.5.1 LEURS ACCORDS

Là où Renouvier et Pillon s'accordent, dans la définition et la classification des formes de la sensibilité et des concepts de l'entendement, le néocriticisme boisien ne se singularise pas non plus mais s'aligne globalement sur les deux fondateurs du néocriticisme français, notamment concernant la critique de la primauté des jugements logiques sur les concepts de l'entendement chez Kant, concernant la critique de l'infini et ses conséquences sur l'idéalité du temps et de l'espace et sur la définition du temps comme concept de l'entendement, et concernant l'importance des jugements synthétiques *a priori*.

---

[496] *Ibidem*, p. 159.

[497] *Ibidem*.

[498] *Ibidem*.

[499] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 10.

[500] *CMs-Néocriticisme2*, p. 1-2.

[501] *Ibidem*.

4.5.1.1 LES CONCEPTS DE L'ENTENDEMENT ET LES JUGEMENTS LOGIQUES

Afin de comparer les néocriticismes de Renouvier et de Pillon, Bois passe en revue, dans un premier temps, leurs points de convergence, avant de relever ensuite leurs points de divergence. D'après lui, ils sont d'accord pour critiquer la primauté des jugements logiques sur les concepts de l'entendement ou catégories dans le système kantien. En se fondant entre autres, mais surtout, sur l'article intitulé « Les catégories de la raison » de Renouvier, paru dans l'*Année Philosophique* de 1896, Bois[502] relève leur critique contre la table des catégories établie par Kant. Cette table est, en fait, « déduite », voire « calquée » à partir de la table des jugements logiques « des logiciens », il s'agit d'une « division logique des jugements ». Selon les mots même de Kant, « la forme des jugements (transformée en concept de la synthèse des intuitions) a produit des catégories qui dirigent, dans l'expérience, tout l'usage de l'entendement[503] ». C'est le fait même de « déduire » les catégories d'autre chose qui est ici dénoncé par le néocriticisme français. En effet, pour Pillon et Renouvier : « Kant se fonde sur la table du jugement logique pour dresser la table de catégories, ce qui trahit sa préoccupation de derrière la tête de *déduire* les catégories[504]. » Pour les néocriticistes français, les catégories sont absolues car elles sont irréductibles, sauf « à la nécessité logique, donc au nécessaire et à l'universel[505] », elles sont des concepts purs, non déductibles d'autre chose, pas même des formes de jugements logiques. Au contraire, ce sont celles-ci qui découlent des catégories.

Voici comment Bois explique cette critique adressée par le néocriticisme français à l'encontre de la table des catégories kantienne : « Kant procède à l'énumération des catégories en distinguant et définissant les formes possibles du jugement. Il a eu tort de vouloir tirer de l'entendement logique sa classification des catégories[506]. » Dans le néocriticisme, comme pour le kantisme, l'entendement logique agit par observation, comparaison et abstraction, et ne peut dépasser les données qu'il observe ; dans un jugement analytique, produit de l'entendement logique, « le prédicat est contenu dans le sujet[507] », déduit de la simple analyse logique du sujet,

---

[502] Dans son cours, Bois mentionne uniquement cette seule critique sur la « déduction » des catégories à partir des formes de jugements logiques, influencé sans doute par le long développement qu'y consacre Renouvier dans son article intitulé « Les catégories de la raison et la métaphysique de l'absolu » en 1896 (dans l'*Année philosophique*), contrairement au *Essais de critique générale. Premier essai. Traité de logique générale*, où il la mentionne seulement en quelques lignes (Cf. Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 110).

[503] *CDLRPure*, p. 309.

[504] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 5. C'est l'auteur qui souligne.

[505] *Ibidem.*

[506] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 10-11.

[507] Michel COUDARCHER, *op. cit.*, citant Gottfried Leibniz.

ne contenant rien de plus que le sujet : cette fleur est blanche[508]. L'entendement transcendantal, quant à lui, construit des rapports et des structures opérantes qui permettent de pré-comprendre l'objet, si bien que« l'idée d'objet qui est une idée positive et réelle ne s'explique et ne peut s'expliquer que par l'admission d'un entendement transcendantal, c'est-à-dire constructeur[509] » ; dans un jugement synthétique *a priori*, produit de l'entendement transcendantal, c'est le prédicat, défini avant l'expérience, qui est relié à un objet. Bois juge que le choix de Kant de déduire la table des catégories à partir des formes de jugements logiques est contraire « à l'esprit même du kantisme » qui distingue entre jugements analytiques et jugements synthétiques *a priori*.

> *On peut dire que cette tentative est en contradiction avec l'esprit même du kantisme, avec la découverte capitale de la distinction irréductible entre les jugements analytiques produits de l'entendement logique, et les jugements synthétiques a priori produits de l'entendement transcendantal*[510].

La distinction entre l'entendement transcendantal et l'entendement logique est un progrès radical dans l'histoire de la philosophie, selon Bois, qui rejette donc la manière avec laquelle Kant fait dépendre le premier du second. Il est vrai que, dans le kantisme, l'entendement logique est l'esprit agissant uniquement d'après le principe de contradiction, la « règle suprême » qui permet de critiquer et de juger les facultés transcendantales. Mais en aucun cas, cela ne justifie, affirme Bois, que l'entendement transcendantal puisse être expliqué par l'entendement logique, tout comme les jugements synthétiques *a priori* ne peuvent pas dépendre ni être déduits des jugements analytiques. L'entendement transcendantal fonctionne indépendamment de l'entendement logique. En effet, « l'entendement transcendantal ne saurait être expliqué par l'entendement logique, et les jugements synthétiques *a priori* ne sauraient trouver leur raison d'être et leur preuve dans les jugements analytiques[511] ». La démarche qui consiste à déduire et à prouver « une classification des catégories de la façon où Kant a entendu cette déduction et cette preuve », c'est-à-dire à partir de l'entendement logique, est donc une entreprise vaine, voire absurde[512].

---

[508] Cf. Pierre LACHIEZE-REY, *Kant, Critique de la raison pure, Analytique transcendantale, Commentaire*, Paris, Lachièze-Rey et Millet – Philopsis, 2007, éditions numériques www.philopsis.fr, p. 5.

[509] Pierre LACHIÈZE-REY, *op. cit.*, p. 6.

[510] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 11.

[511] *Ibidem*.

[512] *Ibidem*.

Pour le kantisme, l'entendement est la « faculté de mise en relation, autrement dit faculté de juger[513] ». Le concept de l'entendement peut se décrire de deux manières : « Soit mise en relation, autrement dit résultat d'un jugement, soit prédicat (autrement dit « attribut ») d'un jugement possible[514]. » Dans les deux cas, nous pouvons dire que « l'entendement en général peut être représenté comme un pouvoir de juger[515] », si bien que « penser, c'est juger. » C'est ainsi que les jugements servent de fil conducteur pour découvrir tous les concepts purs de l'entendement : « On trouvera donc toutes les fonctions de l'entendement si l'on parvient à déterminer de manière complète les fonctions de l'unité dans les jugements[516]. » Bois rappelle que

> *Les catégories de Kant après tout ne sont pas véritablement déduites ; elles sont calquées sur la table des jugements que Kant reçoit telle quelle, ou à peu près, du passé, de la tradition, qu'il accepte comme la lui transmettent des logiciens qui ne se proposaient pas le même objet que lui*[517].

Pour Renouvier, Kant a eu tort de s'adresser au jugement logique pour déduire les catégories. Kant « remarque qu'on peut considérer, dans le jugement, la *quantité*, la *qualité*, la *relation* et la *modalité*[518] », et, partant de là, il « adopte les mêmes termes pour désigner ses catégories[519] ». Mais Renouvier n'est pas d'accord, « ce n'est pas parce que ces termes ont servi bien ou mal aux scolastiques à classer les jugements, qu'ils sont propres à nommer quelques-unes des lois universelles de l'entendement[520] ». Renouvier affirme au contraire que c'est « parce qu'ils nomment des lois dont l'application se fait partout aux objets de l'entendement, qu'ils ont pu être employés à caractériser différents modes de jugement[521] ». Il estime que ces termes « ne conviendraient nullement, à les prendre à la source où Kant a cru les pouvoir prendre, pour dénommer les catégories en leur donnant leurs véritables sens[522] ».

---

513 Michel COUDARCHER, *op. cit.*, p. 76.

514 *Ibidem*, p. 77.

515 *CDLRPure*, p. 104.

516 *Ibidem*, cité par Michel COUDARCHER, *op. cit.*, p. 77.

517 *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 11.

518 *ChRnv-CritDoctKant*, p. 272-273.

519 *ChRnv-CritDoctKant*, p. 273.

520 *Ibidem*.

521 *Ibidem*.

522 *Ibidem*.

Pour Bois, c'est plutôt le principe de non-contradiction, mode de fonctionnement de l'entendement logique, qui dépend des catégories. En effet, les catégories ne peuvent ni se déduire les unes des autres, ni se déduire toutes ensemble de l'entendement logique, mais de plus, on peut soutenir bien au contraire « que la nécessité des catégories précède et conditionne la nécessité logique[523] ». Bois prend l'exemple de la catégorie du nombre : le principe de contradiction suppose le nombre ; une chose ne peut être en même temps ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas, A et ¬A. Mais le principe de contradiction suppose également la catégorie de la qualité, mais aussi la catégorie du temps. Ainsi, pour Bois, « la nécessité logique ne vaut que ce que vaut la nécessité des catégories : nombre, qualité, temps[524] ». Bois en conclut « que la nécessité attribuée aux catégories provienne de la nécessité logique ou analytique, soit comme une imitation, répercussion, ou participation de cette nécessité[525] ».

C'est la nécessité logique des jugements analytiques qui « provient » de la nécessité synthétique des catégories, et non l'inverse. C'est parce que les catégories sont des lois qui s'appliquent à tous les objets et à toutes les activités de l'entendement qu'elles ont pu servir à ranger les formes de jugements logiques, faisant dépendre ceux-ci des catégories, et non l'inverse, comme l'explique Bois : « La nécessité synthétique des catégories est donc réelle et essentielle, non pas parce qu'elle découle de la nécessité logique, mais au contraire parce qu'elle l'engendre[526]. » Pour Renouvier,

> *Kant a appelé catégories, d'un nom emprunté à Aristote, les « concepts purs de l'entendement qui s'appliquent à priori aux objets de l'intuition ». On sait qu'il a déduit la table de ces concepts d'une division logique des jugements compris sous quatre chefs, et il est assez connu qu'il n'a pas réussi à justifier l'emploi qu'il a fait des formes et des termes de l'Ecole pour démêler les concepts qu'il a reconnus, et pour les compter. Il n'était même point fondé à chercher dans une analyse du jugement, de quelque façon qu'il y eût procédé, la preuve des douze modes généraux de penser admis dans sa classification. Mais on a moins remarqué l'erreur de sa prétention, considérée en elle-même, de déduire le système des catégories*[527].

L'argument du néocriticisme français consiste à rappeler que, même dans le criticisme kantien, l'entendement transcendantal prime sur l'entendement logique, et ne saurait être expliqué par ce dernier ; de même, les jugements synthétiques *a priori* ne pourraient pas être

---

[523] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 11.

[524] *Ibidem*.

[525] *Ibidem*.

[526] *Ibidem*.

[527] Charles RENOUVIER, « Les catégories de la raison et la métaphysique de l'absolu », *l'Année philosophique* 1896, Paris, Alcan, 1897, désormais *ChRnv-Catégories*, p. 1.

expliqués par les jugements analytiques[528]. C'est la nécessité synthétique des catégories qui engendre la nécessité logique, et non l'inverse. D'après Bois, Pillon suit fidèlement Renouvier sur ce point. Notons en passant que, à en croire Éric Dufour, Wilhelm Windelband adresse un reproche similaire à Kant[529]. En effet, pour Windelband, la catégorie relève de la relation et non de la qualité du jugement : « Celle-là se contente d'établir entre les contenus représentatifs du rapport qui reste problématique, alors que celle-ci se prononce sur la validité du lien établi par la catégorie[530]. » Or, selon lui, « étant donné que les catégories sont à la fois les formes des concepts et des jugements, il ne faut pas commettre l'erreur, dans laquelle est tombé Kant, de vouloir dériver la table des catégories de celle des jugements[531] ».

4.5.1.2 LA CRITIQUE DE L'INFINI ET LES FACULTES TRANSCENDANTALES

Pour Bois, tout néocriticisme, que ce soit celui de Renouvier ou celui de Pillon, trouve son principal squelette dans la critique de l'infini. Il est vrai que celle-ci se trouve dans la partie fixe du néocriticisme, mais elle ne manque pas d'influer sur leur manière de définir et de ranger les catégories de l'entendement et donc sur la partie flottante de leurs néocriticismes.

La première conséquence de la critique de l'infini concernant les catégories sur laquelle s'accordent les deux fondateurs du néocriticisme français consiste en l'idéalité du temps et de l'espace. Pillon écrit que

> *Kant affirme la subjectivité de l'espace et du temps, qu'il la suppose donnée par son analyse de la représentation, par la distinction qu'il établit entre les formes de la sensibilité et les concepts de l'entendement. Mais je ne vois nullement qu'il la démontre. C'est Renouvier qui l'a démontrée par la loi du nombre, par l'impossibilité de l'infini numérique actuel. Comme l'espace et le temps sont continus, ils doivent être tenus pour subjectifs ; car, s'ils devaient être supposés objectivement réels, les continus d'étendue et de durée réaliseraient l'infini actuel de quantité*[532].

En effet, la critique de l'infini et le principe du nombre conduisent Renouvier à affirmer l'idéalité du temps et de l'espace, tenus pour subjectifs, non objectivement réels. Pillon n'a rien à reprocher à ces résultats.

---

528 Cf. *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 11.

529 Cf. Éric DUFOUR, *Qu'est-ce que la philosophie ? et autres textes par Wilhelm Windeland*, Paris, Vrin, 2002, p. 35, qui se réfère à Wilhelm WINDELBAND, « Vom System der Kategorien », dans *Philosophische Abhandlungen Christoph Sigwart zu seinem siebzigsten Geburtstage 28. März 1900*, Tübingen, Freiburg i. B. und Leipzig, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1900, p. 47.

530 *Ibidem*.

531 *Ibidem*.

532 François PILLON, « Comment s'est formée et développée la doctrine néo-criticiste de Charles Renouvier », *L'Année philosophique* 1913, Paris, Alcan, 1914, désormais *FrPil-DoctrNéoCritRnv*, p. 106.

La deuxième conséquence de la critique de l'infini, commune aux deux fondateurs du néocriticisme français, consiste à ranger le temps parmi les concepts purs de l'entendement et à ne pas le considérer comme une simple « intuition sensible », dans le sens kantien de ce terme. Mais ils divergent quant à la manière de définir le temps, comme nous allons le voir plus loin.

4.5.1.3 LE PRINCIPE DE RELATIVITE ET LE PHENOMENISME RATIONNEL

Le « principe de la relativité » est le fondement de la compréhension néocriticiste des catégories. Il sert à limiter la raison et l'entendement de l'esprit humain[533]. Les néocriticistes français pensent que toute affirmation est relative à la constitution de la pensée et de l'entendement du sujet qui affirme. Le « principe de relativité » conçoit que tout ce que nous pouvons connaître est une représentation relative, puisque notre esprit est constitué de relations, et notre raison, en tant que faculté transcendantale, est faite de lois.

De ce fait, les néocriticistes français posent une croyance à la base, au fondement même du « principe de relativité », comme cela est exprimé dans la définition que Renouvier donne à ce principe, en s'inspirant de Théodore Jouffroy. Pour Renouvier, ce principe établit que « toute énonciation de vérité par l'homme est relative à la constitution de l'entendement humain[534] ». Et il y ajoute une remarque : « C'est que l'homme croit son esprit capable de discerner le vrai[535]. » Pour équilibrer cet optimisme et cette croyance en la capacité de l'homme à discerner la vérité sur le plan spéculatif, Renouvier affirme aussitôt après que, sur le plan empirique, les hommes sont « sujets à errer ». De plus, ils sont rarement capables de se mettre d'accord entre eux. D'où la nécessité du principe de contradiction qui sert de critère pour discerner le vrai ; ce deuxième principe est « le principe de relativité sous un troisième point de vue, et comme apportant une règle commune de toutes les relations instituées ou reconnues par l'intelligence humaine[536] ».

Dans son cours intitulé « Critique des idées de Renouvier sur les catégories », Bois définit le principe de relativité comme suit :

> *Nous avons débuté dans cette étude par analyser l'idée même de loi, de relation, ce qui nous a conduit à poser le principe de relativité, sous ses deux formes : la connaissance est relative à l'être qui connaît, à ses facultés, à ses puissances, à ses capacités, à sa constitution ; la connaissance ne nous fait jamais atteindre l'un pur, le simple, l'absolu ; elle n'atteint jamais que le composé, le complexe, le relatif ; elle n'atteint que des relations. Nous avons ainsi débuté par parler de l'idée toute générale et abstraite de relation ou de loi. La loi la plus générale, la plus abstraite, c'est celle même de*

[533] Cf. *ChRnv-Catégories*, p. 17.

[534] Charles RENOUVIER, « Du principe de relativité », *L'Année philosophique* 1898, Paris, Alcan, 1899, p. 1.

[535] *Ibidem*, p. 2.

[536] Charles RENOUVIER, « Du principe de relativité », *op. cit.*, p. 4.

> *relation. La loi des lois, c'est qu'il y a des lois. La relation des relations, c'est qu'il y a des relations*[537].

Nous retenons de la définition du principe de relativité que donne Bois trois principaux éléments : 1) La connaissance est relative à l'esprit, dépendante de la nature humaine et de sa constitution. 2) La connaissance est centrée sur la relation. 3) L'absolu est inaccessible ; la connaissance n'atteint que le relatif, les relations.

Bois développe ces trois points dans le cadre du débat entre l'empirisme et l'apriorisme.

4.5.1.4 L'APRIORISME ET L'EMPIRISME

L'empirisme affirme que toute connaissance valide résulte *a posteriori* de l'expérience ; même les lois et les règles dont se sert l'esprit connaissant pour juger ne sont que des accumulations d'habitudes et des inductions issues de répétitions constatées au fil des expériences. L'apriorisme soutient, au contraire, qu'il existe des idées, des formes ou des principes qui ne découlent pas de l'expérience, qui précèdent celle-ci *a priori*.

4.5.1.4.1 LA CONSTITUTION DE L'ESPRIT HUMAIN ET LE DOUTE

La relativité de la connaissance, et donc le doute, viennent, selon les néocriticistes, de ce que la connaissance dépende de la constitution intellectuelle du sujet connaissant, même si la relation dont est constituée la connaissance ne se produit en acte, il est vrai, « qu'à l'occasion de l'expérience, mais lui posant des conditions et lui prêtant des formes[538] ». Bois rappelle que cette relativité est la marque de la finitude humaine ; le doute signifie que l'un pur nous échappe et que nous ne saisissons que des relations, relativement à la constitution de notre esprit : « Nous connaissons par nos facultés, en vertu de notre constitution intellectuelle, que la connaissance humaine est relative à l'esprit humain, en un mot que la connaissance humaine est… humaine et ne peut être qu'humaine[539]. »

4.5.1.4.2 L'ESPRIT CONNAISSANT

Dans la pensée néocriticiste, les facultés de l'esprit humain jouent un rôle capital dans la connaissance. L'esprit est comme le théâtre des relations perçues, appréciées et classées dans la connaissance[540]. L'esprit ici ne se réduit pas à la lumière de l'âme comme dans la *Métaphysique* d'Aristote, encore moins au simple lieu récepteur (passif) des idées dans l'école

---

[537] Henri Bois, « Critique des idées de Renouvier sur les catégories », *Cours, lettres, notes et papiers*, IPT Montpellier, boîtes n°1, désormais *CMs-CritRnv*, p. 26.

[538] *ChRnv-Catégories*, p. 61.

[539] *DLCR*, p. 130.

[540] *ChRnv-Catégories*, p. 59.

empiriste de Locke et de Hume. L'esprit ne se réduit pas non plus à la simple activité décrite dans l'immatérialisme de Berkeley. Le néocriticisme essaie de reprendre la définition de l'esprit telle que le criticisme kantien la propose.

Dans le criticisme kantien, l'esprit intervient par ses trois facultés différentes : l'entendement (faculté de connaître), le jugement (faculté de juger) et l'obligation (faculté morale de vouloir et de choisir le bien). Nous retrouvons ces trois facultés dans la présentation de l'esprit humain d'après le néocriticisme par Bois.

4.5.1.4.3 LA CONSTITUTION DE L'ESPRIT HUMAIN

Le meilleur endroit où nous pourrons trouver une description détaillée de la conception boisienne de la constitution de l'entendement humain se trouve à notre avis dans la comparaison qu'il propose entre l'approche empiriste et celle aprioriste de la connaissance, où il défend le rôle important que jouent les jugements synthétiques *a priori*, dans son livre intitulé *De la connaissance religieuse*[541].

L'école aprioriste kantienne distingue, comme le rappelle Bois, deux éléments dans la connaissance : 1) Des phénomènes, données de la sensation et de l'expérience. 2) Des lois gouvernant ces phénomènes, formes de l'entendement et de la raison, conditions de l'expérience même[542].

Si bien que les idées ne sont pas de simples images des impressions reçues, mais aussi « des formes originales de la représentation sensible, et des règles de la représentation intellectuelle[543] ». Sans ces formes et ces règles de la représentation, « il n'existerait ni des sensations telles que nous les connaissons, avec l'intuition de l'espace et du temps qui les conditionne, ni des concepts de relations telles qu'unité et multiplicité, qualité et sujet de qualités, etc.[544] ».

L'entendement humain est donc caractérisé par ces lois, ces formes, ces règles naturelles de l'esprit, selon l'approche aprioriste, comme Bois la résume. Ces formes de l'entendement ne viennent pas des phénomènes mais se manifestent « à l'occasion de ces phénomènes » et « dans ces phénomènes ». Pour les aprioristes, les propriétés de la nature humaine se déterminent en acte « à l'occasion et sous les conditions de l'expérience ». Mais les idées ou formes de l'entendement ne sont pas des produits de l'expérience, « alors qu'il n'y a pas d'expérience

---

[541] Cf. *DLCR*, p. 226 et suivantes.

[542] Cf. *ibidem*, p. 235.

[543] *Ibidem*.

[544] *Ibidem*.

imaginable sans la supposition préalable de ces formes[545] ». Bois rappelle que l'école aprioriste met l'école empirique au défi d'expliquer « des notions logiques, mathématiques, morales, et enfin imaginatives, avec lesquelles font corps certains jugements qui ne peuvent provenir de l'expérience, par la raison que l'expérience les suppose et n'est point possible sans eux[546] ». En concluant que l'école empirique ne peut aucunement relever ce défi, l'école aprioriste conclut « qu'il y a, dans l'esprit et dans le monde, des règles, des lois, que l'expérience ne produit point, mais qui fondent l'expérience et la rendent intelligible[547] ».

Cela nous conduit donc à cette conclusion que Bois retient de la position de l'école aprioriste : « Il y a, dans l'esprit et dans le monde, des règles et des lois », c'est-à-dire des relations, qui ne peuvent pas être produites par l'expérience. Ces règles, de ce fait, dépendent de la constitution de l'esprit humain. Certaines idées peuvent se former par la répétition ou l'habitude venant de l'expérience, mais d'autres non.

> *Les idées et les associations d'idées ne se forment pas seulement par l'expérience, et ne se produisent pas seulement dans l'esprit à la faveur de la ressemblance ou de la contiguïté des impressions, ou encore par comparaison, abstraction, généralisation, mais qu'il faut ajouter aux associations d'origine empirique celles qui sont inhérentes à la constitution intellectuelle*[548].

Lorsque les idées sont inhérentes à la constitution de l'entendement humain, elles prennent un caractère de jugements *a priori*, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas induites à partir de l'expérience, par simple répétition d'impressions ou par habitude par exemple, mais sont des principes et des conditions *a priori* de la connaissance. Ces principes sont appelés aussi catégories. L'école aprioriste estime que ces principes ou catégories sont produits par l'intelligence elle-même qui les impose aux représentations de l'expérience. Pour Bois, « ces catégories et ces principes, l'intelligence ne les reçoit pas, elle les tire de son propre fonds ; elle ne les trouve pas dans le monde phénoménal, elle les lui impose[549] ». Les associations d'idées résultent donc, dans le cas des jugements synthétiques *a priori*, du fait que les idées sont reliées entre elles par définition, c'est-à-dire par une opération intellectuelle qui a lieu au cours de l'expérience, qui n'en découle pas mais au contraire l'oriente.

---

[545] *Ibidem,* p. 236.

[546] *Ibidem*.

[547] *Ibidem*.

[548] *Ibidem,* p. 236-237.

[549] *Ibidem,* p. 237.

4.5.1.4.4 LA NON SEPARATION DES FACULTES (RAISON ET ENTENDEMENT)

Le refus de la séparation des facultés constitue l'un des points essentiels où Bois et les néocriticistes français se démarquent de Kant, et surtout des postkantiens successeurs de ce dernier. En effet, le néocriticisme se démarque du criticisme kantien en affirmant que la raison et l'entendement sont tous deux soumis aux lois constitutives de l'entendement.

Rappelons comment le kantisme définit les facultés de l'esprit humain : « Toute connaissance commence par les *sens* [esthétique], passe par l'*entendement* [analytique] et finit par la *raison* [dialectique][550]. » Kant distingue donc trois facultés : la *sensibilité*, l'*entendement* et la *raison*. Les deux premières, sensibilité et entendement, sont nécessaires pour connaître, selon Kant, puisque « de leur union seule peut sortir la connaissance[551] » : La *sensibilité* est la faculté des intuitions empiriques, par laquelle quelque chose nous est donné. L'*entendement* est la faculté des concepts ou catégories pures de l'entendement, qui sont les règles nous permettant d'organiser *a priori* l'expérience, par exemple la relation de causalité : il opère à l'aide des concepts. La dernière, la *raison*, est la faculté des Idées qui ne correspondent à aucun objet dans l'expérience mais à des objets suprasensibles tels que Dieu, la liberté ou l'immortalité de l'âme. La *raison* kantienne opère à l'aide des Idées et « s'engage dans la quête la plus haute : celle de l'inconditionné[552] ». C'est l'activité de la *raison* proprement dite, « au sens strict[553] », lorsqu'elle spécule au-delà des conditions de la connaissance et de l'expérience possible ; le but est d'inverser le rôle de l'Idée ou concept rationnel qui est « un concept tiré de notions et qui dépasse la possibilité de l'expérience[554] ». De constitutive et métaphysique, l'Idée « doit devenir régulatrice et critique[555] ».

Rappelons également que le criticisme kantien distingue l'activité de l'entendement de celle de la raison, comme le décrit Michel Coudarcher[556] : l'entendement est la faculté de ramener les phénomènes à l'unité au moyen de règles ; tandis que la raison est la faculté de ramener à l'unité les règles de l'entendement sous des principes, en élaborant des Idées qui s'appuient sur l'absolu et l'inconditionné. Dans le criticisme kantien, l'usage régulateur d'une idée consiste à permettre la cohérence et l'unité synthétique du savoir ; les principes régulateurs orientent la pensée : « Une idée qui favorise l'unité systématique des connaissances et permet d'étendre

---

[550] Michel COUDARCHER, *Kant pas à pas*, Paris, Ellipses, 2008, p. 61.

[551] *CDLRPure*, p. 91.

[552] Jean-Cassien BILLIER, *op. cit.*, p. 43.

[553] *CMs-Kant1*, p. 29.

[554] *CDLRPure*, p. 308.

[555] Jean-Cassien BILLIER, *op. cit.*, p. 43.

[556] Michel COUDARCHER, *op. cit.*, p. 75.

l'usage empirique possible de la raison, peut et même doit être admise comme ayant un objet réel malgré l'impossibilité où on se trouve d'en faire l'objet d'une expérience possible[557]. »

Toutefois, lorsqu'on admet le fait qu'une telle idée régulatrice puisse avoir un objet réel, il faut préciser qu'elle ne fonde que la cohérence du savoir et non son rapport à la réalité, comme le dit Kant dans l'*Appendice de la dialectique* :

> *Si une idée* […] *sert de fondement au plus grand usage empirique possible de ma raison et que cette idée ne puisse jamais être en soi représentée adéquatement dans l'expérience, bien que cependant elle soit indispensablement nécessaire pour rapprocher l'unité empirique du plus haut degré possible, alors, non seulement j'aurai le droit, mais encore je serai forcé de réaliser cette idée, c'est-à-dire de lui supposer un objet réel, mais en la seule qualité d'un quelque chose en général que je ne connais pas du tout en soi et auquel c'est uniquement à titre de principe de cette unité systématique, et par rapport à cette unité, que je donne des propriétés analogues aux concepts de l'entendement dans son usage empirique*[558].

L'Idée est l'opération de la raison, dans le criticisme kantien, dans ce sens que la raison cherche à connaître l'inconditionné, tandis que la connaissance de l'entendement est conditionnée : « La raison prétend aller au-delà des conditions de la connaissance, qui sont les conditions de l'expérience possible[559]. » Il s'agit d'une « connaissance proprement illusoire mais inévitable », puisque « l'illusion transcendantale a son siège dans l'esprit connaissant[560] ». Cet élan vers l'illusion d'une connaissance de l'inconditionné a besoin d'être corrigé : le rôle de l'Idée doit être modifié, inversé, afin qu'elle serve non plus à constituer métaphysiquement la connaissance, comme dans le « rationalisme dogmatique » cartésien par exemple, mais à la critiquer en la régulant.

Alors que le kantisme orthodoxe distingue raison et entendement, ne soumettant que ce dernier aux concepts inhérents à l'esprit humain, Bois et les néocriticistes français considèrent, quant à eux, qu'une telle distinction impliquerait de soustraire une partie de l'esprit, la raison, au principe de relativité (elle atteindrait l'absolu), et signifierait que l'esprit humain utiliserait deux méthodes différentes et fonctionnerait différemment selon qu'il se sert de la raison ou de l'entendement. Le néocriticisme lui-même reconnaît Kant comme maître pour ce qui concerne l'apriorisme, mais en rejetant certains points, comme la distinction de la raison pure d'avec l'entendement ou encore les prétentions de la raison pure à élever l'édifice de l'Inconditionné.

---

[557] *Ibidem*, p. 123.

[558] *CDLRPure*, p. 544.

[559] Jean-Cassien BILLIER, *op. cit.*, p. 43.

[560] *Ibidem*.

Le néocriticisme rejette également « le droit des prétendus dépositaires de cette raison à soustraire certains jugements portés en son nom au jeu de la spéculation, à l'empire de la volonté et du désir, générateurs inaliénables d'affirmations et de négations[561] ». Il en résulte que « le principe de la croyance rationnelle est devenu, avec le principe de relativité, un point essentiel de dissidence du néocriticisme d'avec le criticisme kantien[562] ».

Le néocriticisme regrette que la séparation des facultés, raison et entendement, se retrouve même chez les postkantiens. Dans un article paru dans la *Critique philosophique*, le premier volume de 1881, répondant à des critiques adressées à son livre intitulé *Essais de critique générale*, il reproche aux postkantiens de ne pas soumettre la raison aux même lois que l'entendement :

> *Les successeurs de Kant, malheureusement trop autorisés par son exemple, me semblent avoir erré avant tout, en ce qu'ils ont pris les idées d'une prétendue raison, différente de l'entendement, pour garantie de spéculations sur des objets dont la nature serait en contradiction avec les lois de l'entendement. De là provient leur panthéisme déclaré, qui fait suite au panthéisme latent des théologiens*[563].

En prenant les idées de la raison comme moyens de contrôle de certaines spéculations jugées hasardeuses, au lieu de se fier aux lois de l'entendement, Kant tombe dans le panthéisme, aux yeux de Renouvier. Contre les postkantiens, à l'instar de Hegel qui reconnaît au kantisme « le mérite d'avoir souligné ce qui distingue l'entendement et la raison », ainsi que « d'avoir assigné au premier le fini, à la seconde l'infini et l'inconditionné », mais qui reproche au kantisme « d'avoir réduit l'inconditionné à une identité abstraite et indifférenciée », et qui soutient que « le véritable infini contient le fini comme subordonné[564] », le néocriticisme, allant dans un sens opposé aux postkantiens, reproche à Kant de ne pas limiter la raison par les mêmes lois qui limitent l'entendement. Pour le néocriticisme, le résumé de la doctrine kantienne de l'Absolu, considéré quant à sa méthode, « n'est autre chose que le parti pris métaphysique de n'admettre pas les catégories régulatrices de la connaissance faisant loi et formant limite pour la raison, ainsi qu'elles forment une limite pour l'entendement[565] ». En effet, à partir du moment où « les notions telles que celles de qualité, de quantité, et des autres qui marquent et définissent des

---

[561] *ChRnv-Catégories*, p. 18.

[562] *Ibidem*.

[563] Charles RENOUVIER, « Notes de Renouvier à l'Examen critique des *Essais de critique générale*, publié par Hodgson dans *Mind* et traduit dans la Critique philosophique », *Critique philosophique*, 1881, volume 1, p. 213, note 2, cité par Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 280.

[564] Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 280.

[565] *ChRnv-Catégories*, p. 17.

relations, pour constituer des objets réels[566] », sont posées, « ilnous est interdit de considérer comme réels ceux des objets de notre pensée que notre pensée se donne à elle-même par des négations de rapport, sans aucune constitution de rapports positifs en correspondance de ces négations[567] ».

Le criticisme kantien prend ainsi bien soin de séparer la raison et l'entendement pour asseoir la connaissance sur l'élan vers l'inconditionné. Le néocriticisme refuse, au contraire, une telle séparation des facultés et une telle manière de distribuer leurs tâches, attribuant à la raison le rôle de former les Idées accédant à l'inconditionné, et aux catégories le rôle de s'appliquer aux objets de l'expérience possible[568]. Le néocriticisme considère, au contraire, que la raison est soumise aux mêmes règles, aux mêmes concepts que l'entendement. Le criticisme kantien assigne à l'entendement le fini, et à la raison l'infini et l'inconditionné[569], tandis que le néocriticisme refuse de ne pas limiter l'activité de la raison par les catégories de l'entendement qui régulent la connaissance. À la place de la séparation kantienne des facultés impliquant la distinction de leurs rôles, le néocriticisme propose d'assigner à la raison une « fonction d'ordination soumise à la logique de la non-contradiction et relative aux lois de la représentation[570] », lui empêchant d'accepter comme son objet propre l'absolu, qui ne se pose qu'en niant la logique de la non-contradiction.

Pour le néocriticisme, la raison sert à ordonner et à unifier les idées en respectant les règles qui régissent l'entendement. D'après Renouvier,

> *La raison, comme nous la comprenons, est l'entendement même, appliqué à l'ordination et au classement de nos idées sous leurs formes essentielles, au nombre desquelles les lois de totalité et de généralité se font une place éminemment directrice. Elle ne s'affranchit pas des conditions naturelles et légitimes de tout exercice de la pensée, relation, détermination, limitation, trois choses en une, hors de quoi il ne saurait y avoir ni affirmation intelligible, ni paroles réellement significatives*[571].

Une telle fonction de la raison se distingue, comme le note Laurent Fedi, de la raison impersonnelle de l'éclectisme cousinien « qui révèle l'absolu dans sa pureté et qui fait écho à

---

[566] *Ibidem*.

[567] *Ibidem*.

[568] Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 279.

[569] Cf. *ibidem*, p. 280.

[570] *Ibidem*.

[571] Charles RENOUVIER, « Rénovation du principe de contradiction », *Critique philosophique*, 1873, volume 2, p. 250.

la raison générale infaillible de Lamennais[572] » ; une raison impersonnelle, c'est-à-dire non rattachée à un individu particulier, qui fait connaître l'infini, la substance et l'être même. La raison dont parle le néocriticisme, au contraire, rappelle la finitude inhérente à la constitution de l'esprit humain qui est fait de relations ; ici, la raison joue un rôle de coordination de nos idées. Les néocriticistes reprochent au kantisme de ne pas admettre que les catégories régulatrices de la connaissance soient des lois et des limites pour la raison, au même titre qu'elles constituent des lois et des limites pour l'entendement[573].

Le néocriticisme choisit de renoncer à l'inconditionné et à l'absolu et de soumettre la raison aux concepts de l'entendement, en affirmant qu'il s'agit du même esprit qui fonctionne d'un côté (du côté de la raison) comme de l'autre (du côté de l'entendement) en utilisant la même méthode et le même principe de relativité. Pour Bois, « la connaissance ne nous fait jamais atteindre l'un pur, le simple, l'absolu ; elle n'atteint jamais que le composé, le complexe, le relatif ; elle n'atteint que des relations[574] ».

4.5.1.4.5 LE PHENOMENISME RATIONNEL

Le principe de relativité conduit le néocriticisme au « phénoménisme rationnel » selon lequel tout est phénomènes ou lois de phénomènes, excluant toute idée de substance. D'après Pillon,

> *Le principe de relativité, tel que l'entendait Renouvier, était loin d'avoir, à ses yeux le caractère idéaliste du subjectivisme kantiste. La doctrine à laquelle le philosophe des* Essais de critique générale *était conduit par ce principe était un phénoménisme que j'ai appelé rationnel pour le distinguer du phénoménisme empirique des associationnistes. Cette doctrine n'admettait dans le monde d'autres réalités que des phénomènes et des relations ou lois générales de phénomènes*[575].

Le phénoménisme rationnel du néocriticisme se distingue clairement du phénoménisme empirique des associationnistes, en ce sens que, pour l'associationnisme, toute la vie mentale s'explique par des évocations associatives automatiques déterminées par l'ordre dans lequel se sont succédé antérieurement nos impressions nerveuses et les sensations concomitantes de ces impressions. D'après Hume, « dans nos rêveries les plus folles, […] dans tous nos rêves, nous trouverons, à y réfléchir, que l'imagination ne court pas entièrement à l'aventure, mais qu'il y a

---

572 Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 281.

573 Cf. *ChRnv-Catégories*, p. 17.

574 *CMs-CritRnv*, p. 26.

575 *FrPil-DoctrNéoCritRnv*, p. 109.

toujours une connexion qui se maintient entre les différentes idées qui se succèdent[576] ». Par contre, le raisonnement semblerait échapper à l'association automatique des idées, dans la mesure où il est perçu par la conscience comme étant essentiellement un effort de réflexion volontaire. C'est cet effort fourni par la volonté qui distingue le phénoménisme rationnel de l'associationnisme.

4.5.2 LEURS DIVERGENCES

Nous le voyons, Renouvier et Pillon convergent sur un certain nombre de points. Par contre, les deux néocriticistes français divergent l'un de l'autre lorsqu'ils abordent la question de l'articulation entre l'espace et le temps, et pour savoir s'ils sont des formes de la sensibilité ou plutôt des concepts de l'entendement.

4.5.2.1 LE POINT DE VUE DE RENOUVIER

Dans son cours sur « Kant et le néo-criticisme », Bois commence par présenter la position de Renouvier, puis expose les critiques que Pillon adressent à ce dernier afin de s'en démarquer et de proposer un autre point de vue.

4.5.2.1.1 L'ESPACE ET LE TEMPS

La classification des catégories de Renouvier, telle qu'elle est décrite dans son article intitulé « Les catégories de la raison et la métaphysique », en 1896, est résumée dans le Tableau 1 ci-dessous. Notons au passage que, en cherchant bien, le lecteur attentif peut trouver jusqu'à cinq tables des catégories dans les écrits de Renouvier. La première se trouve dans l'article « Philosophie » de l'*Encyclopédie* de Pierre Leroux et Jean Raynaud. La deuxième est exposée dans le *Premier Essai*, en 1854, où l'auteur livre une classification qui constitue, selon Laurent Fedi, le « pilier du système néocriticiste de la connaissance[577] ». La troisième table est donnée dans l'article « Les catégories de la raison et de la métaphysique », paru dans l'*Année philosophique* de 1896, qui n'en propose que quelques « modifications partielles ». La quatrième se trouve dans la *Nouvelle monadologie*, en 1899, avec de nouveau quelques modifications partielles. Et enfin, la dernière est à peine ébauchée dans les *Derniers entretiens*.

---

[576] David HUME, *Enquête sur l'entendement humain*, III, « De l'association des idées », 1748, sur une édition électronique réalisée à partir du texte original David Hume : *Enquiry Concerning Human Understanding*. Texte extrait du livre de David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. par L. A. Selby-Bigge et Peter Nidditch, 1777. Traduction française de Philippe Folliot, 2002, disponible sur le site http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/enquete_entendement_humain/Enquete_entende_humain.pdf, page consultée le 27/11/2014.

[577] Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 103.

Bois insiste sur le fait que Renouvier rejette purement et simplement l'existence de formes de la sensibilité. Pour le néocriticisme renouviériste, l'espace et le temps ne sont pas des formes de la sensibilité, mais doivent être rangés parmi les concepts purs de l'entendement, puisqu'ils ne sont pas contingents ni relatifs mais nécessaires et absolues. Bois l'explique comme suit :

> *D'après Kant, les catégories sont nécessaires et absolues, les formes de la sensibilité contingentes et relatives, puisqu'elles ne peuvent se ramener aux catégories, ni être envisagées comme des catégories. Renouvier ne conteste pas que, s'il y avait des formes de sensibilité telles que les décrit Kant, elles fussent contingentes et relatives ; ce qu'il conteste, c'est qu'il y ait des formes de la sensibilité. Il érige l'espace et le temps en concepts, en catégories. D'après lui, il n'y a pas de formes de la sensibilité. Et donc l'espace et le temps ont une valeur absolue*[578].

Il est vrai que Renouvier donne volontiers à l'espace et au temps le nom d'« intuitions ». Mais, explique Pillon, le terme « intuition » n'a pas le même sens que dans le kantisme :

FORMES	***THÈSES***	***ANTITHÈSES***	***SYNTHÈSES***
CATEGORIES			
Relation	Distinction	Identification	Détermination
Personnalité	Soi	Non-soi	Conscience
Quantité	Unité	Pluralité	Totalité ou nombre
Qualité	Différence	Genre	Espèce
Devenir	Rapport	Non-rapport	Changement
Succession	Instant (limite)	Temps (intervalle)	Durée
Causalité	Acte	Puissance	Force
Finalité	État	Tendance	Passion
Espace (position)	Point (limite)	Espace (intervalle)	Étendue

Tableau 1 : Table des catégories d'après la classification proposée par Charles Renouvier, (cf. « Les catégories de la raison et la métaphysique ». *L'Année Philosophique* 1896, Paris, Alcan, 1897, p. 42).

Renouvier « prend ce nom en un sens général et ne lui accorde aucune importance philosophique : il lui est, semble-t-il, fort indifférent qu'on les rapporte à la sensibilité ou à l'entendement[579] ».

Renouvier revient à la source des motifs qui poussent Kant à déclarer illusoires les formes de la sensibilité, à savoir les antinomies, affirme Bois. Rappelons que les néocriticistes en rejettent les antithèses et n'en retiennent que les thèses. Or, Kant pense que l'insolubilité des antinomies résulte de la nature de l'espace et du temps, et c'est cela qui l'amène à les déclarer illusoires : Renouvier « soumet à une nouvelle critique la critique faite par Kant des formes de

[578] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 10.

[579] *FrPil-DoctrNéoCritRnv*, p. 106.

la sensibilité. C'est parce qu'elles donnent lieu aux antinomies insolubles que Kant les a déclarées illusoires, entachées d'une irrémédiable relativité[580] ».

Kant lui-même surmonte l'insolubilité de la première antinomie par une issue dialectique : le monde n'existe pas en soi ; ce sont les formes de la sensibilité, l'espace et le temps, qui nous trompent et nous font croire que le monde existe en soi. Par contre, comme le monde n'existe pas en soi, l'opposition contradictoire entre la thèse et l'antithèse disparaît et se transforme en opposition dialectique. Voici comment il explique cette issue dialectique :

> *Si on regarde les deux propositions : Le monde est infini en grandeur, le monde est fini en grandeur, comme opposées contradictoirement, on admet alors que le monde (la série entière des phénomènes) est une chose en soi. Car il demeure, alors même que je supprime la régression infinie ou finie dans la série de ses phénomènes. Mais si j'écarte cette supposition ou cette apparence transcendantale et que je nie que le monde soit une chose en soi, l'opposition contradictoire des deux affirmations se change alors en une opposition simplement dialectique, et, puisque le monde n'existe pas du tout en soi (indépendamment de la série régressive de mes représentations), il n'existe ni comme un tout infini en soi, ni comme un tout fini en soi. Il ne peut se trouver que dans la régression empirique de la série des phénomènes et non en soi. Si donc cette série est toujours conditionnée, elle n'est jamais entièrement donnée, et le monde n'est donc pas un tout inconditionné et il n'existe donc pas, non plus comme tel, ni avec une grandeur infinie, ni avec une grandeur finie[581].*

Toutefois, d'après Bois, la question que se pose Renouvier ne consiste pas à savoir d'où vient l'insolubilité des antinomies, ni comment surmonter cette insolubilité, mais plutôt si les antinomies sont véritablement insolubles. En s'appuyant sur le principe de contradiction (ou plus exactement « principe de non-contradiction »), il déclare qu'elles ne sont pas insolubles, puisque seule l'antithèse est contradictoire car, pour lui, l'infini donné et actuel est contradictoire. Par contre, la thèse n'est pas contradictoire. C'est que pour Renouvier, les antinomies portent sur des phénomènes donnés. Il définit le *monde* comme étant « la synthèse des phénomènes objets d'une expérience possible sous une conscience quelconque », c'est « l'ensemble de tous les rapports composant la représentation quelconque, tant objectifs que subjectifs, et présents, ou passés, ou même futurs, sans que rien d'extérieur, d'antérieur ou de postérieur ne puisse en être distingué, et quelle que soit aussi la distinction des parties intrinsèquement posées[582] ». Puisque la première antinomie porte sur des phénomènes donnés, alors la thèse est vraie (le monde est limité dans le temps et dans l'espace) et l'antithèse

---

[580] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 12.

[581] *CDLRPure*, p. 437-438.

[582] *ChRnv-Logique2*, p. 204.

contradictoire. Bois affirme simplement que « Kant s'est trompé dans son étude des antinomies », puisqu'« elles ne sont nullement insolubles » :

> *Il* [Kant] *a cru que chacune d'elles était constituée par une thèse et une antithèse contradictoires entre elles et contradictoires chacune en elle-même. Eh bien ! il est sûr que la thèse et l'antithèse sont contradictoires entre elles. Exemple : le monde a un commencement dans le temps et dans l'espace – le monde est infini en durée et en étendue. Mais il n'est pas vrai que chacune de ces propositions soit contradictoire en elle-même. Il en est une, une seule, qui est contradictoire, l'antithèse : le monde est infini en durée et en étendue. L'autre, la thèse, n'est pas contradictoire. Il est surprenant pour notre imagination, incompréhensible, mais non contradictoire, que le monde ait un commencement dans le temps et dans l'espace. C'est donc la thèse qui est vraie*[583].

Renouvier affirme que les antinomies ne sont pas insolubles, et que donc l'espace et le temps ne sont pas illusoires. Il propose de les ranger parmi les concepts purs de l'entendement. Cette critique que le néocriticisme renouviériste adresse au criticisme kantien se retrouve à plusieurs endroits de l'œuvre de Renouvier[584]. Nous pouvons y relever trois arguments qu'il avance contre l'idée kantienne de faire de l'espace et du temps des formes de la sensibilité.

Pour Renouvier, si les catégories de l'espace et du temps « devaient être tirées à part, sur ce motif que la sensibilité et l'expérience sont manifestement des conditions de fait pour que nous en acquérions les idées, il en est de même de tous les concepts[585] ». Des concepts comme la *qualité*, la *quantité* ou la *causalité*, affirme-t-il, ont besoin de « perceptions sensibles » pour « leur acquisition ou venue en acte », tout autant que l'étendue (espace) et la durée (temps). L'aspect intuitif de la connaissance « par rapport aux objets sensibles, c'est-à-dire aux phénomènes manifestés sous des conditions d'espace et de temps, n'introduit pas plus de différence entre l'étendue et la durée, d'une part, et toutes les autres notions, d'une autre part, qu'il n'y en a, par exemple, entre une cause et un nombre, entre un nombre et une qualité[586] ». En tout cas, aux vues de Renouvier, un tel caractère intuitif ne suffit pas à singulariser l'espace et le temps, « vu que toutes les catégories réclament pour contenu une *materia subjecta*, et

---

[583] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 12-13.

[584] Les arguments avancés par Charles Renouvier contre la séparation de l'espace et du temps avec les autres concepts de l'entendement se retrouvent dans le *ChRnv-Logique1*, p. 134 ; dans Charles RENOUVIER, « Notes de Renouvier à l'Examen critique des *Essais de critique générale*, publié par Hodgson dans *Mind* et traduit dans la Critique philosophique », *Critique Philosophique*, 1881, volume 1, p. 168 ; dans Charles RENOUVIER, *La philosophie analytique de l'histoire*, Paris, Leroux, volume 3, 1897, p. 373 ; dans *ChRnv-CritDoctKant*, p. 278 ; et *ChRnv-Catégories*, p. 33-34.

[585] *ChRnv-Catégories*, p. 33.

[586] *ChRnv-Logique1*, p. 134.

qu'elles se font jour en passant ainsi sous des perceptions sensibles ; la singularité de l'espace ne tient qu'à son irréductibilité[587] ».

Ensuite, l'espace et le temps sont des formes *a priori* construites sur les mêmes modèles que d'autres catégories de l'entendement. Renouvier estime que les catégories de l'espace et du temps « s'offrent à nous dans une parfaite analogie de formation avec la catégorie générale de la relation, et avec la catégorie particulière de la relation qualitative[588] ». Et il explique en affirmant que « la distinction et l'identification pour produire la détermination, la Différence et le Genre pour la détermination spécifique, se présentent rigoureusement avec cette commune forme de synthèse que nous avons trouvée très claire dans la catégorie de quantité[589] ». Celle-ci se décline sous trois sous-catégories : Unité, Pluralité ou nombre indéterminé, Totalité ou nombre déterminé. Renouvier se sert « de la même analogie pour prendre une vue générale et abstraite des rapports du possible à l'acte et du moyen à la fin[590] ». Ainsi, l'espace et le temps « se construisent dans la représentation à la manière de tous les autres rapports [ou lois de l'entendement], par thèse [distinction], antithèse [union] et synthèse [détermination][591] ».

Et enfin, Kant s'appuie sur l'infinité et la continuité de l'espace pour affirmer que celui-ci ne peut pas être considéré comme un concept pur de l'entendement. Or, pour le néocriticisme renouviériste, tout infini actuel est contradictoire ; il accepte par contre l'infini potentiel, « qui prouve seulement l'idéalité de l'espace[592] ».

Puisque l'espace et le temps sont considérés comme étant des concepts purs de l'entendement par Renouvier, il en résulte que, dans son néocriticisme, la connaissance spatiale et temporelle n'est pas illusoire comme dans le système kantien, mais absolue comme toute autre connaissance conceptuelle *a priori*, produite par l'activité de l'entendement, comme l'explique Bois :

> *Donc les antinomies ne sont pas insolubles. Donc le motif pour lequel Kant frappait de suspicion les formes de la sensibilité n'est pas fondé. Donc les phénomènes ne sont pas des apparences, des illusions. Donc notre connaissance spatiale et temporelle n'est pas*

[587] Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 122.

[588] *ChRnv-Logique1*, p. 134.

[589] *Ibidem*.

[590] *Ibidem*.

[591] *Ibidem*.

[592] Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 122.

> *relative, mais absolue. Il faut accorder à l'espace et au temps la même valeur absolue qu'aux concepts*[593].

La connaissance n'est plus « relative », dans le sens kantien de ce terme, c'est-à-dire marquée par l'aspect illusoire des formes de la sensibilité, mais reste toutefois « relative », dans le sens néocriticiste de ce terme, c'est-à-dire qu'elle est constituée de relations et de rapports conformément à la constitution de l'esprit connaissant ; un objet n'est connu que dans son rapport avec un autre ou d'autres objets.

Selon Renouvier, si nos formes de la sensibilité n'étaient pas en conflit avec l'entendement logique, nous parviendrions sans aucune illusion à la connaissance adéquate de la chose en soi[594]. C'est ce qui arrive lorsqu'on déclare que l'espace et le temps sont des concepts. En effet, Bois affirme qu'il n'y a aucune cause d'erreur ou d'illusion concernant les concepts : « Si seulement nous avions des formes de sensibilité aussi satisfaisantes, tout irait bien et nous connaîtrions réellement la chose en soi[595]. » Bois parle d'une intuition intellectuelle capable de connaître l'objet sans les déformations des formes de la sensibilité. Il affirme que l'idée d'une telle intuition se retrouve chez Kant lui-même : « D'après Kant, les catégories ont en elles-mêmes une valeur absolue et sont capables de s'appliquer à une intuition intellectuelle, si nous en avions une[596]. »

Pour Kant, en effet, la « chose en soi » n'est pas une autre chose : « Elle est *un autre point de vue sur la chose*, celui d'un entendement parfait et non pas fini[597]. » Si le sujet connaissant admet des choses, dit-il, « qui soient simplement des objets de l'entendement et qui pourtant peuvent être données, comme telles, à une intuition, sans pouvoir l'être toutefois à l'intuition sensible (par conséquent, *coram intuitu intellectuali*), il faudrait appeler ces choses des noumènes (*intelligibilia*)[598]. » Kant estime que, lorsqu'une chose est perçue par nos sens telle qu'elle apparaît, cette chose doit aussi être « une chose en soi et un objet d'une intuition non sensible, c'est-à-dire de l'entendement, c'est-à-dire qu'il doit y avoir une connaissance possible où ne se rencontre aucune sensibilité[599] », en sorte que cette chose nous est représentée *telle qu'elle est*, et non plus *comme elle apparaît* dans « l'usage empirique de notre

---

[593] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 13.

[594] Cf. *ChRnv-CritDoctKant*, p. 361.

[595] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 7.

[596] *Ibidem*, p. 15-16.

[597] Jean-Cassien BILLIER, *op. cit.*, p. 41.

[598] *CDLRPure*, p. 259.

[599] *Ibidem*, p. 260.

entendement[600] ». Pour Kant, une telle intuition non sensible ouvrirait de nouvelles perspectives. En plus de l'usage empirique des catégories, limité à des conditions sensibles, elle permettrait « un autre usage pur et pourtant objectivement valable[601] ». Et alors, « nous ne pourrions plus affirmer, ce que nous avons avancé jusqu'ici, que nos connaissances pures de l'entendement ne seraient jamais rien de plus que des principes de l'exposition des phénomènes[602] », des connaissances qui ne peuvent pas aller « *a priori* au-delà de la possibilité formelle de l'expérience[603] ». Selon Kant, avec une telle intuition non sensible « s'ouvrirait devant nous un tout autre champ, pour ainsi dire un monde conçu dans l'esprit (peut-être aussi tout à fait intuitionné), qui pourrait occuper notre entendement pur non moins que son champ et même aussi beaucoup plus noblement[604] ». Le noumène kantien « c'est l'intelligible, pour lequel au fond est fait l'intelligence[605] », c'est « l'objet d'une intuition non sensible, autrement dit d'une intuition intellectuelle[606] », tandis que « la chose en soi c'est la chose telle qu'elle est en elle-même, hors de toute relation à un acte de connaissance, réel ou possible[607] ».

Dans son livre intitulé *Critique de la doctrine de Kant*, Renouvier tente de vérifier si de telles formes de sensibilité pouvaient correspondre à l'une des catégories ou concepts purs de l'entendement, sans succès :

> *L'intuition qu'on voudrait comprendre ne saurait être sensible ; c'est entendu.* […] *Après avoir* […] *parcouru la suite des catégories qui ne sont pas autre chose que les seules formes et les seuls modes possibles définis de l'intelligible, nous trouvons que l'intuition suprasensible est une idée vide dont l'application à un objet n'a rien d'intelligible pour nous*[608].

En réalité, Renouvier revient à une définition de l'espace et du temps assez proche de celle de Leibniz, pour qui l'espace et le temps ne sont que des relations entre les objets, et sont donc

---

[600] *Ibidem*.

[601] *Ibidem*.

[602] *Ibidem*.

[603] *Ibidem*.

[604] *Ibidem*.

[605] Jean LACROIX, *op. cit.*, p. 43.

[606] Michel COUDARCHER, *op. cit.*, p. 101.

[607] Jean LACROIX, *op. cit.*, p. 43.

[608] *ChRnv-CritDoctKant*, p. 362.

des concepts : « L'espace est un ordre des coexistences, comme le temps ordre des successions[609]. »

4.5.2.1.2 LA SUBSTANCE OU CHOSE EN SOI

Avec une conception de l'espace et du temps différente de celle du criticisme kantien, Renouvier aboutit à une nouvelle définition de la chose en soi ou substance. Dans la *Critique de la doctrine de Kant*[610], Renouvier propose de reprendre l'idée leibnizienne d'une *substance simple* de la monade, Être en soi radical, défini par des qualités. Il estime que, s'il fallait maintenir la substance, elle ne pourrait pas être définie dans un sens « réaliste ». Pour les « réalistes », la substance renvoie à l'inconnaissable et à la chose en soi. Pour Renouvier, « s'il faut définir scientifiquement une substance, on n'y peut voir qu'un assemblage de qualités ou propriétés formant série dans le temps : une fonction, plus ou moins complexe, une loi[611] ». Il s'agit donc pour lui d'un ensemble de rapports qui dure et ne varie pas dans le temps ou qui varie mais selon une loi. Renouvier affirme que la philosophie doit renoncer « à la prétendue définition des essences et à la spéculation sur les substances[612] » à la manière des réalistes substantialistes. Le néocriticisme renouviériste critique le noumène kantien et rejette le « substantialisme absolutiste » ou « réalisme substantialiste », parce que « les partisans de cette doctrine, ne pouvant s'arrêter qu'à ce qui serait absolument *en soi sans qualités*, pour définir la substance, sont obligés de la poser comme impropre en elle-même à toute détermination phénoménale, quoique apte à en revêtir telles ou telles[613] ». Mais ce faisant, les substantialistes tombent dans la contradiction, lorsqu'ils affirment, comme Kant, que « *quelque chose*, *la substance*, *apparaît dans les apparences phénoménales* », puisqu'ils sont amenés à supposer que quelque chose apparaît qui, par sa nature, ne peut point apparaître. Dans le criticisme kantien, il est possible de « *penser* » une chose en soi sans pouvoir la « *connaître*[614] » ; l'esprit humain pense les noumènes et connaît les phénomènes[615]. Selon Renouvier, Kant fait entrer une « équivoque » dans sa théorie de la substance, prise au sens absolu, lorsque ce dernier

---

609 Cf. par exemple le *Troisième écrit de M. Leibniz ou réponse à la seconde réplique de M. Clarke*, 27 février 1716, cité dans Bernard BACHELET, *L'espace*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? », 1998, p. 53.

610 *ChRnv-CritDoctKant*, p. 365. Cf. aussi Charles RENOUVIER, *Nouvelle monadologie*, (en collaboration avec Louis Prat), Paris, Colin, 1899.

611 Charles RENOUVIER, « De la méthode scientifique », *Critique Philosophique*, 1876, volume 1, p. 54, cité par Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 374.

612 Charles RENOUVIER, *Critique Philosophique*, 1875, volume 1, p. 403, cité par Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 369.

613 *Ibidem*, p. 364.

614 Cf. à ce sujet le deuxième chapitre intitulé « La connaissance et la pensée » de LACROIX Jean, *op. cit.*, p. 25ss.

615 Cf. *ibidem*, p. 45.

affirme « que la seule connaissance spéculative possible de la raison sera limitée aux simples objets de l'expérience[616] ». Il est absurde de dire que quelque chose pourrait apparaître qui, d'après l'idée qu'on s'en fait, ne possède aucune apparence phénoménale, aucune qualité par la manifestation de laquelle il lui serait donné d'apparaître. Or, selon Renouvier, « tel est justement le cas du noumène inconnaissable dont Kant demande la révélation à une certaine connaissance *a priori*, recherchée pour un but pratique seulement et pour être le fondement métaphysique de la morale[617] ».

Voulant concilier « l'inviolable nécessité des phénomènes » avec « la réalité de la liberté morale et du devoir », selon Renouvier, Kant s'appuie sur la supposition d'un « ordre de la Raison, purement intelligible, situé hors et au-dessus de la série des phénomènes sensibles[618] ». Kant est obligé d'exclure la liberté du monde phénoménal, puisque le cours des phénomènes est réglé par des séries de causes déterminées, et donc est invariable. Du coup, il « rapporte le fond réel de la liberté humaine à des noumènes[619] ». Derrière cette volonté de sauver la liberté se cache « la tentation ontologique, le motif le plus profond[620] ». L'action morale se trouve divisée puisque, d'un côté, la même volonté se soumet à la loi physique comme phénomène, et, de l'autre côté, elle pourrait y échapper sous l'angle du noumène. D'après le néocriticisme renouviériste, « le recours à un point de vue qui, par définition, nous échappe est totalement vain et inadéquat au fait moral. Qu'est-ce qu'un acte libre qui serait étranger à la vie ? Le résultat est que Kant explique des phénomènes réels au moyen de fictions[621] ». Voici comment Renouvier critique la position kantienne :

> *Nous ne doutons pas que le principe générateur dont nous parlons ne soit l'antinomie qui se déclare entre l'Entendement et la Raison, quand on sépare le sens de ce dernier terme du premier pour lui faire exprimer la prétention de l'esprit du philosophe à s'élever au-dessus des idées de relation pour découvrir la suprême essence de l'Être. Kant était certainement imbu de cet esprit ; et il a dû, de tout temps, être profondément pénétré à la fois de l'inviolable nécessité des phénomènes, et de la réalité de la liberté morale et du devoir. Pas plus sur le premier point que sur le second il n'a jamais paru admettre la possibilité d'un doute, et ils sont inconciliables. La solution qu'il a trouvée de cette contradiction, dite antinomie par euphémisme, est l'accord possible de la liberté et de la nécessité, grâce à la supposition d'un ordre de la Raison, purement intelligible, situé hors et au-dessus de la série des phénomènes sensibles, et duquel*

[616] *CDLRPure*, Préface de la seconde édition, p. 27.

[617] *ChRnv-CritDoctKant*, p. 20.

[618] *Ibidem*, p. 269-270.

[619] Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 366.

[620] *Ibidem*.

[621] Cf. *ibidem*, p. 367 où l'auteur se réfère à Charles RENOUVIER, « La question de la certitude », *Critique Philosophique,* 1878, volume 1, p. 377.

> *émanent les actes libres des personnes, encore bien que tous les actes de ces mêmes personnes, en tant que phénomènes, fassent invariablement partie de la série des causes toujours déterminées de cause à effet par les lois de la nature. Ainsi la solution de l'antinomie (c'est la troisième de Kant, et peut-être la première qu'il ait conçue) est donnée par l'hypothèse capitale, que les phénomènes n'existent pas en soi*[622].

La substance proposée par le néocriticisme renouviériste « désigne une synthèse de qualités ou de propriétés », donc un phénomène, une loi. Selon Laurent Fedi, « à l'idée d'une substance absolue, indicible, Renouvier substitue l'idée d'un sujet relatif, déterminé, définissable. À une idée ontologique, il oppose une catégorie logique conforme à la méthode scientifique[623] ». Avec la substance renouviériste, qui est « la conscience, cette relation de toutes les relations[624] », cette « fonction de fonctions de tous les phénomènes représentatifs[625] », par opposition à la nature, qui est la « fonction de fonctions de tous les phénomènes représentés[626] », la nécessité des phénomènes se trouve conciliée avec la réalité de la liberté morale. En effet, la substance phénoméniste renouviériste, comme synthèse de lois et de propriétés, englobe les règles de la vie morale. La loi morale, la liberté et même l'être sont intégrés dans l'ensemble des phénomènes. Les noumènes et les choses en soi sont remplacés par les substances phénoménistes qui sont assimilées aux phénomènes. Le phénoménisme renouviériste fonde le souci de permanence sur des phénomènes réels, en partant de la réalité de ceux-ci et en établissant des lois qui en fixent la permanence, tandis que le « substantialisme » ou « réalisme » kantien situe « la réalité suprême dans l'inconnaissable et l'inaccessible[627] ». Bois affirme que, dans de telles conditions, toute distinction entre l'être et le connaître disparaît. Pour lui, « dès lors, il n'est pas nécessaire de placer la loi morale, la liberté, l'être dans une sphère différente de celle des phénomènes Nous n'avons que faire des noumènes, ils se confondent avec les phénomènes. L'être et le connaître coïncident[628] ».

Pour Renouvier, il ne reste plus que des phénomènes ; il n'y a que des phénomènes[629]. En effet, « la chose en soi niée, les noumènes abolis, rien n'existe que les phénomènes, au delà desquels il n'y a rien à chercher ; la déduction transcendantale supprimée, les catégories elles-

---

[622] *ChRnv-CritDoctKant*, p. 269-270.

[623] Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 374.

[624] *ChRnv-Catégories*, p. 62.

[625] Charles RENOUVIER, *Essais de critique générale. Premier essai. Analyse générale de la connaissance. Bornes de la connaissance*, Paris, Ladrange, 1854, désormais *ChRnv-Essai1-1854*, p. 64.

[626] *Ibidem*.

[627] Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 370.

[628] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 13.

[629] Cf. Charles RENOUVIER, *Critique philosophique*, 5 juin 1873, cité par Gabriel SEAILLES, *op. cit.*, p. 36-37.

mêmes ne sont que des phénomènes constants, universels, présents à tous les autres[630] ». En ceci, Renouvier est fidèle au positivisme comtien pour qui « la connaissance est bornée aux phénomènes et aux lois des phénomènes[631] ».

4.5.2.1.3 REMARQUES DE BOIS

Dans son cours sur « Kant et le néocriticisme », Bois fait suivre quelques remarques à l'exposition du point de vue spécifique au néocriticisme renouviériste. Pour lui, celui-ci est allé trop loin en enlevant à l'espace son statut de forme de la sensibilité et en le rangeant parmi les concepts de l'entendement pour en faire un rapport de position. Selon lui, cela vient du fait que Renouvier ne retient de l'espace que le discontinu et le fini, ignorant ou supprimant sa continuité et son infinité en considérant celles-ci comme n'étant que les « symboles de l'infinité des possibles », donc non réelles mais simplement potentielles. Or, l'espace « tel que Kant l'a dégagé », contient « de manière indissoluble[632] » à la fois du fini et de l'infini, du discontinu et du continu.

Pour Bois, les caractères d'homogénéité, de continuité et d'infinité de l'espace font de celui-ci une intuition ; ces caractères empêchent l'espace d'être assimilé à un concept qui, par définition, est universel et abstrait. Bois affirme que l'espace est relatif, irréel, et qu'il implique une contradiction insoluble et une connaissance illusoire. Il s'agit pour lui d'une « croyance », d'un acte de foi, et, du coup, non d'une certitude. Bois rappelle que Renouvier « méconnaît ce fait mis en lumière par Kant que l'espace nous est donné tout entier dans une intuition[633] », et que « l'espace est un, homogène et infini ». Pour Bois, « ces caractères d'unité, d'homogénéité et d'infinité établissent que l'espace n'est pas l'objet d'un concept, mais d'une intuition, car c'est là une nature intrinsèque et spéciale que ne comporte pas le concept, lequel est essentiellement universel et abstrait[634] ». Bois abandonne donc Renouvier pour revenir à Kant, pour « croire avec Kant », et pour « maintenir contre Renouvier » que « l'espace est une intuition, non un concept, qu'il nous est donné comme continu et infini, et par suite, qu'il implique bien une réelle et insoluble contradiction[635] ». Bois en arrive ainsi à affirmer que « la solution renouviériste des antinomies kantiennes est sujette à caution. Kant n'a donc pas eu tort

---

[630] Cf. Gabriel SEAILLES, *op. cit.*, p. 36.

[631] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 26.

[632] *Ibidem*, p. 11.

[633] *Ibidem*.

[634] *Ibidem*, p. 12.

[635] *Ibidem*.

de le déclarer relatif, irréel, et de déclarer inadéquate, illusoire toute connaissance où l'espace joue un rôle actif[636] ».

Il résulte de ces remarques de Bois que, dans son néocriticisme, l'être et le connaître ne coïncident pas, puisque toute connaissance où intervient l'espace demeure pour l'instant illusoire. Or, l'espace, selon lui, dans son cours sur « L'espace et l'épreuve morale », est inéluctablement inhérent à la condition humaine terrestre.

4.5.2.2 LE POINT DE VUE DE PILLON

En face du point de vue du néocriticisme de Renouvier, Bois expose celui du néocriticisme de Pillon. Il rapproche ce dernier de celui d'Henri Bergson (1859-1941). Pillon lui-même donne un aperçu de son point de vue dans l'article intitulé « La quatrième antinomie de Kant », dans *L'Année Philosophique* de 1912.

4.5.2.2.1 LES FORMES DE LA SENSIBILITE ET LES CATEGORIES

La classification des formes de la sensibilité et des formes de l'entendement par Pillon, telle qu'elle est décrite dans le cours de Bois intitulé « Kant et le néocriticisme », en 1896, est résumée dans le Tableau 2 ci-dessous.

Bois, expliquant la position de Pillon, propose de revenir aux formes de la sensibilité, qui constituent, pour lui, « le point capital dans la théorie kantienne[637] ». Kant assimile le temps et l'espace, selon Bois, et cette assimilation mérite d'être « contrôlée », voire « contestée » puisqu'il s'agit d'une « inconséquence » et d'une « contradiction ». Bois rappelle que Pillon se réfère à la « schématisation » comme premier argument de sa critique de l'assimilation du temps et de l'espace dans le criticisme kantien. Il s'agit de l'activité de l'esprit dans le processus de la connaissance décrit par Kant sur l'« analytique des principes » dans la première partie de l'« Analytique transcendantale ».

Voici comment Bois évoque l'argumentation de Pillon qui se sert de cette étape de la théorie kantienne de la connaissance pour contester le statut attribué au temps par Kant : « On peut en juger par bien des traits. Par exemple, d'où vient, si le temps n'est qu'une forme de sensibilité toute pareille à l'espace, que ce soit le temps qui fournisse les frais de l'application des concepts aux phénomènes[638] ? »

---

[636] *Ibidem*.

[637] *Ibidem*, p. 13.

[638] *Ibidem*.

Dans la construction d'un schème, l'esprit connaissant applique un concept à une ou des intuitions empiriques. Kant le définit comme étant « un troisième terme qui soit homogène, d'un côté, à la catégorie, de l'autre, aux phénomènes, et qui rende possible l'application de la première au second[639] ». Il s'agit d'une « représentation intermédiaire » qui doit être « pure », c'est-à-dire qui ne comporte aucun élément empirique, « et cependant il faut qu'elle soit, d'un côté, intellectuelle et, de l'autre, sensible[640] ». Jean-Cassien Billier affirme que le schème kantien « est l'intermédiaire indispensable entre le concept et l'intuition : il est une méthode de penser qui permet de temporaliser et de particulariser un concept sans lui faire perdre son caractère de validité universelle[641] », c'est *la temporalisation des concepts purs* de l'entendement ou *la catégorie appliquée au temps*. En effet, un concept est l'unité synthétique pure du divers en général. Le temps est la condition formelle du divers, c'est le « milieu » du sens interne, c'est là que s'effectue la liaison de toutes les représentations ; le temps renferme, de ce fait, un divers, *a priori* dans l'intuition pure. Or, affirme Kant, d'un côté, « une détermination transcendantale

FORMES			
Intuition pure			
Espace			
Catégories			
Qualité			
Nombre			
Temps	Succession (objective)	Causalité	Liberté
		Finalité	Obligation
	Durée (subjective)		

Tableau 2 : Table des formes de la sensibilité et de l'entendement d'après la classification proposée par François Pillon, à partir du cours « Critique des idées de Renouvier sur les catégories » d'Henri Bois. IPT Montpellier, *Cours, lettres, notes et papiers*, IPT Montpellier, boîtes n°I.

de temps est homogène à la catégorie (qui en constitue l'unité), en tant qu'elle est universelle et qu'elle repose sur une règle *a priori*[642] ». Et d'un autre côté, « elle est homogène au phénomène, en tant que le temps est renfermé dans chaque représentation empirique du divers[643] ». De ce fait, grâce à la « détermination transcendantale de temps », il devient possible d'appliquer une catégorie aux phénomènes, et cette détermination, qui est une schématisation des concepts de l'entendement, « sert à opérer la subsomption des phénomènes sous la catégorie[644] ». Le schème se présente comme une série d'opérations à effectuer pour concrétiser ou temporaliser un

[639] *CDLRPure*, p. 176.

[640] *Ibidem*.

[641] Jean-Cassien BILLIER, *op. cit.*, p. 37.

[642] *CDLRPure*, p. 176.

[643] *Ibidem*.

[644] *Ibidem*.

concept. Prenons l'exemple du triangle : le concept de triangle, un ensemble de propriétés universelles, est aussi une méthode de construction « qui peut être appliquée à divers objets empiriques[645] », un ensemble d'opérations géométriques à accomplir pour construire un triangle singulier, sans perdre sa valeur objective. Ces opérations sont particulières et doivent être effectuées dans le temps pour « temporaliser » le concept en question qui reste universellement valide. Il en est de même pour les concepts purs de l'entendement : « À chaque catégorie correspondra un schème[646]. » Dans le schématisme, comme le dit Jean Lacroix, « tout objet doit être intérieurement connu[647] », perçu par le sens interne.

Après avoir présenté la « schématisation » comme premier argument du néocriticisme pillonien contre la classification du temps parmi les formes de la sensibilité, Bois rapporte comme deuxième argument la nécessité du temps pour que l'esprit connaissant puisse appliquer ses déterminations à l'espace : l'espace et le temps ne peuvent pas avoir le même statut. Bois note que « dans l'Analytique transcendantal, Kant assure que ce n'est qu'à travers le temps que l'espace arrive à la conscience, que c'est grâce au temps que l'esprit peut appliquer ses déterminations à l'espace ; le temps sert en quelque sorte d'organe pour agir sur l'espace[648] ».

Comme troisième argument, Bois rapporte comment le néocriticisme pillonien critique la place de la *causalité* dans la table des catégories de Kant. Pour Pillon, la causalité dépend de la succession, qui dépend elle-même du temps. Ce n'est pas la succession qui dépend de la causalité, « c'est, au contraire, la causalité qui ne se conçoit pas sans la succession, car elle se définit par la succession, dont elle est une espèce. Et ce n'est pas seulement la causalité qui suppose la succession c'est la finalité, c'est l'obligation, c'est la liberté, c'est la conscience même[649] ». Or, un concept pur de l'entendement ne peut dépendre d'autre chose. En tout cas « on ne peut mettre la causalité parmi les concepts et le temps parmi les formes de la sensibilité[650] ».

Comme quatrième argument, Bois suit encore Pillon en rappelant comment « Kant s'appuie sur la *causalité* pour affirmer l'existence des noumènes. […] Les phénomènes ont une cause, le noumène[651] ». Et ce lien de cause à effet entre phénomènes et noumène « convertit le

---

645 Jean-Cassien BILLIER, *op. cit.*, p. 37.

646 *Ibidem*.

647 Jean LACROIX, *op. cit.*, p. 45.

648 *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 12.

649 François PILLON, « Recension sur le livre de LECHALAS Georges, *Etude sur l'espace et le temps*, Paris, Alcan », *L'Année Philosophique*, 1896, Paris, Alcan, 1897, p. 222.

650 *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 13.

651 *Ibidem*.

noumène en phénomène[652] » en le rendant dépendant du concept de *causalité*. Pillon et Bois voient, comme conséquence de ce lien de cause à effet introduit par Kant, un déplacement de la tension entre noumène et phénomène vers celle entre phénomène spirituel et phénomène sensible. Et comme la causalité est une espèce de la succession, c'est-à-dire dépendante du temps, « s'appuyer sur la causalité pour affirmer l'existence des noumènes, c'est reconnaître implicitement que le temps a une valeur absolue, comme les concepts ; c'est soumettre les choses en soi au temps[653] ». Cela équivaut à « rendre les noumènes temporels[654] ». Du coup, le noumène est « soumis à la loi du temps[655] ».

Cette temporalité concerne également la moralité et la liberté attribuées au noumène. Le devoir implique, en effet, l'idée de fin et donc l'idée de succession. La liberté, elle aussi, dépend de la *causalité*. Par le biais de la moralité et de la liberté, le noumène est d'autant plus encore soumis à la loi du temps. Ce qui confère à ce dernier « une valeur absolue[656] », « supérieure » à celle de l'espace, et un statut différent, celui de concept de l'entendement, tandis que Pillon laisse à l'espace le statut de forme de la sensibilité.

Comme cinquième argument, Bois rapporte comment le néocriticisme pillonien estime que « l'assimilation du temps à l'espace n'est fondée chez Kant que sur la confusion du temps avec son symbole spatial, une ligne sur laquelle se meut un point[657] ». Pour Pillon, selon la lecture qu'en fait Bois, le temps ne se réduit pas au temps spatial unilinéaire, il y a aussi le « temps pur ». Le temps n'est donc pas de l'espace, il faut l'en dégager. Si nous enlevons à l'espace ses dimensions, il ne reste plus rien. Par contre, si nous enlevons au temps sa dimension linéaire, il lui reste l'essentiel, à savoir la succession[658]. Cela vient de ce que pour l'espace, les dimensions sont des attributs qui le constituent, des éléments caractéristiques, tandis que pour le temps, la dimension n'est qu'une image, « un symbole » pour le représenter et l'imaginer. Bois affirme avec Pillon, mais aussi Bergson, que le temps est un concept pur de l'entendement et non une forme de la sensibilité. Comme, pour Pillon, les formes de sensibilité et les catégories s'appliquent les uns aux autres, il en résulte que « pour découvrir l'essence vraie d'une catégorie, il faut autant que possible la dégager de l'influence des autres[659] ». Or, Kant n'a pas

---

[652] *Ibidem*.

[653] *Ibidem*.

[654] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 13-14.

[655] *Ibidem*, p. 14.

[656] *Ibidem*.

[657] *Ibidem*, p. 15.

[658] Cf. *ibidem*.

[659] *Ibidem*.

pris la peine de le faire, du moins jusqu'au bout, pour le temps. En effet, le temps n'est pas de l'espace ; et le temps unilinéaire n'est que du temps spatial et n'est donc pas une autre catégorie.

> *Il faut, dit Bergson, dégager la durée vraie du temps spatiale. Il faut, dit Pillon, en revenir à Descartes qui avait su résister aux entraînements de l'imagination spatiale et concevoir le temps comme purement discontinu. Le temps n'est pas une intuition, c'est un rapport ou un ensemble de rapports. Le temps n'est pas une forme de la sensibilité, c'est un concept, qui a, comme tous les concepts, une valeur nécessaire, universelle, absolue*[660].

Contrairement à l'espace qui, selon Pillon et Bois à la suite de Kant, est une forme de la sensibilité, une intuition, le temps n'en est pas une. Le temps est une succession, c'est-à-dire « un rapport ou un ensemble de rapports ». Voilà le point essentiel de divergence entre Pillon et Kant. Nous le voyons, Pillon corrige Kant par Descartes en dégageant le temps de toute trace de l'illusion spatiale.

4.5.2.2.2 L'ESPRIT ET LE « NOUMENE »

Bois fait suivre à l'exposition de la position du néocriticisme pillonien quelques conséquences assez significatives concernant la théorie de la connaissance. Il note que Pillon suit Kant dans tout ce qui concerne l'espace et se démarque sensiblement de Renouvier. Bois explique que, pour le néocriticisme pillonien, l'illusion causée par l'espace dans le processus de la connaissance est inhérente à certains esprits, comme le nôtre, qui sont « créés avec la sensibilité visuelle et tactile ». Ce caractère de l'espace est une forme contingente de l'esprit humain, à laquelle ce dernier ne peut pas échapper. De ce fait, « tout ce que Kant a dit de l'espace est vrai ». En effet, en tant que forme contingente de certains esprits, créés avec la sensibilité visuelle et tactile, l'espace possède un caractère d'intuition, « résultant de notre sensibilité, c'est-à-dire de ce qu'il y a de contingent dans notre constitution mentale[661] ». C'est pour cette raison précise « que l'espace recèle un genre de subjectivité qui lui est propre, qui le rapproche des qualités secondes, et qu'on ne saurait étendre au rapport de succession, considéré en lui-même[662] ». Bois conclut que, dans le néocriticisme pillonien, « on peut en un sens très légitime accorder la réalité absolue au temps tout en la refusant à l'espace » ; et on peut même affirmer que « le temps est la forme nécessaire de tous les esprits, de tous les êtres[663] ». Pillon accorde donc au temps une réalité absolue et lui confère le statut de catégorie de l'entendement,

---

[660] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 16.

[661] *Ibidem*.

[662] *Ibidem*.

[663] *Ibidem*.

forme de tous les esprits et de tous les êtres, tandis que l'espace est jugé idéal et irréel. D'autant plus que ce dernier donne lieu à d'insolubles antinomies ; toute connaissance où l'espace intervient d'une manière ou d'une autre, y compris sous la forme du temps spatial linéaire, est illusoire. Pillon regrette que Kant, dans l'*Esthétique transcendantale*, donne une explication « très inexacte » de la catégorie du temps puisqu'il refuse une réalité objective à la succession et à la durée, et n'en considère que sa valeur représentative. Pillon estime que c'est ce qui conduit Kant à refuser la réalité objective à la représentation tout entière et à admettre « un noumène intemporel auquel l'idée de personnalité ne pouvait lui paraître applicable » et qui entraîne « certainement les incertitudes de sa pensée sur la croyance à la personnalité divine[664] ».

Une connaissance peut-elle alors être purement temporelle ? Bois explique comment cela peut arriver, lorsqu'une expérience ne relève nullement de l'espace dans le cas d'expériences purement spirituelles. Nous voyons ici que l'opposition kantienne entre noumène et phénomène est remplacée par l'opposition pillonienne entre esprit et espace[665]. Parmi les expériences purement spirituelles, non entachées des illusions spatiales, Bois cite les sentiments, les désirs et les idées.

> *Nous pouvons donc avoir, à côté et au-dessous des connaissances relatives, des connaissances absolues. Nous ne sommes pas condamnés à l'impuissance absolue de connaître ; et si la raison, dans son effort vers le vrai, est obligée de lutter contre les illusions spatiales, elle peut dans une mesure réelle et dans une mesure croissante s'en affranchir*[666].

Nous le voyons, Pillon s'attaque à « l'impuissance absolue de connaître » proposée par le criticisme kantien. Ce sont les illusions introduites par l'intuition sensible spatiale qui empêchent le sujet de connaître. La raison est donc appelée à lutter contre ces illusions qui sont comme des épreuves morales à surmonter petit à petit, de manière croissante, jusqu'à leur disparition définitive, jusqu'à ce qu'elle parvienne à s'en affranchir. Cela montre bien que pour Pillon, l'espace passera et les illusions que ce dernier induit finiront par disparaître.

Là où le néocriticisme renouviériste supprime simplement le noumène et transforme la substance en un ensemble de rapports, le néocriticisme pillonien suggère de « garder » le noumène kantien mais en en rectifiant et complétant le sens. Le noumène n'est plus

---

[664] François PILLON, « La quatrième antinomie de Kant », *L'Année Philosophique* 1912, Paris, Alcan, 1913, désormais *FrPil-4mAntinomie*, p. 113, note 1.

[665] Cf. BOIS Henri, *La valeur de l'expérience religieuse*, Paris, Nourry, désormais *LVER*, p. 81.

[666] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 17.

l'inconnaissable du criticisme kantien, mais devient un « agent responsable », « sujet affectif, raisonnable et volitif », déterminé par certains concepts purs de l'entendement comme le temps, et ceux qui sont liés au temps : causalité, finalité, liberté, loi morale. Comme Renouvier, Pillon se réfère au monadisme de Leibniz, mais d'une toute autre manière. Ici, le noumène devient « synonyme de l'esprit », comme l'explique Bois qui adopte sur ce point la position pillonienne :

> *Et vous voyez également la conception du noumène qui se dégage. Nous ne supprimerons pas purement et simplement le noumène comme le fait Renouvier. Nous le remplirons, nous le déterminerons, nous préciserons. Déterminé par les catégories du temps, de la causalité, de la finalité, de la liberté, de la loi morale, agent responsable, sujet affectif, raisonnable et volitif, le noumène deviendra synonyme de l'esprit. Et par là le kantisme se transformera en un monadisme libre enrichi et précisé. Le noumène ou esprit s'opposera toujours aux phénomènes sensibles ou spatiaux. L'antithèse entre le phénomène et le noumène se transformera dans l'antithèse entre l'espace et l'esprit*[667].

La lecture du néocriticisme pillonien par Bois concorde avec celle proposée par André Lalande (1867-1963) dans un article intitulé « Philosophy in France in 1915[668] ». En se référant à quelques articles parus dans les derniers volumes de *L'Année Philosophique*, ce dernier raconte comment Pillon s'éloigne du renouviérisme, notamment sur la question de la relativité de la connaissance scientifique. Dans ces articles, Pillon explique comment sa pensée a évolué au fil des années.

En 1867, Pillon rejette toute idée d'anthropomorphisme[669], méconnaissant entièrement, comme Renouvier, « la subjectivité de l'espace, du mouvement, de la force physique et de la durée, et la profonde différence que cette subjectivité met entre la philosophie et les sciences physiques[670] ». Les catégories de la science représentent pour lui alors la réalité vraie, et le monde sensible et phénoménal n'est pas que simple apparence. À ce moment, il est loin d'admettre, derrière cette apparence, « l'existence d'un monde *en soi*, c'est-à-dire indépendant de notre sensibilité[671] ». Plus tard, il change d'avis et admet l'existence d'un tel monde, non pas du monde nouménal de Kant « auquel ne peut s'appliquer aucun concept et qui est

---

667 *Ibidem*.

668 LALANDE André, « Philosophy in France in 1915 », *The Philosophical Review*, Vol. 25, No. 4 (Juillet 1916), p. 523-545, publié par Duke University Press on behalf of Philosophical ReviewStable, URL : http://www.jstor.org/stable/2178251, visité le 24/11/2013 à 09:43.

669 Cf. *FrPil-4mAntinomie*, p. 112.

670 *Ibidem*.

671 *Ibidem*.

inconnaissable, mais de celui de Leibniz, composé de monades-consciences, créé par une monade-conscience suprême et parfaite[672] ». La réflexion amène Pillon à se distancer du renouviérisme et à se rapprocher du criticisme kantien sur « deux questions fondamentales : celle de la valeur représentative différente qu'il faut attribuer aux catégories, et celle des postulats métaphysiques de la morale[673] ». Pillon estime incontestable l'existence de liens entre ces deux questions fondamentales.

En 1912, Pillon pense « que l'ordre de la nature, constitué par les lois physiques, chimiques et biologiques, peut et doit être, en raison de la nature de ces lois et des notions générales dont elles sont formées, regardé comme provisoire et comme dépendant d'une puissance supérieure à la nature[674] ». Et Pillon fait dépendre de cette puissance supérieure la possibilité de la réalisation du souverain bien : « Ce n'est pas de l'ordre actuel de la nature, c'est de la puissance qui l'a établi et qui peut le transformer, que nous pouvons espérer la réalisation future du souverain bien[675]. » Pillon pense que cette puissance supérieure doit être une personne. En effet, selon lui, « pour que la réalisation du souverain bien soit assurée, il faut que cette puissance soit douée d'intelligence et de volonté, d'une intelligence et d'une volonté parfaites[676] », conforme à la loi morale, à l'idée de cette loi, à la moralité même : « La cause suprême postulée par la conscience humaine n'est pas l'impersonnelle nature aux lois fatales, connues et inconnues, mais une personnalité infaillible, une conscience souveraine[677]. » Selon André Lalande, Pillon s'est éloigné du renouviérisme en croyant en un Dieu qui n'est pas une simple substance ou une conscience impersonnelle ; « son Dieu personnel, créateur et éternel, est donc très semblable au Dieu chrétien, et, en outre, la personne du Christ lui semblait être une manifestation exceptionnelle de cette réalité divine[678] ». Pillon fait ainsi la distinction entre la croyance panthéiste en une puissance supérieure impersonnelle et la croyance théiste en un Dieu personnel[679].

---

[672] *Ibidem*.

[673] *Ibidem*.

[674] *Ibidem*.

[675] *Ibidem*.

[676] *Ibidem*, p. 113.

[677] *Ibidem*.

[678] André LALANDE, *art. cit.*, p. 545.

[679] *FrPil-4mAntinomie*, p. 114-116.

4.5.2.2.3 REMARQUES DE BOIS

4.5.2.2.3.1 Bergson et Pillon

Bois fait le rapprochement entre le néocriticisme pillonien et la pensée de Bergson, notamment telle que celle-ci est exposée lors d'une conférence de la *Société française de philosophie* le 2 mai 1901[680]. Voici la version de cette conférence telle qu'elle est citée par Bois dans son cours :

> *Si on lit de près la Critique de la raison pure, on s'aperçoit que Kant a fait la critique, non pas de la raison en général, mais d'une raison façonnée aux habitudes et aux exigences du mécanisme cartésien ou de la physique newtonienne. S'il y a une science une de la nature (et Kant ne paraît pas en douter), si tous les phénomènes et tous les objets sont étalés sur un seul et même plan, de manière à donner une expérience unique, continue, tout entière en surface (et telle est l'hypothèse constante de la Critique de la raison pure), alors il n'y a qu'une espèce de causalité dans le monde, toute causalité phénoménale implique détermination rigoureuse, et c'est en dehors de l'expérience qu'il faut chercher la liberté. Mais s'il y a non pas une science, mais des sciences de la nature, s'il n'y a non pas un déterminisme scientifique, mais des déterminismes scientifiques inégalement rigoureux, alors il faut distinguer des plans d'expériences différents, l'expérience n'est plus simplement en surface, elle s'étend aussi en profondeur ; enfin on peut, par transitions insensibles, sans secousse brusque, sans quitter le terrain des faits, aller de la nécessité physique à la liberté morale. Les réalités d'ordre « métaphysique », comme la liberté, ne sont plus transcendantes au monde des « phénomènes ». Elles sont intérieures à la vie « phénoménale », quoique limitées par elle. Voilà pourquoi je disais que notre connaissance est limitée, mais non pas relative. Relative, elle serait frappée tout entière d'impuissance métaphysique, elle nous laisserait en dehors de la « chose en soi », c'est-à-dire de la réalité. Limitée, elle nous maintient au contraire dans le réel, quoiqu'elle ne nous en montre naturellement qu'une partie. A nous de faire effort pour la compléter… La doctrine que je défends se propose de rétablir le pont (rompu par Kant) entre la métaphysique et la science. Ce divorce entre la science et la métaphysique est le grand mal dont souffre notre philosophie. Nous aimons à dire que les torts sont du côté des savants. Demandons-nous si nous n'aurions pas, nous aussi, quelque chose à nous reprocher. Demandons-nous si notre métaphysique ne serait pas inconciliable avec la science simplement parce qu'elle retarde sur la science, étant la métaphysique d'une science rigide, aux cadres tout mathématiques, enfin de la science qui a fleuri de Descartes à Kant, alors que la science du XIX^e^ siècle a paru aspirer à une forme beaucoup plus souple et ne pas prendre toujours la mathématique pour modèle*[681].

De cette conférence, Bois retient quatre points qui lui semblent en accord avec le néocriticisme pillonien. Premièrement, il faut distinguer des plans d'expériences différents, au

---

[680] Henri BERGSON, « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », séance du 2 mai 1901, *Bulletin de la Société française de philosophie*, juin 1901, p. 63-64, dans *Ecrits et Paroles*, Paris, PUF, 1957, tome 1, p. 158-160.

[681] *Ibidem*, cité dans *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 18-19.

lieu de se limiter à un seul plan ou une seule science : une expérience qui s'arrête à la surface (spatiale), et une autre qui s'étend aussi en profondeur et sollicite le sens interne (temporelle). Deuxièmement, sans quitter le terrain des faits, on peut passer de la nécessité déterministe du monde physique à la liberté morale. Troisièmement, les réalités d'ordre métaphysique ne sont pas transcendantes au monde des phénomènes, mais sont intérieures à la vie phénoménale. Quatrièmement, à côté d'une certaine classe de nos connaissances qui sont relatives se trouve une autre classe de connaissances absolues même si celles-ci restent partielles pour le moment[682]. D'après Bois, « les créatures ne sont spatiales qu'actuellement et transitoirement. Elles ne doivent pas l'être à perpétuité[683] ». Pour Bois, le fait que notre connaissance soit actuellement partielle vient de la spatialité de ses objets, mais cela ne durera pas éternellement. Le jour viendra, selon lui, où la spatialité des objets de ce monde disparaîtra et notre connaissance sera alors définitivement et complètement absolue.

Là où, comme le dit Renouvier, le criticisme kantien est contraint de faire appel à un « ordre de la Raison, purement intelligible, situé hors et au-dessus de la série des phénomènes sensibles[684] » pour tenter de concilier « l'inviolable nécessité des phénomènes » avec « la réalité de la liberté morale et du devoir[685] », Bergson et Pillon estiment pouvoir éviter de diviser l'action morale, et maintiennent les réalités d'ordre métaphysique à l'intérieur de la vie phénoménale sans répudier le noumène comme le fait le phénoménisme renouviérien. L'acte libre n'est pas étranger à la vie et les phénomènes réels ne sont pas expliqués au moyen de fictions[686].

4.5.2.2.3.2 Conséquences dans le domaine de la théologie

Bois se réjouit des perspectives théologiques que les résultats énoncés par Bergson dans sa conférence lui apportent. Il s'agit là, pour lui, de résultats philosophiques d'une importance capitale en théologie, notamment par « les conséquences qu'elle entraîne dans la conception de Dieu comme dans la conception de l'expérience et de la connaissance religieuse[687] ». Il pense à la possibilité future, en espérance, d'une vie concrète où notre connaissance sera « intégrale et parfaite » et une harmonie s'établira entre nos différentes facultés (sensibles, logiques, transcendantales, etc.). En effet, « l'espace n'a qu'une valeur contingente et relative » ; par

---

682 Cf. *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 19.

683 Henri BOIS, « L'espace et l'épreuve morale », dans *Cours, lettres, notes et papiers*, semestre d'hiver 1897-1898, IPT Montpellier, boîte n°XIX, désormais *CMs-Espace&Epreuve*, p. 8.

684 *ChRnv-CritDoctKant*, p. 269-270.

685 *Ibidem*.

686 Cf. Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 367.

687 *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 19.

contre, « le temps a une valeur permanente, absolue et universelle[688] », cela est vrai d'ailleurs pour le temps, mais aussi pour tout ce qui s'y rapporte : « mémoire, personnalité, volonté, sentiment[689] ». Fort de ces résultats, Bois peut concevoir « une vie future concrète, où notre connaissance sera intégrale et parfaite et où l'harmonie règnera entre toutes les facultés et puissances de notre être[690] ». Dès maintenant, le temps comme concept pur de l'entendement rend possible une connaissance spirituelle, absolue mais partielle[691]. Le noumène ou esprit peut être connu comme temporel. Cela conduit Bois à la conception d'un Dieu, être spirituel, accessible à une connaissance spirituelle par le sujet en tant qu'être temporel. Du coup, l'expérience religieuse se rapporte à l'action d'« un Dieu réel, un Dieu vivant, un Dieu omniscient, libre et personnel[692] ». Dieu n'est plus dans une réalité nouménale située hors du temps et de l'espace, puisque « là où il n'y a plus de temps, il n'y a plus d'esprit[693] ». Il est Dieu, être spirituel et temporel. L'espace peut disparaître, sans que disparaisse le temps.

Lorsque nous cherchons Dieu en dehors du temps et en dehors de l'espace, nous tombons inévitablement, selon Bois, sur autre chose que l'esprit. Voilà pourquoi, selon lui, le kantisme s'égare en imaginant Dieu sous les traits d'un noumène, impersonnel et intemporel :

> *Kant, au contraire, en s'obligeant à chercher la réalité vraie en dehors du temps comme en dehors de l'espace, s'est obligé à chercher la réalité vraie, ultime, fondamentale, ailleurs que dans l'esprit, car là où il n'y a plus de temps, il n'y a plus d'esprit ; il était inévitable que, malgré d'instructives contradictions, lui ou ses successeurs en vinssent, faisant litière des résultats acquis par Berkeley et par Hume, à chercher la réalité dans cette mystérieuse et inconnaissable substance, dans cette chose en soi qui ne peut engendrer en fait de système que l'agnosticisme ou le panthéisme. Agnosticisme ou panthéisme, voilà la conclusion qui attire le kantisme orthodoxe. Seul un kantisme hérétique, un kantisme réformé dans le sens d'un néo-leibnizianisme, peut fournir les bases rationnelles du théisme, les bases rationnelles de la foi au Dieu des prophètes et de Jésus-Christ*[694].

Nous le voyons, Bois quitte le « kantisme orthodoxe » et se propose de suivre le « kantisme réformé » du néocriticisme pillonien. Il reproche à Kant sa métaphysique corrompue par les illusions introduites par l'espace affectant la catégorie du temps, conduisant le criticisme

---

[688] *Ibidem*. Cf. aussi *LVER*, p. 81.

[689] *LVER*, p. 81.

[690] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 19-20. Cf. aussi *LVER*, p. 81.

[691] Cf. *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 19.

[692] *Ibidem*, p. 20.

[693] *LVER*, p. 81.

[694] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 19-20. Cf. aussi *LVER*, p. 81.

kantien à négliger l'immatérialisme berkeleyen et le phénoménisme humien et à garder le noumène en tant que substance inconnaissable, source du panthéisme et de l'agnosticisme selon Bois. Celui-ci arrive ainsi à fonder philosophiquement sa théologie. Il arrive à la connaissance religieuse de Dieupar le moyen d'une théorie néocriticiste de la connaissance.

4.6 LES LOIS DES PHENOMENES DANS LE NEOCRITICISME BOISIEN

Dans le néocriticisme, tout est phénomènes ou lois de phénomènes. Au début de son cours sur les lois des phénomènes, Bois présente le principe de relativité. Il parle ensuite de l'idée abstraite et générale de relation : « La loi des lois, c'est qu'il y a des lois ; la relation des relations, c'est qu'il y a des relations[695]. » Il explique enfin que les lois elles-mêmes sont de deux sortes : les lois logiques et les lois rationnelles. Les lois logiques concernent l'entendement logique et fonctionnent suivant le principe de contradiction. Les lois rationnelles se répartissent en deux classes : la (ou les) formes(s) de la sensibilité, et les catégories[696].

4.6.1 LE PRINCIPE DE RELATIVITE ET LES LOIS DES PHENOMENES

Pour ce qui concerne le principe de relativité, Bois reste fidèle au néocriticisme en général. La relativité de la connaissance, et donc le doute, viennent, selon lui, de sa dépendance vis-à-vis de la constitution intellectuelle du sujet connaissant, même si les relations élaborées par l'esprit ne se produisent en acte, il est vrai, « qu'à l'occasion de l'expérience, mais lui posant des conditions et lui prêtant des formes[697] ». Pour lui, « nous connaissons par nos facultés, en vertu de notre constitution intellectuelle, que la connaissance humaine est relative à l'esprit humain, en un mot que la connaissance humaine est… humaine et ne peut être qu'humaine[698] ».

Dans la pensée néocriticiste de Bois, les facultés de l'esprit humain jouent un rôle capital dans la connaissance. Dans le néocriticisme en général, l'esprit est comme le théâtre des lois et des relations perçues, appréciées et classées dans la connaissance[699]. L'esprit ici ne se réduit pas à la lumière de l'âme comme dans la *Métaphysique* d'Aristote, encore moins au simple lieu récepteur (passif) des idées dans l'école empiriste de Locke et de Hume. L'esprit ne se réduit pas non plus à la simple activité décrite dans l'immatérialisme de Berkeley. Le néocriticisme essaie de reprendre la définition de l'esprit telle que le criticisme kantien la propose. Dans le criticisme kantien, l'esprit intervient par ses trois facultés différentes : l'entendement (faculté

[695] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 26.

[696] Cf. *ibidem*, p. 25-27.

[697] *ChRnv-Catégories*, p. 61.

[698] *DLCR*, p. 130.

[699] *ChRnv-Catégories*, p. 59.

de connaître), le jugement (faculté de juger) et l'obligation (faculté morale de vouloir et de choisir le bien).

Pour analyser l'idée de loi, Bois pose avant toute chose le « principe de relativité » sous ses deux formes, comme dans tout néocriticisme. D'abord, la connaissance est relative à l'esprit de l'être qui connaît, à ses facultés, à ses puissances, à ses capacités, à sa constitution. Ensuite, la connaissance ne nous fait jamais atteindre l'un pur, le simple, l'absolu ; elle n'atteint jamais que le composé, le complexe, le relatif ; elle n'atteint que des relations. Dans son cours sur « La croyance », il propose un rappel et un résumé du principe de relativité. Pour lui,

> *Affirmer le principe de relativité, c'est reconnaître que tout jugement, comme toute impression d'ailleurs, est une fonction du sujet qui sent et qui pense, et qu'il n'y a nulle ressource à espérer pour l'en rendre indépendant ; c'est revendiquer pour le sujet la faculté légitime de faire intervenir ouvertement dans les moyens d'établissement de la vérité des coefficients tirés de lui-même : celui des notions universelles des lois rationnelles de l'esprit, celui des instincts ou passions fondamentales qui forment une partie inséparable de la nature humaine*[700].

Au fond, le principe de relativité se ramène à l'autorité fondamentale de la conscience. Bois fait appel aux facultés de l'esprit connaissant pour en faire dépendre « tout jugement comme toute impression », et cette dépendance représente le principe de relativité. Les facultés de l'esprit sont des moyens que le sujet fait intervenir pour établir la vérité. Notons comment l'auteur laisse entendre au passage que le jugement et l'impression servent à établir la vérité, c'est le but de la connaissance. Le jugement, d'après lui, se fait à l'aide de nos facultés mentales, selon les lois de notre esprit et de notre nature mentale, que ce soit dans l'expérience sensible ou dans le moment de la réflexion : « Ce sont ces lois de l'esprit de la nature mentale, qui détermine [*dans le texte*], dit-il, la forme de la pensée et qui donne à nos connaissances le caractère subjectif dont parle Kant[701]. »

Pour Bois, fidèle au néocriticisme, la relativité de la connaissance peut avoir deux sens.

Dans un premier sens, elle n'est pas autre chose que la subjectivité de la connaissance, ce qui veut dire que l'objet à connaître est ramené à la constitution de l'esprit du sujet connaissant. L'objectivité de la connaissance n'est dès lors pas accessible à ce dernier, puisqu'il ne peut pas appuyer ses jugements sur autre chose en dehors de ses facultés mentales, pas même sur une intelligence divine comme l'enseigne la métaphysique rationaliste cartésienne. Le principe de relativité boisien reste fidèle au criticisme kantien sur ce point. Pour Bois, en effet, la

[700] *CMs-Croyance*, p. 197.

[701] *Ibidem*.

subjectivité ou relativité de la connaissance signifie que « l'objet de la connaissance est nécessairement déterminé comme tel par les facultés du sujet connaissant, par la constitution de l'esprit[702] », et ensuite « que nos jugements quelconques, particuliers ou universels, dépendent de notre mentale, et n'ont pas, ne peuvent pas avoir, en fin de compte, d'autre garantie[703] ».

Dans un autre sens, le principe de relativité signifie que les facultés cognitives du sujet connaissant ne peuvent atteindre que des relations qui ne peuvent pas être l'absolu. Selon Bois, « la connaissance a toujours pour objet des relations, des rapports, que par conséquent elle est toujours relative, en ce sens qu'elle n'atteint jamais que le relatif, et que l'absolu lui est inaccessible : d'où l'on peut tenir cette conclusion que l'absolu n'existe pas[704] ».

En tous cas, le principe de la relativité de la connaissance soutenu par Bois ne signifie pas que la vérité ou l'erreur est relative. Certes, il ne conteste « pas que la vérité, la certitude soit relative, en ce sens qu'il s'agit toujours de ce qui est la vérité, la certitude *pour nous* ; et c'est une des thèses du criticisme qu'il n'y a pas d'autre connaissance, pas d'autre certitude[705] ». Toutefois, la relativité de la connaissance et de la certitude « ne change en rien le caractère d'erreur, ne l'empêche nullement d'être le contraire de la vérité[706] » et d'être un obstacle à la science. Il affirme que « la vérité n'est pas relative à notre esprit individuel, mais la connaissance que nous en avons est relative à notre volonté ; elle est notre œuvre personnelle et libre[707] ».

Bois attribue au panthéisme, au déterminisme et à l'évolutionnisme intellectuel l'origine de cette distinction entre vérité relative et vérité absolue, et de la définition de l'erreur comme étant une « certaine forme et un certain moment de la vérité, en abaissant, dans notre esprit, devant un absolu inaccessible et chimérique, la valeur des vérités *réelles*, devenues pour nous des espèces d'erreurs au prix de la vérité *idéale* rêvée[708] ». Pour lui, le principe de la relativité ne porte pas sur la vérité (ou l'erreur), mais sur la certitude et sur la connaissance, puisque celle-ci n'atteint que des lois.

---

[702] *Ibidem*, p. 198.

[703] *Ibidem*.

[704] *Ibidem*.

[705] *Ibidem*, p. 199.

[706] *Ibidem*.

[707] *Ibidem*.

[708] *Ibidem*, p. 200.

Mais qu'est-ce qu'une loi ? C'est une relation entre les phénomènes, selon Bois. En résumant son cours sur « Les lois des phénomènes », il part des lois les plus abstraites pour remonter vers les plus concrètes et affirme que « la loi la plus générale, la plus abstraite, c'est celle même de relation[709] ». Ensuite, viennent les lois logiques et les lois rationnelles, « nous rapprochant toujours de la réalité concrète, sans toutefois sortir encore proprement de l'abstrait et du général[710] ». Les premières, les lois logiques, « se ramènent au principe de contradiction, dont nous avons montré et défendu la valeur souveraine, absolue et l'universelle suprématie[711] ». Les secondes, les lois rationnelles sont classifiées comme suit :

> *D'une part la forme de la sensibilité – la forme de la sensibilité, car, pour nous, il n'y en a qu'une – c'est l'espace, appelé encore non seulement forme de la sensibilité, mais intuition. Le mot intuition très bien choisi par Kant s'applique à merveille à l'espace, mais ne s'applique qu'à l'espace. D'autre part, les catégories appelées encore concepts de l'entendement, au nombre de trois : Nombre, qualité, temps. Le temps, à son tour, constitué par les idées de coexistence et de succession, est un genre qui comprend en soi plusieurs espèces : la causalité et la finalité. La liberté rentre dans la causalité et l'obligation dans la finalité comme des espèces dans leur genre[712].*

Dans cette table des « lois des phénomènes », Bois introduit une modification qu'il estime très importante, comme nous l'avons déjà vu, à savoir « la nécessité de séparer le temps de l'espace pour le joindre aux catégories[713] ». Il montre que dans l'espace existe « une somme d'ignorance, d'illusions et d'erreurs[714] », et établit que « l'espace transforme, déguise et altère profondément les catégories[715] ». L'espace, affirme-t-il, est « une source de mal intellectuel », si bien qu'un esprit affranchi de l'espace « serait un esprit non pas diminué, mais agrandi, perfectionné, spiritualisé[716] ». Cette conception de l'espace, de sa nature et de sa portée, et de son rapport avec les catégories constitue, pour lui, « un point de méthode de la plus haute importance fécond en conséquences et grâce auquel la réflexion philosophique peut rejoindre en le précisant, en le complétant, en le corrigeant, ce que l'on appelle vulgairement le spiritualisme, le spiritualisme classique[717] ».

---

[709] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 26.

[710] *Ibidem*, p. 26-27.

[711] *Ibidem*, p. 27.

[712] *Ibidem.*

[713] *Ibidem*.

[714] *Ibidem*, p. 28.

[715] *Ibidem*.

[716] *Ibidem*.

[717] *Ibidem*.

4.6.2 FORME DE LA SENSIBILITE ET/OU FORME DE L'ENTENDEMENT

Dans son cours sur la « Critique des idées de Renouvier sur les catégories », Bois revient plus en détail sur l'espace en tant que forme de la sensibilité et le temps en tant que concept pur de l'entendement et expose ses propres critiques et sa position assez proche de celle de Pillon.

Bois fait remarquer que Renouvier « a modifié » sa table des concepts purs de l'entendement entre le *Premier Essai* (1854 puis 1875) et l'article « Les catégories de la raison et la métaphysique » paru dans l'*Année Philosophique* de 1896 qu'il commente dans son cours sur le néocriticisme. Comme nous l'avons signalé, Renouvier publie quatre versions de cette table : la première se trouve dans l'article « Philosophie » de l'*Encyclopédie nouvelle* (volume VII en 1841), la deuxième dans le *Premier Essai*, la troisième dans l'article « Les catégories de la raison et la métaphysique » et la quatrième dans son livre intitulé *La nouvelle Monadologie* (1899)[718]. Une telle évolution dans la pensée de Renouvier confirme les propos de Bois lorsqu'il dit « qu'il y a comme deux parties dans le néo-criticisme […] : une partie encore mobile et flottante, et une partie fixe[719] ». Pour Bois, rappelons-le, « la partie mobile et flottante concerne la définition et la classification des formes de la sensibilité et des concepts de l'entendement, le problème des catégories pour nous exprimer brièvement[720] ». Renouvier lui-même, commentant sa table des catégories dans le *Premier Essai*, dit : « Sur ce que je viens de dire, on pensera, je l'espère, que je n'ai pas la présomption de produire une analyse complète et définitive[721]. » Cela n'empêche pas à son analyse d'être mûrement réfléchie.

4.6.2.1 L'ESPACE

4.6.2.1.1 L'IRREALITE DE L'ESPACE

En étudiant la table des catégories de Renouvier, datant de 1896, dans « Les catégories de la raison et la métaphysique », Bois note que l'auteur se rapproche de la position de Pillon concernant la différence entre l'espace et les autres concepts purs de l'entendement : l'espace reçoit le titre de « catégorie séparée » et le nom d'« intuition spatiale » ; le temps est reconnu comme ayant « plus de réalité que l'espace, […] parce que la conscience ne peut être sans mémoire et que la mémoire implique le temps[722] », et que « la liaison, la comparaison des sentiments et des idées n'est possible qu'avec la perception du rapport de succession et de

[718] Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 103.

[719] Henri BOIS, « Le Néocriticisme », *Cours, lettres, notes et papiers*, *op. cit.*, boîte XVI-5, 1896, désormais *CMs-Néocriticisme2*, p. 1.

[720] *CMs-Néocriticisme2*, p. 2.

[721] *ChRnv-Logique1*, p. 124.

[722] *ChRnv-Catégories*, p. 37 et *CMs-CritRnv*, p. 19.

durée[723] » ; « le temps est une condition de *tout phénomène* », et, par conséquent, « tout devenir de l'esprit, tout exercice de la pensée et de la volonté, non moins que toute intuition, sont subordonnés aux relations de temps[724] ». Renouvier propose de distinguer entre « l'extériorité d'une conscience à l'égard d'une autre conscience » et « l'extériorité dont la forme générale est l'espace et qui fait pour ainsi dire prendre corps à la première[725] ». Il déclare « fondamental » la première de ces deux extériorités, celle d'une conscience à l'égard d'une autre conscience, chaque conscience étant considérée comme siège de fins poursuivies propres, et source d'actions exercées propres. La deuxième est « l'intuition elle-même[726] ». Compte tenu de tout ceci, Bois estime pouvoir avancer que « la distinction de l'espace et des autres catégories, spécialement le temps a donc cause gagnée dans la pensée de M. Renouvier[727] ».

Pourtant, à y regarder de plus près, Bois constate que Renouvier n'a pas franchi le pas décisif pour accorder « à la distinction de l'espace d'avec les catégories toute la portée qu'elle a[728] ». En effet, Renouvier déclare que l'espace « est la plus grande, après celle du temps, des réalités qui sont le fondement de la vie[729] », ayant la même *objectivité* et la même *réalité* que les concepts purs de l'entendement. Il parle de « l'objectivité de l'espace » qui est, selon lui, « une grande réalité[730] ». D'après Renouvier, la question de la réalité et de l'objectivité de l'espace « s'éclaircit par la distinction des deux significations fort différentes, mais également nécessaires de l'extériorité[731] ».

Lorsque Renouvier parle de l'intuition qui fait « prendre corps » l'extériorité d'une conscience vis-à-vis d'une autre conscience, cela suscite un questionnement chez Bois, puisque, si « prendre corps » signifie « devenir spatial », alors ce que Renouvier avance « n'est qu'un pur truisme[732] ». En effet, il lui paraît évident « qu'il n'y a que l'espace qui puisse spatialiser quoique ce soit au monde[733] ». Par contre, si l'expression « prendre corps » est à comprendre dans le sens de « devenir réel », alors « la phrase est une pure assertion, assertion gratuite

---

[723] *ChRnv-Catégories*, p. 37.

[724] *Ibidem*, p. 38.

[725] *Ibidem*, p. 39.

[726] *Ibidem*.

[727] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 66.

[728] *Ibidem*.

[729] *ChRnv-Catégories*, p. 37.

[730] *Ibidem*, p. 39.

[731] *Ibidem*.

[732] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 68.

[733] *Ibidem.*

puisqu'il n'est pas apporté un mot de preuve, assertion contradictoire à ce qui précède puisque l'extériorité purement spirituelle est déclarée fondamentale[734] », et puisque « le temps a plus de réalité que l'espace, une réalité plus profonde, plus essentielle à l'existence[735] ». Selon Bois, il est évident que « l'extériorité purement spirituelle a, à coup sûr, besoin de l'espace pour devenir spatiale : c'est une vérité de La Palisse[736] ». Par contre, l'extériorité spirituelle « a-t-elle besoin de l'espace pour acquérir de la réalité ? ou plus de réalité ? c'est là la question[737] ».

D'après Bois, qui suit dans ce sens Pillon et Kant, l'espace est la forme contingente de certains esprits, créés avec la sensibilité visuelle et tactile. En effet, l'espace possède un caractère d'intuition, résultant de notre sensibilité, c'est-à-dire de ce qu'il y a de contingent dans notre constitution mentale. C'est pour cela que l'espace possède une sorte de subjectivité qui lui est propre, qui le rapproche des qualités secondes et qu'on ne saurait étendre au rapport de succession, considéré en lui-même. Il part d'une distinction entre le concept de nombre et celui de l'étendue qu'il assimile au concept du continu. Pour lui, ces deux concepts, celui du nombre d'un côté et celui de l'étendue de l'autre, n'ont pas le même degré de subjectivité. Il affirme même qu'il y a antinomie entre le concept du nombre et celui du continu : le concept du nombre est universel, tandis que le concept du continu est illusoire et même contradictoire. Il s'appuie sur la contradiction du nombre infini réalisé pour affirmer que l'espace est en soi illusoire : le continu est contradictoire, parce qu'il implique le nombre infini réalisé ; or, l'espace est continu, donc ne peut pas être vu comme une chose existante en soi mais seulement une apparence, une illusion. Selon lui,

> *C'est une erreur d'assimiler le concept de nombre et celui de l'étendue ou du continu, en leur attribuant le même caractère formel ou subjectif, ou, si l'on veut, la même espèce et le même degré de subjectivité. Des réalités ultimes, on peut dire qu'elles sont nombres, en ce sens qu'elles sont inséparables du nombre, qu'elles ne sont pas connaissables, pensables, sans le nombre, qu'elles disparaissent avec le nombre. Mais on ne peut dire de ces réalités dernières qu'elles sont étendues ; on est même obligé de dire qu'elles ne le sont pas. Pourquoi ? Parce qu'il y a antinomie entre le concept du nombre et celui du continu, et que l'empire universel et nécessaire du premier nous fait reconnaître, par l'application que nous en faisons au second, que ce dernier est essentiellement contradictoire et illusoire, et que la conception mécaniste, en laquelle il entre, est purement relative à notre sensibilité[738].*

---

[734] *Ibidem*.

[735] *ChRnv-Catégories*, p. 37.

[736] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 68.

[737] *Ibidem*.

[738] *CMs-Espace&Epreuve*, p. 6.

Pour Bois, cela contredit la thèse du réalisme qui admet que l'espace est « une réalité indépendante en soi des esprits qui la pensent[739] ». Contre le réalisme, il affirme l'idéalité de l'espace et définit ainsi sa philosophie comme étant un idéalisme. Il se propose même d'aller plus loin car il estime que la contradiction inhérente au continu, selon lui, doit logiquement enlever à l'espace sa réalité, puisque ce dernier n'est qu'une illusion, un produit de l'imagination[740]. Avec Pillon, il affirme l'irréalité de l'espace en plus de l'idéalité de celui-ci, car l'espace donne lieu, selon lui, à d'insolubles antinomies ; l'irréalité de l'espace fait que toute connaissance spatiale soit illusoire, ce qui n'est pas le cas pour le temps et pour les connaissances purement temporelles. Le fait d'associer à l'esprit le temps, considéré comme concept de l'entendement, forme des esprits et des êtres[741], constitue à notre avis l'une des influences les plus significatives et décisives de Pillon sur le néocriticisme boisien.

Bois ne peut dès lors pas suivre Renouvier lorsqu'il parle de « l'objectivité de l'espace » qui est, selon ce dernier, « une grande réalité ». Au contraire, Bois utilise l'argument de la contradiction qu'il estime inhérente à l'infini actuel, se présentant ici sous la forme de la continuité réelle, pour affirmer l'irréalité de l'espace ; puisque l'espace est continu, il ne peut pas être réel. Il pense que « l'extériorité de l'espace n'est pas vraiment réelle, et cela à cause de sa continuité[742] ». En effet, selon lui, « ce qui est continu ne saurait être réel ; parce que la continuité implique le nombre infini, et que le nombre infini est contradictoire[743] ». Il en résulte que « l'extériorité de l'espace n'est pas vraiment réelle ; elle n'est réelle que relativement à la constitution de notre sensibilité et de notre imagination[744] ». Selon Bois, dire que « le temps a plus de réalité que l'espace » est exact, mais ce n'est pas assez dire, puisque le temps comme succession, « rapport d'avant et d'après », est réel, tandis que l'espace est irréel et illusoire du fait de sa continuité et de son conflit avec le nombre.

4.6.2.1.2 L'ESPACE N'EST PAS UN CONCEPT

Pour Bois, si l'extériorité mutuelle des consciences, bien réelle, « apparaît[745] » sous la forme de l'extériorité de l'espace, cela n'implique pas que celle-ci soit réelle, puisque celle-ci n'est qu'une apparence. Il suggère donc de situer l'espace à un plan inférieur par rapport au temps et

---

739 Cf. *ibidem*, p. 4.

740 Cf. *ibidem*.

741 *CMs-Kant&Néocrit*, p. 17.

742 *Ibidem*, p. 70.

743 *Ibidem*.

744 *Ibidem*.

745 Cf. *CMs-Espace&Epreuve*, p. 5.

aux autres concepts purs de l'entendement : « Il ne suffit pas de distinguer, de séparer l'espace des autres idées fondamentales en lui donnant, à lui seul, le nom d'intuition ; il faut le mettre sur un plan inférieur, avec la science géométrique, mécanique et physique dont il est la catégorie[746]. » Il rejette les arguments avancés par Renouvier lorsque ce dernier range l'espace parmi les concepts purs de l'entendement avec le temps. En effet, ce dernier accorde au temps et à l'espace le statut de catégories parce qu'ils sont tous deux, selon lui, « susceptibles de recevoir cette division ternaire qui caractérise les catégories[747] ». Il est inadmissible, selon Bois, d'utiliser un argument de forme et d'admettre la division ternaire comme critère caractéristique d'une catégorie, pour la simple raison que celle-ci devrait être en analogie de formation avec la catégorie générale de *relation* qui se subdivise en : distinction (thèse), identification (antithèse) et détermination (synthèse). Pour l'espace, il s'agirait du point (thèse), de l'intervalle (antithèse) et de l'étendue déterminée (synthèse). Et pour le temps : l'instant (thèse), l'intervalle de temps (antithèse) et la durée déterminée (synthèse). Voici comment Bois exprime son point de vue :

> *Pour nous, comme, je le répète, nous ne pouvons prendre bien au sérieux ces divisions ternaires artificielles et qui rappellent par trop la méthode hégélienne, nous ne saurions voir là un argument bien fort pour faire abandonner l'idée de forme de la sensibilité. Nous concédons à M. Renouvier – et ce n'est pas une concession, c'est notre doctrine même – que le temps n'est pas une forme de la sensibilité, que Kant a eu tort de le mettre hors de l'entendement, que c'est un concept, une catégorie. Mais nous ne saurions en dire autant de l'espace, et l'argument tiré de la possibilité prétendue de subdiviser l'espace en trois termes ou idées ne suffit pas pour nous y décider. Il nous faudrait autre chose et plus*[748].

Bois rejette le deuxième argument apporté par Renouvier, selon lequel « la représentation de l'espace, en principe, ne dépend point des sensations, non plus que celle du temps[749] ». Il est vrai que Kant a lui-même défendu cet argument, puisqu'il résulte de ses formules que « l'espace, pas plus que le temps, ne peut être dit logiquement forme de la sensibilité comme telle, mais seulement forme imposée à la perception et qui la conditionne[750] ».

Pour Renouvier, ce statut de « forme imposée à la perception » attribué à l'espace n'est pas incompatible avec son caractère de concept pur de l'entendement : « La distinction des formes et des concepts ne peut paraître ici que nominale[751]. » Selon Renouvier, la théorie kantienne

---

[746] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 70.

[747] *Ibidem*, p. 71.

[748] *Ibidem*, p. 71-72.

[749] *Ibidem*, p. 72.

[750] *Ibidem*.

[751] *Ibidem*.

s'appuie sur la « commune habitude », qui consiste à penser que « les rapports des objets dans l'espace » sont « plus particulièrement sensibles que ceux qui sont du ressort des autres catégories[752] », pour ranger l'espace parmi les formes de la sensibilité. Il se trouve que Renouvier dénonce cette union du sensible proprement dit et de l'étendu dans l'imagination : « Il y voit la source de l'erreur de tant de psychologues qui envisagent l'espace et tout le genre des rapports qu'il enveloppe comme donnés dans les qualités sensibles proprement dites[753]. » Renouvier prend l'exemple de l'ouïe et du toucher. D'après lui, la localisation spatiale de la source d'un son « est une illusion due à la constante association des modifications de nos sensations auditives avec la connaissance acquise de la nature des corps vibrants et de leur situation par rapport à nous[754] ». Et ceci est valable également pour le toucher, selon Renouvier. La vue et le toucher ne nous livre que la connaissance des couleurs et des sensations tactiles, qui, en elles-mêmes, n'ont rien de spatial : « Elles ne sont localisées que par l'intermédiaire des catégories d'espace et de quantité[755]. » Renouvier affirme que nos sensations, dont celles « auxquelles s'appliquent les notions spatiales » (toucher, son, lumière, couleur), sont « liées aux phénomènes de l'étendue et du mouvement par des lois nécessaires[756] ». Il précise que l'étendue et le mouvement « introduisent leurs rapports propres dans la matière des sensations, et par là relient entre elles des sensations différentes, notamment la vue et le tact[757] », ce qui montre bien la grande influence de l'espace sur les autres catégories de l'entendement et l'influence de l'étendue et du mouvement sur les sensations ; nous avons tendance à tout représenter dans l'espace. Mais l'étendue et le mouvement ne sont pas pour autant inhérents aux sensations, « ils ne sons pas donnés *dans* les sensations proprement dites[758] », mais c'est nous qui les joignons aux sensations pour satisfaire notre besoin de représenter celles-ci spatialement.

Bois rejette la non distinction supposée par Renouvier entre les diverses sensations vis-à-vis de l'influence spatiale. Il estime « qu'il convient de distinguer entre les sensations visuelles et tactiles, d'une part, et les autres sensations, auditives, olfactives, etc. d'autre part[759] », alors que, pour Renouvier, les premières sont aussi indépendantes que les secondes de la catégorie

---

[752] *Ibidem,* p. 73.

[753] *Ibidem*.

[754] *Ibidem*.

[755] *Ibidem,* p. 74.

[756] *Ibidem*.

[757] *Ibidem*.

[758] *Ibidem*.

[759] *Ibidem,* p. 75.

de l'espace, indépendance que Bois ne pense pas pouvoir admettre pour les sensations visuelles et tactiles. L'espace est, de l'avis de Bois, « la forme des sensations visuelles et tactiles directement », alors qu'il n'est « qu'indirectement et par association la forme des autres sensations[760] ». Il fonde son analyse sur la psychologie et sur l'observation psychologique pour dire que

> *On ne sent la couleur et la résistance que localisées et étendues, tandis qu'une conscience que l'on supposerait dépourvue de la catégorie de l'espace et de la sensibilité visuelle et tactile, pourrait très bien sentir le son et l'odeur et la saveur et la chaleur et le froid, sans les localiser*[761].

Dans le néocriticisme boisien, l'espace, étant dépendant des sensations visuelles et tactiles, ne peut pas de ce fait être rangé parmi les concepts purs de l'entendement. Notons en passant que dans le kantisme, schématiquement, le concept est « composé par l'addition de ses parties », en tant que synthèse, alors que les formes de la sensibilité « précèdent » et permettent l'intuition : pour Kant, l'espace et le temps sont des totalités qui précèdent les parties, des « continuités données et insaisissables[762] ».

4.6.2.1.3 L'ESPACE EST UNE FORME DE LA SENSIBILITE

Si, pour Bois, l'espace n'est pas un concept pur de l'entendement, par contre, il affirme que l'espace remplit parfaitement les conditions pour être qualifié de forme de la sensibilité puisqu'il précède ses parties, c'est-à-dire les objets étendus qu'il contient, et de plus il est une continuité insaisissable. Il faut, selon lui, garder à l'espace le statut d'intuition sensible, forme de la sensibilité, puisque c'est par lui que nous apparaissent les choses, notamment l'extériorité mutuelle des consciences. En effet, affirme-t-il, « l'extériorité de l'espace est la forme sous laquelle nous *apparaît*, par suite de notre constitution sensible, l'extériorité mutuelle des consciences[763] ». Rappelons-le, il montre que l'extériorité des consciences est réelle, mais non l'extériorité de l'espace qui n'est qu'apparente. Il ne se contente pas de simplement séparer l'espace des autres idées fondamentales en lui donnant le nom d'intuition, il propose en plus de le ranger à « un plan inférieur », avec la géométrie, la mécanique et la physique dont il est la catégorie.

---

[760] *Ibidem*.

[761] *Ibidem*.

[762] Jean-Cassien BILLIER, *op. cit.*, p. 34.

[763] *CMs-Espace&Epreuve*, p. 5.

Bois pense que Kant méconnaît la distinction entre les sensations visuelles et tactiles, directement dépendantes de l'espace, d'une part, et les autres sensations d'autre part. Il note que Renouvier suit Kant en ce point, tout en le combattant. Pourtant, Bois affirme avec Pillon que cette distinction entre deux parties de notre sensibilité est importante « pour bien marquer la contingence de l'idée d'espace comme liée directement et étroitement à notre sensibilité visuelle et tactile[764] », et, par suite, indirectement, « à notre sensibilité entière[765] ». Bois conclut donc que, pour lui, « il y a bien une forme de la sensibilité distincte des catégories, mais il n'y en a qu'une, et cette forme de la sensibilité, c'est l'*espace*[766] ».

Pour Bois, Renouvier a tort de faire de l'espace un concept de l'entendement. Il affirme, à l'instar de Kant, que l'espace est une intuition qui implique une contradiction et doit être considéré comme relatif, irréel, entraînant l'inadéquation de toute connaissance qui lui est liée.

4.6.2.1.4 L'ESPACE ET L'ESPRIT PUR

L'espace est donc pour le néocriticisme boisien une intuition, une forme de la sensibilité, et non pas une catégorie de l'entendement. Se pose alors la question du rôle de l'espace au sein de la conscience ou de la personnalité. Bois ne pense pas pouvoir « accorder à l'espace dans la constitution de la personnalité le même rôle que celui que lui assigne M. Renouvier[767] ».

Renouvier soutient, en effet, que l'espace fait partie des concepts purs de l'entendement englobés dans la personnalité qui est une catégorie « vivante ». Pour Renouvier, tous les concepts inclus dans l'assemblage qu'est la conscience ou personnalité jouent, au sein de cette conscience, un rôle d'imagination, de numération, de mémoire et de jugement dans la constitution de la personnalité[768]. Il n'y a pas, selon lui, d'autre espace que la représentation de l'espace. Il affirme donc que l'espace en tant que concept est la « loi de tous les êtres » et constitue la forme et le moyen de leur communication. Pour Renouvier, « il n'y a pas d'esprit pur puisque tout n'est qu'esprit[769] ». Il fait correspondre la relation en général à la conscience, et il définit la personnalité comme étant une conscience ayant atteint la capacité de former des concepts et connaître des lois. La personnalité renouviérienne est la catégorie vivante, assemblage de toutes les catégories pour les appliquer aux différents rapports particuliers[770].

---

[764] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 76.

[765] *Ibidem*.

[766] *Ibidem*.

[767] *Ibidem*.

[768] Cf. *ChRnv-Logique2*, p. 180-181.

[769] *CMs-LetRenouvier* du 13 mai 1895, p. 4.

[770] Cf. *ChRnv-Catégories*, p. 20.

Renouvier définit la conscience comme étant, d'abord une numération qui pose l'un et le plusieurs et qui forme le tout, ensuite une imagination qui suscite ou reproduit l'étendue et les figures, mais aussi une mémoire qui fixe l'instant, se développe en durée pour établir l'avant et l'après, et enfin un jugement qui abstrait, généralise et spécifie, propose et raisonne[771].

Bois refuse d'accorder à l'espace, dans la constitution de la personnalité, le même rôle que celui que lui assigne Renouvier, et soutient l'existence d'esprit pur dont il juge la personnalité de loin supérieur à celle d'un être spatial. Voici comment il lui répond :

> *Dans la catégorie de personnalité, qu'avec toute raison il appelle « vivante », M. Renouvier comprend toutes les autres catégories : elle en est, dit-il, « l'assemblage ». Il y comprend l'espace, comme les autres. Elle est, dit-il, une numération, une imagination, une mémoire, un jugement. Nous n'admettons pas que l'espace y soit nécessairement compris, qu'elle soit nécessairement une imagination (catégorie de l'espace) comme elle est nécessairement une numération (catégorie du nombre), une mémoire (catégorie du temps), un jugement (catégorie de qualité ou de ressemblance et de différence). L'idée d'esprit pur est parfaitement admissible. Plus que cela, la personnalité d'un esprit pur est supérieure à la personnalité d'un être spatial, étendu. Dieu peut être, il est esprit pur. Dans la vie future, l'espace n'existera plus pour les êtres créés*[772].

Un « esprit pur », dans la pensée de Bois, est un esprit qui n'est entaché d'aucune influence spatiale. Le Dieu de Renouvier reste néanmoins corporel et spatial. Cela résulte de l'analyse renouviériste des catégories de succession et de position, rappelle Bois qui préfère, quant à lui, suivre Pillon et considérer Dieu comme étant un être spirituel pur, libre de toute altération et de toute contingence liées à l'espace défini comme forme de la sensibilité[773], « malgré les avantages que présenterait la notion d'un Dieu spatial pour la construction d'une philosophie religieuse en harmonie avec les données scripturaires[774] ». Il voit ces avantages d'un Dieu spatial en philosophie religieuse par exemple concernant « la révélation primitive en Éden, les miracles physiques, la résurrection et l'ascension du Christ, la résurrection des corps[775] ». Il est persuadé qu'il est parfaitement possible de concevoir un être purement spirituel, « c'est-à-dire un esprit constitué par toutes les catégories que nous possédons, sauf l'espace[776] ». Mais la question qui se pose alors est celle-ci : « Pourquoi Dieu nous a-t-il créés spatiaux ? » La seule

---

[771] Cf. *ChRnv-Logique2*, p. 180-181.

[772] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 76.

[773] Cf. *PHID&THEO*, p. 553, note 1.

[774] *Ibidem*, p. 553.

[775] *Ibidem*.

[776] *Ibidem*.

réponse à cette question, selon Bois, est celle indiquée par Pillon : « L'ordre spatial est un ordre contingent et transitoire même pour nous, c'est un ordre d'épreuve, qui fera place un jour à un ordre définitif, purement spirituel. Il y a eu un temps où il n'y avait pas encore d'espace et il y aura un temps où il n'y aura plus d'espace[777]. »

Partant de cette notion de spiritualité pure de Dieu, l'anthropomorphisme divin dans le néocriticisme boisien se démarque de celui du néocriticisme renouviériste dans ce sens que le divin dans la pensée boisienne n'est pas corporel, comme chez Renouvier, mais purement spirituel : « On voit avec quelle rigueur l'idéalisme entraîne dans sa conception de Dieu l'anthropomorphisme, si l'on entend par ce terme non pas la tendance à attribuer à Dieu une forme corporelle, mais bien la tendance à attribuer à Dieu nos propres facultés mentales[778]. » L'anthropomorphisme divin en tant que psychomorphisme est ainsi l'aboutissement logique, en toute rigueur, selon Bois, de l'idéalisme.

4.6.2.2 LE TEMPS

Concernant le temps, Bois le range volontiers parmi les concepts purs de l'entendement. Il affirme que « le principe de contradiction suppose les trois catégories du nombre, de qualité, et du temps[779] ». Il s'agit là pour lui d'une confirmation de la séparation entre l'espace et le temps, et plus globalement entre les concepts purs de l'entendement et l'espace « ou encore entre l'esprit et l'espace[780] ». Les trois catégories du nombre, de la qualité et du temps sont indispensables à la pensée et à l'existence, tandis que l'espace ne leur est pas indispensable. Bois affirme que « si la logique implique le nombre, la qualité et le temps, elle n'implique pas l'espace[781] ». Si nous le comparons aux autres catégories, nous voyons que l'espace possède un caractère arbitraire et contingent et n'est indispensable ni à la pensée ni à l'existence, si bien que « la pensée pure, l'esprit pur n'a rien de spatial, est étranger à l'espace[782] ». Il en résulte, estime Bois, que l'application rigoureuse de la logique, dont le principe de contradiction est la loi, « exclut soit de l'existence soit de la pensée l'intemporel, et par conséquent exclut la mise sur le même plan du temps et de l'espace[783] ». Le temps se situe donc, dans le néocriticisme boisien, à un autre plan que l'espace.

---

[777] *Ibidem*.

[778] *Ibidem*.

[779] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 52.

[780] *Ibidem*, p. 53.

[781] *Ibidem*.

[782] *Ibidem*.

[783] *Ibidem*.

Bois affirme que dans l'idée de *temps* interviennent deux notions distinctes : d'une part, il y a l'idée de succession entre deux objets (phénomènes, idées, etc.) ; et, d'autre part, il y a la notion de coexistence ou de simultanéité (contemporanéité de deux phénomènes, simultanéité de deux idées, etc.), que beaucoup de gens ont tendance à oublier. Il regrette que Renouvier, dans sa table des catégories, désigne la catégorie temporelle par la « succession ». En effet, pour Bois, il y a plus que la succession dans l'idée de temps, comme la simultanéité ou la coexistence. La table de Renouvier lui semble oublier, de ce fait, l'idée de coexistence. Au contraire, Bois suggère « de prendre pour désigner la catégorie dont il s'agit la désignation de temps, en marquant expressément que cette idée de temps comprend la coexistence ou simultanéité aussi bien que la succession[784] ».

4.6.2.2.1 DESPATIALISER LE TEMPS

Bois estime que Kant commet une erreur en assimilant le temps à l'espace. Une telle erreur vient, selon lui, de ce que Kant néglige la tendance qu'ont les formes de sensibilité et les catégories à s'appliquer les uns aux autres et à s'influencer entre elles.

Dans son cours intitulé « Dieu et le temps[785] », Bois se réfère à Pillon pour dénoncer « l'erreur fondamentale » de Kant qui ne tient pas assez compte, selon lui, des différences essentielles entre l'espace et le temps. Il cite et approuve Pillon, pour qui « toutes les erreurs des théologiens et des métaphysiciens sur la question du temps ont la même source psychologique : elles viennent de l'imagination qui pousse à assimiler le temps à l'espace[786] ».

À la suite de Pillon, Bois affirme que « le temps n'est pas de l'espace[787] ». Il estime que notre imagination a tendance à spatialiser le temps, et que l'espace cherche à s'associer aux autres concepts de la raison en les altérant. À partir de la spatialisation du temps, tous les métaphysiciens infinitistes et les scolastiques commettent l'erreur d'identifier, par les expressions qu'ils utilisent, les caractères de l'*éternité* à ceux de l'*immensité*, affirme Bois[788]. La spatialisation du temps conduit également, selon lui, à admettre l'idée contradictoire de l'éternité simultanée. D'autre part, si la connaissance des faits est indépendante de la place

---

[784] *Ibidem*, p. 54.

[785] Henri BOIS, « Dieu et le temps », *Cours, lettres, notes et papiers*, IPT Montpellier, boîte 29, désormais *CMs-DieuEtLeTemps*.

[786] *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 108.

[787] *CMS-Kant&NéoCrit*, p. 17.

[788] Cf. *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 110.

qu'ils occupent dans l'espace, alors la spatialisation du temps implique qu'elle soit aussi indépendante de celle qu'ils occupent dans le temps[789].

Bois soutient que « le temps unilinéaire n'est que du temps spatial[790] » et n'est pas une autre catégorie. Il reproche à Kant de faire du temps une seconde forme de la sensibilité, d'abaisser le temps au rang d'apparence et d'élever le noumène au-dessus d'eux[791]. Selon lui, l'espace est une source d'ignorance, d'illusions et d'erreurs. Pire, l'espace transforme, déguise et altère profondément les catégories ; l'espace est une source de mal intellectuel[792]. Il propose donc d'isoler le temps pur et d'éliminer tout ce qui lui vient de l'espace, étant convaincu que le temps reste du temps, en tant que succession, même séparé de l'espace qui lui fournit sa soi-disant unique dimension linéaire, qui n'est qu'une image et un symbole. Bois préfère revenir à Descartes pour résister « aux entraînements de l'imagination spatiale et concevoir le temps comme purement discontinu[793] ».

Bois adopte le « kantisme hérétique » suggéré par Pillon, et également suivi par Bergson, qui consiste à déspatialiser le temps kantien. Il se propose d'en tirer les conséquences en théologie[794]. Pour lui, la position de Pillon est la seule qui permette « de triompher de la doctrine anti-chrétienne du symbolisme religieux[795] ».Au premier abord, le symbolisme religieux n'enthousiasme pas Bois, pas plus qu'il ne l'effraie ; Bois se demande simplement ce que le symbolisme religieux apporte en plus de ce que nous connaissons déjà[796]. Ce dernier ne devient gênant, d'après Bois, que lorsqu'il aboutit à une conception substantialiste d'un Dieu inconnaissable, impersonnel car intemporel. Pour être moral et spirituel, Dieu doit être temporel.

Notons au passage qu'en faisant la recension de l'*Essai sur lesdonnées immédiates de la conscience* de Bergson, Pillon réclame la priorité de l'idée de la contamination de l'espace sur les autres catégories :

> *Nous approuvons fort la critique qu'il* [Bergson] *y* [dans la conférence] *fait, d'une part, de l'idée du degré ou de la quantité intensive, et, d'autre part, de l'idée du temps, envisagé comme un continu semblable à l'espace et représenté intuitivement sous la*

[789] *Ibidem*, p. 111.

[790] *CMS-Kant&NéoCrit*, p. 17.

[791] Cf. *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 107.

[792] Cf. *CMs-CritRnv* p. 28.

[793] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 17.

[794] Cf. *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 107.

[795] *Ibidem*.

[796] Cf. *DLCR*, p. 161-162.

> *forme d'une ligne droite. Cette approbation ne surprendra pas ceux qui ont lu, dans la* Critique philosophique*, nos articles sur la notion de nombre ; car nous y avions, sur les deux points dont il s'agit, soutenu les idées mêmes que notre auteur a développées dans sa thèse*[797]*. Il nous permettra donc, quelle que soit la valeur de ces idées, d'en réclamer la priorité*[798]*.*

Bois reprend à son compte les affirmations de Pillon que nous avons déjà présentées plus haut : « Pour retrouver le temps pur, il faut écarter tout ce qui provient de l'espace[799]. » L'expression « temps pur[800] » se trouve déjà chez Adolphe Garnier (1801-1864) dans son *Traité des facultés de l'âme* (1852), où celui-ci reproche à Kant de le confondre au « temps perçu[801] ». Bois distingue le temps comme succession, qui possède un caractère objectif, et le temps comme durée, qui possède un caractère subjectif. Il estime, en suivant Pillon, que les dimensions de l'espace sont des attributs et des éléments caractéristiques, alors que pour le temps, la dimension n'est qu'une image, un symbole. Bois affirme que le temps n'est pas de l'espace, et qu'il faut dégager la durée vraie du temps spatial. Il affirme également que le temps n'est pas une intuition sensible, mais un rapport ou un ensemble de rapports ; le temps n'est pas une forme *a priori* de la sensibilité, mais un concept de l'entendement, qui possède, comme tous les concepts, une valeur nécessaire, universelle, absolue.

Ces remarques de Bois s'accordent assez bien avec l'analyse proposée par Jean Lacroix dans son livre intitulé *Kant et le kantisme* où il présente la critique bergsonienne du criticisme kantien sur la connaissance de soi et les différents plans d'expériences[802]. Jean Lacroix rappelle d'abord que Kant hésite lui-même ou évolue devant la question du primat à accorder, dans le processus de la connaissance, au temps ou à l'espace. Dans sa *Dissertation* de 1770, Kant définit les formes pures *a priori* de la sensibilité en commençant par le temps, plus attiré à ce moment-là, selon Lacroix, vers un « phénoménisme psychologique ». Par contre, plus tard en 1781, il opère un renversement et commence par l'espace ; ce qui signifie que, désormais, dans la pensée kantienne, la conscience et la connaissance de soi dépendent de la connaissance du monde extérieur. Bergson, quant à lui, « admet l'existence d'une durée pure qui échappe à la

---

797 Dans sa recension, François Pillon renvoie à ses articles parus dans la revue *Critique philosophique* : François PILLON, *Critique Philosophique*, 1ère série, tome XX, p. 42ss ; t. XXI, p. 388ss ; t. XXIV, p. 18ss.

798 François PILLON, recension dans *L'Année Philosophique* 1890, *op. cit.*, p. 227.

799 *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 17.

800 Adolphe GARNIER, *Traité des facultés de l'âme, comprenant l'histoire des principales théories psychologiques*, Paris, Hachette, tome 2, 1865, p. 85.

801 Cf. *ibidem*, p. 417. Cf. aussi pour le temps perçu Adolphe GARNIER, *Traité des facultés de l'âme*, tome 3, Paris, Hachette, 1865, p. 356.

802 Jean LACROIX, *op. cit.*, p. 45.

représentation spatiale qui est l'esprit même[803] », et affirme que la représentation spatiale du temps est « artificielle et secondaire ». Tandis que pour Kant le temps ne peut être connu sans sa spatialisation sous une forme linéaire ; « l'espace est la condition nécessaire de notre permanence », « le sujet ne devient histoire que par l'extérieur », « le moi ne serait que succession sans rien qui relie les instants les uns aux autres », « l'esprit ne peut avoir d'intuition directe et immédiate de lui-même dans le temps », « la durée pure est insaisissable puisqu'il est une succession sans permanence[804] ». Chez Bergson, au contraire, « la durée devient substantielle[805] », et « la durée immédiatement perçue, sans laquelle nous n'aurions aucune idée de temps, […] ce temps intérieur » précède « le temps des choses[806] ».

La définition du temps comme forme de l'esprit conduit Bois à affirmer, à la suite de Pillon, la possibilité d'expériences purement spirituelles qui relèvent du temps affranchi de l'espace[807]. Cela permet à l'esprit connaissant d'avoir des connaissances « absolues », spirituelles et non illusoires, situées « au-dessous » des connaissances spatiales (qui sont « relatives », au sens kantien de ce terme, c'est-à-dire « non objectives », non adéquates à leurs objets, relatives à la finitude de l'esprit humain). Ces connaissances spirituelles sont certes « absolues », mais encore partielles actuellement[808], selon lui, et toujours faites de relations (donc « relatives », au sens néocriticiste de ce terme). Néanmoins, il est possible de connaître par-delà les obstacles imposés par l'espace, et ceci de manière croissante : un jour, la connaissance sera entièrement affranchie des illusions spatiales[809] et le temps sera alors complètement déspatialisé.

En plus de la possibilité d'une connaissance vraie, affranchie de l'erreur induite par l'espace, Bois voit apparaître dans la théorie pillonienne de la connaissance une nouvelle conception du noumène qui ne supprime pas purement et simplement le noumène comme le fait Renouvier. Bois rappelle, en effet, que le néocriticisme renouviérien élimine le noumène kantien par souci d'éviter une « fausse métaphysique » ; Renouvier garde ce qu'il pense être une « vraie métaphysique » qui consiste à dépasser les phénomènes donnés, non pas en affirmant la « chose en soi », mais en affirmant les phénomènes futurs possibles[810] ; Bois, au

---

[803] *Ibidem*, p. 46. Cf. Henri BERGSON, *Durée et simultanéité*, Paris, PUF, 2007 (1968), p. 41ss.

[804] Jean LACROIX, *op. cit.*, p. 46-48.

[805] *Ibidem*, p. 48.

[806] Henri BERGSON, *op. cit.*, p. 42.

[807] *CMs_Kant*, p. 18.

[808] Cf. *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 19.

[809] Cf. *ibidem*, p. 18.

[810] Cf. Henri BOIS, « Le néo-criticisme », *Cours, lettres, notes et papiers*, IPT Montpellier, boîtes n°XVI-4, désormais *CMs-Néocriticisme1*, p. 414.

contraire, préfère suivre Pillon pour garder le noumène mais en remplissant, déterminant et précisant sa conception, le définissant comme un synonyme de l'esprit et l'opposant aux phénomènes spatiaux[811].

4.6.2.2.2 IDEALITE DU TEMPS

Dans son cours intitulé « L'espace et l'épreuve morale », donné la première fois pendant le semestre d'hiver 1897-1898, Bois résume ses idées sur le néocriticisme, en retenant essentiellement « l'idéalité du temps et l'irréalité de l'espace[812] ». Il pose ensuite la question : « Pourquoi sommes-nous spatiaux[813] ? » C'est la distinction qu'il fait entre l'espace et le temps qui nous intéresse ici.

Ailleurs, dans son cours intitulé « Dieu et le temps », Bois se réfère à Schopenhauer qui prouve l'idéalité du temps par une loi de la mécanique, la loi d'inertie. En effet, pour Schopenhauer, la loi d'inertie appliquée au temps signifie simplement que ce dernier ne peut pas tout seul produire aucune action physique ni changer rien au repos ni au mouvement d'un corps. De plus, affirme Schopenhauer, « si le temps était inhérent aux choses elles-mêmes à titre de propriété ou d'accident, il faudrait que sa quantité (c'est-à-dire sa longueur ou sa brièveté) pût changer les choses en une certaine mesure[814] ». Mais, en réalité, il n'en est rien : « Le temps passe sur les choses sans y laisser la moindre trace. Car ce qui agit, ce sont seulement les causes qui se déroulent dans le temps[815]. » Il en résulte que, pour Schopenhauer, quand un corps est soustrait aux influences chimiques, alors

> *Des milliers d'années ne les changent en rien. Cette inactivité absolue du temps est aussi ce qui constitue en mécanique la loi d'inertie. Un corps a-t-il une fois reçu un mouvement, aucun temps ne peut le lui enlever ni le diminuer ; il serait absolument sans fin, sans la réaction des causes physiques ; de même qu'un corps en repos resterait éternellement en repos, si les causes physiques ne le mettaient en mouvement*[816].

Pour Bois, le temps, pas plus que l'espace ne sont des « réalités » au sens réaliste du terme, c'est-à-dire une réalité qui existe en soi, indépendamment des esprits qui la pensent. Les philosophes qui réfutent cette thèse du réalisme pensent que même le temps est une idée de l'esprit, et ils lui refusent la valeur d'une chose en soi, d'une réalité indépendante en soi des

---

811 Cf. *CMs_Kant&Néocrit*, p. 18.

812 *CMs-Espace&Epreuve*, p. 5.

813 *Ibidem*, p. 4.

814 Cité par Bois dans *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 213.

815 *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 213.

816 *Ibidem*.

esprits qui le pensent[817]. Ces philosophes parlent de l'idéalité du temps. À leur suite, Bois estime que « le temps est une réalité idéale, tandis que l'espace n'est pas une réalité du tout[818] ». Il s'appuie sur l'antinomie qu'il voit entre le concept du nombre et celui du continu : puisque le concept du nombre est universel et nécessaire, il se sent amené à reconnaître que le concept du continu est essentiellement contradictoire et illusoire. Or, le temps spatial est continu. Contre le réalisme, Bois affirme l'idéalité du temps vrai et l'irréalité du temps spatial.

4.6.2.2.3 LE TEMPS EST UN CONCEPT PUR DE L'ENTENDEMENT

Bois préfère, à la suite de Pillon, séparer l'espace et le temps pour faire de ce dernier un concept pur de l'entendement en tant que forme de tout ce qui est spirituel : sentiment, désir, volition. Il affirme que le temps n'est pas une intuition, mais un rapport ou un ensemble de rapports ; le temps n'est pas une forme de la sensibilité, mais « un concept, qui a, comme tous les concepts, une valeur nécessaire, universelle, absolue[819] ».

Pour Bois, le temps vrai n'est, au fond, qu'un rapport de succession ou de coexistence, indépendant de tout changement. Il ne confond pas *durer* et *changer*, puisque, pour lui, le changement est une succession du différent au semblable, tandis que la durée simple est la succession du même au même ; les idées de *semblable* et de *différent* sont des idées de qualité et non de succession. Et il ne confond pas non plus *changer* et *déchoir* ou *progresser*, puisque, pour lui, la notion de décadence ou de progrès implique, en plus de la notion de changement, la notion de préférence, de valeur et de finalité « qui n'est pas logiquement contenue dans les idées telles quelles de ressemblance ou de différence[820] » qui sont des idées de qualité. Il y a deux sortes de temps, affirme Bois : le temps véritable et le temps spatial. Si l'on suit Kant, alors on aura un temps spatial qui sera « parfaitement divisible, comme l'espace », « et le nombre s'introduira inévitablement dans le temps[821] ». Si, au contraire, on suit Descartes, alors on aura un temps envisagé comme un ensemble de rapports, et « l'idée de divisibilité disparaît avec celle d'espace, mais non pas l'idée de nombre[822] », puisque les phénomènes qui se succèdent peuvent être comptés. L'idée de nombre est indispensable à l'idée de temps et s'y applique inévitablement, affirme Bois.

---

[817] *Cf. CMs-Espace&Epreuve*, p. 4.

[818] *Ibidem*, p. 5.

[819] *Ibidem*.

[820] *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 213.

[821] *Ibidem*, p. 239.

[822] *Ibidem*.

Bois estime que le temps vrai et les connaissances purement temporelles ne sont pas affectés par les insolubles antinomies qui rendent illusoires et irréels l'espace et les connaissances spatiales[823]. Il note que nous avons dans notre propre conscience des expériences purement spirituelles (sentiments, désirs, idées, etc.), qui relèvent du temps, mais ne relèvent pas de l'espace. Il en déduit que

> *Nous pouvons donc avoir, à côté et au-dessous des connaissances relatives, des connaissances absolues. Nous ne sommes pas condamnés à l'impuissance absolue de connaître ; et si la raison, dans son effort vers le vrai, est obligée de lutter contre les illusions spatiales, elle peut dans une mesure réelle et dans une mesure croissante s'en affranchir*[824].

En adoptant, comme Bergson, les positions de Pillon concernant la nécessité d'une déspatialisation du temps, Bois n'a pas pour autant la prétention de dépasser l'opposition classique entre réalisme et idéalisme. Au contraire, il range volontiers son spiritualisme néocriticiste dans l'idéalisme, en le considérant comme un idéalisme objectif.

Bois refuse de supprimer purement et simplement le noumène comme le fait Renouvier. Bois se propose, au contraire, de le remplir, de le préciser et de le déterminer par « les catégories du temps, de la causalité, de la finalité, de la liberté, de la loi morale, agent responsable, sujet affectif, raisonnable et volitif[825] », et le noumène devient alors synonyme de l'esprit. Il estime que le kantisme ainsi transformé tendra vers un monadisme libre, enrichi et précisé, avec un noumène ou esprit opposé aux phénomènes sensibles ou spatiaux. Il pense que l'antithèse entre le phénomène et le noumène se transformera alors dans l'antithèse entre l'espace et l'esprit[826].

4.6.2.2.4 LE TEMPS, FORME DE L'INTUITION SPIRITUELLE

Dans son livre intitulé *La valeur de l'expérience religieuse*, Bois intitule le troisième chapitre : « Les formes et les catégories de l'expérience religieuse », où il propose une réflexion sur l'articulation entre la perception sensible et la perception religieuse. Selon l'auteur, la perception religieuse ne peut saisir la réalité spirituelle sans l'apport venant de l'organisme et de la nature matérielle et spatiale[827]. Toutefois, l'intuition religieuse, dans son acception boisienne, perçoit la réalité spirituelle comme en profondeur, en-dessous de l'étendue spatiale.

---

[823] Cf. *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 17.

[824] *Ibidem*, p. 18.

[825] *Ibidem*.

[826] Bois présente une validation de ces hypothèses en 1906 dans *LVER*, p. 81, où l'on retrouve pratiquement les mêmes termes, mais déclarés de manière affirmative comme résultats de ses recherches.

[827] Cf. *LVER*, p. 67.

En déspatialisant le temps kantien, Bois avoue se séparer du kantisme « orthodoxe » en déclarant l'existence d'une expérience spirituelle, distincte de l'expérience sensible. En effet, d'après lui, le maître de Königsberg ne reconnaît pas d'intermédiaire entre le temps spatialisé et l'intemporel où l'intuition ne peut pas nous transporter ; pour Kant, toute intuition est forcément sensible, c'est du moins ce que retient Bois de la définition kantienne de l'intuition. Bois va donc plus loin que la critique kantienne ; entre l'existence physique située dans l'espace et une existence intemporelle conceptuelle, il trouve la place pour l'existence vraie de la pure conscience. Il affirme qu'il existe une intuition interne, suprasensible, « une intuition du psychique, par laquelle une prise de possession de l'esprit par lui-même est possible et grâce à laquelle devient possible une expérience de l'Esprit suprême, l'Esprit divin, par l'esprit humain[828] ». Il propose de faire une analogie entre l'intuition de la sensibilité externe et l'intuition suprasensible interne, à condition de débarrasser de l'intuition interne son aspect spatial, et de la comprendre dans un sens métaphorique, par analogie[829].

Bois améliore sensiblement la position de son maître néocriticiste Pillon sur ce point précis. Dans un premier temps, Bois suit ce dernier et déclare qu'il n'y a pas de sensibilité interne qui soit au temps ce que la sensibilité externe est à l'espace, car le temps est pour eux deux un concept, laissant à l'espace, mais à l'espace seul, la dénomination kantienne de forme de la sensibilité. De cette manière, Bois et Pillon se démarquent de Renouvier, pour qui, l'espace aussi bien que le temps sont des concepts et non pas des formes de la sensibilité.

Bois veut aller plus loin. Mais Pillon ne franchit pas le pas et ne va pas jusqu'à admettre l'existence d'une intuition autre que celle liée à l'espace, et s'en tient uniquement au sens propre du mot intuition. Pillon reconnaît qu'on peut étendre le sens de l'intuition, mais c'est par figure. Pire encore, dit Pillon, c'est toujours l'espace que l'on imagine à la place de l'objet pour lequel on l'emploie ; c'est toujours à une idée d'espace, substituée à celle de cet objet même, qu'on l'associe. Pour Pillon, le caractère apparent d'intuition qu'on donne au temps vient du fait que, suivant Kant, le caractère d'intuition est prouvé par son assimilation à une ligne droite : « Le concept de succession ne possède pas par lui-même ce caractère, affirme Pillon, pas plus que ne le possède le concept de ressemblance, le concept de nombre ; il l'emprunte[830]. »

Face à l'hésitation à parler d'une « intuition suprasensible », qu'il rencontre chez ses interlocuteurs, Bois répond en affirmant que, si une telle locution semble contradictoire « si on

---

[828] *Ibidem*, p. 70.

[829] Cf. *Ibidem*, p. 73. Nous retrouvons le symbolisme kantien (cf. par exemple la *Critique du jugement*, traduction de J. Barni, Paris, Ladrange, 1846, § 58, p. 333 et suivantes) dans cette manière boisienne de définir le temps.

[830] *FrPil-1èrePreuveCart*, p. 145.

prend le mot intuition à la lettre, au sens propre qui est bien certainement spatial », elle cesse de l'être « si on ne donne au mot intuition qu'un sens métaphorique[831] ». Il considère qu'il est autant légitime de parler d'intuition suprasensible que de parler d'image affective, comme le fait par exemple celui qui est considéré comme le fondateur de la psychologie française, Théodule Ribot (1839-1916)[832], dans son article « La mémoire affective », dans la *Revue philosophique* de décembre 1907[833] : « Le développement naturel des études psychologiques dirige vers cette hypothèse[834]. » Bois en déduit que, à moins de rejeter toute expérience religieuse et de nier tous les faits religieux, il faut admettre une intuition spirituelle, suprasensible, car « le développement naturel des études de psychologie religieuse dirige vers cette hypothèse[835] ». Partant ainsi d'une définition de l'intuition comme donnée de l'expérience, dans le sens kantien de connaissance se rapportant immédiatement à des objets de l'expérience, Bois affirme qu'il est tout à fait légitime d'appeler intuition les données immédiates de l'expérience religieuse, relative à une sorte de sensibilité interne. Ce qui l'autorise, selon ses propos, à revenir aux deux formes *a priori* de la sensibilité proposées par Kant : l'une relative et contingente, forme de la sensibilité ou intuition externe, et l'autre absolue et nécessaire, forme de la sensibilité interne. Il affirme donc que si l'on substitue au temps spatial kantien le temps vrai, durée pure, il devient exact de soutenir que « le temps est au sentiment intérieur ce que l'espace est aux sensations externes, que le temps est la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur et de tous les états intérieurs analogues au nôtre[836] ». Pour Bois, le temps devient donc la forme de l'intuition spirituelle ; en effet, il « détermine le rapport des représentations dans notre état intérieur, ce qui fait que ce qu'il y a en elles de divers peut être ordonné selon certains rapports[837] ».

De plus, Bois invite à reconnaître que toute expérience sensible doit tenir compte du temps qui est la forme de la suprasensibilité interne ; tous les faits d'expérience, étendus ou non, sont sujets du temps ; tout fait placé dans l'espace l'est aussi dans le temps, car la juxtaposition suppose la coexistence, qui relève du temps. Et inversement, même si l'idée de succession est

---

831 *LVER*, p. 71. Il arrive à Bois de comparer l'intuition religieuse à l'intuition artistique, où il est sans doute influencé par Félix Ravaisson.

832 Théodule Ribot (né à Guingamp le 18 décembre 1839 – mort à Paris le9 décembre 1916) est un philosophe, généralement considéré comme le fondateur de la psychologie française. Il a créé et dirigé la *Revue philosophique*.

833 Théodule RIBOT, « La mémoire affective », *Revue philosophique*, décembre 1907, p. 600-610.

834 Cité par Bois dans *LVER*, p. 71.

835 *LVER*, p. 72.

836 *Ibidem*, p. 73.

837 *Ibidem*, p. 74.

absolument indépendante de celle d'espace, il est rare, selon Bois, que l'expérience spirituelle ne revête, ne serait-ce que partiellement, une forme spatiale. Toutefois, il laisse indécise la question de savoir si toute expérience spirituelle passe nécessairement par le biais des sens, mais affirme que, même si elle y passe, elle constitue, malgré tout, une expérience directe du moi, une expérience interne[838].

4.6.2.2.4.1 Le spiritualisme néocriticiste boisien

Le temps boisien est la forme de l'esprit, la forme de tous les êtres spirituels[839]. Le phénoménisme impliqué dans le néocriticisme boisien est un spiritualisme. C'est du moins ainsi qu'il le présente dans son cours intitulé « Kant et le néocriticisme[840] » et dans son cours intitulé « Le néo-criticisme[841] ». À la place du « tout est phénomènes et lois de phénomènes », Bois propose d'affirmer que « tout est esprit, et il n'y a que des esprits – avec les idées pensées par ces esprits[842] ». Il pense faire aboutir l'idéalisme renouviériste à un spiritualisme en le corrigeant et en le complétant[843]. En effet, l'esprit est entièrement redéfini, débarrassé de toute idée de substance, sinon, cela équivaudrait à le matérialiser : « L'idée de substance n'est au fond que l'idée de matière, ou d'espace ; pour pousser la négation de la matière jusqu'à ses dernières conséquences, il faut nier la substance ; il faut concevoir l'esprit comme un composé de phénomènes ; il faut être phénoméniste[844]. »

Au fond, nous pouvons dire que Bois fait évoluer le phénoménisme renouviériste vers le spiritualisme. Contre Renouvier, il déspatialise le temps pour faire de celui-ci la forme de l'esprit et de tous les êtres spirituels, c'est-à-dire pour en faire la forme de l'intuition « suprasensible » de l'expérience interne, de l'intuition spirituelle ; il rétablit l'espace dans son statut de forme de la sensibilité externe ; au lieu de répudier le noumène ou de le ramener aux phénomènes comme le fait Renouvier, il considère que l'esprit devient synonyme du noumène kantien. La conscience renouviériste est encore la monade qui pense les phénomènes et les lois des phénomènes. L'esprit boisien devient l'être qui pense les idées, dont les phénomènes spatiaux, les phénomènes spirituels ainsi que les lois qui régissent ces phénomènes. L'esprit

---

838 *Ibidem*, p. 76.

839 Cf. *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 17.

840 Notre *CMs-Kant&NéoCrit*.

841 Notre *CMs-Néocriticisme2*.

842 *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 25.

843 Cf. *ibidem*, p. 28.

844 *Ibidem*, p. 25.

boisien est transcendantal à la conscience renouviériste ; il pense la conscience, le subconscient, le passage du subconscient à la conscience claire, le moi subliminal.

Le spiritualisme néocriticiste boisien traite certains des sujets caractéristiques du spiritualisme classique, qui entre en débat avec le matérialisme sur quelques questions de la métaphysique de l'époque : la théorie de la connaissance, la constitution du monde extérieur au sujet pensant, l'origine de l'univers. Ces thèmes sont déjà abordés dans le criticisme kantien et dans le néocriticisme renouviériste ; Bois ne fait que les appliquer et les faire évoluer pour rejoindre le spiritualisme classique[845].

4.6.2.2.4.2 L'origine de l'univers

D'après Bois, « le temps dégagé de l'infini, de l'espace, se ramène aux rapports de succession et de simultanéité[846] ».

4.6.2.2.4.2.1 La critique de l'infini et le temps

Partant de cette distinction entre succession et simultanéité de phénomènes spirituels, il considère l'origine de l'univers comme un rapport de deux termes, dont le premier n'est pas intemporel puisqu'il se situe dans le temps en tant que simultanéité sans succession. Celle-ci n'apparaît qu'avec l'avènement du second de ces deux termes. Avec Eugen Dühring (1833-1921), Bois affirme l'importance capitale de la critique de l'infini à partir de l'idée de nombre. Il s'accorde avec Dühring lorsque ce dernier affirme que « tout nombre qui est pensé comme quelque chose d'achevé, est un nombre déterminé, c'est-à-dire exclut l'idée de l'infinité[847] ». Il acquiesce également lorsque Dühring montre que « seul l'inachevé dans l'accumulation des nombres peut s'écouler à l'infini ; car ce n'est qu'à ce qui n'est pas encore terminé, donc pas complété, consommé, que l'on peut encore ajouter quelque chose[848] ». Il soutient avec lui qu'un compte terminé « qui ne donnerait pas un nombre, ou encore une infinité d'unités serait la plus complète contradiction », qui « ne peut pas être quelque chose de simplement subjectif ; il faut l'écarter de tout ce qui devient objet de la pensée[849] ».

Appliquée à l'idée de l'origine de l'univers, cette critique de l'infini implique l'affirmation d'un commencement temporel, ce qui fait hésiter Renouvier qui reste dans l'indétermination par rapport à cette idée, affirmant tantôt que l'origine de l'univers est un abîme, tantôt que toutes

---

[845] Cf. *ibidem*, p. 28.

[846] *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 246.

[847] Eugen DÜHRING, *Wirklichkeits Philosophie*, 1895, p. 5, cité par Bois dans Henri BOIS, « Le finitisme de Dühring », in l'*Année philosophique*, Paris, Alcan, 1909, désormais *FiniDühr*, p. 103.

[848] *Ibidem*.

[849] *Ibidem*.

les choses et tous les êtres ont commencé, y compris Dieu : « Pour ceux qui veulent à toute force poser en dehors du compréhensible, un inconditionné, ce sera si l'on veut l'*abîme* du mystique, ou le *dieu premier*, l'un pur antérieur à l'être, du platonisme. Mais il sera bon de se garder de l'émanatisme[850]. » Le fondateur du néocriticisme français pose le premier commencement comme une limite atteinte par la pensée, mais une limite où il n'interdit pas forcément de situer autre chose (le monde, Dieu), et derrière cette limite, avant, il met parfois l'abîme qui n'est pas sans rappeler, note Bois, la « chose en soi » de Kant. Voici ce qu'affirme Renouvier :

> *La thèse du premier commencement n'est pas* déclarative *mais simplement* limitative *de connaissance. Le premier commencement est incompréhensible parce que nous ne comprenons que le relatif, c'est-à-dire, dans l'espèce, le* deuxième*, lequel suppose le rapport de quelque chose qui était (terme antérieur) à quelque chose qui est (terme postérieur). C'est le principe de contradiction qui nous oblige à poser le terme absolument premier, mais il ne nous fournit qu'une connaissance négative, une limite, et nous interdit toute tentative de déterminer ce premier terme par rapport à des antécédents*[851].

Bois soupçonne la théorie renouviériste du premier commencement de se représenter le temps comme un point qui parcourt une ligne, pouvant s'étendre indéfiniment dans la direction de l'avenir, car celle-ci n'est pas achevée, mais ne pouvant pas s'étendre dans la direction du passé, car sinon on arrive au bout ; la ligne se termine par un point au tout premier commencement ; et alors tantôt on pourra dire qu'avant… « il n'y avait pas d'avant » ; et tantôt on pourra dire qu'avant… « il y avait le trou noir[852] ».

4.6.2.2.4.2.2 Une simultanéité sans succession

En se représentant le temps, non pas sous la forme d'une ligne continue, mais d'« une série linéaire de points », Dühring n'envisage pas le temps spatial, affirme Bois, « mais le temps vrai, le temps réduit aux rapports de succession[853] ». Or, signale Bois, dès qu'on se place à ce point de vue, logiquement, on doit aboutir à la conclusion : « Le premier rapport de succession n'a existé en tant que rapport que lorsqu'il y a eu deux termes ; la succession n'a pu commencer qu'avec le second terme et donc la succession implique forcément un premier terme qui est en

---

[850] *CMs-LetRenouvier* du 13 mai 1895, p. 2.

[851] *Ibidem*, p. 1-2.

[852] *FiniDühr*, p. 118.

[853] Eugen DÜHRING, *Logique*, p. 203, cité par Bois dans *FiniDühr*, p. 119.

dehors de la succession[854]. » C'est ce premier terme que Renouvier estime comme étant hors de toute relativité[855]. Voici ce qu'affirme Bois :

> *Notre accord avec Dühring persiste jusque dans la façon dont il conçoit cet état primordial. Il ne le conçoit nullement à la façon agnostique de Renouvier, comme 1'« abîme » ; il le conçoit exactement sur le même patron que le second terme et les termes suivants ; il n'en retranche que la succession ; mais il y laisse la simultanéité avec tout ce que la simultanéité comporte*[856].

La conception du premier commencement proposée par Dühring permet à Bois d'envisager la possibilité d'un temps en tant que simultanéité située hors de la succession, avant celle-ci. Mais, contrairement à Dühring[857], il affirme que ce temps de simultanéité n'est pas spatialisé. Cela rend plausible l'idée d'un Dieu temporel qui crée la succession. Dans son cours intitulé « Dieu et le temps », Bois avoue qu'il se sent obligé de dire que Dieu a commencé. Mais il précise aussitôt après qu'il ne s'agit pas là de son dernier mot[858]. Dire que Dieu a commencé revient, pour lui, à affirmer que *Dieu est l'être principe, l'être premier*[859].

Dans son livre intitulé *Commencement du temps et fin de la physique ?*, Stephen Hawking (1942-)[860] estime non déraisonnable de supposer qu'il existe des lois simples qui gouvernent les conditions aux limites de l'espace-temps et qui déterminent l'état de l'Univers. Il voit ainsi au tout début de l'Univers un espace très comprimé tel que l'effet d'étalement dû au principe d'indétermination a pu modifier la distinction fondamentale entre l'espace et le temps. Il pense que le temps aurait alors pu être entièrement spatialisé, mais que les événements aient coexisté dans l'espace, dans un temps réduit à la simultanéité sans la succession[861]. Sans forcément aller jusqu'à envisager le temps de l'origine comme entièrement spatialisé, Bois aurait certainement

---

[854] *Ibidem*.

[855] Cf. *CMs-LetRenouvier* du 13 mai 1895, p. 1-2.

[856] *FiniDühr*, p. 119.

[857] *Ibidem*, p. 120.

[858] Cf. *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 253.

[859] *Ibidem*, p. 259.

[860] Stepehn HAWKING (8 janvier 1942 à Oxford -) est un physicien théoricien et cosmologiste anglais. Il a été professeur de mathématiques à l'Université de Cambridge de 1980 à 2009, membre de Gonville and Caius College, Cambridge et chercheur distingué du Perimeter Institute for Theoretical Physics. Il est connu pour ses contributions dans les domaines de la cosmologie et la gravité quantique, en particulier dans le cadre des trous noirs.

[861] Cf. Stephen HAWKING, *Commencement du temps et fin de la physique ?*, traduction française de Catherine Chevalley, Paris, Flammarion, 1992, p. 114-115.

rejoint le titulaire de la *Lucasian Chair* de Mathématiques de Cambridge quand celui-ci pense ce temps entièrement réduit à la simultanéité.

4.6.2.2.5 DIEU EST DANS LE TEMPS ET ENTRE DANS L'ESPACE

Le Dieu de Bois est un Esprit pur qui entre en relation avec le croyant dans l'expérience religieuse. C'est un Dieu anthropomorphe, personnel, moral et spirituel. Un tel Dieu se situe forcément dans le temps déspatialisé, et ne peut pas ne pas l'être, puisqu'il est spirituel et parce que le temps boisien considéré comme catégorie ou concept de l'entendement est la forme de tous les esprits. Le Dieu esprit, pour Bois, vient rencontrer l'être humain dans l'expérience religieuse par la médiation d'attributs anthropomorphes, sans lesquels l'homme ne peut pas vivre une telle rencontre. Notamment, un tel Dieu s'enveloppe de l'attribut de la temporalité.

D'après Bois, « il y a eu un temps où il n'y avait pas encore d'espace et il y aura un temps où il n'y aura plus d'espace[862] ». Dans l'espace, l'harmonie mentale parfaite d'un être parfait devient impossible. Dieu ne peut donc pas être spatial, mais pour pouvoir agir dans l'histoire il choisit d'entrer dans l'espace en Christ[863].

Bois adopte tout ce que Kant dit de l'espace. Par contre, il accorde la réalité absolue au temps mais la refuse à l'espace. Pour lui, le temps est la forme de tous les êtres spirituels[864] et le noumène devient synonyme de l'esprit et l'antithèse entre le phénomène et le noumène se transforme en une antithèse entre l'espace et l'esprit.

4.6.2.3 LA CAUSALITE ET LA FINALITE

Bois rattache les catégories de la *causalité* et de la *finalité* à la catégorie de la *succession* qui, elle-même, dépend du *temps*. La *causalité* et la *finalité* impliquent respectivement les idées de *liberté* et d'*obligation*. Selon lui, « la succession est le genre dont la causalité et la finalité sont des espèces ; la causalité et la finalité caractérisent certains rapports entre certains phénomènes successifs ; elles énoncent certains liens particuliers entre certains antécédents et certains conséquents[865] ». Concernant la *causalité*, il distingue deux formes de relations de cause à effet : la causalité absolument et uniquement nécessaire, qui est le déterminisme ; et la

[862] *PHID&THEO*, p. 554, repris dans *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 246 : « il y a eu un temps où il n'y avait pas encore d'espace ».

[863] Dans *DLCR*, p. 182 par exemple, Bois dit que Dieu est dans le temps et dans l'espace, et dans son cours « Dieu et le temps », il insiste sur la non spatialité de Dieu (Cf. *CMs-DieuEtLeTemps*, par exemple p. 248).

[864] Cf. *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 17.

[865] *Ibidem*, p. 56.

causalité partiellement nécessaire, mais partiellement contingente, qui est la liberté. Il introduit donc la *liberté* dans sa table des catégories, « comme espèce dans le genre causalité[866] ».

Concernant la *finalité*, Bois reproche à Renouvier de ne pas y avoir introduit l'*obligation* comme sous-catégorie, « de n'avoir pas fait de cette catégorie une espèce du genre *finalité*[867] », simplement parce que ce dernier n'arrive pas à lui appliquer la subdivision ternaire (thèse, antithèse et synthèse) : « Mais comme, en ce qui nous concerne, nous avons écarté cette façon de concevoir les catégories, l'argument de M. Renouvier contre l'obligation-catégorie tombe du même coup[868]. » Bois pense que le devoir dépend de la *finalité* et non de la *causalité*. Selon lui, le devoir est sans doute adressé à la volonté, à la liberté, et la causalité entre donc forcément en jeu pour que le devoir soit accompli. Mais en lui-même, « c'est à la finalité qu'il se rapporte, non à la causalité[869] ».

4.6.2.4 LE LIEN ENTRE RAISON SPECULATIVE ET RAISON PRATIQUE

Le fait de ne pas intégrer l'obligation et la liberté dans la table des catégories équivaut, comme le rappelle Bois, à « maintenir la distinction, la séparation établie par Kant entre la raison spéculative et la raison pratique[870] », ce qui est « assez grave » à ses yeux. C'est ce qu'il reproche à Renouvier, qui tombe dans le même piège que Kant, malgré les multiples efforts du néocriticisme renouviériste à éviter ce dualisme. Certes, Kant affirme que « si la raison pure peut être pratique par elle-même et l'est réellement, comme le prouve la conscience de la loi morale, il n'y a toujours qu'une seule et même raison qui, au point de vue théorique ou pratique, juge d'après des principes *a priori*[871] », et que « la raison pratique et la raison spéculative ont pour fondement un pouvoir identique (*einerlei*) de connaître, en tant qu'elles sont l'une et l'autre *raison pure*[872] ». Toutefois, il reconnaît que la raison spéculative ou théorique et la raison pratique sont différentes l'une de l'autre, puisque si nous essayons de déterminer le contenu de la connaissance que nous pouvons avoir d'une raison pure pratique et par elle, tel que le montre par exemple l'analytique de cette raison, alors « nous trouverons à côté d'une analogie

[866] *Ibidem*, p. 57.

[867] *Ibidem*.

[868] *Ibidem*, p. 58.

[869] *Ibidem*, p. 59.

[870] *Ibidem*, p. 61

[871] Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. François Picavet, Paris, PUF, 1971, désormais *CDLRPratique*, p. 130.

[872] *CDLRPratique*, p. 95.

remarquable entre la raison pure pratique et la raison pure théorique, des différences non moins remarquables[873] ».

Et c'est sur ce point du raisonnement kantien que se situe le reproche de Bois ; ces différences sont telles que l'obligation ou la liberté ne trouve pas de place dans la table des catégories kantienne. En effet, dans l'« Examen critique » qui achève l'« Analytique », l'être humain est présenté comme étant à la fois *phénoménal* et *nouménal*. Or, le noumène est inaccessible aux catégories de l'entendement et ne peut prendre sens, dans le criticisme kantien, que comme « croyance » ou « pensée » par l'action morale, prenant alors du sens comme devoir être[874] : « Je peux à la rigueur me saisir tel que je m'apparais (comme phénomène) mais non tel que je suis (comme chose en soi)[875] », sauf à tomber dans du paralogisme. La « chose en soi » que je suis n'est pas une autre chose, mais un autre point de vue sur moi, celui d'un entendement parfait, inaccessible à mon entendement limité[876]. En tant que phénomène, l'être humain est soumis à la nécessité des lois de la nature, mais, en tant qu'être libre, il peut décider à tout moment de ne pas s'y soumettre. Comme le dit Jean-Cassien Billier, il « fait partie du monde *phénoménal*, mais il ne lui *appartient* pas[877] ». L'affirmation de la liberté de l'agent moral « implique en effet que celui-ci puisse échapper à une stricte appartenance à ce monde phénoménal où causes et effets s'enchaînent de façon implacable sans laisser de place à une liberté[878] ». C'est donc « moralement que l'homme peut se libérer de l'enchaînement des phénomènes, et non réellement[879] ».

Pour Bois, il n'y a pas deux sortes de raisons, mais seulement deux aspects de la même raison, deux points de vue : l'une théorique et l'autre pratique, du même objet. De plus, il suggère d'accorder la primauté au point de vue pratique, puisque, pour lui, la liberté, impliquant la croyance et la foi, est présente partout où intervient la raison, que celle-ci soit spéculative ou pratique. Voilà pourquoi il estime incontournable d'introduire le devoir et la liberté dans la liste des catégories de l'entendement. Selon lui, une telle séparation entre la raison spéculative et la raison pratique, un tel « dualisme » est inexact, voire même très dangereux. Il maintient et affirme qu'il n'y a qu'une seule raison. Et en « mêlant intimement les deux points de vue théorique et pratique, les deux aspects de la même raison », il faut « accorder la primauté à

---

[873] *Ibidem,* p. 97.

[874] Cf. Michel COUDARCHER, *op. cit.*, p. 101-102.

[875] *Ibidem,* p. 109.

[876] Cf. Jean BILLIER -Cassien, *op. cit.,* p. 41.

[877] *Ibidem,* p. 56.

[878] *Ibidem*.

[879] *Ibidem*.

l'ordre pratique » et opérer une « transformation de la raison spéculative en raison pratique[880] ». Le seul et véritable moyen qui permet, comme l'affirme Bois, d'opérer une telle transformation et d'accorder la primauté à la raison pratique consiste à « introduire ouvertement l'obligation à sa place parmi les catégories, avec la liberté[881] ».

Dans son cours sur les « Observations préliminaires sur la théorie de la connaissance », Bois explique comment la théorie des « facultés séparées » est à l'origine de graves erreurs dans la théorie kantienne de la connaissance. Pour lui, il s'agit de deux fonctions complémentaires de la raison, qui ne peuvent se passer l'une de l'autre sauf à altérer « la représentation de la réalité ». Dans un jugement pratique, la croyance s'appuie sur ce qui est logique. Et un jugement spéculatif peut rarement se faire sans qu'intervienne de la croyance, c'est-à-dire un jugement d'ordre pratique. Il ne souhaite « établir aucun divorce entre la raison théorique et la raison pratique[882] », ni adopter la théorie des facultés séparées. Certes, certains des mobiles qui déterminent la formation des jugements peuvent appartenir à l'ordre spéculatif, et les autres à l'ordre moral. Toutefois, « il ne faut pas de la différence des mobiles conclure à la différence, ni surtout à l'hétérogénéité des facultés qui concourent à former le jugement[883] ». La raison étant la même, la table des catégories qui décrivent son fonctionnement doit comporter toutes les catégories, c'est-à-dire à la fois les catégories morales et les catégories non morales. Il faut donc inclure l'obligation dans la table des catégories :

> *Qu'est-ce que la raison pratique ? C'est la raison fonctionnant sous les catégories de l'obligation. Qu'est-ce que la raison théorique ? C'est la raison fonctionnant sous les catégories autres que les catégories morales. Il suit de là qu'on ne peut séparer la raison théorique et la raison pratique qu'en vertu d'une abstraction qui simplifie, mais aussi altère la représentation de la réalité*[884].

C'est la même raison, dit Bois, qui fonctionne d'un côté comme de l'autre. Alors pourquoi ne pas mettre dans la même table toutes les catégories de la même raison : celles de la nature, liées à la raison théorique, et celles de la liberté, liées à la raison pratique ? L'incompatibilité « apparemment irréductible de ces deux sphères avait conduit Kant à envisager leur rapport dans la troisième *Critique* en introduisant un troisième terme, la faculté de juger[885] ». Conscient de la difficulté, Kant lui-même se pose déjà la question pourquoi la liberté possède-t-elle « une

---

[880] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 61.

[881] *Ibidem*.

[882] *CMs-ThCn*, p. 11.

[883] *CMs-ThCn*, p. 11.

[884] *Ibidem*, p. 12.

[885] Luc FERRY, *op. cit.*, p. 331.

si grande fécondité, tandis que tous les autres désignent bien la place vide pour des êtres possibles de l'entendement pur[886] », étant donné que « c'est proprement le concept de la liberté qui, parmi toutes les idées de la raison pure spéculative, procure seule un si grand développement dans le champ du supra-sensible, quoique seulement au point de vue de la connaissance pratique[887] ».

D'une part, Bois constate, quant à lui, que « les catégories autres que les catégories morales sont indispensables à la raison pour fonctionner comme raison pratique ». En effet, la raison spéculative préside à toute affirmation, y compris toute affirmation pratique opérée par la raison pratique. Ensuite, un jugement pratique, comme une proposition logique, consiste à lier les représentations sous des concepts. Puis, de part et d'autre, il s'agit d'une opération intellectuelle, et une affirmation à laquelle l'entendement n'aurait point de part est inconcevable. Il en résulte que « la raison théorique est présente et nécessaire dans la raison pratique[888] ». Pour Bois, la même raison fonctionne de la même manière, avec les mêmes outils, de part et d'autre.

D'autre part, la raison pratique intervient dans toute réflexion théorique. En effet, « la raison pratique pénètre dans l'ordre théorique », puisqu'il n'existe pas un seul jugement, fût-il le plus abstrait, « qui n'intéresse à quelque point de vue la raison pratique[889] ». Bois affirme même que « la raison pratique n'est que la raison jugeant sous la catégorie de l'obligation les choses de la volonté[890] ». En s'appuyant sur la négation des facultés séparées, Bois montre qu'il faut « introduire et répandre largement la volonté dans les diverses opérations intellectuelles et l'y mêler intimement[891] ». Or, en s'introduisant dans le domaine théorique, la volonté y porte avec elle la loi qui lui est propre, à savoir l'obligation, et, par conséquent, la raison pratique entre en jeu dans toute opération de la raison théorique, puisque « la conscience commande dans la raison théorique et à la raison théorique[892] ».

Le cloisonnement strict des deux domaines de la raison est à la source de l'idée, cause d'égarements selon Bois, que la croyance n'a pas de place dans la réflexion théorique. Or, pour le néocriticisme boisien, la liberté, la volonté et la croyance interviennent partout où la raison

---

[886] *CDLRPratique*, p. 110.

[887] *Ibidem*.

[888] *CMs-ThCn*, p. 12.

[889] *Ibidem*.

[890] *Ibidem*, p. 13.

[891] *Ibidem*, p. 12-13.

[892] *Ibidem*, p. 13.

entre en jeu, y compris dans la spéculation théorique, et la liberté a tout à fait sa place dans la table des catégories.

4.6.2.5 LA RELATION ET LES AUTRES CATEGORIES

Pour analyser la table des catégories de Renouvier, Bois se base sur l'article de ce dernier intitulé « Les catégories de la raison et la métaphysique », paru dans l'*Année philosophique* de 1896, édité en 1897, pour critiquer les positions de ce dernier concernant les concepts de l'entendement. Dans cet article, Renouvier part de deux principes conjoints : le principe de relativité et le principe de l'idéalisme. Bois indique le sens qu'il donne à ce dernier principe en notant que « si la représentation mentale, si la conscience s'évanouissait, tous les objets et le monde disparaîtraient[893] ». Le principe de l'idéalisme permet à Renouvier d'assembler, comme le rappelle Bois, les catégories sous la conscience, faite de l'opposition de l'objet et du sujet. La conscience « s'appelle personnalité, quand elle est portée à ce degré supérieur où elle est capable de former des concepts et de connaître des lois[894] ». La conscience est la catégorie vivante assemblant toutes les autres. À l'aide du principe de relativité et du principe de l'idéalisme, le néocriticisme renouviérien, comme le rappelle Bois, établit le premier groupe de catégories, constitué par deux termes, l'un ultra-abstrait, l'autre ultra-concret : *relation* et *personnalité*, qui sont, selon lui, comme les deux pôles des catégories. Toutes les autres catégories se situent entre ces deux termes.

Mais Bois estime que Renouvier a tort de faire figurer la relation dans la table des catégories, étant donné que le néocriticisme renouviérien a auparavant alerté sur les « les conséquences spéculatives absolutistes et substantialistes qui découleraient de cette erreur[895] » accomplie par Kant. Bois cite l'article de Renouvier :

> *Les catégories, suivant l'ordre dans lequel nous en avons défini les éléments constitutifs, se présentent en quatre groupes binaires : Relation/Personnalité, Quantité/Qualité, Devenir/Succession, Causalité/Finalité – suivis d'une catégorie séparée : Espace ou intuition spatiale. Le premier groupe (Relation/Personnalité) réunit la plus abstraite et la plus universelle des lois, car son nom est celui de la loi elle-même, à la relation la plus réelle et la plus individualiste, qui ne laisse pas d'être la condition de toutes les autres partout où nous pouvons les supposer représentées.*[896]

Dans la marge de cette citation, au niveau de la « relation », Bois écrit : « Il nous semble que M. Renouvier aurait dû l'éviter, pour être fidèle à lui-même. Les catégories proprement

[893] *CMs-CritRnv*, p. 1.

[894] *Ibidem*.

[895] *Ibidem*, p. 2.

[896] *ChRnv-Catégories*, p. 42.

dites ne sont que des espèces du genre relation ; elles ne sont que des relations[897]. » Il juge également maladroit le fait que Renouvier fasse figurer la conscience ou personnalité parmi les catégories. Il explique sa critique en avançant que, pour lui, « la conscience est constituée par l'assemblage des catégories envisagées dans le réel et le concret, parce que c'est la conscience qui possède les catégories et les applique[898] ». Le domaine des catégories proprement dites est situé, selon lui, entre les deux pôles qui sont la relation et la personnalité, et cela en vertu du principe phénoméniste de relativité et en vertu de l'idéalisme. Mais il ne pense pas judicieux de ranger la relation et la personnalité parmi les catégories.

Comme le rappelle Bois, Renouvier utilise, en guise de critère pour ranger les catégories, ce que l'examen de la représentation mentale nous offre d'appréciations de la « Relation », qui se distinguent de ses autres applications, c'est-à-dire « qui nous semblent ne pouvoir être des cas particuliers d'aucune autre de celles que nous pouvons appeler à notre pensée[899] ». Parmi celles qui sont partout présentes, selon le système renouviérien, se trouvent les catégories de *quantité* et de *qualité*, impossibles à confondre entre elles et impliquées dans toutes nos opérations mentales. La catégorie de *quantité* est caractérisée par trois termes qui correspondent à la thèse, l'antithèse et la synthèse : *unité*, *pluralité*, *totalité* ou *nombre*. La catégorie de *qualité* est aussi caractérisée par trois termes : *distinction*, *identification*, *détermination*.

Bois approuve le fait que le néo-criticisme renouviérien mette en tête de ses catégories la quantité et la qualité. Par contre, d'après lui, Renouvier a tort de reprendre le terme kantien de *quantité* pour désigner la dernière catégorie et préfère le mot *nombre* qui lui semble plus précis. En effet, le terme *quantité* soit se confond avec le *nombre*, soit représente une synthèse entre du nombre et de l'espace, une application du nombre à l'espace et désigne le nombre spatial, c'est-à-dire la mesure[900]. En employant le terme *quantité* au lieu de celui de *nombre*, Renouvier introduit, comme le relève Bois, l'espace dans la catégorie du nombre, et en appliquant le nombre à la qualité il spatialise la qualité : « ce qui est inadmissible », affirme Bois[901].

Bois considère comme un défaut la tendance du système renouviérien à se laisser attirer par les formes ternaires (thèse, antithèse, synthèse), comme il le fait pour le système kantien. Il

[897] *CMs-CritRnv*, p. 2.

[898] *Ibidem*, p. 3.

[899] *Ibidem*.

[900] Cf. *ibidem*, p. 4-5.

[901] Cf. *ibidem*, p. 9.

estime que la division ternaire des catégories n'est pas toujours naturelle, parce qu'elle peut « induire en des vues plus ou moins contestables[902] ».

4.6.2.6 LA TABLE DES FORMES DE LA SENSIBILITE ET DE L'ENTENDEMENT

Dans son cours sur la « Critique des catégories de Renouvier », Bois livre l'essentiel de sa classification des concepts de l'entendement, ce qu'il considère comme étant la partie flottante, variable, non définitive, du néocriticisme.

Bois range d'un côté la forme de la sensibilité, la seule, et non pas deux comme Kant ou rien comme Renouvier, qui est l'espace, forme *a priori* de la sensibilité et intuition pure, dans le sens kantien de ce terme c'est-à-dire intuition *a priori* non mêlée d'expérience. De l'autre côté, il met les concepts de l'entendement qui sont les fondements de toute connaissance : le nombre, la qualité et le temps. Ce dernier est constitué par l'idée de coexistence, d'une part, et de succession d'autre part. L'idée de succession elle-même comprend la causalité et la finalité. La causalité contient l'idée de liberté, tandis que la finalité celle d'obligation.

Cela donne le Tableau 3 ci-dessous.

Formes				***Phénomènes***
Intuition pure	Espace			Sensibles
Catégories	Nombre			
	Qualité			
	Temps	Coexistence		Spirituels
		Succession	Causalité (liberté)	Spirituels
			Finalité (obligation)	Spirituels

Tableau 3 : Tableau des catégories d'après Henri Bois, à partir du cours « Critique des idées de Renouvier sur les catégories » d'Henri Bois. IPT Montpellier, Cours, lettres, notes et papiers, IPT Montpellier, boîtes n°I.

En définitive, la déformation et l'illusion créées par l'espace sont déclarées comme passagères par Bois, puisqu'elles sont liées à l'épreuve morale inhérente à la condition humaine. C'est ce qu'il dit dans son cours intitulé « L'espace et l'épreuve morale », qui développe et explicite la position de Pillon[903].

[902] *Ibidem*, p. 5.

[903] *CMs-Espace&Epreuve*.

5 LE DOUTE ET LA CROYANCE SELON BOIS

Nous avons vu comment Bois analyse la théorie de la connaissance de Renouvier. D'après lui, dans le néocriticisme renouviériste, « la connaissance spatiale et temporelle est absolue[904] ». Ce qui enlève à celle-ci une partie de sa relativité, puisque la substance phénoméniste renouviériste, définie comme étant la conscience ou la synthèse des relations, devient accessible à la connaissance. La connaissance devient absolue, dans ce sens qu'elle n'est pas limitée par la chose en soi ni déformée par les formes de la sensibilité, et elle n'est relative que parce qu'elle est faite de relations inhérentes à la constitution de l'esprit connaissant. Le doute dans le néocriticisme renouviériste ne vient pas de l'inaccessibilité, ne serait-ce que partielle, de l'être à la connaissance. Le scepticisme ne sert ici qu'à « déstabiliser l'évidence et la nécessité », et à « dévoiler les conditions qui permettront de le surmonter, comme il est souhaitable de le faire[905] ». Ces conditions sont la liberté et la volonté impliquées dans la croyance. Voici ce qu'en dit Renouvier : « La méthode dont nous parlons est précisément celle qui, repoussant de prétendues évidences, fait place aux croyances et n'en impose aucune[906]. »

Toutefois l'absoluité de la connaissance n'empêche pas pour autant au doute méthodique de trouver sa place, dans le système renouviériste, afin de remettre en question les évidences présupposées par le dogmatisme métaphysique. L'absence de doute ne se rencontre que dans le domaine du « phénomène comme tel et au moment où il s'aperçoit : là, point de doute possible[907] ». Le doute apparaît, appelant la croyance à sa suite, dès que la connaissance sort du fait actuel de conscience, dès que la démonstration est nécessaire : « Dès qu'on dépasse le fait de conscience immédiat, tel plaisir, telle sensation, dès qu'interviennent la mémoire et le jugement, le doute est possible, la croyance entre en jeu, avec elle le désir et la volonté[908]. »

Bois ne manque pas de relever et de rappeler la place importante occupée par la croyance très tôt dans la pensée de Renouvier : « Dès le début de ses réflexions, M. Renouvier avait été conduit à attacher une très grande importance à la *croyance* dans l'acte par lequel un homme s'attache à une doctrine[909]. » Arnal note également que les réflexions ultérieures de Renouvier « ont corroboré ses opinions premières relatives à la croyance, à son rôle immense et

---

[904] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 13.

[905] Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 36.

[906] Charles RENOUVIER, « Les équivoques de la question philosophique du monde extérieur », *Critique philosophique*, 1879, volume 1, p. 249, cité par Laurent FEDI, *op. cit.*, p.36.

[907] Charles RENOUVIER, cité par Gabriel SEAILLES, *op. cit.*, p. 222.

[908] Gabriel SEAILLES, *op. cit.*, p. 222.

[909] *CMs-BiogrRnv*, p.19.

insoupçonné[910] ». Les deux néocriticistes protestants de Montauban, Bois et Arnal, mettent en exergue le fait que la croyance soit présente dès les premiers écrits de la première philosophie de Renouvier[911].

Dans son cours sur la « Biographie de Renouvier », Bois rappelle et souligne le fait que l'évolution de la pensée de Renouvier ne modifie pas sa position concernant la croyance, bien au contraire. L'étude de Descartes confirme Renouvier dans ses idées sur la croyance. En effet, Descartes « déclare vrais les objets des idées *claires* et *distinctes* », et ensuite pour garantir ce critère, il invoque Dieu, « que ces idées révèlent comme leur auteur[912] ». En ce sens, Descartes constitue un exemple typique du rationalisme métaphysique lorsqu'il affirme l'existence de « capacités innées de principes *a priori* », et « le recours à Dieu qui garantit la vérité de ces idées et leur application au monde sensible[913] ». Il part de l'idée selon laquelle Dieu « ne saurait être trompeur », et en déduit qu'il faut déclarer « vrais les objets des idées claires et distinctes[914] ». Seulement, comment prouver que Dieu ne peut pas tromper ? À cette question, la réponse du rationalisme cartésien consiste à affirmer que « toutes les perfections possibles, et la véridicité entre autres, lui sont attribuées par ces mêmes idées qu'il aurait dépendu de lui de rendre trompeuses[915] ». Il dit, au fond : si Dieu est dieu, il est forcément vérace, « ainsi les idées prouvent Dieu, et Dieu prouve les idées[916] ». On tombe ainsi sur un cercle vicieux ; ou plus exactement c'est « l'aveu implicite de la croyance qu'il a pris mentalement le parti d'accorder aux objets de ses propres conceptions, sous l'impulsion de son sentiment intime[917] ». La lecture de Descartes conforte donc Renouvier dans l'idée de l'importance de la croyance. Et l'étude de l'histoire de la philosophie le confirme encore davantage dans ses réflexions sur la croyance : « Le rôle inévitable de la croyance fut confirmé aux yeux de M. Renouvier[918]. » Cette certitude a été confirmée par ses recherches concernant l'histoire de la philosophie moderne. Le parcours des différentes philosophies dans l'histoire lui fait découvrir des conflits,

---

910 André ARNAL, *op. cit.*, p. 30.

911 Cf. *ibidem* et *CMs-BiogrRnv*, p. 20. Laurent Fedi et Gabriel Séailles n'insistent pas autant que les deux néocriticistes de Montauban sur la place de la croyance dès le début des réflexions philosophiques de Renouvier.

912 *ChRnv-Esquisse2*, p. 361. Cité par Bois dans *CMs-BiogrRnv*, p. 20.

913 Jean-Cassien BILLIER, *op. cit.*, p. 7.

914 *ChRnv-Esquisse2*, p. 361. Cité par Bois dans *CMs-BiogrRnv*, p. 20.

915 *Ibidem*.

916 *CMs-BiogrRnv*, p. 20.

917 *ChRnv-Esquisse2*, p. 361. Cité par Bois dans *CMs-BiogrRnv*, p. 20.

918 *CMs-BiogrRnv*, p. 20.

des oppositions : « Il vit du premier coup d'œil que les opinions les plus généralement reçues ne pouvaient être démontrées apodictiquement, et qu'elles étaient toutes combattues par de puissants penseurs[919]. » Mais la croyance ne naît pas de ces conflits ou oppositions. Contrairement aux critiques de Verneaux, la conception renouviériste de la croyance n'est pas venue suite au scepticisme résultant de l'étude des systèmes philosophiques et des doctrines dans l'histoire, bien au contraire. Bois le rappelle clairement, l'importance de la croyance dans la pensée de Renouvier lui vient avant qu'il étudie l'histoire de la philosophie, et relève de « ses plus anciennes impressions et ses plus fortes tendances[920] ». L'étude de l'histoire ne fait que le confirmer dans ces impressions et ces tendances, en sorte qu'il arrive à cette conclusion avouée qu'il a dû « faire intervenir ouvertement la croyance dans les décisions à prendre sur les hautes questions qui dépassent la portée de l'ordre observable des phénomènes[921] ».

Comme Renouvier et Pillon, Bois accorde une place de choix à la croyance dans son système néocriticiste. Nous approfondirons plus loin comment il traite le thème du doute et de la croyance et comment il articule ces deux notions au reste de son néocriticisme. Pour l'instant, avançons un peu plus loin dans l'examen de ses accords et de ses désaccords avec les deux principaux tenants du néocriticisme français, à savoir Renouvier et Pillon. Il s'agit, dans le phénoménisme néocriticiste renouviériste, d'une croyance rationnelle, c'est-à-dire qui ne croit que ce qui est logique[922]. La volonté décide en tenant compte des arguments logiques fournis par la raison. Comme la liberté et la loi morale, la croyance rationnelle rentre dans la même sphère que les phénomènes. La réflexion de Bois sur ce thème est exposée dans son cours intitulé « La croyance » où il explique comment il conçoit l'origine du doute et la nécessité de la croyance pour échapper au scepticisme. Pour cela, il propose d'abord de commencer par exposer une approche logique et métaphysique, ensuite une approche psychologique et enfin une approche morale.

---

[919] *Ibidem*, p. 20-21.

[920] *Ibidem*, p. 19. Bois cite à la forme indirecte ce que Renouvier dit à la forme directe dans *ChRnv-Esquisse2*, p. 360.

[921] *ChRnv-Esquisse2*, p. 362. Cité par Bois dans *CMs-BiogrRnv*, p. 21.

[922] Cf. André ARNAL, *La philosophie religieuse de Charles Renouvier*, *op. cit.*, p. 33.

5.1 LA CROYANCE AU POINT DE VUE LOGIQUE ET METAPHYSIQUE

5.1.1 L'ORIGINE DU DOUTE

5.1.1.1 IMPOSSIBILITE DE LA DEMONSTRATION

Du point de vue logique et métaphysique, Bois affirme à la fois *la nécessité et l'impossibilité de la démonstration* pour ce qui concerne les affirmations non évidentes, ce qui rend inévitable la croyance, selon lui. Il explique que le doute vient de l'impossibilité à tout ramener à l'évidence des « phénomènes immédiatement présents à la conscience à chaque instant du déroulement de la pensée[923] ». Il part de la distinction que fait l'école sceptique entre « le phénomène actuellement et immédiatement perçu, indéniable comme tel, auquel peut s'appliquer le mot *savoir* dans son sens strict et absolu, d'avec toutes les autres affirmations possibles où il entre du *croire*[924] ». Pour cette école, le doute n'est exclu que des seuls phénomènes immédiatement donnés et s'imposant comme tels à la conscience. Par contre, le doute apparaît dès que le sujet connaissant aborde « les affirmations qui dépassent la perception actuelle et immédiate, comme telle[925] ». Exigeant à ces affirmations une certitude équivalente à celle des phénomènes immédiatement perçus, l'école sceptique affirme la nécessité d'une démonstration contraignante, tout en constatant l'impossibilité de cette démonstration. En effet, selon Bois,

> *La démonstration entière, complète, la preuve intégrale est impossible. Veut-on entreprendre de pousser jusqu'au bout la démonstration ? Ou bien l'on reculera à l'infini, ce qui est impossible et contradictoire, ou bien on aboutira à un cercle, c'est-à-dire soit à une contradiction soit à un acte de foi.*[926]

Pour Bois, s'il fallait faire une démonstration, elle « devrait être faite par l'esprit humain et avec l'esprit humain, puisque c'est pour l'esprit humain qu'elle est réclamée[927] ». Mais peut-on faire confiance en l'esprit humain ? Le scepticisme qui doute de la véracité de l'esprit humain « ne saurait avoir de remède », affirme-t-il. Il se réfère à Aristote selon lequel « prétendre tout démontrer serait se condamner, ou au progrès à l'infini, ou au cercle vicieux. Chaque science a ses principes spéciaux irréductibles », puisque « la démonstration suppose la définition ; il faut qu'il y ait des démonstrations indémontrables : autrement on croît à l'infini[928] ». Pour lui, une

---

[923] *CMs-Croyance*, p. 2.

[924] *Ibidem*, p. 1.

[925] *Ibidem*, p. 2.

[926] *Ibidem*, p. 3.

[927] *Ibidem*.

[928] Aristote, cité par Bois dans *CMs-Croyance*, p. 3bis. Kant parle également du « cercle vicieux dans la série logique de nos connaissances » dans sa *Lettre à Marcus Herz*, datant de la période précritique, en 1772

tentative comparable à celle de Descartes, qui consiste à chercher refuge contre ce scepticisme dans la véracité divine, est vouée à l'échec, d'abord puisque « Dieu lui-même aurait besoin d'un tel refuge[929] », car le Dieu du néocriticisme boisien est anthropomorphe. Ensuite, « c'est en vertu de nos facultés de connaître que nous pouvons admettre le principe de la véracité divine[930] » ; or, le scepticisme dont il est question ici met justement en doute la légitimité de nos facultés. Ce qui amène Bois à affirmer que « on ne peut échapper à toutes ces pétitions de principe et à toutes ces contradictions que par un acte de foi. La croyance est donc inévitable[931] ».

5.1.1.2 NECESSITE ET CONTINGENCE

Selon Bois, l'antithèse entre l'*évidence* et la *croyance* se ramène, au point de vue logique et métaphysique, à celle entre la *nécessité* et la *contingence*. Or, pour lui, « seul le principe de contradiction est nécessaire. Tout le reste est contingent[932] » et ne peut pas être prouvé.

Tel est le cas des concepts purs de l'entendement ou catégories qui sont définis comme étant des faits que l'on constate mais qu'on ne peut pas réduire à d'autres faits intellectuels, ni ramener les uns aux autres. Bois est convaincu qu'on ne peut pas, comme le pensent certains critiques, déduire un système de catégories ou de concepts purs de l'entendement à partir d'un fondement rationnel, d'un premier principe de la connaissance, quel qu'il soit. Il reproche au criticisme kantien de déduire sa table des catégories à partir d'une classification des jugements logiques. Ce qui supposerait de pouvoir valider les catégories ainsi déduites à l'aide d'une sorte d'expérience portant sur la raison, or l'expérience ne peut fournir le nécessaire : « Cela ne saurait être établi, dit-il, que par une déduction faite au moyen du principe de contradiction avec le seul principe de contradiction comme prémisse : or, cela est absolument impossible[933]. »

S'il en est ainsi de l'expérience rationnelle qui ne nous fournit que des lois de l'esprit ou des catégories contingentes, il en sera de même, à plus forte raison, affirme Bois, de

---

(Emmanuel KANT, *Œuvres philosophiques*, tome 1, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, p. 693), en reprochant à Platon de prendre, « comme source originelle des concepts purs de l'entendement, une ancienne intuition spirituelle de la divinité » (*ibidem*). Pour Luc Ferry, un tel cercle vicieux apparaît quand on fonde l'objectivité et la validité de la connaissance sur Dieu : Dieu garantirait l'adéquation entre l'objet *pour nous* et l'objet *en soi*. Mais qui garantira l'adéquation entre Dieu *pour nous* et Dieu *en soi* ?

[929] *CMs-Croyance*, p. 4.

[930] *Ibidem*.

[931] *Ibidem*.

[932] *Ibidem*.

[933] *Ibidem*, p. 6.

l'expérience sensible qui ne fournira « que des lois physiques également contingentes[934] ». Ce qui l'amène à dire que la part de l'évidence et de la nécessité est très réduite, « pour faire grande la part de la contingence et par suite de la croyance[935] », lorsqu'on fait une analyse rigoureuse de la connaissance.

5.1.2 LA CROYANCE EN NOS FACULTES

Le sujet fait instinctivement confiance aux facultés liées à sa constitution intellectuelle, affirme Bois : « « Les ignorants et même plus d'une fois les savants se servent ainsi spontanément de leurs facultés intellectuelles : il y a là un acte de confiance en la bonté de notre constitution[936]. » L'instinct n'a pas besoin d'être réfléchi mais vient tout seul, de manière innée, indépendamment de l'éducation ou des habitudes acquises. C'est pour cela que l'enfant est parfois plus apte que l'adulte à réagir instinctivement. Lorsque nous disons que le sujet fait instinctivement confiance en la bonté de ses facultés, cela veut dire qu'il le fait sans besoin de réfléchir. C'est à partir de cette confiance que peut s'enclencher toute connaissance et toute affirmation.

Cette confiance en nos facultés se fonde sur la morale, sur la foi rationnelle qui est la foi en l'obligation. L'intérêt de la moralité nous oblige à chasser le doute et à croire en la réalité des principes premiers[937] qui sont des lois universelles, indispensables ; sans ces derniers il n'y aurait rien, il n'y aurait même pas de moralité. C'est la conscience morale qui nous empêche de mettre en doute la légitimité de notre confiance instinctive dans notre entendement, notre raison et notre faculté de juger ; elle nous oblige à croire en la morale, et par suite en nos facultés[938].

5.1.3 LA PLACE DE LA CROYANCE DANS LA CONNAISSANCE

Ainsi, Bois en arrive à laisser la place à la croyance, qui intervient là où se trouve la contingence. En raison de la constitution de l'esprit humain, le doute apparaît inévitable, selon lui, dès que le sujet connaissant aborde les affirmations qui ne se ramènent pas à l'évidence mais qui nécessitent une démonstration, c'est-à-dire « les affirmations qui dépassent la perception actuelle et immédiate, comme telle[939] ». Cela résulte de la finitude qui marque les facultés cognitives de l'esprit humain qui n'atteint que des relations. Cela s'applique à la

---

[934] *Ibidem*.

[935] *Ibidem*.

[936] *CMs-Croyance*, p. 86 ; *DLCR*, p. 88 ; *DLCC*, p. 187. Cette reprise répétée du même thème montre son importance dans la pensée de Bois.

[937] Comme les axiomes en mathématiques.

[938] Cf. *ibidem*, p. 238.

[939] *CMs-Croyance*, p. 2.

connaissance des êtres spatiaux, déformée par le caractère illusoire de l'espace en tant que forme pure de la sensibilité. Et cela s'applique également à la connaissance des êtres spirituels, absolue mais pour l'instant partielle et non objective, en raison de l'influence actuelle de l'espace et parce que leur connaissance n'est accessible que par le biais des concepts purs de l'entendement qui ne sont que des relations[940]. Il définit alors la croyance comme étant « une affirmation volontaire de la réalité objective, et, hors de nous, de certaines de nos idées[941] ».

Pour Bois, la croyance se trouve au commencement, au milieu et à la fin de la science[942]. Il rejoint en cela Renouvier, qui a pour conviction première, comme le rappelle Bois, « le caractère inévitable de la croyance », puisque nul ne peut, « par effort et principe de raison, se passer d'elle ni se mettre au-dessus d'elle[943] ».

Et c'est ce qu'affirme également Pillon lorsqu'il dit qu'il faut « supprimer la barrière qu'élèvent orgueilleusement le positiviste et le matérialiste entre les certitudes scientifiques et les croyances proprement dites », puisque, « en réalité, il n'y a que des croyances[944] ».

> *C'est un grand genre qui renferme plusieurs espèces, différant entre elles par les objets auxquels elles s'appliquent, par les motifs qu'elles allèguent, par l'action plus ou moins puissante, plus ou moins générale de ces motifs sur les esprits. Ces différentes espèces se classent sous trois étiquettes principales : science, philosophie, religion. Mais elles ont un caractère commun essentiel : la dépendance où elles sont, dans une mesure plus ou moins grande, de la passion et de la volonté ; et, par ce caractère, elles forment, dans le sujet croyant, une série où l'on peut passer de l'une à l'autre par gradations insensibles*[945].

Lorsque la connaissance ne laisse pas de place à la passion et à la volonté, elle sombre dans le déterminisme intellectuel sous-tendu dans le dogmatisme, affirme Bois. Dans la théorie de la connaissance, il distingue trois attitudes qui épuisent et englobent, selon lui, toutes les possibilités : le dogmatisme, le scepticisme et le probabilisme ; il repousse le dogmatisme et le scepticisme et fixe son « libre choix » sur le probabilisme, « qui n'est qu'un autre nom du criticisme[946] ». Le probabilisme est une théologie morale résumée par Bartolomé de Medina, de l'École de Salamanque, en 1577 par la formule « si une opinion est probable, il est permis

---

940 Cf. *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 19.

941 *LDG*, p. 60.

942 Cf. *CMs-TheolSys-Ch4*, p. 10.

943 *CMs-BiogrRnv*, p. 20.

944 François PILLON, *Critique Philosophique*, 1880, t. XVI, p. 69, cité par Bois dans *DLCR*, p. 114.

945 *Ibidem*, p. 114-115.

946 *LDG*, p. 63.

de la suivre, quand bien même est plus probable l'opinion opposée[947] ». Ce que Bois retient dans le probabilisme consiste essentiellement dans la place importante qu'y prend la volonté et l'opinion. Entre le dogmatisme et le scepticisme, il accorde une place de choix à un probabilisme considéré comme étant l'« ancêtre légitime du criticisme ».

La volonté joue un rôle important dans la connaissance, non seulement dans le domaine de la religion, mais également dans le domaine de la philosophie et même de la science, selon Bois. Il emprunte les mots de Pillon pour le dire : « C'est peut-être l'erreur dominante de notre temps de vouloir établir une distinction tranchée de nature entre les inductions scientifiques et les inductions philosophiques et religieuses[948]. » Bois prend l'exemple de l'induction utilisée dans les sciences de la nature. Pour lui, l'induction scientifique équivaut à de la croyance puisqu'elle pose une hypothèse qui nécessite un acte de foi pour conclure : l'hypothèse est vraie pour quelques cas, l'acte de foi l'étend et la généralise à tout cas similaire. C'est de cette manière, selon Luc Ferry, que l'empirisme humien définit la science comme étant « une *croyance* parmi d'autres possibles, une attente que rien, en toute rigueur, ne vient absolument *garantir*[949] ». Voilà pourquoi l'empirisme « conduit toujours, lorsqu'il est lui-même rigoureux, comme c'est le cas chez Hume, au relativisme et au scepticisme[950] ». Selon Bois,

> *On peut accepter que le procédé favori des sciences de la nature, l'induction, n'est après tout qu'une sorte de synonyme de la croyance, car enfin toute induction, hormis le cas logique, très rare, où elle n'est qu'un syllogisme (*inductio per enumerationem simplicem*) s'appuie sur une hypothèse, implique un acte de foi pour conclure*[951].

Bois se propose d'appliquer son analyse concernant la nécessité de la croyance sur les différents types de jugements répertoriés par le criticisme kantien. Premièrement, les jugements *analytiques* « sont ceux qui ressortissent au seul principe de contradiction, dans lesquels l'attribut est déjà renfermé dans le sujet et n'ajoute rien au sujet », stériles car le prédicat est déjà dans le sujet (par exemple : « un corps est étendu »), et « sont les seuls vraiment nécessaires, vraiment contraignants, évidents[952] », n'impliquant pas un acte de foi. Ensuite, deuxièmement, les jugements *synthétiques* « au contraire sont ceux qui unissent deux termes

---

947 Bartolomé MEDINA (de), *Expositio in Summae Theologiae Partem I^am II^ae*, q. 19, a. 6 : « Mihi videtur quod si est opinio probabilis licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit. » Cité par Robert Aleksander MARYKS, *Saint Cicero and the Jesuits*, 2008, p. 49, disponible sur : https://books.google.fr/books?id=ycj--J89V2EC&dq=Expositio+in+Iam-Iiae&hl=fr&source=gbs_navlinks_s (consultée le 15 avril 2015).

948 François PILLON, *Critique Philosophique*, *op. cit.*, p. 115.

949 Luc FERRY, *op. cit.*, p. 61-62.

950 *Ibidem*, p. 61.

951 *CMs-Croyance*, p. 6.

952 *Ibidem*, p. 7.

hétérogènes, irréductibles ; et il y en a dans le domaine de la raison, jugements *synthétiques a priori*, comme il y en a dans le domaine sensible, jugements *synthétiques a posteriori*[953] ». Les jugements *synthétiques*, qui sont extensifs car ils contiennent plus dans le prédicat que dans le sujet (par exemple : « un corps est pesant »), « ne sauraient être démontrés ; au premier abord, ils produisent même une sorte de scandale sur les esprits avides de preuve rigoureuse[954] ». Pour lui, les jugements *synthétiques* « se proposent ou s'imposent à notre croyance ; mais en eux-mêmes ils sont contingents[955] ».

C'est le cas des jugements synthétiques *a priori* (par exemple ceux du géomètre qui vise un triangle idéal et qui en déduit que la somme des 3 angles font 180°), « ces principes régulateurs de l'entendement, ne pouvant être démontrés par aucune analyse, trouvant en conséquence des négateurs, la croyance où ils ont leur fondement étant naturellement faillible[956] ». Concernant les lois de l'esprit : causalité, liberté, obligation, nombre, malgré le fait qu'on ne puisse vivre sans en faire usage, « la négation de ces principes, en elle-même, n'est pas contradictoire ; leur affirmation requiert une soumission que la logique ne suffit pas à imposer[957] ».

C'est également le cas des jugements synthétiques *a posteriori* qui sont à la base des sciences de la nature.

La croyance qui intervient dans la connaissance métaphysique est-elle différente de celle présente dans les connaissances dites scientifiques ? Bois estime qu'« il y a à la base des sciences des jugements synthétiques », et pas seulement des jugements analytiques, ce qui « n'empêchent pas les sciences d'être sciences[958] ». Les jugements synthétiques *a priori* « sont communs à la métaphysique et aux sciences mathématiques », et il est donc amené à dire que « la métaphysique est bien dans notre pensée une science, une science qui a sa méthode et ses progrès », et qu'il n'y a, à cet égard, « entre la métaphysique et les sciences dites positives qu'une différence de degré, non de nature[959] ». Selon Bois,

> *Il n'y a rien qui empêche de croire que la métaphysique, à force de préciser ses définitions et ses axiomes, de rendre sévères ses analyses et de serrer ses raisonnements, puisse arriver un jour à rivaliser avec les sciences exactes pour la sûreté de la méthode et la parfaite entente mutuelle des adeptes. Mais il faut bien convenir que, quand on a*

[953] *Ibidem*.

[954] *Ibidem*.

[955] *Ibidem*.

[956] *Ibidem*.

[957] *Ibidem*, p. 8.

[958] *Ibidem*, p. 9.

[959] *Ibidem*.

> *à traiter des questions de Qualité, de Cause, de Finalité et de Conscience qui sont propres à la métaphysique, il est difficile – non pas impossible – d'obtenir pour les principes indispensables qu'il faut poser (jugements synthétiques a priori) un assentiment aussi général que celui qu'on obtient pour certains jugements du même genre, mais portant exclusivement sur la Quantité, l'Étendue, la Durée et un petit nombre de connaissances que l'abstraction ramène à celles-là*[960].

Bois fait remarquer que même certaines propositions mathématiques nécessitent un acte de foi, comme par exemple certains axiomes synthétiques *a priori*, certains principes ou certaines définitions nécessitant de supposer l'existence de certaines choses. Pour lui, même en mathématiques, « les principes ou axiomes synthétiques *a priori*, ou encore les définitions qui impliquent supposition d'existence, n'ont ni l'espèce ni le degré de certitude des propositions purement analytiques[961] ». Ici, les propositions purement analytiques sont définies comme étant celles où « l'attribut ne rapporte rien au sujet que ce que l'idée même du sujet exige en vertu du sens attaché aux mots[962] ».

Même le principe de contradiction peut être soumis au doute et nécessiter un acte de foi, affirme Bois. Pour illustrer son point de vue, il cite l'exemple d'une remise en question de ce principe par certains philosophes. En effet, certaines écoles philosophiques ont tenté de nier la légitimité du principe de contradiction aux profits d'une logique qu'elles jugent supérieures qui est la contradiction de la logique vulgaire, de la logique du bon sens habituel, de la logique tout court. Mais, remarque-t-il, « si quelqu'un s'avise de contester le principe de contradiction, avec quoi lui démontrerez-vous le principe de contradiction[963] ? » Puisque toute tentative de démonstration impliquerait nécessairement « ce qu'il faudrait démontrer, savoir le principe de contradiction », et n'échapperait pas à « un cercle vicieux, une contradiction[964] ».

La nécessité, qu'est le principe de contradiction et ses dépendances, est donc, affirme Bois, d'une certaine manière, contingente, « l'évidence elle-même est suspendue à la croyance[965] ». Voilà pourquoi, selon lui, toute affirmation, « directement ou indirectement, immédiatement ou médiatement, est un acte de foi[966] ». La croyance trouve sa place dans multiples domaines de

---

[960] *Ibidem,* p. 9-10.

[961] *Ibidem,* p. 12.

[962] *Ibidem.*

[963] *Ibidem,* p. 14.

[964] *Ibidem.*

[965] *Ibidem.*

[966] *Ibidem.*

la connaissance. Bois affirme que son « analyse de la connaissance aboutit à proclamer, au point de vue logique et métaphysique, l'universalité de la croyance[967] ».

5.1.4 LA CERTITUDE ET LA CROYANCE

Dans sa thèse de licence intitulée *De la certitude chrétienne*, en 1887, Bois critique la pensée de Frank sur la certitude, et définit celle-ci comme étant un sentiment, celui « d'un accord entre une expérience et une connaissance[968] ». D'après Bois, toute certitude est fondée sur une certitude morale. La définition boisienne de la certitude tombe-t-elle sous les critiques de Roger Verneaux qui dit : « Le criticisme […] c'est une théorie de la certitude, à savoir la réduction de toute certitude à la croyance[969] » ? Il nous semble que non, puisque Bois distingue clairement la foi, la croyance et la certitude tout en expliquant les liens qu'il voit entre elles. Et il définit la croyance comme étant un sentiment intellectuel que comporte la foi. Certes, selon lui, « la certitude n'est qu'une croyance[970] ». Toutefois, nous allons voir que cela ne signifie pas chez Bois la réduction de toute certitude à la croyance puisqu'il distingue par exemple la certitude réelle et la certitude formelle.

Par ailleurs, Bois distingue la foi et la croyance en définissant la croyance comme étant la partie intellectuelle de la foi : croire est un acte de foi intellectuel. La foi implique donc de la croyance mais ne se réduit pas à elle. Pour Bois, la croyance est « l'acte par lequel un homme s'attache à une doctrine[971] » ; elle implique la volonté et le choix de la part de celui qui s'attache de cette manière. Mais elle implique également la raison, selon lui, puisque « la croyance n'est que le côté plus spécialement intellectuel de la foi[972] ».

La certitude et la croyance restent dans le domaine intellectuel, tandis que la foi ne concerne que le domaine de la croyance mais englobant plus que celle-ci. Le contraire de la certitude est l'incertitude, c'est-à-dire quand on doute, et la certitude est quand on ne doute pas, c'est-à-dire, comme le dit Charles Renouvier, « on ne doute point dans l'un de ces trois cas : quand on *voit*, quand on *sait*, quand on *croit*[973] ».

---

[967] *Ibidem*.

[968] *DLCC*, p. 184.

[969] Gorger VERNEAUX, « Doute et Croyance. Critique du fidéisme néocriticiste », *op. cit.*, p. 22.

[970] *DLCC*, p. 181 note 1.

[971] *CMs-BiogrRnv*, p. 19.

[972] *DLCC*, p. 181 note 1.

[973] *ChRnv-Psyhcologie1*, p. 352.

5.1.4.1 LA CERTITUDE FORMELLE ET LA CERTITUDE REELLE

Bois distingue la *certitude formelle* et la *certitude réelle*, à l'instar de la *liberté formelle* et de la *liberté réelle*. La liberté formelle est une possibilité de se déterminer face à un éventail de choix, tandis que la liberté réelle se traduit par le fait de s'être déterminé. Selon lui, on distingue habituellement la liberté formelle et la liberté réelle ; celle-ci est souvent définie comme étant le résultat et l'effet de celle-là, puisque « la liberté formelle est la condition indispensable de la liberté réelle dont elle est le moyen[974] ». Lorsque le sujet ne peut pas « vouloir autrement », il n'est pas encore tout à fait libre de se déterminer lui-même. Par contre, « quand on s'est déterminé, on est arrivé librement à ne plus pouvoir vouloir autrement[975] ».

Bois pense que la distinction entre liberté formelle et liberté réelle doit être transportée dans le domaine de la certitude. Comme il y a une liberté formelle distincte de la liberté réelle, de même

> *Il y a aussi une certitude formelle et une certitude réelle. Si l'homme peut être d'abord libre de vouloir penser autrement, par l'exercice même de sa liberté il peut progressivement en arriver à ne plus pouvoir vouloir penser autrement. Il n'est pas sûr qu'il y arrive ici-bas. Une seule classe de gens paraît décidément à l'abri du doute – les fous*[976].

Pour Bois, c'est la certitude formelle qui précède la certitude réelle et qui la conditionne. La certitude est le sentiment intellectuel d'accord entre une connaissance et une expérience, résultant de la volonté du sujet qui décide librement cette certitude. Au début, cette certitude est formelle, c'est-à-dire que le sujet se trouve devant un certain nombre de choix et a la possibilité d'adopter l'un d'entre eux, mais sa conscience se sent orientée vers cette certitude car des motifs divers l'y inclinent. Cette certitude devient de plus en plus réelle, du moins elle y tend, lorsque le sujet, étant d'abord libre de vouloir penser autrement, en arrive progressivement, par l'exercice de sa volonté, à ne plus pouvoir vouloir penser autrement, contraint de plus en plus par une certaine nécessité de tendre vers une certitude réelle. La certitude formelle se transforme et se concrétise petit à petit en certitude réelle.

Toutefois, Bois estime que personne n'est sûr de pouvoir accéder à la certitude parfaite ici-bas, puisque, selon lui, personne n'est à l'abri du doute, sauf les fous. Il affirme que « c'est à la certitude réelle que les philosophes réservent souvent le nom de certitude, tandis qu'ils ne

---

[974] *DLCC*, p. 196.

[975] *Ibidem*.

[976] *Ibidem*, p. 197.

donnent à la certitude formelle que le titre de croyance[977] ». Il précise que, si l'on définit la certitude de la croyance comme étant l'absence « non seulement du doute, mais de la possibilité même du doute », alors il faut s'abstenir de parler de « certitude », puisque l'existence même de celle-ci est alors « contestée » et « contestable ».

5.1.4.2 LA CROYANCE RATIONNELLE

Pour Bois, la croyance joue un rôle important dans toutes les affirmations essentielles dans la théorie de la connaissance. Selon lui, « la seule introduction de la croyance dans cette théorie de la connaissance suffit pour la bouleverser de fond en comble[978] ». Il part des postulats de la raison pratique pour définir ce qu'il entend par « croyance rationnelle » :

> *Sur ces idées de l'obligation et du bien, la croyance morale échafaude ses postulats. Or qu'est-ce qu'un postulat ? Un postulat de la raison pratique est une croyance particulière impliquée par la croyance générale à la valeur réelle, objective de la raison pratique elle-même. Cette croyance ne vient pas de l'instinct, du sentiment ; elle n'est pas une induction que l'expérience fait naître dans l'esprit, elle est purement rationnelle, rationnelle par son origine et par sa nature*[979].

Dans le criticisme kantien, la « foi rationnelle » consiste, selon Jean Lacroix, en « un autre mode de révélation de la raison » qui prend la place laissée par la science afin de « fonder une métaphysique pratique[980] ». Cet objectif conduit le criticisme kantien à insister sur l'éducation qui, dans son « dessein pratique » consistant à fonder la philosophie « à partir de la conscience morale[981] », doit former et informer la raison. Dans la *Critique de la raison pratique,* par exemple, Kant évoque la « croyance rationnelle » en parlant « d'un concept encore aussi inusité que celui d'une croyance de la raison pure pratique », à savoir celle qui consiste à « admettre le souverain bien comme possible[982] ». Dans la *Critique de la raison pure*, il parle de la « foi rationnelle » qui « se fonde sur la supposition de sentiments moraux » en évoquant « la foi en un Dieu et en un monde futur[983] ».

Il faut toutefois ajouter d'emblée que la croyance dont parle Bois dans sa thèse de licence ne se réduit pas aux postulats de la raison pratique de Kant, mais s'étend à un domaine plus

---

[977] *Ibidem*, p. 197, note 1.

[978] *DLCR*, p. 123.

[979] *Ibidem*, p. 240.

[980] Jean LACROIX, *op. cit.*, p. 26.

[981] *Ibidem*.

[982] Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, Nouvelle traduction française par François Picavet, Paris, Alcan, 1888, p. 261.

[983] *CDLRPure*, p. 640.

large dans le sens d'une croyance rationnelle présente dans toute activité de la raison pure ou de la raison pratique. Avec le néocriticisme renouviérien, il estime que les axiomes admis *a priori* dans tout raisonnement mathématique, par exemple, sont considérés comme impliquant des croyances. En effet, « chaque science particulière est une construction élevée sur un choix convenable d'hypothèses[984] ». Or, qui dit choix dit volonté, liberté et probabilité, et donc croyance. On peut donc reformuler la proposition précédente et affirmer que « chaque science est une construction élevée sur un choix convenable de représentations accompagnées de croyance[985] ».

5.1.4.3 PASSAGE DU DOUTE A LA CROYANCE

Bois consacre tout un chapitre de son livre intitulé *De la connaissance religieuse* sur la comparaison et le dialogue entre l'empirisme et l'apriorisme. Celui qui part du principe de la relativité, c'est-à-dire en affirmant que toute connaissance est à la fois active, subjective, relative et inadéquate, et qui, en plus, affirme comme les empiristes que toute idée trouve son origine dans l'expérience, celui-là aboutit forcément au scepticisme. Par contre, si, par un acte de foi, on croit que toute idée ne trouve pas forcément son origine dans l'expérience, comme l'idée d'obligation par exemple, alors, on sortira du scepticisme et on entrera dans le relativisme néocriticiste.

Bois propose de prendre le « véhicule philosophique » de la loi morale pour pouvoir passer du doute à la croyance : « On a le droit[986] », affirme-t-il. Que veut-il exprimer par la formule « passer du doute à la croyance » ? Afin de mieux comprendre ce qu'il entend par là, nous proposons ici un texte où, dans une forme de dialogue question-réponse avec un interlocuteur imaginaire, il tente de décrire un tel passage « indispensable à la vie et à la moralité » :

> *Toute connaissance est active, subjective, relative, inadéquate, symbolique. – Mais alors, nous dira-t-on, la conclusion n'est-elle pas le scepticisme ou un idéalisme solipsiste absolu ? – Assurément, telle pourrait être la conclusion, si nous en restions au savoir proprement dit, mais il y a l'acte de foi. – Vous voulez donc que la foi vous fasse atteindre l'inaccessible, connaître l'inconnaissable ? Nullement, la foi doit respecter la critique de la connaissance, et rester dans les limites de la pensée. On n'a pas le droit, sous prétexte de foi, de vouloir nous faire accepter des choses absurdes et contradictoires. Mais, à condition de ne pas retomber dans les contradictions et les erreurs métaphysiques dénoncées et réfutées par la critique, la foi a le droit d'affirmer au-delà de l'expérience pure. J'ajoute : elle en a le devoir, car cela est indispensable à la vie, à la moralité. Le premier devoir est de croire au devoir et à tout ce que le devoir implique. Nous refusons donc aux catégories de l'entendement la capacité de nous faire*

[984] Charles RENOUVIER, *Critique Philosophique*, 1885, t.1, page 109.

[985] *Ibidem*.

[986] *DLCR*, p. 89.

> *atteindre Dieu et le monde en vertu d'une pure nécessité rationnelle. […] Or, ce qui nous inspire ainsi, c'est une foi rationnelle, la foi en une idée dont l'origine n'est pas dans l'expérience, la foi en l'obligation*[987].

Commentons : la « foi rationnelle » incline l'esprit vers une décision plutôt qu'une autre. Elle exige, selon Bois, peut-être plus encore que l'exige le savoir, « que les objets donnés à croire soient susceptibles de détermination, qu'ils ne se perdent pas dans le vide des abstractions, qu'ils ne se définissent pas comme indéfinissables, au point de ne pouvoir seulement pas se nommer des concepts, faute de se présenter à l'esprit en de certaines relations[988] ». Pour lui, la croyance, en tant qu'activité de l'esprit humain, en tant que mode de la pensée, n'échappe pas aux conditions de la constitution de l'esprit humain, à la loi intellectuelle de détermination et de relativité : toute croyance, comme toute science, n'atteint que le déterminé, le fini. Selon lui, l'école empirique interdit le procédé apriorique pour ne retenir que le procédé apostériorique qui refuse « les inductions fondées sur les données générales de l'esprit[989] », et qui rejette l'utilisation de notions rationnelles ou d'inductions morales pour critiquer et dépasser l'expérience. Or, comme il existe bel et bien des idées qui n'ont pas leur origine dans l'expérience, Bois décide de rejeter l'empirisme, qui conduit dans ce cas au scepticisme, selon lui, et d'opter pour l'apriorisme. L'idée d'obligation ne peut pas trouver son origine uniquement dans l'expérience. La morale ne peut donc pas s'allier avec l'empirisme : « Voilà pourquoi nous ne saurions admettre l'empirisme. Nous nous décidons pour l'apriorisme[990]. » Cette décision vient du fait que la morale, affirme Bois, « réclame l'apriorisme ». Mais il ne faut pas séparer ce dernier de la morale, puisque, d'après lui, « l'apriorisme réduit à lui seul mènerait au doute, à l'idéalisme, s'il n'était pas dirigé et conduit par la morale[991] ».

Pour le relativisme néocriticiste boisien, l'esprit humain est constitué de relations, de rapports, de synthèses logiques qui s'organisent en un système de concepts de l'entendement ou système des catégories de la raison. Ces relations sont données « en anticipation des impressions des sens ». Bien sûr le monde est toujours déjà là, et ces relations ne se produisent « en acte qu'à l'occasion de l'expérience ». Ce sont elles qui prêtent à l'expérience les formes dont elle a besoin pour « donner une matière aux perceptions et aux idées[992] ». Les idées ne se

---

[987] *Ibidem*, p. 237-238.

[988] *Ibidem*, p. 126. Cf. la série d'articles de Charles RENOUVIER sous le titre « La question de la certitude », *Critique philosophique*, 1878, volume 1, p. 49-53 ; 81-87 ; 147-153 ; 193-202 ; 273-284 ; 369-383.

[989] *DLCR*, p. 238.

[990] *Ibidem*.

[991] *Ibidem*.

[992] *ChRnv-Catégories*, p. 61.

réduisent pas à de simples images des impressions reçues. Elles se présentent également comme « des formes originales de la représentation sensible, et des règles de la représentation intellectuelle[993] ». Sans ces dernières, « il n'existerait ni des sensations telles que nous les connaissons, avec l'intuition de l'espace et du temps qui les conditionne, ni des concepts de relations telles qu'unité et multiplicité, qualité et sujet de qualités, etc.[994] ».

Bois résume ce qu'il entend par foi rationnelle en affirmant qu'il s'agit d'une « foi en l'obligation[995] ». Le sujet peut faire l'usage de ses notions logiques et de ses notions morales pour choisir les affirmations qu'il juge les plus satisfaisantes[996]. En tenant compte de l'ensemble des données à sa disposition et des différentes lois et rapports de l'entendement, il peut décider de s'arrêter sur telles ou telles affirmations, de s'y tenir avec force, en y coordonnant ses pensées et ses actes : « On est certain, non seulement parce qu'on veut l'être, mais aussi parce qu'on désire l'être, parce qu'on aime à l'être[997]. » La « croyance rationnelle » diffère de la « croyance fondamentale » impliquée dans l'induction de l'empirisme sceptique humien puisqu'elle est rationnelle par son origine et par sa nature, c'est-à-dire partant essentiellement de la raison plutôt que de l'expérience[998].

5.1.4.4 LA CROYANCE RATIONNELLE RENOUVIERISTE

Avant le néocriticisme boisien, déjà, le néocriticisme renouviériste se démarque du scepticisme pour définir la « croyance rationnelle » qui est « recommandée » par la raison et par l'obligation morale, comme l'explique Bois :

> *Le parti pris du sceptique n'est pas le seul que puisse inspirer un état des choses qu'à la fin il serait temps de reconnaître ; il y a aussi le parti pris du croyant, et celui-là est recommandé par la raison et par la loi morale : nous voulons dire par l'usage que le penseur peut faire de ses notions logiques et de ses notions morales pour se résoudre aux affirmations qu'il juge les plus satisfaisantes au total, eu égard à l'ensemble de ses données et de ses rapports, et pour s'y arrêter, pour s'y tenir avec force, en y coordonnant ses pensées et ses actes. C'est là la croyance rationnelle*[999].

Selon Renouvier, le principe de la « croyance rationnelle » constitue, avec celui de la relativité, le noyau de sa séparation avec Kant. Ce dernier a, certes, introduit la croyance sous

---

[993] *DLCR*, p. 235.

[994] *Ibidem*.

[995] *Ibidem*, p. 238.

[996] Cf. *ChRnv-Catégories*, p. 61.

[997] *DLCC*, p. 186.

[998] Cf. *DLCR*, p. 240.

[999] *ChRnv-Catégories*, p. 61.

la forme des postulats de la raison pratique, et là-dessus Renouvier le suit, mais c'est pour aller plus loin en étendant la notion de croyance à l'ensemble de l'activité de l'esprit humain, sauf au seul phénomène actuel immédiatement perçu : « Le principe de la croyance rationnelle est ainsi devenu, avec le principe de relativité, un point essentiel de dissidence du néocriticisme d'avec le criticisme kantien[1000]. »

La croyance rationnelle du néocriticisme (ou phénoménisme criticiste), impliquant l'idée de liberté, pose « le fondement de la solution donnée par le phénoménisme criticiste au problème de l'organisation de la connaissance[1001] », avec l'idée de la conscience qui relie tous les concepts de l'entendement et l'obligation morale. En affirmant la croyance rationnelle et la liberté qu'elle implique, le néocriticisme « passe du phénomène à la loi[1002] », à laquelle la conscience aspire. La loi ainsi définie, loi des phénomènes, correspond à ce que la raison cherche à atteindre pour « se définir elle-même », puisqu'elle est constituée de relations et de lois, et pour « définir les conditions de la réalité[1003] », puisque la connaissance est centrée sur la relation. Cette loi se présente du côté de la logique de la raison pure sous les catégories de la raison pure ou concepts de l'entendement, et du côté de la raison pratique sous l'impératif moral. Selon Renouvier,

> *Le phénoménisme criticiste, relativiste et aprioriste à la fois en ce qui touche la nature et l'origine des idées, admet les rapports et les synthèses logiques formant un système de catégories de la raison ; il les reconnaît à titre d'éléments constituants de l'esprit, donnés en anticipation des impressions des sens ; ne se produisant en acte, il est vrai, qu'à l'occasion de l'expérience, mais lui posant des conditions et lui prêtant des formes, les seules sous lesquelles ou moyennant lesquelles elle puisse donner une matière aux perceptions et aux idées[1004].*

La liberté est le premier point d'application de la croyance rationnelle, d'après Renouvier. Le sujet humain est une conscience, selon le phénoménisme criticiste, capable de liberté, c'est-à-dire de « jugement vivant et mobile ». De ce fait, en tant que « relation de toutes les relations » qui constituent l'esprit humain, la conscience est capable de douter, c'est-à-dire de remettre en question ces relations, les rapports établis par les concepts de l'entendement, jusqu'à se remettre en question elle-même. Et puisque l'homme n'est pas une pure intelligence mais est aussi doué de raison, de passion et de volonté, la conscience peut également se définir comme étant un

---

[1000] *Ibidem*, p. 18.

[1001] *Ibidem*, p. 62.

[1002] Cf. *ibidem*.

[1003] *Ibidem*.

[1004] *Ibidem*, p. 61.

« jugement vivant et mobile qui se porte sur les perceptions, sur leurs relations internes et sur celles qui impliquent des réalités extérieures[1005] ». Selon Renouvier, « ce libre jugement possède jusqu'au pouvoir de mettre en cause ces réalités, les conditions de son propre fonctionnement et cette conscience elle-même à laquelle, avec tout le reste, il est suspendu[1006] ».

C'est la liberté et la possibilité du doute et de l'erreur de la raison pure qui permettent au néocriticisme d'accorder une place à l'obligation morale : la finitude de la raison théorique implique un recours à la raison pratique. C'est ainsi qu'il saisit « le sens de la suprématie de la raison dite pratique[1007] ».

> *La liberté matérielle du doute et de l'erreur, ce complet affranchissement de l'esprit, qui sait si bien se montrer dans les faits, et qui devrait être un sujet d'étonnement pour ceux qui le regardent comme le produit de notre organisation et des circonstances, est le signe de l'existence d'une autre liberté, appelée morale, qui a pour contrepartie l'obligation. La faculté du doute sans limites, en constatant l'insuffisance ou l'illusion des liens de raison pure, nous indique le besoin d'un autre lien, et en le reconnaissant, nous affirmons cette nouvelle liberté, parce que c'est seulement ainsi que nous pouvons nous croire obligés sans être contraints[1008].*

Le néocriticisme entend réformer de cette manière le criticisme kantien, qu'il juge incohérent puisque surchargé « de la métaphysique de l'absolu, de la substance et de la nécessité universelle[1009] », pour en faire émerger le néocriticisme.

Chez Renouvier, la « croyance rationnelle » consiste à « croire ce qui est logique[1010] ». Elle ne se cantonne pas au seul problème de l'existence mais s'étend à toute connaissance impliquant nécessairement des « principes premiers et des faits primitifs », qui « sont tantôt niés, tantôt affirmés, tout comme le sont les hypothèses qu'ils supportent[1011] ». Pour Renouvier, sous le mot « croyance », il faut comprendre la conjonction de trois éléments : 1) l'effet des causes réunies qui inclinent les habitudes mentales du sujet dans un milieu quelconque ; 2) celui du tempérament individuel qui porte un sujet à être attiré par un sens plutôt que vers un autre ; 3)

[1005] *Ibidem*, p. 62.

[1006] *Ibidem*.

[1007] *CMs-BiogrRnv*, p. 30.

[1008] *ChRnv-Catégories*, p. 62.

[1009] *Ibidem*.

[1010] André ARNAL, *La philosophie religieuse de Charles Renouvier*, *op. cit.*, p. 33.

[1011] *Ibidem*, p. 30.

l'action réfléchie par laquelle le sujet se dirige vers telles ou telles affirmations, à travers les données de l'expérience et les acquisitions de l'étude[1012].

Les inclinations, selon Renouvier, touchent tous les domaines de la connaissance, y compris les sciences. En effet, « chaque science particulière est une construction élevée sur un choix convenable d'hypothèses[1013] ». Si nous observons les réalités pratiques, nous constatons que « rien au monde n'est mieux ni autrement fondé, et que cela suffit : alors chaque science est une construction élevée sur un choix convenable de représentations accompagnées de croyance[1014] ». Pour Renouvier, toute connaissance implique la croyance, puisque « chaque science est une construction élevée sur un choix convenable de représentations accompagnées de croyance[1015] ». Il affirme lui-même que : « Quelque vérité, quelque rapport que j'entreprenne d'expliquer, de prouver, je suis contraint de proposer d'autres rapports que je n'explique pas[1016]. »

André Arnal commente cette omniprésence de la croyance dans la connaissance telle que Renouvier la décrit en disant qu'« il n'y a ni démonstration, ni théorie, ni raisonnement, ni recherche, ni idée qui n'impliquent la croyance ; il faut croire si l'on veut penser[1017] ». De même, « les sciences, les sciences exactes comme les sciences naturelles, sont soumises à la règle qui régit les autres connaissances ; elles reposent elles aussi et entièrement sur la croyance[1018] ». La croyance rationnelle est le parti pris du croyant que Renouvier oppose au parti pris du sceptique. Le relativisme que défend Renouvier est un relativisme qui se fonde sur les lois logiques et morales qui relient les faits et les idées. C'est le relativisme du croyant.

5.1.4.5 UNE CROYANCE INTELLECTUELLE

Par rapport à la définition renouviériste de la « croyance rationnelle », Bois rajoute et précise qu'il s'agit de la partie « spécialement » intellectuelle de la foi[1019]. Dans son livre intitulé *De la connaissance religieuse*, il introduit la notion de croyance intellectuelle qui intervient dans la connaissance, et la rapporte à la volonté libre s'appuyant sur des motifs

---

[1012] Cf. Charles RENOUVIER, « Les labyrinthes de la métaphysique », *Critique Philosophique*, 1877, volume 2, p. 277.

[1013] Charles RENOUVIER, « Les problèmes de l'esthétique contemporaine », *Critique Philosophique*, 1885, volume 1, p. 109.

[1014] *Ibidem*.

[1015] *Ibidem*.

[1016] *ChRnv-Essai1-1854*, p. 1.

[1017] André ARNAL, *op. cit.*, p. 32.

[1018] *Ibidem*, p. 30-31.

[1019] Cf. *DLCC*, p. 181, note 1.

passionnels et affectifs, du point de vue de la raison pratique : « La croyance, l'affirmation personnelle, est une volition de l'ordre intellectuel, volition formée librement, mais non sans mobiles passionnels et affectifs. Sentiment et volonté se trouvent donc présents et agissants dans la croyance intellectuelle[1020]. » Bois ne se contente pas d'appliquer cette définition de la croyance à des expériences intellectuelles nécessitant l'action libre de la volonté, ce qui lui semble être une évidence, mais l'étend à des croyances intellectuelles qui ne sont pas libres : « On pourrait même aller plus loin et reconnaître la présence et l'action du sentiment et de la volonté jusque dans certaines des croyances intellectuelles qui ne sont pas libres[1021]. »

Pour Bois, dans toute expérience faite dans tous les domaines et dans toute discipline, la croyance est présente sous la forme d'une doctrine, avant, pendant et après l'expérience : « J'ai déclaré que je mettais la doctrine *avant*, *dans* et *après* la vie[1022]. » Et : « La vie *avant*, *dans* et *après* la doctrine[1023]. » Bois estime, avec Pillon, qu'une expérience parfaitement pure, isolée de toute croyance, de toute idée, de toute interprétation produite par le raisonnement ou l'entendement, est difficilement possible[1024]. Il y a presque systématiquement de la croyance qui entre en jeu dans l'expérience. Celle-ci sert, la plupart du temps, à vérifier ou à valider des hypothèses préalables que Bois assimile à des croyances.

Quel que soit le domaine dans lequel se fait l'expérience, c'est toujours le même esprit qui élabore la connaissance tirée de cette expérience, l'unique esprit soumis aux mêmes lois. Il n'y a donc pas de différence de méthode, mais simplement une différence d'objets, et il ne peut pas y avoir de cloisonnement entre certitude scientifique et croyance, puisque, « en réalité, il n'y a que des croyances[1025] ». Pour Bois, c'est l'unique et même esprit qui pense la physique, la psychologie ou la métaphysique. Il croit que l'esprit ne peut pas changer ses procédés généraux, en passant d'une discipline ou d'un domaine à l'autre[1026] :

> *Il y a sans doute des objets de connaissance divers ; et, par suite, il y a, à ce point de vue, des méthodes différentes dans la métaphysique par exempte ou dans la physique, de même que la méthode de la physique diffère de la méthode des mathématiques. Mais c'est toujours et partout le même esprit humain, un, identique à lui-même dans son*

[1020] *DLCR*, p. 33-34.

[1021] *Ibidem*, p. 34.

[1022] *Ibidem*, p. 33.

[1023] *Ibidem*, p. 34.

[1024] Cf. *ibidem*, p. 29, où Bois se réfère à Pillon en le citant.

[1025] François PILLON, *Critique philosophique*, 1880, t. XVI, p. 69. Cité et approuvé par Bois dans *DLCR*, p. 114.

[1026] Cf. *DLCR*, p. 114, où Bois cite le philosophe belge Georges REMACLE, *Revue de métaphysique et de morale*, novembre 1893, p. 598. Georges Remacle a écrit plusieurs articles sur la psychologie dans cette revue.

> *essence et dans ses procédés, qui connaît. C'est ce qui a été fort bien mis en saillie par le criticisme*[1027].

Lorsque Bois affirme que « la certitude n'est qu'une croyance », il entend dire par là, en suivant Pillon, que la croyance est une espèce qui comporte de nombreuses familles qu'il propose de regrouper en trois classes principales : science, philosophie et religion. Les familles de croyances diffèrent entre elles non par leurs procédés, toujours identiques car exercés par l'unique et même esprit, mais par les objets auxquelles elles s'appliquent, par les mobiles qui les déterminent, par l'action plus ou moins puissante, plus ou moins générale que ces mobiles exercent sur l'esprit. Ces différentes croyances dépendent toutes de la passion et de la volonté[1028] : il s'agit, au fond, de croyances en l'obligation morale. Le principe de la croyance rationnelle « est un point d'attache » entre le néocriticisme et le criticisme, comme le rappelle Bois : « Il faut rendre au fondateur de la doctrine de la raison pratique, au premier auteur de la formulation des postulats ce qui est dû à son génie moral et que n'effacent pas ses contradictions de métaphysicien[1029]. » Les postulats de la raison pratique formulés par Kant font partie des fondements de la croyance rationnelle, et que Bois accueille comme faisant partie de la morale kantienne, qui est le bon côté du kantisme et que le mauvais côté, la métaphysique kantienne, ne peut pas étouffer. Mais, en même temps, comme Renouvier et allant plus que Kant, il étend la croyance rationnelle par-delà des postulats de la raison pratique à tout domaine de la connaissance.

5.1.5 LE SAVOIR ET LE CROIRE

Voyons de plus près encore la distinction que Bois fait entre le *doute*, le *savoir*, la *croyance* et la *certitude*. Dans son débat avec le symbolo-fidéisme de son collègue de la Faculté de théologie protestante de Paris, Auguste Sabatier (1839-1901), Bois est amené à expliquer la distinction qu'il fait entre le *savoir* et la *croyance*. Il reprend et adopte la position de l'école sceptique de l'Antiquité qui distingue « le phénomène actuellement et immédiatement perçu, indéniable comme tel, auquel peut s'appliquer le mot savoir dans son sens strict et absolu, d'avec toutes les autres affirmations possibles où il entre du croire[1030] ». Pour lui, la foi est un postulat et donc une croyance. Il estime que la croyance constitue l'essentiel dans l'étude de toute connaissance, et plus particulièrement dans l'étude de la dogmatique, de la religion ou de la morale. Il reproche à Sabatier de passer sous silence « ce qu'il y a d'essentiel à étudier, pour

---

[1027] *DLCR*, p. 114.

[1028] Cf. *ibidem*, où Bois se réfère à François PILLON, *Critique philosophique*, 1880, t. XVI, p. 69 en le citant.

[1029] *ChRnv-Catégories*, p. 18-19.

[1030] *DLCR*, p. 123.

toute espèce de connaissance, mais, en particulier, pour la dogmatique comme pour la religion et pour la morale, je veux dire la croyance, la foi, l'acte de foi, le postulat[1031] ».

Bois pense que, concrètement et habituellement, au sens « large et général », la connaissance comporte un mélange de croyance et de savoir, puisque, selon lui, elle renferme d'ordinaire « des éléments de savoir pur, qui sont les phénomènes immédiatement présents à la conscience à chaque instant du déroulement de la pensée[1032] ». Mais « à ces éléments de savoir pur elle joint des éléments de croyance, c'est-à-dire des affirmations qui dépassent la perception actuelle et immédiate, comme telle[1033] ».

5.1.5.1 LE SAVOIR ET LE CROIRE SONT SOUMIS AUX MEMES LOIS

Bois rejette l'idée selon laquelle la croyance pourrait servir à établir la réalité d'objets que les concepts et les lois de l'entendement ne peuvent pas atteindre car inaccessibles à toute expérience. Pour lui, la croyance « est un mode de la pensée » et ne peut pas sortir des conditions auxquelles la pensée est astreinte. Lorsque l'entendement n'arrive pas à établir ou à prouver l'existence d'un objet, la croyance, qui est soumise aux mêmes lois que lui, ne pourra pas aider à aller plus loin. Selon Bois, concernant les liens entre la croyance et le savoir, il faut « prendre garde » « que l'on n'a pas le droit d'appeler la croyance à son secours pour établir la réalité d'objets soustraits à l'application des lois de l'entendement et placés hors de l'expérience possible[1034] ». La croyance a besoin de contenus qui sont des relations ; comme la connaissance, elle s'applique à des rapports entre différents éléments. Nous retrouvons l'attachement du néocriticisme boisien au principe de la relativité de la connaissance selon lequel « la nature de l'esprit est telle que nulle connaissance ne peut être atteinte et formulée et, par conséquent, nulle existence réelle conçue, autrement qu'à l'aide de ses relations, et, en elle-même, comme un système de relations[1035] ». Le principe de la finitude ou de la détermination accompagne celui de la relativité. Les objets qui ne sont pas soumis à la détermination sont inaccessibles car ne se présentent pas à l'esprit pensant sous forme de relations, se perdant dans des qualités indéfinies et indéterminées. La raison humaine n'atteint que le fini, et la croyance n'y échappe pas ; en d'autres termes, l'infini actuel échappe à la connaissance.

1031 Cf. *ibidem*, p. 122.

1032 *Ibidem*, p. 125.

1033 *Ibidem*.

1034 *Ibidem*.

1035 Cette loi est « le principe fondamental du néo-criticisme », selon Edgar Janssens dans « Charles Renouvier », *Revue néo-scolastique*, 10° année, N°40, 1903, p391. Nous reprenons ici sa citation de Charles RENOUVIER, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris, Félix Alcan, 2e éd., 1927, p. 11.

Dans ce cas-là, Bois peut dire avec Robert Flint que « nous ne pouvons croire que ce que nous connaissons ou ce que pouvons connaître[1036] ». Selon Bois, « la croyance ou le savoir affecte *[« affectent » dans le texte]* simplement la modalité du jugement[1037] ». En effet, comme le savoir, la croyance contient un jugement, c'est-à-dire des idées, en sorte que la croyance ne peut s'appliquer qu'à des rapports. Nous devons avoir une idée de ce que nous croyons lorsque nous exprimons nos croyances, sinon nous ne faisons que répéter des mots vides de sens. Pour Bois, « la croyance, qui est un mode de la pensée, n'échappe pas aux conditions de la pensée, à la loi intellectuelle de détermination et de relativité[1038] ». Il affirme que la croyance, comme la science, ne peut porter que sur du déterminé, sur du fini. Par conséquent, la croyance exige, tout autant que peut le faire le savoir, si ce n'est davantage, « que les objets donnés à croire soient susceptibles de détermination[1039] ». Il faut que ces objets « ne se perdent pas dans le vide des abstractions, qu'ils ne se définissent pas comme indéfinissables, au point de ne pouvoir seulement pas se nommer des concepts, faute de se présenter à l'esprit en de certaines relations[1040] ».

5.1.5.2 SELON LES TROIS COEFFICIENTS DE MODALITE DU JUGEMENT

Bois distingue deux sens différents du mot *connaissance*[1041]. Premièrement, la connaissance, au sens strict du terme, est, pour lui, le synonyme du mot *savoir*. Bois oppose la connaissance, comprise dans ce sens, à la croyance, tout comme il oppose le savoir au croire. Deuxièmement, la connaissance, dans un sens plus large, est, pour lui, un *jugement*, une *croyance*. Bois lui applique les trois coefficients de modalité qui déterminent habituellement le jugement (certain, probable, problématique) : les *connaissances certaines* (synonyme du savoir où le doute n'a pas de place) ; les *connaissances probables* (nous choisissons d'affirmer malgré le doute) ; et les *connaissances problématiques* (le doute domine et empêche d'affirmer).

Lorsque Bois expose la distinction qu'il fait entre le *savoir* et le *croire*, il entend bien se cantonner au point de vue subjectif, sachant qu'une chose en soi ne peut être qualifiée de douteuse ou certaine, mais c'est la connaissance que le sujet en a qui peut l'être. Les définitions qu'il donne aux différents termes abordés ici (certitude, doute, savoir, croyance) concernent le

---

[1036] Robert FLINT, *Theism*, Londres, Blackwood and sons, 1895, p. 85-86 : « We cannot believe what we do not know or think that we know. We have no right to believe more than we know. » Traduction citée par Bois dans *DLCR*, p. 126, note 1.

[1037] *DLCR*, p. 126. Bois se réfère ici à l'article de Charles Renouvier, « La question de la certitude », *Critique Philosophique*, 1878.

[1038] *DLCR*, p. 126.

[1039] *Ibidem*.

[1040] *Ibidem*.

[1041] Cf. *ibidem*, p. 123.

sujet mais ne peuvent pas être appliquées aux objets de la connaissance : « Au point de vue rigoureusement philosophique, si l'on fait abstraction du sujet qui affirme ou nie, qui croit ou doute, plus rien n'est certain, plus rien n'est probable, plus rien n'est douteux[1042]. » Pour Bois, une chose n'est pas en soi certaine, probable ou douteuse. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'elle est ou qu'elle n'est pas.

Mais en fait, nous retrouvons quelque peu dans la description proposée par Bois des notions du criticisme kantien, comme lorsque ce dernier distingue entre l'opinion, la foi et le savoir. L'opinion dans le système kantien se définit comme étant une croyance consciente de son insuffisance sur les deux plans, subjectif et objectif à la fois. La foi se reconnaît être insuffisante uniquement sur le plan subjectif. Et le savoir est suffisant sur les deux plans, à la fois subjectif et objectif. D'après Kant,

> *La créance (Fürwahrhalten) ou valeur subjective du jugement par rapport à la conviction (qui a en même temps une valeur objective) présente les trois degrés suivants : l'opinion, la foi et le savoir. L'opinion est une créance qui a conscience d'être insuffisante subjectivement aussi bien qu'objectivement. Quand la créance n'est suffisante que subjectivement, et qu'en même temps elle est tenue pour objectivement insuffisante, elle s'appelle foi. Enfin celle qui est suffisante subjectivement aussi bien qu'objectivement s'appelle savoir. La suffisance subjective s'appelle conviction (pour moi-même), la suffisance objective certitude (Gewissheit) (pour chacun)[1043].*

Bois se défend toutefois de distinguer sur le plan de l'objectivité et de la subjectivité, mais plutôt entre le point de vue théorique et le point de vue pratique, en estimant qu'en termes de croyance sa réflexion reste de toute façon uniquement dans le domaine de la subjectivité.

5.1.5.2.1 LA CONNAISSANCE CERTAINE

Notre connaissance est certaine lorsque nous pouvons affirmer sur le plan pratique notre certitude. Bois subdivise la connaissance certaine en deux classes, qui résultent de la distinction qu'il fait, non pas entre le subjectif et l'objectif, puisque tout reste ici dans l'ordre du subjectif, mais entre les deux points de vue, théorique et pratique. Cela ne signifie pas que Bois adopte la théorie des facultés séparées. Il s'oppose jusqu'au bout à cette théorie. En effet, pour lui, celle-ci conclut à la différence ou à l'hétérogénéité des facultés qui concourent à élaborer le jugement « en vertu d'une abstraction qui simplifie, mais aussi altère la représentation de la réalité[1044] ».

1042 Cf. *ibidem*, p. 125. Bois se réfère à Lionel DAURIAC, *Croyance et vérité*, Paris, Alcan, 1889, p. 37, qui dit : « Si l'on fait abstraction du sujet qui affirme, plus rien n'est probable, plus rien n'est douteux. « En soi », il n'est point douteux, par exemple, que le Créateur existe. Son existence est certaine, ou sa non-existence ».

1043 Emmanuel KANT, *Kants Werke : Akademie Textausgabe*, volume III, Berlin, Gruyter, 1968, p. 1377-1378. Traduction citée par Béatrice Allouche-Pourcel, *Kant et la Schwärmerei*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 223.

1044 *DLCR*, p. 127.

C'est toujours la même raison qui travaille, selon lui, que ce soit dans le domaine spéculatif de l'ordre théorique ou dans le domaine moral de l'ordre pratique. Il n'y a pas de séparation ni de « divorce entre la raison théorique et la raison pratique[1045] ». Mais les motifs, qui déterminent les jugements et les choix du sujet, peuvent être d'ordre spéculatif, pour certains motifs, et d'ordre moral, pour d'autres.

Comment se met en place un jugement ?

Prenons d'abord le point de vue pratique.

La raison pratique fonctionne, selon Bois, sous la catégorie de l'obligation pour juger si un choix est bien ou mal. Mais ce faisant, elle a besoin des catégories autres que morales, c'est-à-dire des catégories relevant de la raison spéculative, les concepts de l'entendement. La raison pratique doit à un moment donné affirmer son choix, or toute affirmation est présidée par la raison spéculative. La raison pratique doit aussi manipuler des représentations. Tout jugement pratique est une proposition logique qui, de ce fait, lie des représentations sous des concepts. Toute affirmation et toute proposition logique qui lient les représentations sont des opérations intellectuelles où intervient nécessairement l'entendement.

Prenons ensuite le point de vue spéculatif.

Bois estime que la volonté, accompagnée de la catégorie de l'obligation qui lui est propre, intervient à tout moment dans les diverses activités de l'entendement. De ce fait, tout jugement s'appuyant sur des motifs d'ordre spéculatif et théorique comporte inévitablement une activité de la raison pratique : « La conscience commande dans la raison théorique et à la raison théorique[1046] », affirme-t-il.

Bois précise que, même s'il rejette la théorie des facultés séparées, pour lui, il est permis de distinguer les deux points de vue pratique et théorique de la même et unique raison dans la description de la formation du jugement et de la connaissance. Et il affirme que, dans cette activité de la raison, l'ordre pratique prime sur l'ordre théorique :

> *De même que, à condition de ne pas opérer de séparation factice et fausse, il est permis de parler encore d'intelligence, de sensibilité, de volonté, il est aussi légitime, à la même condition, de distinguer entre les catégories diverses, par suite entre la raison théorique et la raison pratique, ou, comme nous l'avons fait, entre le point de vue théorique et le point de vue pratique. Il faut y joindre cette condition : c'est que non seulement on n'opérera pas de séparation, mais que, mêlant intimement les deux points de vue, les deux aspects de la même raison, on accordera la primauté à l'ordre pratique et que l'on*

[1045] *Ibidem*, p. 126.

[1046] *Ibidem*, p. 127.

> *opérera « cette transformation de la raison spéculative en raison pratique » dont parle M. Rauh*[1047].

Bois distingue alors deux classes parmi les *connaissances certaines* : l'impossibilité de douter ; et la certitude libre.

5.1.5.2.1.1 L'impossibilité de douter

Pour Bois, une connaissance, dans quelque domaine qu'elle soit, lorsqu'elle est dépouillée de toute croyance, est réduite à la perception de quelques phénomènes immédiatement donnés à notre conscience, reçue comme une évidence s'imposant à nous, et prenant la forme d'une *connaissance certaine* où il y a impossibilité de douter ; une telle connaissance se résume à la certitude produite par la nécessité. Bois définit ainsi le *savoir*, comme étant une connaissance sans aucune croyance. Dans ce type de connaissance, « il y a impossibilité de douter, c'est le savoir proprement dit, c'est l'évidence, ce sont les phénomènes immédiatement donnés s'imposant comme tels à la conscience, c'est la certitude produite par la nécessité[1048] ». Ici, affirme-t-il, « il n'y a que les phénomènes en tant que phénomènes à propos desquels le doute soit exclu du sujet aussi bien au point de vue théorique qu'au point de vue pratique[1049] ». Le doute n'a pas lieu d'être ici, puisqu'il est complètement absent, affirme Bois. Lorsque nous connaissons quelque chose de manière évidente, le doute n'arrive pas à effleurer notre conscience. Nous nous retrouvons alors dans le domaine de la nécessité, puisque l'évidence s'impose à notre conscience, ne laissant pas de place à la liberté.

Toutefois, le savoir (la connaissance au sens strict), même sur le plan intellectuel, « n'est pas tout, affirme Bois, en religion et en théologie, pas plus qu'en morale et en métaphysique, pas plus même que dans les sciences[1050] ». Pratiquement dans toute connaissance, dans n'importe quel domaine, la croyance est appelée à intervenir en plus du savoir. Bois situe la croyance au-dessus du savoir, occupant une place qu'il estime « vaste », telle en tout cas que le philosophe ne peut pas la négliger : « Il y a au-dessus du savoir tout un vaste domaine, et qui n'est pas le moins important : c'est le domaine de la croyance[1051]. » Bois ne va pas jusqu'à

[1047] *Ibidem*, p. 127. Bois cite Frédéric RAUH, *Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, Paris, Alcan, 1890, p. 147. Pour Frédéric Rauh, l'idée morale est toujours « spéciale, irréductible», et ne peut pas être envisagée comme étant désincarnée. La morale ne résulte pas d'un rapport métaphysique mais d'une confrontation de *valeurs de civilisation* (scientifiques ou artistiques), que l'homme moral confronte entre elles. Ainsi, l'idée morale n'est rien d'autre que le choix qui en résulte.

[1048] *DLCR*, p. 124.

[1049] *Ibidem*, p. 125.

[1050] *Ibidem*, p. 122.

[1051] *Ibidem*.

affirmer que la croyance est plus importante que le savoir, même s'il estime qu'elle est essentielle dans l'étude de toute connaissance.

5.1.5.2.1.2 L'affirmation malgré le doute théorique

Dans certains cas, la connaissance est certaine sans que l'évidence s'impose à la conscience. Il s'agit de connaissances « dans lesquelles il y aurait possibilité de douter en théorie, mais où l'on ne doute pas en pratique[1052] ». Ici, le doute pourrait trouver une place, si l'on restait dans le domaine de la raison théorique, mais il est rejeté par la conscience qui préfère s'appuyer sur le domaine pratique, croyant avoir des motifs suffisants. Bois estime qu'il s'agit d'une certitude qui ne résulte pas de la nécessité, mais qui résulte de la volonté libre faisant le choix de ne pas douter, « c'est la croyance, c'est la certitude produite par la liberté[1053] ». Dans ce genre de connaissance, je ne doute pas en pratique malgré la possibilité théorique de douter ; ma connaissance est donc certaine, j'ai une certitude, puisque je le crois.

Prenons l'exemple de la liberté : Bois pense qu'elle est douteuse si on l'aborde sur le plan de la raison purement théorique qui la considère comme simplement possible mais pas nécessairement, puisqu'elle est indémontrable. Pourtant, tout être doué de raison choisit, sur le plan de la raison pratique, d'affirmer que la liberté est certaine ; « le sujet qui l'affirme au nom de l'ordre moral doit en être certain[1054] ».

On peut dire la même chose concernant l'existence de Dieu : le devoir, en effet, nous paraît incompatible avec le bonheur personnel dans ce monde ; il est difficile, voire impossible de trouver ou même de penser le juste rapport entre bonheur et vertu, c'est-à-dire le Souverain Bien. Pour que le devoir lui-même ne sombre pas dans l'absurde, et que le Souverain Bien soit envisageable, il faut alors nécessairement postuler l'existence d'un Dieu juste et bon qui garantira ailleurs et plus tard la correspondance du bonheur et de la moralité. Il s'agit d'une idée régulatrice qui permet d'unifier et d'harmoniser le savoir et d'orienter la pensée. Cette « religion dans les simples limites de la raison » n'est pas la religion des prêtres, puisqu'il n'y a pas de culte, pas de clergé, ni même de prières ; c'est une pure exigence de la raison pratique qui pose que Dieu existe, même si la raison théorique ne pourra jamais le démontrer.

Bois précise qu'il s'agit ici d'une croyance prise dans un sens large, c'est-à-dire lorsque le doute n'est pas certain mais est simplement possible et n'empêche pas l'affirmation, par distinction avec une croyance prise dans un sens restreint où le doute est réel et se présente à notre conscience pour questionner notre affirmation. La croyance au sens large ou croyance

---

[1052] *Ibidem*, p. 124.

[1053] *Ibidem*.

[1054] *Ibidem*, p. 124 note 1.

certaine constitue ce que Bois appelle certitude définie comme étant « une croyance au sens général[1055] ».

La certitude se présente donc, dans la définition boisienne, sous deux aspects : la certitude qui est un savoir n'ayant pas recours à la croyance ; et la certitude qui est une croyance certaine. En dehors de la certitude, la connaissance demeure tout à fait envisageable, estime Bois.

5.1.5.2.2 LA CONNAISSANCE PROBABLE

Bois affirme que, dans une *connaissance probable*, le doute du sujet est réel et certain si l'on reste dans le domaine de la logique pure. La croyance prend donc ici le risque d'affirmer malgré un doute qui est bien présent mais qui ne peut pas pour autant empêcher complètement l'affirmation sur le plan pratique. Il s'agit d'une croyance, prise dans son sens restreint, c'est-à-dire qui croit sans l'entière autorisation de la part de la raison théorique. Ici, le sujet affirme malgré le doute.

Bois distingue cette forme de croyance de la certitude produite par la liberté dans le cas d'une croyance certaine. Il y a certitude lorsqu'on parle du savoir ou de la croyance certaine, mais non lorsqu'il est question d'une simple croyance au sens restreint, c'est-à-dire face à un doute théorique réel : « Dans un cas, on pourra se servir du terme certitude (en se souvenant que la certitude est une croyance au sens général) ; dans l'autre cas, on emploiera plutôt le terme croyance au sens restreint[1056]. »

Bois, en parlant du dogme grec et de la philosophie grecque, associe la certitude au dogmatisme, la probabilité au probabilisme et le doute au scepticisme, et affirme que ces trois termes : dogmatisme, probabilisme et scepticisme, « épuisent la modalité » et « les attitudes intellectuelles possibles[1057] ». Il repousse le dogmatisme et le scepticisme pour fixer son libre choix sur « le probabilisme, qui n'est qu'un autre nom du criticisme[1058] ».

5.1.5.2.3 LA CONNAISSANCE DOUTEUSE

Une connaissance est considérée par Bois comme « douteuse » ou « problématique » lorsque le doute empêche d'affirmer. Dans ce cas, le doute domine suffisamment dans la conscience pour incliner celle-ci à la négation ou à la suspension de jugement.

[1055] *Ibidem*, p. 124.

[1056] *Ibidem*.

[1057] Nous renvoyons le lecteur à la note 1 dans Henri BOIS, *Le dogme grec*, Paris, Fischbacher, 1893, désormais *LDG*, *p.* 62.

[1058] *Ibidem*, p. 63.

5.1.5.2.4 RESUME

Bois propose le tableau[1059] suivant pour résumer ces différentes définitions de la connaissance :

Connaissances certaines :	1°) Savoir
	2°) Croyance certaine
Connaissances probables	Croyances
Connaissances douteuses	Doute

5.1.5.3 SELON LES DEUX POINTS DE VUE DE LA RAISON : THEORIQUE ET PRATIQUE

Bois propose une autre manière de présenter les définitions qu'il donne à la certitude, au doute, à la croyance et au savoir, cette fois-ci en distinguant l'aspect théorique de l'aspect pratique. Cela conduit à placer le doute comme point d'appui pour envisager les relations entre les différents éléments.

5.1.5.3.1 DU POINT DE VUE THEORIQUE

Du point de vue théorique, deux situations se présentent : là où le doute est absent : c'est le domaine du savoir sur des phénomènes en tant que phénomènes ; et là où le doute est présent : c'est ce que Bois englobe dans la probabilité.

5.1.5.3.2 DU POINT DE VUE PRATIQUE

Du point de vue pratique, ces deux situations se traduisent respectivement par : Tout d'abord, la certitude pure. Ensuite, la croyance qui peut se présenter elle-même sous trois formes : Premièrement, la certitude en tant que croyance certaine (le doute est possible mais pas réel) ; Deuxièmement, la simple croyance (le doute est réel sur le plan théorique mais n'empêche pas de croire sur des motifs du point de vue pratique) ; Et troisièmement, le doute pur privant le sujet de tout motif de croire et d'affirmer. Selon Bois,

> *La vraie distinction à faire est non pas celle du subjectif et de l'objectif car il ne faut pas ici sortir du subjectif mais celle de l'ordre théorique et de l'ordre pratique. Il n'y a que les phénomènes en tant que phénomènes à propos desquels le doute soit exclu du sujet aussi bien au point de vue théorique qu'au point de vue pratique. Partout ailleurs le doute subsiste au point de vue théorique, et il ne peut être question que de probabilité. Seulement au point de vue pratique nous pouvons passer outre, quand nous croyons avoir des motifs suffisants*[1060].

[1059] Cf. *DLCR*, p. 124.

[1060] *Ibidem*, p. 125.

Et ce qui permet de « passer outre », sur le plan pratique, c'est la volonté qui pousse le sujet à croire et à affirmer, c'est la croyance. Nous le voyons, le doute prédomine dès que nous sortons des « phénomènes en tant que phénomènes ». Et c'est la croyance qui surmonte le doute.

5.1.5.3.3 RESUME

Bois résume cette deuxième présentation des définitions de la certitude, du doute, de la croyance et du savoir sous la forme d'un tableau[1061] que nous reproduisons comme suit :

Point de vue théorique	Point de vue pratique	
1.Savoir	**Certitude**	
2.Probabilité (variable)	**Croyance :**	**Certitude**
		Simple croyance
		Doute

5.1.5.3.4 REMARQUES

Bois note qu'il s'agit dans ces tableaux d'une typologie, c'est-à-dire de cas typiques qui existent rarement tels quels, en sachant que « dans la réalité, tout se tient, tout est complexe, et que les éléments démêlés par l'analyse se trouvent combinés et amalgamés[1062] ».

De manière générale, la connaissance est, comme l'affirme Bois, un mélange de savoir et de croyances. Il pense en particulier que « la croyance est au commencement, au milieu et à la fin de la science et ne saurait lui être opposée[1063] ».

5.1.5.4 DEUX GENRES DE CROYANCES

Dans sa thèse de licence intitulée *De la certitude chrétienne*, Bois propose de distinguer les affirmations ou croyances en deux genres : Celles qui proviennent de la *volonté libre* ; Et celles qui proviennent de la *volonté déterminée*. Il divise le deuxième genre en deux espèces : Les affirmations qui émanent de la *volonté déterminée de l'individu* ; Et celles qui émanent de la *volonté déterminée de la société*.

Les affirmations de la première espèce, émanant de la *volonté déterminée de l'individu*, sont très variables, selon Bois, tandis que celles de la seconde sont constantes. Il est difficile de supprimer complètement les croyances provenant de la société et de la culture. Pour Bois, ces dernières croyances « sont propres à la race : c'est Dieu qui les lui a imposées en la créant », car la créature « ne pouvait se faire complètement elle-même[1064] ».

[1061] Cf. *ibdem*.

[1062] *Ibidem*, p. 124.

[1063] *CMs-ThCn*, p. 10.

[1064] *DLCC*, p. 195, note 1.

5.2 LA CROYANCE AU POINT DE VUE PSYCHOLOGIQUE

Avec Laurent Fedi, nous pensons que l'une des principales caractéristiques du néocriticisme consiste à considérer que le passage de l'indéterminé au déterminé s'effectue sur le plan psychologique, ne laissant pour tâche à la théorie de la connaissance que l'étude de ce qui est déterminé et représenté[1065]. Pour Renouvier, « il n'existe pas d'autre espace que la représentation de l'espace[1066] », ce qui veut dire que tout objet de connaissance ne peut être qu'une représentation, phénomène déjà déterminé. D'où l'importance de la psychologie dans le néocriticisme.

Pour l'instant, nous allons voir comment Bois décrit et définit la croyance vue à partir de la psychologie, après avoir présenté sa définition logique et métaphysique de la croyance.

5.2.1 LA CROYANCE SELON L'EMPIRISME HUMIEN

Bois part de l'idée de base, « trop simple » voire « simpliste » selon lui, de Hume. Pour ce dernier, l'origine de la croyance se trouve dans la force et la vivacité de l'idée : « La croyance est une idée rendue plus forte et plus vive par son association et son impression[1067]. » Selon Hume, « nos idées sont des copies de nos impressions et les représentent en toutes leurs parties[1068] », et donc pour les faire varier, il nous faut les augmenter ou les diminuer « en force et en vivacité ». En effet, si c'est le contenu de l'idée qui change, cela veut dire « qu'alors elle vient à représenter un objet différent ou une impression différente…[1069] ». Pour Hume, « il en est ainsi de la croyance : comme elle ne peut changer que la manière dont nous concevons un objet, il faut que ce soit en apportant à nos idées un surplus de force et de vivacité[1070] ». Selon Luc Ferry, Hume définit la « croyance » comme étant une attente de la reproduction d'un résultat d'expérience réitéré plusieurs fois auparavant, et pourtant « que rien, en toute rigueur, ne vient absolument *garantir*[1071] ». La force et la vivacité de la croyance viendraient alors de l'habitude et de l'attente de la répétition de l'expérience : « La science elle-même n'est aux

[1065] Cf. Laurent FEDI, *La philosophie de Charles Renouvier*, *op. cit.*, p. 101.

[1066] Charles RENOUVIER, « Lettre à Henri Bois du 13 mai 1895 », *Cours, lettres, notes et papiers*, IPT Montpellier, p. 4.

[1067] *CMs-Croyance*, p. 15.

[1068] David HUME, cité dans *CMs-Croyance*, p. 15-16.

[1069] *CMs-Croyance*, p. 16.

[1070] *Ibidem*.

[1071] Luc FERRY, *op. cit.*, p. 62.

yeux de Hume qu'une croyance, une attente[1072]. » D'où le relativisme et le scepticisme où tout empirisme rigoureux, comme l'empirisme humien, aboutit.

Bois résume la position de Hume en disant que, pour ce dernier, il n'y a qu'une différence de degré, et non de nature, entre la croyance et l'idée, puisque « l'idée se transforme en croyance, en acquérant un degré particulier de vivacité et de force[1073] ».

Comment s'effectue le passage de la simple idée, sans vivacité ni force suffisantes, à la croyance ? Selon Hume, « lorsqu'une impression nous devient présente, non seulement elle fait passer l'esprit aux idées qui sont en relation avec elle, mais encore elle leur communique une partie de sa force et de sa vivacité[1074] ». D'après cette théorie humienne, comme le rappelle Bois, ce qui persuade de la vérité d'une conception, c'est la croyance que nous ajoutons à cette conception. Il y a, selon lui, une simple différence, une seule, mais une différence « remarquable » pour Hume, c'est « celle qui s'offre dans le cas où nous joignons à la conception la croyance, et sommes persuadés de la vérité de ce que nous concevons[1075] ». Pour Bois, la simple conception ne va pas aussi loin que le jugement et le raisonnement :

> *Sans doute, il n'y a qu'une différence entre le jugement et le raisonnement, d'une part, et la simple conception, de l'autre, c'est que dans le jugement et dans le raisonnement, nous joignons la croyance à la simple conception. Eh oui ! Cette différence est remarquable, il faudrait dire : énorme. Hume tient « qu'elle n'a jamais été bien expliquée par aucun philosophe » ; et il propose, pour l'expliquer, son hypothèse, l'hypothèse dont nous venons de parler*[1076].

Certes, Bois accorde à Hume que la croyance puisse ajouter force et vivacité à une simple idée. Toutefois, il fait remarquer à ses auditeurs et/ou lecteurs qu'il existe certaines idées très intenses et très vives qui ne s'accompagnent pas forcément de la croyance : « Le sens commun nous dit que certaines idées peuvent être très vives sans s'accompagner de la croyance, aussi vives et même plus vives que telles autres auxquelles la croyance est jointe[1077]. » Il prend l'exemple de certains textes qui peuvent émouvoir au plus haut point le lecteur et qui ne sollicite pas pour autant la croyance : « Demandez aux lecteurs d'un poème épique tel que l'Iliade ou

---

[1072] *Ibidem*, p. 61-62.

[1073] *CMs-Croyance*, p. 16.

[1074] David HUME, cité dans *CMs-Croyance*, p. 16.

[1075] David HUME, cité dans *ibidem*, p. 17.

[1076] *CMs-Croyance*, p. 17.

[1077] *Ibidem*, p. 18.

Jérusalem délivrée, s'ils n'ont pas des combats racontés dans ce poème une idée plus vive que de batailles réelles racontées dans une histoire quelconque[1078]. »

5.2.2 LA CROYANCE COMME VOLITION

Pour Bois, la croyance est une affirmation, « une espèce du genre volition », « toutes les volitions ne sont pas affirmations. Mais toutes les affirmations ont en elles un élément volitif[1079] ». Il affirme que la croyance est une volition de même nature que la volition motrice, mais en diffère par son effet :

> *Dans l'acte d'affirmer, de croire, il y a une volition, c'est-à-dire un acte de même nature que la volition suivie d'un mouvement corporel, et qui n'en diffère que par son effet. Vouloir un mouvement corporel, c'est uniquement nous arrêter à l'idée de ce mouvement, lui donner dans la conscience une place à part, écarter toutes les représentations contraires ou simplement autres. De même, affirmer, croire, c'est aussi, après une délibération plus ou moins longue, s'arrêter à une idée, écarter celles qui la contredisent, lui conférer une sorte de réalité, la marquer d'une préférence. En un mot, envisagés en eux-mêmes, dans le for intérieur où ils s'accomplissent tous deux et où ils s'accomplissent seulement, les deux actes sont de même nature*[1080].

Dans cette comparaison entre la croyance et la volition accompagnant un mouvement corporel ou volition motrice, Bois est amené à citer William James, selon lequel « l'attention, la croyance, l'affirmation et la volition motrice sont quatre noms pour un phénomène identique qui ne survient que dans le conflit des idées : la survivance de l'une de ces idées malgré l'opposition des autres[1081] ».

La croyance se distingue également de la volition purement interne, qui vise à créer dans la nature des phénomènes nouveaux, tandis que la croyance cherche à exprimer la réalité et à représenter celle-ci dans l'esprit[1082]. Nous le voyons, dans le néocriticisme boisien, la croyance fait intervenir la volition au point de vue psychologique.

5.2.3 LA CROYANCE COMME RELATION

Bois rajoute dans la définition de la croyance, en plus de l'idée d'affirmation et de volition, la notion de négation ; il voit dans la croyance deux états de conscience opposés : l'affirmation et la négation. La présence de la négation dans la croyance remet en question la définition

---

[1078] *Ibidem*.

[1079] *Ibidem*, p. 20.

[1080] *Ibidem*, p. 20.

[1081] William JAMES, cité par Bois dans *CMs-Croyance*, p. 20.

[1082] *Ibidem*, p. 25.

humienne de la croyance comme une simple idée, comme une autre, mais une idée possédant un degré plus important de vivacité, de force, de fermeté, des attributs qui s'appliquent bien à l'idée, au jugement et à la croyance. Il estime donc qu'il n'est pas possible de résoudre la croyance dans l'idée, car l'usage analogique que nous faisons des mêmes qualifications pour les deux phénomènes « n'implique pas qu'il soit possible de résoudre la croyance dans l'idée, ou de faire dépendre la force, la vivacité, la fermeté de la croyance, de la force, de la vivacité, de la fermeté de l'idée[1083] ». Si jamais nous tenions à garder la définition humienne de la croyance, comme une simple idée possédant un degré important de vivacité, « il faudrait oublier que les croyances négatives offrent la même échelle de force, de vivacité et de fermeté que les croyances positives », même si « les idées qui donnent lieu aux deux espèces opposées de croyances n'aient cependant pas deux espèces opposées de force, de vivacité, de fermeté[1084] ».

En fait, Bois rappelle que l'oubli de l'aspect négatif de l'état de conscience dans la croyance par Hume vient du « sensationnisme » qui a entraîné « une grande lacune » dans sa psychologie. En considérant que les sensations sont la seule source de toutes nos connaissances, l'empirisme humien passe à côté de toute une partie *a priori* de la connaissance, et tombe dans le scepticisme puisque l'expérience peut toujours être amenée à changer selon les conditions initiales. Hume n'accorde pas l'importance requise, comme le rappelle Bois, aux concepts purs de l'entendement dans la théorie de la connaissance. Or, la croyance implique la *relation* entre deux idées, entre deux phénomènes. D'après Bois,

> *L'erreur de Hume sur la croyance vient de la grande lacune qu'il a laissée dans sa psychologie. Le sensationnisme l'a empêché de donner aux catégories l'attention et la place qu'elles réclament dans l'analyse de la connaissance. La croyance, considérée au point de vue le plus général, suppose la catégorie des catégories, la relation ; en d'autres termes, elle suppose deux phénomènes, deux idées que l'esprit rapporte l'une à l'autre, soit pour les unir et les identifier, soit pour les distinguer et les séparer ; de là les deux formes, positives et négatives, de la croyance ou du jugement. Ce qui constitue la croyance, c'est cet acte de rapporter une idée à une autre, ce n'est pas telle ou telle qualité des idées entre lesquelles est établi ce rapport. Ce qui fait que la croyance est positive ou négative, c'est qu'il s'agit nécessairement, dans ce rapport, de l'union ou de la séparation, de l'identification ou de la distinction de deux idées. Ce qui fait que la croyance est plus ou moins forte, plus ou moins vive, plus ou moins ferme, c'est la manière dont ce rapport s'impose à l'esprit, la manière dont s'accomplit l'acte mental qui le saisit, et dont les diverses forces mentales concourent à cet acte*[1085].

[1083] *CMs-Croyance*, p. 24.

[1084] *Ibidem*, p. 24.

[1085] *Ibidem*, p. 24-25.

Pour Bois, il n'est pas suffisant d'expliquer la croyance, à la manière de Hume, par « l'idée seule envisagée comme une pure copie de l'impression sensible[1086] ». Il lui semble indispensable d'ajouter les concepts purs *a priori* de l'entendement, et spécialement la catégorie de la *relation*, ne serait-ce qu'en raison de la présence de deux états de conscience opposés, l'affirmation et la négation, dans la croyance. La croyance consiste à relier une idée à une autre idée ou bien à séparer une idée d'une autre idée.

Ainsi, en résumé, Bois définit la croyance comme étant une volition, qui, premièrement, se distingue de la volition motrice en ce qu'elle n'est pas accompagnée de mouvement. Deuxièmement, la croyance est une volition qui « se distingue de toute volition aussi bien purement interne que motrice par la fin poursuivie qui est d'exprimer la réalité, de la représenter dans l'esprit, d'en prendre en quelque sorte possession mentale[1087] », alors que les autres volitions ont pour but de créer dans la nature des phénomènes nouveaux, que les volitions affirmatives saisissent et expriment ensuite. Et enfin, troisièmement, la croyance est une volition qui « se distingue des autres volitions, en ce qu'elle consiste à rapporter une idée à une autre idée[1088] ».

5.2.4 LA CROYANCE COMME PASSION

En plus d'être une volition impliquant la relation entre idées, la croyance est aussi sentiments et passions, c'est-à-dire désirs et amours, selon Bois, qui se contente juste de l'indiquer. Il estime qu'« on est certain, non seulement parce qu'on *veut* l'être, mais aussi parce qu'on *désire* l'être, parce qu'on *aime* à l'être[1089] ». À ceux qui contestent la présence de sentiments et de passions dans la croyance, il répond que tout le monde est prêt à affirmer une telle présence dans la croyance des autres. Pour lui, « chacun est en effet assez disposé à prétendre que la croyance est, chez lui, indépendante de la passion et de la volonté ; mais chacun, en même temps, est bien persuadé qu'elle n'en est pas indépendante chez les autres[1090] ».

5.2.5 LA LIBERTE DANS LA CROYANCE

À certains qui disent qu'« *on croit ce qu'on peut et non ce qu'on veut*[1091] », Bois fait remarquer que la liberté est variable selon les individus, mais aussi au sein d'un même individu

[1086] *Ibidem*, p. 25.

[1087] *Ibidem*.

[1088] *Ibidem*.

[1089] *Ibidem*, p. 29.

[1090] *Ibidem*.

[1091] *Ibidem*, p. 34.

où elle peut croître et décroître ; de plus, la liberté peut être limitée par différents facteurs (solidarité, hérédité, éducation, milieu, etc.)[1092]. Il affirme donc plutôt l'inverse, à savoir que l'« on croit ce qu'on veut et qu'on ne croit que ce qu'on veut[1093] ». Il se réfère à M. Chabas, qui propose de distinguer le caprice et la volonté : celle-ci ne forme pas la croyance sans motifs ; il y a certainement des choses que l'on *ne peut* croire, mais cette impossibilité est « de nature morale plutôt que logique[1094] ».

En faisant intervenir de cette manière la liberté dans la croyance, Bois affirme trouver « au fond de la croyance[1095] » deux éléments essentiels : la raison et la liberté, mais il ajoute que la croyance n'implique pas toujours la liberté. Et celle-ci, lorsqu'elle accompagne la croyance, n'intervient qu'en s'appuyant sur certains motifs. Pour lui, « il y a donc, au fond, deux espèces de croyances, toutes deux subjectives et personnelles, mais différentes en ceci : dans l'une la liberté intervient, dans l'autre la liberté n'intervient pas[1096] ». Dans la première forme de croyance où la liberté intervient, nous retrouvons, selon Bois, ce qui caractérise celle-ci, à savoir que « le propre de la liberté, dans le domaine intellectuel comme partout, c'est d'être relative, d'être intermittente, d'être rare, très rare même. Lorsqu'elle ne s'exerce pas, elle laisse l'empire à l'habitude, à la passion[1097] ».

À celui qui dit « je voudrais bien croire, mais je ne puis[1098] », Bois répond que cela peut en effet ne pas dépendre de celui qui s'exprime ainsi, puisque « ne pas vouloir croire » ou « ne pas vouloir vouloir croire » entraîne le fait de « vouloir ne pas croire ». Bois lui dit : « Vous ne voulez pas croire et, par suite, vous voulez ne pas croire ; vous ne voulez pas vouloir croire, et, par suite, vous voulez ne pas croire : il peut se faire que vous ne puissiez faire autrement que de vouloir comme vous voulez[1099]. »

Pour Bois, la croyance est essentiellement individuelle puisque c'est « l'état psychique résultat d'un acte libre en une conscience responsable ». Elle est individuelle et personnelle, dépendante de la volonté de chacun car « toujours placée, lorsqu'elle est sérieuse, profonde, morale, sous la responsabilité de la personne et de la raison personnelle[1100] ». Dans l'expérience

---

[1092] Cf. *ibidem*, p. 35.

[1093] *Ibidem*.

[1094] D. CHABAS, cité par Bois dans *CMs-Croyance*, p. 34.

[1095] *Ibidem*, p. 32.

[1096] *Ibidem*, p. 33.

[1097] *Ibidem*.

[1098] *Ibidem*, p. 35-36.

[1099] *Ibidem*, p. 36.

[1100] *LVER*, p. 303.

religieuse, Dieu agit de manière surnaturelle sur le subconscient du croyant dans un rapport spirituel, c'est-à-dire d'esprit à esprit. L'irrésistibilité de la certitude qui saisit le croyant dans cette expérience possède à la fois un caractère extérieur qui vient de l'Esprit de Dieu, et un caractère intérieur venant de son propre esprit.

5.3 LA CROYANCE AU POINT DE VUE MORAL

Les néocriticistes sont familiers à la *Critique de la raison pratique*, et à la morale kantienne telle qu'elle est présentée dans celle-ci. Contrairement à ce qu'affirment certains auteurs[1101], pour qui seule la première *Critique* est lue en France au XIX^e^ siècle, les néocriticistes lisent et étudient les deux *Critiques*. C'est ce qu'explique Renouvier en 1859 :

> *Ce fut là pour moi le point de départ d'une étude des deux critiques, par laquelle j'arrivais à saisir le sens, presque universellement méconnu en France comme dans la patrie même de Kant, le sens de la suprématie de la raison dite pratique pour l'établissement de tout ce qu'il est possible à l'homme d'atteindre des vérités au-delà des lois d'ordre vérifiable des phénomènes*[1102].

Dans son cours sur l'« influence de la pensée protestante », Bois considère que le devoir moral caractérise le kantisme ; c'est le rempart que Kant dresse contre le scepticisme. D'après Bois, « tandis que le *je pense donc je suis* était le rempart élevé par Descartes contre le scepticisme, le *je dois* est le sentiment que Kant prend pour le point de départ de toutes les recherches de la pensée. Ce sera là son éternel honneur[1103] ». Pour Bois, le criticisme kantien substitue un *je dois* au *je pense* cartésien : *je dois donc je suis*. Il est convaincu que la conscience morale est l'unique solution pour sortir de l'impasse du scepticisme. Il affirme que « c'est dans la conscience morale que se trouve le seul refuge solide contre le scepticisme ». En effet, c'est sur la conscience morale qu'il fait reposer toute sa certitude, sa foi en la souveraineté du bien, sa foi en l'existence du monde extérieur et de ses semblables, comme en sa propose existence, sa foi en la responsabilité et la liberté, sa foi en Dieu personnel, vivant et libre, sa foi en la sanction et en la vie future[1104].

1101 Cf. par exemple Bernard REYMOND, « L'influence allemande sur la pensée protestante en France », *Laval théologique et philosophique*, vol. 45, n° 2, 1989, p. 258 : « Sa [celle d'Auguste Sabatier] compréhension de Kant, comme celle de tous les Français de l'époque, se limitait à une reprise de la seule première critique. »

1102 *ChRnv-Psychologie1*, p. 373.

1103 Henri BOIS, « Influence de la pensée protestante », *Cours, lettres, notes et papiers*, IPT, Montpellier, boîte II-2, désormais *CMs-InflPenséeProt*, p. 33-34.

1104 Cf. Henri BOIS, « La préexistence de Jésus-Christ », *Cours de la Faculté de Théologie de Montauban*, 1893-1894, boîte n°XIV, désormais *CMs-PréexJC*, p. 3.

La conscience morale dont parle Bois n'est pas celle qui est dictée par une Raison Impersonnelle, Absolue, Réalité Infinie[1105]. Elle est celle du criticisme kantien et du néocriticisme, qui part de l'obligation et de la conscience du devoir, conscience du bien et du mal, conscience de ce qui est humain et de ce qui est inhumain, qui caractérise la personnalité d'un sujet. Elle est la faculté de porter un jugement sur la valeur morale des choix et des actes humains ou encore le sentiment de cette valeur[1106]. D'ailleurs, l'objectif du kantisme, de l'avis de Jean Lacroix, consiste à fonder « la philosophie à partir de la conscience morale[1107] ». La *Critique de la raison pure* veut « limiter la science » afin de « faire place à un autre mode de révélation de la raison, à une foi rationnelle, et ainsi fonder une métaphysique pratique[1108] ». Comme le dit Bois,

> *Nous appropriant la pensée de Kant, reprise par Renouvier et Pillon, nous dirons : la science dite positive ne peut, en raison de la dépendance où elle est des lois de notre sensibilité, atteindre la réalité ultime, qui est, comme le démontre la critique idéaliste de la matière, esprit ou conscience ; elle ne saurait donc, quels que soient ses progrès, fournir les données morales qui se rapportent au réel ; elle ne saurait non plus, quels que soient ses progrès, ruiner les données fondamentales de la conscience morale, ni les croyances postulées par la conscience morale[1109].*

Bois estime que la conscience morale constitue la certitude primordiale que la volonté doit inévitablement poser en amont de toute activité de l'entendement et de la raison. Pour lui, « la certitude morale est la base de toutes les certitudes[1110] », c'est-à-dire la source de toutes les croyances. La certitude part de la conscience morale. Quand on croit, « douter serait blâmable[1111] ». C'est la volonté qui « fixe un point d'arrêt, constitue une certitude primordiale qu'elle refuse désormais de mettre en question. […] Cette certitude primordiale est la conscience morale[1112] ».

La croyance de Bois est fondée sur la conscience morale : il croit ce qu'il *doit* croire ; il croit parce qu'il *doit* croire ; il croit ce qu'il estime être moralement bien (car conforme à la logique par exemple). Sur ce point précis, il va plus loin que le néocriticisme renouviériste pour

---

1105 Cf. Augustin THIEL, *Programme d'un cours élémentaire de philosophie*, Metz, Dosquet, 1835, p. 357.

1106 Cf. Paul FOULQUIE, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, PUF, 1962, p. 124.

1107 Jean LACROIX, *op. cit.*, p. 26.

1108 *Ibidem*.

1109 Henri BOIS, « Morale et religion », *Revue de Théologie et des Questions Religieuses*, 1905, désormais *Mor&Rel*, p. 222.

1110 *DLCC*, p. 187.

1111 *Ibidem*.

1112 *Ibidem*.

qui il faut croire « ce qui est logique[1113] ». Selon André Arnal, le néocriticisme renouviériste pensait d'abord devoir croire tout, « même les contradictoires ». Mais les *Essais de critique générale* tentent de revenir sur cette affirmation par « une démonstration patiente et apodictique de son absurdité[1114] ». D'après André Arnal, là où d'autres philosophies « trouvent légitime que la métaphysique transcendante s'élève au-dessus de l'ordinaire logique, la logique devient dans le néocriticisme la condition *sine qua non*de la recherche de la vérité[1115] ». Arnal cite Renouvier pour qui « une logique que rien n'arrête est la raison même ; elle simplifie tout, elle fait tout comprendre, et l'incompréhensible comme tel[1116] ». La croyance morale de Bois, qui est « la croyance au devoir et au droit[1117] », fondée sur des principes bien déterminés, se développe dans l'esprit humain en produisant une métaphysique et une théologie.

5.3.1 UNE CERTITUDE PRIMORDIALE

Bois décrit le rôle de la conscience morale dans toute croyance en introduisant le rôle de la volonté qui décide, à un moment donné, d'arrêter la remontée indéfinie vers la source des successions de certitudes[1118].

En effet, d'où vient ma certitude ? Bois dit qu'elle vient du sentiment que j'ai d'un accord entre une expérience et une connaissance ; il s'agit d'un sentiment de nature intellectuelle. Une expérience provoque une certaine connaissance de ce que j'ai expérimenté. Tant que j'ai le sentiment que cette connaissance n'est pas encore suffisamment adéquate à l'expérience que j'ai vécue, ma certitude n'est pas acquise. Par contre, à un moment donné, lorsque je fais suffisamment confiance dans mes facultés intellectuelles, et lorsque l'expérience se répète à plusieurs reprises, assez pour éprouver, confronter, modifier, rectifier et finalement permettre de confirmer ma connaissance, un certain sentiment d'accord entre la connaissance et l'expérience se met en place en moi. Une certitude est alors acquise. Mais alors, se pose la question : « Mais qu'est-ce que ce sentiment lui-même ? » Bois répond que c'est « une expérience, d'espèce intellectuelle. Les hommes se contentent en général de cette expérience, parce que leur volonté est déterminée par tout un ensemble de circonstances à s'en contenter[1119] ». La plupart des gens se contentent de ce premier sentiment. Ils décident, par leur

---

[1113] André ARNAL, *op. cit.*, p. 33.

[1114] *Ibidem*.

[1115] *Ibidem*.

[1116] *Ibidem*, où l'auteur cite Charles Renouvier, *ChRnv-Logique1*, p. XVII.

[1117] *DLCR*, p. 144 où Bois cite François PILLON, « Recension de *Les sociétés pour la culture morale* de H. Bois », *L'Année philosophique* 1891, Paris, Alcan, 1892, p. 283.

[1118] Cf. *DLCC*, p. 185 et suivantes.

[1119] *Ibidem*, p. 185.

volonté qui est orientée par un certain nombre de motifs, de s'arrêter à ce sentiment sans se poser plus de question. Mais moi, dois-je m'en tenir là ?

> *Le philosophe peut se demander, s'il le veut*[1120] *: suis-je certain de ce sentiment et de cet accord, c'est-à-dire suis-je certain de ma certitude ?* […] *Justement il s'agit de savoir si je suis certain de cette évidence. L'expérience de la certitude doit donner lieu à une connaissance de la certitude ; et il doit se produire entre les deux termes un nouvel accord. D'après la définition de la certitude, la certitude d'une certitude est le sentiment d'un accord entre une expérience et une connaissance – ici l'expérience d'un accord et la connaissance d'un accord. Mais ce nouveau sentiment lui-même, en suis-je certain ? Si je veux bien me poser de nouveau la question, comment ne pas me la poser encore après, et puis un nombre indéfini de fois ? De certitude en certitude, si je pouvais remonter, je remonterais sans trouver jamais un arrêt. Mon impuissance de remonter indéfiniment ne constitue pas cet arrêt. Elle engendre plutôt le scepticisme, à moins que la volonté n'intervienne encore pour fixer ma pensée, choisir un point d'arrêt, et affirmer une certitude derrière laquelle elle renonce à regarder*[1121].

C'est la volonté qui prend position et s'établit en législatrice pour choisir de fixer une certitude primordiale[1122]. Cette volonté est déterminée par des intérêts, soit intellectuels soit pratiques[1123]. Il s'agit d'un parti pris, d'un choix, d'une décision de la volonté orientée par des motifs dictés par la conscience morale. Cet acte de la volonté relève de la liberté et se trouve très éloigné de la contingence ou du déterminisme provenant d'un rationalisme dogmatique. Le devoir inclut ici la logique rationnelle : « C'est de la conscience morale que nous recevons notre certitude de la réalité du monde extérieur, bien plus, notre certitude relative aux lois de la logique et aux principes premiers qui sont indispensables aux sciences[1124]. » La croyance de Bois contient donc la croyance rationnelle de Renouvier. Elle contient également la croyance aux postulats de la raison pratique de Kant. Dans le néocriticisme boisien, la conscience morale joue un rôle central. Le croire est soumis à la volonté. Et la volonté est soumise au devoir. Le sujet est donc obligé de croire par devoir, et cela malgré le doute : « La conscience morale supporte tout sans être supportée par rien. Pourquoi y croyons-nous ? parce que nous voulons y croire. Et pourquoi le voulons-nous ? parce que nous le devons. Douter serait blâmable[1125]. »

[1120] Note de Bois : « Supposé qu'il *puisse* le *vouloir*, c'est-à-dire que sa volonté ne soit pas déterminée comme celle de l'ignorant à ne pas le vouloir. »

[1121] *DLCC*, p. 185.

[1122] Cf. *ibidem*.

[1123] Cf. *ibidem*, p. 186 où Bois cite un article de Thomas WHITTAKER, « Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques, de M. RENOUVIER », *Critique philosophique* 31 mai 1887, volume 1, 1887, p. 389.

[1124] *DLCC*, p. 187.

[1125] *Ibidem*.

D'où vient la confiance que nous mettons dans nos facultés de juger, de raisonner, de sentir ? Pourquoi les savants font-ils confiance en leurs facultés intellectuelles ? Bois répond que c'est la conscience morale et l'intérêt de la moralité qui poussent chacun à faire confiance en ses facultés. Soulignons le rôle fondamental de la conscience morale, aux yeux de Bois : c'est elle qui fonde notre croyance à la légitimité des lois constitutives de nos facultés ; elle nous oblige à faire confiance en nos facultés. Il affirme que

> *Lorsque, philosophant, nous venons à nous demander sur quoi nous pouvons bien appuyer cette confiance instinctive, nous ne trouvons que la conscience morale. Sommes-nous tentés de mettre en doute la légitimité de cet instinct, de cette confiance ? ce qui nous oblige à chasser le doute, c'est l'intérêt de la moralité. La conscience morale nous fait un devoir de croire à la réalité de ces principes premiers, sans lesquels rien ne serait, pas même la moralité*[1126].

Pour Bois, la certitude primordiale à laquelle l'esprit décide de s'arrêter est la conscience morale, puisque cet arrêt est décidé par devoir. La conscience morale se trouve ainsi au fondement de toute connaissance. Il estime que « c'est la volonté qui, pour le philosophe comme pour l'ignorant, fixe un point d'arrêt, constitue une certitude primordiale qu'elle refuse désormais de mettre en question », et pour ce qui le concerne, « cette certitude primordiale est la conscience morale[1127] ». Certes, l'esprit connaissant s'arrête à un moment donné dans l'application du doute méthodique, ne pouvant prolonger indéfiniment son travail. Toutefois, Bois suggère de le faire le plus tard possible, car « une philosophie qui invoque tout de suite la confiance en nos facultés est une philosophie paresseuse, infidèle aux raisons d'être de la philosophie[1128] ». Le philosophe doit fournir l'effort « de mettre en doute même les axiomes[1129] », c'est-à-dire appliquer rigoureusement et aussi longtemps qu'il peut le doute méthodique, avant de décider d'abdiquer et d'admettre comme certitude une affirmation primordiale quelconque, en faisant confiance à la raison et en nos facultés intellectuelles. La confiance en la raison suggérée ici lève une partie des accusations de fidéisme adressées par les rationalistes et les dogmatistes au criticisme kantien : la théorie de la connaissance kantienne n'invoque pas la révélation mais s'appuie sur le travail de la raison pure et de la raison pratique pour que l'esprit humain puisse connaître.

[1126] *Ibidem*, p. 187-188.

[1127] *Ibidem*, p. 187.

[1128] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 2.

[1129] *Ibidem*.

5.3.2 LA CONSCIENCE MORALE ET L'AUTORITE DE LA RAISON

Pour Bois, un scepticisme qui porte sur le témoignage de nos facultés cognitives et sur notre constitution mentale serait « absolument irrémédiable[1130] ». Mais la liberté, se servant de la raison, « crée en nous la possession du vrai[1131] » et nous aide à surmonter nos doutes sur nos facultés. En effet, « pour croire à l'autorité de la raison, il faut lui accorder le pouvoir de rectifier toutes les illusions, toutes les erreurs », et « admettre que, par ce qui la constitue essentiellement, elle est en harmonie avec la réalité[1132] ». Étant donné que la liberté est capable de « guérir les maux qu'elle a elle-même produits, dissiper les illusions dont elle a été la source, c'est que la raison est un instrument qui, bien employée, est susceptible d'atteindre le vrai », cela veut dire que « c'est donc la liberté qui, se servant de la raison, crée en nous la possession du vrai[1133] ». La liberté rectifie ses propres erreurs « en se reconnaissant, en se sentant responsable, obligée[1134] ». On peut alors se demander d'où vient l'erreur. La réponse, selon Bois, consiste à dire que l'erreur vient « de la volonté soumise uniquement à l'attraction passionnelle ». Et d'où vient la rectification ? Bois répond qu'elle vient « de la volonté soumise à la *conscience morale*[1135] ». Bois oppose ainsi la volonté soumise à l'attraction passionnelle à la même volonté mais soumise cette fois-ci à la conscience morale. La conscience déterminée par l'obligation morale, afin de choisir le bien et de refuser le mal, guide la volonté dans son choix. Toutefois, celle-ci reste libre de choisir entre obéir à la conscience morale et obéir à l'attraction de la passion et de la convoitise.

Ainsi, Bois souscrit à la pensée de Pillon pour dire que l'obligation est présente pratiquement partout dans nos jugements, y compris dans nos raisonnements scientifiques. En effet, d'après Pillon,

> *Dans nos jugements, dans nos raisonnements inductifs et déductifs, dans les conclusions que nous tirons, dans les démonstrations que nous croyons tenir, nous sentons l'obligation se mêler au nécessaire, nous nous sentons en quelque sorte justiciers. Ainsi la logique cesse d'être séparée de l'éthique et du droit, comme l'entendement de la volonté. La méthodologie nous apparaît comme la morale de l'intelligence ; la critique, avec ses règles de prudence et d'impartialité, avec ses exigences de vérifications et de contrôle, comme l'application de cette morale. La foi morale, la conscience devient la sanction de la science. La conscience prononce en dernier ressort ; elle soutient tout l'édifice de nos idées. Dans ce cri qui nous échappe :* c'est évident ! *il faut reconnaître*

[1130] *CMs-Croyance*, p. 92.

[1131] *Ibidem.*

[1132] *Ibidem.*

[1133] *Ibidem.*

[1134] *Ibidem.*

[1135] *CMs-Croyance*, p. 92. C'est nous qui soulignons.

> *sa voix : c'est un témoignage qu'elle se rend fièrement à elle-même, un appel qu'elle fait à l'examen sincère, à la bonne foi du contradicteur, un défi qu'elle jette au doute passionné, sophistique et injuste*[1136].

La conscience morale décide donc en dernier ressort, comme l'affirme Bois, en tenant compte de ce que la science de la raison lui apporte comme renseignements et comme connaissance afin de l'aider à établir son choix. C'est elle qui prend le risque de défier avec autorité le doute en opérant au début ou à la fin de toutes nos démarches intellectuelles. C'est elle qui nous fait croire à l'autorité de la raison, postulée par la science et la philosophie, et qui nous fait accepter le verdict de la raison ; elle nous fait dire : Nous devons y croire ! Cela nous permet d'éviter le pessimisme intellectuel radical et le scepticisme absolu.

5.3.3 LE NOUMENE ET LA CONSCIENCE MORALE

D'après Bois, la catégorie universelle et absolue de causalité permet d'affirmer l'existence des noumènes, se démarquant ainsi du renouviérisme[1137]. Il affirme que le monde des noumènes est le monde de la loi morale, de la liberté : « La morale est comme une révélation de la chose en soi[1138]. » Bois se réfère au livre de Flournoy intitulé *Métaphysique et psychologie*, édité en 1890, dans son interprétation du criticisme kantien qui « prend pour reflet absolu de la réalité, non l'intelligence, mais la conscience morale[1139] ». Alors que la science expérimentale n'atteint que l'apparence, l'homme guidé par sa conscience morale accède non pas à une simple connaissance de la réalité, mais il est conscient de la réalité même. En se représentant les choses, sans tenir compte de leur valeur morale, la science les considère « comme une succession d'événements rigoureusement enchaînés les uns aux autres, dans l'espace et le temps, par le lien de fer de la causalité naturelle, elle se forge de la Réalité absolue une image exacte[1140] ». Mais celui qui se laisse guider par sa conscience morale va plus loin et « place l'idée de devoir au centre de sa vie et de ses efforts », possédant par là « non pas une connaissance de la réalité, mais la réalité même[1141] ».

[1136] François PILLON, *Critique Philosophique*, volume 2, p. 342-343, cité par Bois dans *CMs-Croyance*, p. 92-93.

[1137] Pour Renouvier, « il n'y a que des phénomènes » (cité par Lionel DAURIAC, « Criticisme », dans *La Grande Encyclopédie : inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts*, Paris, Henri Lamirault puis Société anonyme de « La Grande Encyclopédie », 1885-1902, tome 13, p. 408).

[1138] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 6.

[1139] *Ibidem*, p. 8.

[1140] *Ibidem*.

[1141] *Ibidem*.

Le monde des noumènes, dans le criticisme kantien, serait la réalité indépendante de la représentation qu'est le monde des phénomènes, la réalité sentie, devinée, possédée dans le sentiment moral et l'impératif catégorique, mais réalité que nous ne connaissons pas scientifiquement. Le criticisme kantien n'oppose pas deux réalités ou deux mondes, mais plutôt deux points de vue de notre esprit, c'est-à-dire deux façons d'envisager la réalité, « deux modes de juger les choses », comme l'explique Bois :

> *Ce que Kant entend par le monde des phénomènes, c'est à proprement parler le monde scientifiquement conçu, l'image ou la notion que l'esprit humain se fait de la réalité par ses facultés exclusivement intellectuelles, et en éliminant ses aspirations morales. Et le monde des noumènes ou des choses en soi, c'est la Réalité indépendante de cette représentation scientifique, la Réalité elle-même, que nous sentons, devinons, possédons, - bien mieux, que nous sommes, mais ne connaissons pas au sens du mot connaître, - dans le sentiment moral, dans l'impératif catégorique : il ne faut donc pas opposer deux mondes (que l'on est trop enclin à se figurer, à l'exemple des choses matérielles hors de nous, comme deux étages superposés, dont les rapports sont alors inintelligibles, l'un étant dans l'espace et le temps et l'autre au-dessus), mais deux façons d'envisager la réalité, deux modes de juger les choses, aux points de vue de notre esprit. Dès lors on comprend que le même fait, le même acte de notre vie psychique, puisse être à la fois nécessaire et libre, puisqu'il ne s'agit plus là pour lui de deux manières d'exister ; mais pour nous de deux manières de le considérer dont une seule est… vraiment vraie*[1142].

Cela explique le fait que la même action puisse être nécessaire dans le monde des phénomènes, et cependant libre dans celui des noumènes. Bois, qui se réfère à Flournoy, définit les deux manières kantiennes de juger les choses comme se faisant par les intuitions sensibles d'une part, et par la conscience morale d'autre part. La première manière criticiste de juger les choses par les intuitions sensibles ne fournit à l'esprit humain qu'une approximation représentative. La deuxième manière, par la conscience morale, est comme une révélation de la chose en soi, un point de vue nouménal ; le monde des noumènes étant ici défini comme étant le monde de la loi morale. Bois estime que, « malgré l'influence déformatrice des formes de la sensibilité, il serait faux de dire que nous ne savons rien du tout des noumènes[1143] ». En effet, « la catégorie universelle et absolue de causalité nous permet d'affirmer leur existence », d'autant plus que « c'est le monde des noumènes qui est le monde de la loi morale, de la liberté. La morale est comme une révélation de la chose en soi[1144] ».

[1142] *Ibidem,* p. 8-9.

[1143] *CMs-PhRlg,* p. 22.

[1144] *Ibidem.*

Bois estime que sa pensée sur les deux manières de juger les choses correspond à peu près aux opinions de Flournoy, pour qui les cadres et canevas par lesquels l'esprit humain représente la réalité n'atteignent pas l'absolu mais seulement les représentations qu'ils lui en donnent. L'essence de cette réalité ne peut pas être représentée, mais seulement vécue, car pour notre intelligence les événements du monde resteraient pêle-mêle dans l'espace et le temps « si, pour les y fixer chacun à sa place et les y relier définitivement entre eux, nous n'y tendions d'avance, *a priori*, le canevas inflexible de la nécessité naturelle[1145] ». Mais Bois précise aussitôt que « la mosaïque rigide que nous obtenons ainsi n'est pas la reproduction exacte de l'être dans son essence et sa souplesse créatrices[1146] ». C'est dire que le réel échappe à notre représentation :

> *Ces cadres et ce canevas, que notre pensée tire de son propre sein comme l'araignée sa toile, ne s'appliquent pas à l'Absolu et ne l'emprisonnent pas, de sorte que la science expérimentale, dont ils sont les conditions sine qua non et l'indispensable charpente, n'est que la fantasmagorie à laquelle l'esprit humain aboutit lorsqu'il veut reproduire, sous forme d'image et de représentation objective, une Réalité dont l'essence n'est aucunement susceptible d'être représentée ni conçue, mais seulement éprouvée et vécue*[1147].

Certes, il est bien entendu que Bois rejette le temps illimité et spatial considéré comme forme de la sensibilité par le criticisme kantien. Toutefois, il s'accorde à peu près à cette interprétation du kantisme proposée par Flournoy. Le dualisme entre le point de vue sensible et le point de vue de la conscience morale s'explique, selon Bois, par l'analyse des facultés cognitives de l'esprit humain, et leur critique au moyen de l'entendement logique[1148].

5.3.4 LA SUBJECTIVITE ET L'OBJECTIVITE DU DEVOIR

Selon Bois, une idée morale ne peut devenir objectivement nécessaire que par un acte de foi, et non pas par la simple soumission libre de la volonté à ce que lui dicte la raison pratique, simplement parce que c'est la raison qui en est l'origine et donc que la volonté se la lui impose à elle-même « librement ».

5.3.4.1 LA FOI ET LE DEVOIR MORAL

Le criticisme boisien remet en question la certitude pure de l'impératif catégorique kantien. Pour Bois, il faut un acte de foi pour adhérer à l'obligation morale de l'impératif catégorique. Pour lui, la première étape du devoir consiste à croire au devoir. La foi rationnelle est donc une

---

[1145] *CMs-Kant&NéoCrit,* p. 9 et *CMs-PhRlg,* p. 22.

[1146] *Ibidem* et *ibidem*.

[1147] *Ibidem* et *ibidem*.

[1148] Cf. *CMs-Kant&NéoCrit,* p. 10.

foi en l'obligation : « Le premier devoir est de croire au devoir et à tout ce que le devoir implique. […] Or, ce qui nous inspire ainsi, c'est une foi rationnelle, la foi en une idée dont l'origine n'est pas dans l'expérience, la foi en l'obligation[1149]. »

Pour Bois, le devoir ne s'impose pas comme objectivement nécessaire au sujet sans l'intervention d'un « acte de foi » par un choix libre de la volonté. Sans cet « acte de foi », l'impératif resterait subjectif, et donc non universel. Il ne pense pas pouvoir accepter telle quelle la théorie de Kant : « Ainsi la loi morale, d'après nous, est d'abord subjective et ne devient objective (pour nous) que par un acte de foi[1150]. » Il estime que Kant se trompe sur ce point en s'exprimant comme si la raison pratique était capable de dicter et d'imposer son impératif comme un « axiome de géométrie » à la volonté. Kant s'est trop souvent exprimé « comme s'il y avait dans la raison pratique quelque chose d'analogue à ce que ses adversaires prétendaient trouver dans la raison théorique », comme si « quelque chose qui se poserait comme un axiome de géométrie, et s'imposerait forcément à un agent moral au lieu de se proposer à sa foi et d'être soumis, comme toute autre croyance, à sa libre acceptation[1151] ».

Bois comprend l'impératif catégorique kantien comme étant « un jugement synthétique nécessaire et universel, absolument comme les axiomes enveloppés dans la définition de la ligne droite, de la perpendiculaire et des parallèles[1152] ». Il s'agit d'un jugement synthétique comportant deux idées : celle de bien et celle d'obligation. Pour lui, « l'idée du juste ou de bien et celle d'obligation sont inséparablement liées l'une à l'autre[1153] », tout en étant distincte l'une de l'autre. Elles « s'associent nécessairement, universellement », mais « elles ne rentrent pas l'une dans l'autre et ne peuvent pas se réduire à une identité[1154] ». Les deux idées de bien et d'obligation forment un jugement synthétique mais qui dépasse l'expérience.

Bois affirme que c'est de cette manière qu'il faut comprendre l'impératif catégorique de Kant. Les postulats de la raison pratiques viennent se poser sur cette définition de l'impératif catégorique et sur ces deux idées de bien et d'obligation. Il s'agit, selon la lecture qu'en fait Bois, d'une croyance purement rationnelle par sa nature.

> *Sur ces idées de l'obligation et du bien, la croyance morale échafaude ses postulats. Or qu'est-ce qu'un postulat ? Un postulat de la raison pratique est une croyance particulière impliquée par la croyance générale à la valeur réelle, objective de la raison*

[1149] *DLCR*, p. 237-238.

[1150] *Ibidem*, p. 131.

[1151] *Ibidem*.

[1152] *Ibidem*.

[1153] *Ibidem*, p. 239.

[1154] *Ibidem*, p. 240.

> *pratique elle-même. Cette croyance ne vient pas de l'instinct, du sentiment ; elle n'est pas une induction que l'expérience fait naître dans l'esprit, elle est purement rationnelle, rationnelle par son origine et par sa nature.*[1155]

Bois reproche à Kant de proposer des postulats au nom de l'ordre moral, et de considérer la réalité de l'ordre moral comme certaine, en vertu du devoir. Bois fait, au contraire, « porter la *foi* non seulement sur les postulats de la moralité, mais sur la réalité même du devoir et de l'ordre moral[1156] ». Il estime qu'il faut faire intervenir la liberté de la volonté « jusque dans l'acceptation ou le rejet du devoir lui-même[1157] ». Pour lui, l'idée de moralité ne s'impose pas nécessairement à la volonté du seul fait qu'elle est dictée par la raison pratique. Il pense « qu'en face de l'idée de moralité, le sujet se trouve dans cette alternative : lui accorder ou lui refuser une valeur, affirmer ou non l'objectivité de l'obligation morale[1158] ».

Bois est conscient qu'une telle « profonde altération du kantisme » peut être jugée comme dépouillant l'idée du devoir de sa certitude absolue, faisant du devoir « un objet intellectuellement branlant qui ne se fixe que par la foi et par notre volonté de parier en sa faveur[1159] ». Mais pour Bois, « cette conception répond mieux à la réalité des faits : ne voit-on pas constamment l'impératif catégorique discuté par les philosophes[1160] ? » Cette conception lui semble surtout plus morale : « Et c'est pour ce motif que nous l'acceptons[1161]. »Il argumente sa position en se référant à la « réalité des faits », lorsque le devoir se trouve remise en question par des philosophes. Il estime que sa conception est plus morale que celle de Kant. Il fait intervenir la croyance, et « fait porter la foi » aussi bien « sur les postulats de la moralité, mais aussi sur la réalité même du devoir et de l'ordre moral » ; il fait « intervenir la volonté libre jusque dans l'acceptation ou le rejet du devoir lui-même ». Devant l'idée de moralité, le sujet doit choisir : « lui accorder ou lui refuser une valeur, affirmer ou non l'objectivité de l'obligation morale[1162] ».

Pour Kant, l'origine du devoir se trouve dans la raison pratique. Tant que le devoir n'est pas posé par la raison, il ne peut pas être libre car le sujet obéit uniquement par crainte ou par contrainte extérieure. Mais si c'est la raison pratique qui dicte et pose la détermination de

---

[1155] *Ibidem.*

[1156] *LDG*, p. 76.

[1157] *Ibidem.*

[1158] *Ibidem.*

[1159] *Ibidem.*

[1160] *Ibidem.*

[1161] *Ibidem.*

[1162] *Ibidem.*

l'action, le devoir devient l'expression de la liberté morale du sujet agissant, qui se soumet à une loi qu'il s'est donnée à lui-même. Il s'agit de la liberté la plus importante pour le sujet.

Pour présenter cette liberté de la conscience morale, Jean-Cassien Billier parle du concept d'autonomie de la volonté qui se donne à elle-même sa propre loi, sans besoin d'une contrainte extérieure. En effet, « cette alliance indissoluble du devoir et de la liberté va s'exprimer dans le concept d'autonomie[1163] ». La volonté morale du système kantien est une volonté autonome, « parce qu'elle découvre en elle-même sa propre loi, ce qui ne veut pas dire que cette loi soit subjective : n'étant plus contrainte de l'extérieur (l'hétéronomie qui ruine la morale au lieu de la fonder), c'est intérieurement que la volonté découvre l'universalité[1164] ». Mais cette opération n'est possible que si l'on opère la distinction entre la matière et la forme d'un acte : « La matière de l'acte, c'est l'objet visé par cet acte. La forme, c'est ici l'exigence de viser par liberté et universellement : ce qui va fonder l'impératif catégorique[1165]. » La liberté dans le devoir se réalise par la soumission libre de la volonté autonome à la loi qu'elle se donne à elle-même. L'autonomie de la volonté consiste à trouver en elle-même cette loi, tout en respectant les exigences qui caractérisent la raison. Elle est une autodétermination. La liberté est une action soumise à une loi qu'on se donne à soi-même, puisque l'action est chaque fois une action selon une certaine détermination. Celui qui accomplit le devoir par peur n'est pas libre, mais sa non liberté ne veut pas dire que le devoir s'oppose à la liberté. Lorsque le devoir est informé et « posé par ma raison, il est l'expression de ma liberté morale, la plus haute forme de liberté dont je sois capable en tant qu'être humain[1166] ». La liberté morale qui découle du devoir dicté par la raison pratique est différente de celle qui vient de l'assouvissement des désirs immédiats. Alors que la liberté naturelle, satisfaction immédiate des penchants, enferme le sujet agissant dans une logique du toujours plus et se détruit par incapacité à s'autolimiter, l'exercice de la liberté morale construit sa personne, la rend moins vulnérable. Pour Bois,

> *Par cela même qu'il est conçu, le juste est conçu comme obligatoire. Voir le bien et le mal moral, c'est voir qu'on doit faire l'un parce qu'il est le bien, qu'on doit éviter l'autre parce qu'il est le mal. Ce qui ne veut pas dire que cette proposition : le juste, le bien est obligatoire, soit un jugement analytique, et puisse être considérée comme une tautologie[1167].*

[1163] Jean-Cassien BILLIER, *op. cit.*, p. 51-52.

[1164] *Ibidem.*

[1165] *Ibidem.*

[1166] Lycée Roland Garros Le Tampon La Réunion, *Qu'est-ce que le devoir ?*, p. 2, sur le site http://lycee-roland-garros.ac-reunion.fr/spip/IMG/pdf/La_morale_de_KANT.pdf, visité le 2 avril 2013.

[1167] *DLCR*, p. 239.

En effet, chez Kant, « les caractéristiques du devoir (contraignant, catégorique et transcendant) sont liées à son origine rationnelle : la raison formule et impose un impératif qui s'oppose à nos désirs immédiats et nous invite à les dépasser[1168] ». Bois va plus loin et affirme que le devoir et la raison soutiennent ainsi la croyance de la volonté pour aider le sujet à faire son choix librement. La croyance s'appuie sur l'obligation morale et la raison théorique pour se déterminer.

5.3.4.2 L'OBJECTIVITE ET L'UNIVERSALITE DU DEVOIR MORAL

Chez Kant, le devoir trouve son origine dans la raison pratique. De ce fait, il hérite des caractéristiques de la raison ; autrement dit, doute et raison ont les mêmes caractéristiques. Il en résulte que la loi morale kantienne est marquée par son universalité et ne peut se contenter de valeurs partielles : il faut que notre maxime soit universalisable. L'universalité du devoir moral kantien conduit à un rigorisme absolu, puisqu'il n'y a pas de place pour aucune exception. Dans la note 4 de la page 6, faite par le traducteur de la *Critique de la raison pratique*, il est dit que l'impératif catégorique présente l'action comme « objectivement nécessaire par elle-même indépendamment de tout autre but[1169] ». D'ailleurs, Kant le dit lui-même dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* :

> *L'impératif catégorique serait celui qui représenterait une action comme nécessaire pour elle-même, et sans rapport à un autre but, comme nécessaire objectivement. Puisque toute loi pratique représente une action possible comme bonne, et par conséquent comme nécessaire pour un sujet capable d'être déterminé pratiquement par la raison[1170].*

D'après Coudarcher, le conditionnel (« serait », « représenterait ») dans cet extrait « signifie simplement qu'il n'est pas certain que l'impératif catégorique ait jamais été appliqué », par contre l'impératif est inconditionnel, dans ce sens que « je n'ai pas le droit de ne pas vouloir le bien[1171] ». Le caractère objectif de la nécessité vient du fait que le sujet est déterminé par la raison qui possède un caractère qui tend à l'universalité. La loi pratique représente une action « possible comme bonne », c'est-à-dire que la morale n'est pas de l'ordre de l'imaginaire mais est concrètement réalisable.

[1168] Lycée Roland Garros, *op. cit.*, p. 3.

[1169] *CDLRPratique*, p. 182 : notes philosophiques du traducteur.

[1170] Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de Victor Delbos en 1907, à partir du texte allemand publié en 1792, édition électronique publiée par l'Académie de Grenoble, p. 38.

[1171] Michel COUDARCHER, *op. cit.*, p. 133.

L'action morale suit nécessairement le principe d'une volonté conforme à la raison, comme le dit Kant, « si l'action n'est bonne que comme moyen pour quelque autre chose, l'impératif est hypothétique[1172] ». Par contre, « si elle est représentée comme bonne en soi, par suite comme étant nécessairement dans une volonté qui est en soi conforme à la raison le principe qui la détermine, alors l'impératif est catégorique[1173] ». L'impératif catégorique nous commande immédiatement une certaine conduite, indépendamment du but auquel celle-ci pourrait aboutir. Il détermine lui-même sa fin, à la différence des impératifs hypothétiques qui mobilisent notre consentement par le but à atteindre : « Il y a un impératif qui, sans poser en principe et comme condition quelque autre but à atteindre par une certaine conduite, commande immédiatement cette conduite. Cet impératif est catégorique[1174]. »

Selon Coudarcher, l'impératif catégorique « contient un devoir qui contraint la volonté à faire quelque chose pour soi-même. Il soumet ainsi la volonté à la loi morale et relève de l'obligation (librement acceptée) », de ce fait, il ne suffit donc pas d'agir, pour être moral, « il faut aussi en être conscient et le vouloir (responsabilité)[1175] ». La note de Coudarcher, mise entre parenthèse : « librement acceptée », correspond à la remarque de Bois qui voit un « acte de foi » dans l'acceptation libre de la volonté. L'objectivité du devoir moral dépend, comme l'affirme Bois, de cet « acte de foi ».

Kant ne parle ni de foi ni de croyance mais se réfère uniquement à la nécessité objective de l'impératif catégorique, liée à son origine rationnelle. L'objectivité ne signifie pas chez lui une adéquation entre l'action morale et un quelconque contenu idéal de la morale, mais l'universalité de l'obligation c'est-à-dire l'accord entre les sujets eux-mêmes. La volonté choisit de se plier à ce que la raison lui dicte, parce que la volonté humaine est constituée ainsi : la raison n'est rien d'autre que la volonté qui se soumet à une règle qu'elle s'est donnée à elle-même. La nécessité objective et l'universalité du devoir moral vient de la nature même de la raison qui en est la source.

Pour Bois, la loi morale est d'abord subjective. Elle ne s'impose pas à notre esprit comme le ferait un axiome objectivement nécessaire, mais a besoin de notre assentiment. C'est alors qu'elle devient objective pour nous[1176]. Bois introduit entre la raison et la volonté un « acte de foi », insistant qu'il s'agit d'une place d'honneur accordée à la liberté. Cette importance de la

---

1172 Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, p. 39.

1173 *Ibidem*.

1174 *Ibidem*, p. 41.

1175 Michel COUDARCHER, *op. cit.*, p. 134.

1176 Cf. *DLCR*, p. 131.

liberté vient de l'influence de Lequier sur Renouvier et sur le néocriticisme. Elle a pour conséquence une plus nette distinction entre la raison et la volonté par rapport au criticisme kantien où, lorsque la raison dicte le devoir moral à la volonté, et lorsque la volonté se conforme à la raison, c'est la volonté qui « découvre en elle-même sa propre loi[1177] », et c'est le sujet moral qui se soumet à un impératif catégorique qu'il s'est donné à lui-même. Bois met, quant à lui, la croyance comme « acte de foi » entre la volonté et la raison pratique. Il prend, ce faisant, le risque d'être considéré comme hérétique par rapport au kantisme, en opérant une *« profonde altération du Kantisme »*, faisant suspendre le devoir moral à la foi et aux croyances, soumis à la volonté libre. Mais pour lui, une conception encore plus morale du devoir est à ce prix[1178].

5.3.4.3 LA FOI ET L'OBJECTIVITE DES POSTULATS DE LA RAISON PRATIQUE

Pour Bois, les postulats de la raison pratique sont subjectifs. Pour qu'ils deviennent objectifs, il faut passer par la croyance. Les postulats kantiens interviennent en tant que principes régulateurs pour la cohérence de la raison, comme des exigences hypothétiques de la raison dans le domaine pratique qui permettent d'en étendre l'usage empirique[1179]. Ils servent à garantir « l'avènement intégral de la moralité et la réalisation du Souverain Bien dans son intégralité[1180] ».

Kant lui-même dit que rien ne nous empêche de les admettre comme des idées objectives[1181]. La raison, pour sa cohérence et pour étendre son application dans le domaine empirique, postule subjectivement l'existence de Dieu, la liberté morale ou encore l'immortalité de l'âme, sans que cette idée puisse être jamais en soi représentée d'une manière adéquate dans l'expérience. Pour l'unité empirique de la raison, le sujet est « forcé de réaliser cette idée, c'est-à-dire de lui supposer un objet réel, mais en la seule qualité d'un quelque chose en général que je ne connais pas du tout en soi[1182] ». La supposition d'un tel objet suffirait donc pour permettre l'unité empirique de la raison. De plus, pour ce qui concerne l'idée de l'existence de Dieu par exemple, « ce n'est pas l'existence ou la connaissance d'un tel être, mais seulement son idée qui me sert de fondement[1183] ».

1177 Jean-Cassien BILLIER, *op. cit.*, p. 51.

1178 Cf. *LDG*, p. 76.

1179 Cf. Michel COUDARCHER, *op. cit.*, p. 122-123.

1180 Jean-Cassien BILLIER, *op. cit.*, p. 58.

1181 Cf. *CDLRPure*, p. 541.

1182 *Ibidem*, p. 544.

1183 *Ibidem*, p. 558.

Prenons l'exemple du postulat sur l'existence de Dieu. Il est nécessaire de postuler Dieu en tant que créateur de la nature, puisque la réalisation du Souverain Bien dans la nature implique qu'elle « puisse être conçue par l'entendement fini de l'homme, comme si elle avait été créée en vue d'une fin[1184] » : la réalisation de la liberté.

Bois distingue l'existence subjective de Dieu, dépendant du sujet connaissant, et l'existence objective de Dieu, qui nécessite à son avis un « acte de foi ». Sur le plan théorique, Bois reconnaît que le doute est ici bien réel. Mais sur le plan pratique, il estime que la foi peut faire le pari de croire contre le doute, ce qui lui permet d'affirmer, « à ses risques et périls », certaines croyances, dont l'existence objective de Dieu, que la science ou la connaissance ne peut pas atteindre. Ne pouvant pas se contenter de l'obligation de « supposer un objet réel » à l'idée de l'existence de Dieu, Bois propose de passer à la croyance en l'existence objective de Dieu en dehors du sujet, pour des raisons morales. Ce faisant, il souligne que la connaissance est limitée, marquée par la finitude.

> *Connaissance subjective ne signifie pas connaissance incertaine. Et le savoir comme tel ne dépasse pas les modifications du sujet. Seulement le savoir n'est pas tout, il n'est même rien à lui seul pour l'homme religieux, et ce que je ne puis pas atteindre par la science ou la connaissance, même la connaissance religieuse, je puis l'atteindre par un acte de foi. Je crois que Dieu existe en dehors de moi, existe objectivement. – Mais vous n'en savez rien, me dira-t-on. – Assurément, comme vous ne savez pas le contraire. Au point de vue du savoir strict, nous n'avons pas plus l'un que l'autre le droit d'affirmer. Mais j'ai des raisons morales pour croire là où je ne puis ni voir, ni toucher, ni sentir, ni percevoir, ni savoir. Et j'ai même des raisons morales pour me faire comprendre qu'il est bon que ma connaissance s'arrête à ces limites-là, et soit remplacée par la croyance, qu'il est bon que je sois mis en demeure sous ma responsable et à mes risques et périls de sortir librement de ma subjectivité pour affirmer l'existence au dehors de moi des réalités morales et religieuses*[1185].

Pour Bois, sans cet acte de foi, on resterait dans un « idéalisme subjectif » puisque rien n'existerait en dehors de la pensée du sujet connaissant ; on réduirait Dieu « aux phénomènes subjectifs qui se passent dans l'homme[1186] ». Bois pense que « c'est là ce qu'on peut appeler l'idéalisme subjectif, puisqu'il enferme toute réalité dans l'enceinte de notre pensée subjective[1187] ». Pour Bois, la simple idée de Dieu ne suffit pas pour que naisse une vie religieuse en l'homme, il faut en plus croire en Dieu. Mais pour pouvoir croire en Dieu, il faut déjà avoir postulé l'idée de Dieu en s'appuyant sur l'obligation. En effet, « entre connaître Dieu

[1184] Jean-Cassien BILLIER, *op. cit.*, p. 58.

[1185] *DLCR*, p. 138-139.

[1186] *Ibidem*, p. 138.

[1187] *Ibidem*.

comme on connaît les phénomènes de la nature et ne pas le saisir du tout, il y a de la marge : *tertium datur*[1188] ». En partant de l'obligation morale, le sujet peut arriver à postuler l'idée de Dieu. Sur cet embryon de croyance peut alors s'arrimer une certaine vie religieuse comme une sorte d'application pratique de cette croyance. Dieu agit dans l'histoire personnelle de chacun et lui communique le sens de son action ; « Si j'accepte cette révélation, si j'y crois, une vie religieuse peut naître de cette foi comme une sorte d'application pratique : c'est même ce qui s'est passé et ce qui se passe journellement dans le christianisme[1189]. »

Pour que la vie religieuse soit la plus épanouie possible, le croyant a besoin de croire en l'existence objective de Dieu, il a besoin de croire en la révélation. La vie ne se réduit pas à la logique et à l'observation expérimentale, selon Bois. En dehors de la raison pure théorique existe une raison pratique qui, partant de l'obligation morale, accorde une place importante au postulat et à la croyance. Dans la vie religieuse, la raison pratique se sert également de la révélation. En effet, « il n'y a pas au monde que le raisonnement logique contraignant et démonstratif, et l'observation expérimentale ; il y a aussi la croyance, le postulat, et, en matière religieuse, il y a la révélation[1190] ».

Bois prend souvent l'exemple du son et de la lumière pour illustrer sa manière de concevoir la difficulté de l'existence des choses hors du sujet, indépendamment des représentations ou des symboles que ce dernier peut en avoir : « La lumière, le son, n'existent pas hors de moi. Ce qui existe hors de moi, ce sont des vibrations, ce sont des mouvements. Mouvements de quoi ? Je n'en sais rien[1191]. » Il en déduit que la lumière, le son, sont autant de symboles de la réalité, non pas arbitraires et variables, soumis à une évolution continue, mais définitifs, permanents[1192].

5.3.5 L'OBLIGATION REPOUSSE LE DOUTE

D'après le néocriticisme boisien, la loi morale joue un rôle important dans la croyance et dans la connaissance : c'est la loi morale qui empêche l'esprit humain de sombrer dans le scepticisme, affirme-t-il. Pour Bois, la présence de la volonté et de la passion dans la croyance introduit l'obligation et la loi morale dans les phénomènes intellectuels. En cela, l'intervention de la volonté « ordonne d'échapper au scepticisme[1193] », affirme-t-il, puisque l'éthique et le

[1188] *Ibidem*, p. 140.

[1189] *Ibidem*.

[1190] *Ibidem*.

[1191] *Ibidem*.

[1192] Cf. *Ibidem*, p. 160-161.

[1193] *CMs-Croyance*, p. 65.

droit viennent soutenir la logique dans nos choix et nos affirmations. Il se réfère à Pillon pour qui l'obligation vient soutenir le nécessaire dans nos jugements et raisonnements, et « la logique cesse d'être séparée de l'éthique et du droit, comme l'entendement de la volonté », si bien que « la foi morale, la conscience devient la sanction de la science[1194] ». Bois estime que l'obligation morale est une loi qui permet de surmonter le doute, du fait que la volonté est présente dans toute opération intellectuelle. L'obligation accompagne, selon lui, la volonté partout où elle intervient. L'obligation morale est donc présente dans toute connaissance, et repousse le doute et le scepticisme en incitant la volonté à choisir chaque fois ce qui est moral. Voilà pourquoi il dit :

> *De quelle nature est donc la garantie que l'idée d'obligation possède en elle-même et qu'elle apporte aux jugements métaphysiques qu'elle peut impliquer ? Cette garantie tient à l'élément de volonté qui se mêle aux opérations intellectuelles. La loi morale suit la volonté en tous ses actes ; elle ne peut s'imposer à la volonté sans s'imposer du même coup à l'entendement. De là vient que nous posons la croyance à l'obligation, non comme nécessaire mais comme obligatoire,* […] *nous repoussons le doute sur la valeur des prescriptions de la conscience, non comme absurde, mais comme immoral*[1195].

Le doute de nos facultés et de la valeur des prescriptions de notre conscience est, nous le voyons, non pas supprimé complètement mais repoussé au nom de l'obligation parce qu'il est jugé « immoral ».

5.3.6 LE DEVOIR DE CROIRE AU DEVOIR

C'est pour cette raison, dit Bois, que nous croyons au devoir ; nous nous sentons libres et obligés à la fois d'y croire, sans aucune contrainte. Pour lui, « c'est en vertu de la liberté et de l'obligation que nous croyons à la l'obligation et à la liberté[1196] ». De même, « c'est au nom de la loi morale que nous affirmons la réalité de la loi morale et de ses postulats[1197] ». Nous pouvons donc croire au devoir, « non parce qu'on ne peut pas ne pas y croire ; on y croit parce qu'on se sent tout à la fois libre et obligé d'y croire[1198] ».

C'est dans ce sens que Bois lit Secrétan et se réfère à lui. Pour ce dernier, en effet, la croyance à la réalité de l'obligation ne se démontre pas, mais s'impose moralement, selon la formule : « *Je dois croire au devoir*. » Pour Bois, Secrétan fait partie des penseurs qui ont

---

[1194] *Ibidem.*

[1195] *Ibidem,* p. 65bis.

[1196] *Ibidem.*

[1197] *Ibidem.*

[1198] *Ibidem.*

développé « la partie vraiment protestante du kantisme[1199] », le « bon » kantisme selon lui, à savoir la partie morale.

Secrétan affirme trouver en lui-même, au fond de lui, le sentiment de l'obligation et rougirait d'en suspecter l'autorité. Pour lui, en effet, « ce sentiment est universel dans l'espèce, il est indispensable à l'établissement d'un art de la vie[1200] », mais cela ne montre pas pour autant que l'obligation soit réelle. Il renvoie alors à la certitude de l'obligation : « C'est cette certitude de l'obligation qui me procure la possibilité (essentielle) de m'y conformer[1201]. » Il reconnaît qu'il n'est pas logiquement obligé de croire au devoir ; mais il y est tenu moralement, si bien qu'il dit : « Je l'affirme et je passe[1202]. » Pour lui, « le doute sur l'autorité de la loi morale est condamné par la loi morale elle-même[1203] ». Selon Secrétan,

> *Nous savons très certainement que la conscience a le droit de se faire obéir, et nous ne félicitons pas ceux qui l'ont réduite au silence, nous les méprisons. Si le devoir est plus certain que toute autre chose, ce n'est pas du tout par l'effet d'une nécessité psychologique. Rien au monde ne nous empêche de soupçonner que cette voie de la conscience, souvent importune, est une voie qui nous abuse ; cela n'est pas même difficile et nous aurions peine à compter les habiles gens qui s'en sont avisés. Chacun peut, s'il lui plait, dire et croire que le devoir est une chimère. Non, ce qui fait la certitude supérieure, originale, du devoir et le vrai fondement de toute certitude, c'est simplement qu'il est le devoir. On peut le mettre en question, mais on ne doit pas le faire, voilà tout le secret[1204].*

Pour Secrétan, le doute de la valeur de nos idées morales est plus difficile à résoudre que le doute intellectuel lié à la « faiblesse » de notre raison. En effet, « le doute fondé sur la faiblesse de notre raison, lorsqu'il s'élève contre une conception purement intellectuelle, sans caractère obligatoire, la fait osciller sur sa base[1205] », mais même si l'évidence reste l'évidence, « malgré cette évidence subjective, nous nous disons toujours : Il est possible que tout cela soit faux[1206] ». Par contre, « si, par le même motif, nous venons à douter de nos idées morales, cette possibilité générale d'erreur ne nous justifierait pas à nos propres yeux[1207] ». Ainsi, selon Secrétan, pour

---

[1199] *CMs-InflPenséeProt*, p. 15.

[1200] Charles SECRETAN, *Le principe de la morale*, Paris-Lausanne, Alcan-Payot, 1893 (1863), p. 127-128, cité par Bois dans *CMs-Croyance*, p. 66.

[1201] *CMs-Croyance*, p. 66.

[1202] *Ibidem*.

[1203] *Ibidem*, p. 68.

[1204] *Ibidem*, p. 67-68.

[1205] *Ibidem*, p. 67.

[1206] *Ibidem*.

[1207] *Ibidem*.

éviter l'impasse du scepticisme, l'esprit connaissant doit croire à la raison et aux idées morales ; il a le devoir de croire au devoir.

Comme le rappelle Bois, Secrétan tient à défendre l'idée que « la croyance au devoir n'est pas une évidence logique mais un devoir[1208] ». Secrétan attachait la plus grande importance à cette vue « que la croyance au devoir n'est pas une évidence logique, une nécessité intellectuelle, mais un devoir, dans un acte de libre choix ; un acte libre, parce qu'il est obligatoire, mais obligatoire d'abord, non un simple acte de pari à motif arbitraire[1209] ».

Certes, une telle affirmation convient à Bois, mais il regrette toutefois que son collègue lausannois ne se soit pas servi d'arguments psychologiques pour étayer encore mieux le devoir de croire au devoir, que personne n'a « exprimé avec plus de précision, affirmé avec plus de force[1210] ». Pour Secrétan, il ne faut pas recourir à des arguments psychologiques, « c'est une voie qui nous abuse[1211] », et c'est là-dessus que Bois se sépare de lui.

5.4 LA CROYANCE ET L'EXISTENCE

La question de l'existence des choses dans le monde est résolue, dans le néocriticisme, par le monadisme, qu'il reproduit en le précisant et en le complétant à partir de la théorie de Leibniz. Bois expose le point de vue néocriticiste sur cette question dans son cours intitulé « Le néocriticisme (suite) ».

5.4.1 L'IDEE D'EXISTENCE

Bois part de l'argument néocriticiste selon lequel l'homme possède une disposition naturelle et primitive « à prêter le sentiment à toutes choses » et qui établit « un rapprochement très digne de réflexion entre cette disposition même et celle par laquelle l'homme attribue l'existence au monde extérieur[1212] ». Ce monde extérieur « n'est pas la *matière*, ce n'est pas des collections d'objets dénués de sensibilité en eux-mêmes, ce ne sont pas non plus des abstractions, ce sont au fond *ses semblables*[1213] ». Ce qu'il appelle « spiritualisme de l'école néocriticiste » dans son cours sur « Le néocriticisme », est défini comme étant une reproduction, en la précisant et en la complétant, de la théorie du monadisme de Leibniz. Cette théorie actualisée tire, selon lui, l'existence à partir du témoignage que la conscience nous rend

[1208] *Ibidem*, p. 66.

[1209] *Ibidem*.

[1210] *Ibidem*, p. 67.

[1211] *Ibidem*, p. 68.

[1212] *Ibidem*.

[1213] *Ibidem*.

de nous-mêmes et de notre sensation actuelle : « Nous transportons en quelque sorte cette conscience du moi sur les objets extérieurs par une espèce d'assimilation vague. Après tout, la représentation, sortant de soi, ne pose jamais et ne peut jamais poser au fond que le semblable à soi[1214]. » Bois évoque également le langage, qui utilise comme sujet grammatical indifféremment personne ou chose, comme si la chose était une personne, comme preuve de « l'identité et l'uniformité de l'idée d'existence en sa forme primitive et spontanée[1215] ». Selon lui,

> *Le concept de l'existence est donc le même... puisqu'il est toujours primitivement renfermé dans la conscience même du moi, généralisé plus ou moins. À constater la manière dont les enfants prêtent du sentiment à tout ce qu'ils voient, et l'inclination qu'ont eue les premiers hommes à répandre l'intelligence et la vie dans toute la nature, on se convainc que le premier pas de cette généralisation a été de prêter à tous les objets vus hors de nous tout ce que la conscience nous rapporte de nous-mêmes, et qu'un homme, à cette première époque de la raison, aurait eu autant de peine à reconnaître une substance purement matérielle qu'un matérialiste en a aujourd'hui à croire à une substance purement spirituelle[1216].*

Bois décrit la progression de l'abstraction dans la pensée, au fil du temps. Il explique que ce sont les différences observées entre les animaux et les autres objets qui ont fait retrancher progressivement de ce concept d'identité et d'uniformité entre eux « l'intelligence, et successivement la sensibilité[1217] ». Le sentiment du moi s'est également « transporté des objets de la sensation à tous ceux que nous supposons en rapport avec nous par leurs effets[1218] ». L'abstraction au niveau de la réflexion nous a même conduits à concevoir « une existence indépendante de nous, donnée avant et après nous, et qui n'a rapport à nous qu'en ce que nous sommes compris dans le système général qui la constitue dans l'espace[1219] ».

Tout au long de cette progression de l'abstraction, Bois est convaincu que « c'est la conscience qui est l'énergie source de la notion d'*existence*[1220] ». Il ne donne pas d'explication à cette affirmation ici mais se contente de décrire comment « cette notion a été soumise à un travail progressif d'abstraction jusqu'à ce que, étant devenue aussi abstraite qu'elle peut l'être,

---

[1214] *Ibidem*.

[1215] *Ibidem*, p. 11.

[1216] *Ibidem*.

[1217] *Ibidem*.

[1218] *Ibidem*, p. 12.

[1219] *Ibidem*.

[1220] *Ibidem*. C'est Bois qui souligne.

elle n'ait plus d'autre signe que le mot même d'existence[1221] ». Le mot « existence » ne correspond alors plus à aucune idée ni de sens ni de l'imagination, « si ce n'est à la conscience du moi généralisée et séparée de tout ce qui caractérise non seulement le moi, mais même tous les objets auxquels elle a pu être transportée par abstraction[1222] ». Au bout de ce processus d'abstraction, nous aboutissons au fait que le concept d'existence n'est composé que de la conscience du moi, et en même temps se trouve dépouillé des caractères des objets auxquels cette idée convient. Comment résoudre ce problème ? Bois propose d'adopter une monadologie, à l'instar du néocriticisme renouviériste, et affirme que « toute existence réelle externe doit retenir quelque part essentielle des attributs de ce moi, source unique de l'idée que nous en avons[1223] ».

Au fond, pour Bois, « nous n'avons qu'une seule et unique notion de l'existence, savoir l'existence de nos âmes ; cette notion, nous pouvons pour la transporter hors de nous, la diminuer, l'affaiblir, l'atténuer, l'éteindre progressivement[1224] ». Selon lui,

> *Si nous voulons affirmer une existence qui n'ait rien de commun avec l'esprit, la conscience, nous ne saurons pas ce que nous disons, nous employons des mots dépourvus de sens, nous parlons en l'air, pis que cela nous nous contredisons. La réalité ne peut consister que dans l'esprit, plus ou moins développé, plus ou moins conscient. Une réalité qui n'aurait rien de commun avec l'esprit ne peut être dite* exister *sans contradiction. Il y a donc une idée générale sous laquelle il soit possible de réunir les êtres individuels, s'il y en a. Il n'y a qu'une forme de certains d'entre eux que nous devions juger également applicable aux autres, commune à tous : c'est la conscience, l'esprit*[1225].

Le spiritualisme de l'école néo-criticiste vient de là, comme le rappelle Bois. Avec Berkeley, il soutient que « le seul mode possible d'existence pour tout ce qui n'est pas esprit, c'est d'être perçu par un esprit[1226] ». Cela signifie que tout est en quelque sorte spirituel, au moins partiellement, puisqu'être perçu par un esprit, dans cette logique du transport de la conscience du moi sur les objets extérieurs au moi, signifie que ceux-ci sont représentés en tant que semblables au moi, qui est esprit.

[1221] *Ibidem.*

[1222] *Ibidem.*

[1223] *Ibidem.*

[1224] *Ibidem,* p. 14.

[1225] *Ibidem.*

[1226] *PHID&THEO,* p. 532.

En étendant au monde extérieur la notion de conscience et d'esprit, Bois estime qu'« il n'y a qu'une seule notion générale possible de l'être individuel posé pour soi dans la nature : c'est la notion générale de la représentation pour soi[1227] ». Il remplace la notion de « chose en soi » kantienne par l'idée de la « représentation pour soi » : les objets extérieurs n'existent pas « en soi » mais sont représentés « pour soi ». Ainsi, définir tels êtres particuliers, telles espèces d'êtres, revient à déterminer les espèces et les degrés de cette représentation pour soi. Nous retrouvons des idées empruntées à la monadologie leibnizienne dans ces termes choisis par le néocriticisme boisien : la « chose pour soi », remplacée par la « chose en soi » dans le kantisme, revient avec des modifications sous la forme de la « représentation pour soi ».

Bref, pour Bois, « l'essence en général est fixée avec une certitude rationnelle[1228] », alors que « les essences individuelles ne sauraient être atteintes par l'homme, en dehors de lui, qu'avec une probabilité plus ou moins grande ou sur de simples conjectures, selon le degré d'éloignement dont les apparences témoignent[1229] ».

5.4.2 LES IMPLICATIONS DU DEVOIR

Bois affirme que celui qui croit au devoir doit aussi croire aux implications du devoir : « Si c'est un devoir de croire au devoir, c'en est un également de croire tout ce qui se déduit ou s'induit du devoir[1230]. » Dans son cours sur la « Croyance », il compare la position de Secrétan à celle de Fichte. Pour le premier, comme pour le second, affirme-t-il, « non seulement le devoir prouve le moi et par là nous élève à la dignité d'êtres humains, mais il nous garantit aussi l'existence du monde extérieur[1231] ». Ces deux activités pratiques du devoir, la preuve du moi et celle du monde extérieur, sont nécessaires pour qu'il ne se retrouve pas sans fondement. La certitude du devoir elle-même nous pousse à agir dans le domaine pratique, pour nous prouver l'existence de l'objet de notre activité, c'est-à-dire celle de notre « moi » et celle du monde extérieur, et empêche le devoir de se retrouver sans objet réel. Il faut que l'objet de notre activité pratique soit réel, dit-il, « sans quoi le devoir ne serait qu'une duperie, ce qui le fait évanouir, conséquence que rend impossible la certitude du devoir lui-même[1232] ». Voilà de quelle manière Secrétan articule la théorie de la connaissance à la morale.

[1227] *CMs-Néocriticisme2*, p. 14.

[1228] *Ibidem*, p. 14bis.

[1229] *Ibidem*.

[1230] *CMs-Croyance*, p. 68.

[1231] *Ibidem*, p. 75.

[1232] *Ibidem*, p. 76.

Bois affirme donc que la certitude du devoir implique deux nouvelles certitudes : celle de l'existence du moi et celle de l'existence du monde extérieur à moi ou du moins l'existence des autres hommes, comme le dit la formule : « Je dois donc je suis, donc les autres sont[1233]. » Ces deux certitudes sont indispensables à la moralité, souligne Bois. Pour Fichte, « si le devoir est réel, il faut qu'il y ait d'autres êtres que moi[1234] ».

Pour Secrétan, puisque nous devons croire à la réalité du devoir, nous devons aussi croire à l'existence de ces êtres et à l'existence du monde extérieur : « L'idéalisme égoïste est immoral[1235]. » Il estime que « la loi morale implique la réalité du monde, puisque si le monde, si la pluralité des êtres hors de nous était notre création, notre activité dans ce monde serait elle-même imaginaire[1236] ». Il en conclut que c'est donc finalement l'obligation morale qui justifie « notre confiance indestructible, mais inexplicable, dans l'objectivité du phénomène sensible[1237] ». Ainsi, si le doute de la réalité des objets de la perception sensible s'avérait possible, « il serait condamné par la loi du devoir. Les dernières raisons de la logique ne se trouvent que dans la morale[1238] ».

Bois fait observer combien « toute la philosophie de Secrétan se rapporte à l'éthique », basée sur le sentiment de l'obligation, où « l'on s'élève des principes moraux aux principes métaphysiques sous la direction de la conscience morale », et où « les principes métaphysiques participent à l'autorité des principes moraux et prennent eux-mêmes indirectement le caractère d'impératifs[1239] ». Bois note que tout part de la morale chez Secrétan, et que c'est la morale qui s'étend au point d'englober sa métaphysique entière sous forme d'articles de foi obligatoire.

5.4.3 LE MOI PERSONNEL

Bois emprunte au néocriticisme renouviériste la notion de conscience et de personnalité pour définir le moi personnel du sujet pensant. Là où le criticisme kantien doit s'appuyer sur la connaissance des choses pour parvenir à la connaissance du moi personnel, en raison de la primauté qu'il accorde à l'espace par rapport au temps, le néocriticisme s'appuie, quant à lui, sur la conscience psychologique et la conscience morale pour connaître le moi personnel : la connaissance des choses, considérées dans le monadisme néocriticiste comme étant *mes*

[1233] *Ibidem.*

[1234] *Ibidem.*

[1235] *Ibidem*, p. 77.

[1236] *Ibidem.*

[1237] *Ibidem.*

[1238] *Ibidem.*

[1239] *Ibidem.*

semblables, dépend de la connaissance du moi. Ici, le temps joue un rôle plus important et intervient plus tôt dans le processus de la connaissance par rapport à l'espace.

5.4.3.1 LA NOTION DE PERMANENCE

Dans le criticisme kantien, l'existence du *moi personnel* n'est pas séparable de l'existence du *non-moi*, car, pour être conscient de l'unité de soi dans le temps, le sujet pensant a besoin d'une référence permanente qui lui est extérieure : l'existence du moi « n'est certaine que par référence à l'existence du permanent hors de nous[1240] », « le sujet ne devient histoire que par l'extérieur[1241] ». Sans l'espace qui permet de relier et d'unifier les instants successifs de notre moi, celui-ci ne serait que succession sans fil conducteur qui assure « notre permanence et notre stabilité[1242] ». Ce renversement par rapport à la logique du *Cogito* cartésien vient, selon Lacroix, du fait que, dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, en 1781, Kant effectue « un renversement d'importance » par rapport à ce qu'il avançait dans sa *Dissertation* de 1770 où il « commençait par le temps et penchait vers un phénoménisme psychologique[1243] ». En commençant par l'espace à partir de 1781, il renverse tout : « La connaissance des choses devient une véritable condition de la connaissance de soi[1244]. » Pour Kant, « la représentation de quelque chose de permanent dans l'existence n'est pas identique à la représentation permanente ». En effet, la représentation permanente « peut être très changeante et très variable, comme toutes nos représentations, même celles de la matière ». Cependant mes représentations « se rapportent à quelque chose de permanent » qui doit donc être une chose « distincte de toutes mes représentations », et doit être extérieure à moi, et « dont l'existence est nécessairement comprise dans la détermination de ma propre existence et ne constitue avec elle qu'une seule expérience qui n'aurait jamais lieu intérieurement, si elle n'était pas en même temps extérieure[1245] ». La conscience de l'unité de mon existence dans le temps est liée à l'expérience intérieure et à la conscience d'un rapport à quelque chose hors de moi que je pense permanente, si l'on suit la logique du kantisme. Selon Billier, « il n'y a pas d'unité possible de la conscience (le « Je pense ») sans l'unité de son objet (ce que je pense)[1246] ». De ce fait, « le « Je pense » kantien n'est qu'une fonction originaire d'unification, un pouvoir de synthèse *a priori*, et non une *substance* pensante comme l'était le *Cogito* cartésien », c'est « l'unité de ma conscience *à*

[1240] Jean LACROIX, *op. cit.*, p. 46.

[1241] *Ibidem*.

[1242] *Ibidem*, p. 46-47.

[1243] *Ibidem*, p. 47.

[1244] *Ibidem*.

[1245] *CDLRPure*, Préface à la seconde édition, p. 36.

[1246] Jean-Cassien BILLIER, *op. cit.*, p. 36.

travers toutes mes représentations[1247] ». Pour Coudarcher, « le « je pense » [kantien], « véhicule de tous les concepts en général » et donc des catégories, ne me permet pas de me connaître moi-même : il me fait connaître des objets mais ne me fait pas accéder à ma réalité substantielle[1248] ». Kant affirme, dans sa préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure* :

> *J'ai conscience de* mon existence dans le temps *(par conséquent aussi de la faculté qu'elle a d'y être déterminable) par mon expérience interne, ce qui est plus que d'avoir simplement conscience de ma représentation, mais ce qui est identique à la conscience empirique de mon existence, laquelle n'est déterminable que par rapport à quelque chose qui existe hors de moi et qui est lié à mon existence*[1249].

Chez Renouvier, la permanence ne se situe pas dans la « chose en soi » inconnaissable et inaccessible mais dans les lois et les rapports entre les phénomènes, en fondant « le souci de permanence sur des réalités[1250] », c'est-à-dire sur des lois, des fonctions et des relations. Le *Cogito* cartésien se transforme en une « conscience de la conscience[1251] », c'est-à-dire en une conscience des lois entre les phénomènes. Le *sum* (le « je suis ») devient un « rapport ou ensemble de rapports résistant à l'anéantissement dans la durée[1252] ». Le néocriticisme renouviériste propose, dans la dernière période de la vie de Renouvier, une doctrine de la Conscience, avec la publication de *La nouvelle monadologie*, en 1899, et *Lepersonnalisme*, en 1903. La personnalité ou la conscience de la permanence des lois repose sur la croyance de la personne qui en a conscience[1253]. C'est par un acte de foi que le sujet pensant prend conscience de l'existence de son moi et fonde l'unité synthétique de son moi à travers le temps. Qu'en est-il de cette conscience du moi ?

5.4.3.2 LA CONSCIENCE ET LE MOI

Bois affirme que « la conscience psychologique suffit pour donner la certitude de l'existence actuelle du moi[1254] ». Nous prenons en effet connaissance de notre existence à tout instant par une sorte d'intuition, une conscience psychologique de toutes les lois qui régissent nos représentations, un sentiment intime que nous avons de nos divers états psychologiques. La

---

[1247] *Ibidem*, p. 37.

[1248] Michel COUDARCHER, *op. cit.*, p. 109.

[1249] *CDLRPure*, Préface à la seconde édition, p. 35.

[1250] Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 370.

[1251] *Ibidem*, p. 99.

[1252] *Ibidem*, p. 176.

[1253] *Ibidem*, p. 98.

[1254] *DLCR*, p. 89.

volonté, la pensée, la souffrance, la joie, etc., sont des états dont nous avons conscience immédiatement. Il ne s'agit pas seulement de la conscience d'une modification de notre être, mais aussi du sentiment que nous avons de nos modifications. La conscience nous rend un témoignage « de nous-mêmes et de notre sensation actuelle[1255] ».

Bois précise, à la suite du néocriticisme renouviériste, que la conscience est capable de se saisir comme personnalité ; elle n'a pas besoin de l'espace ni d'un *non-moi* étendu de manière permanente dans l'espace pour avoir conscience de soi. Elle peut également communiquer avec d'autres personnalités et avoir conscience d'elles sans forcément les situer dans l'espace. À la question : « Pourquoi sommes-nous spatiaux ? », voici ce que dit Bois dans son cours intitulé « L'espace et l'épreuve morale » : « On ne peut répondre que l'espace est nécessaire à un être pour être une personnalité et avoir conscience de soi, ni qu'il est nécessaire pour servir de moyen de communication entre les êtres[1256]. » Il rajoute qu'une conscience affranchie de l'espace « peut se saisir comme personnalité et communiquer avec d'autres personnalités[1257] ». Selon Bois,

> *Nous n'avons conscience que de nous-mêmes et de nos modifications ; les bornes de notre être sont les bornes mêmes de notre conscience.* […] *Nous avons conscience des impressions que le monde fait sur nous : nous n'avons pas conscience du monde, à moins de tomber dans un idéalisme solipsiste qui ferait consister le monde et mes semblables dans les sensations même dont j'ai conscience et en rien autre chose. De même, j'ai conscience des rapports dans lesquels je suis avec Dieu; je n'ai pas conscience de Dieu, à moins de prétendre que Dieu est identique à la conscience que j'ai de moi-même[1258].*

Nous le voyons, Bois n'identifie pas la conscience qu'il a d'une chose et la chose en soi. En étudiant les lois qui gouvernent le monde et le sujet, Bois est amené à affirmer que les lois multiples qui régissent l'être individuel s'accordent avec la conscience pour assurer l'unité et l'identité du *moi* en tant que personnalité unique. C'est ce *moi* que le sujet découvre en lui[1259]. D'après lui, « les diverses lois de l'esprit présentent entre elles une profonde et admirable harmonie dans chaque être individuel[1260] », puisque « chaque être vivant est, par ses désirs et, ses appétits, ses perceptions et ses actes, placé dans l'espace et dans le temps, a affaire à des quantités, discerne des qualités, éprouve et produit des changements, a le sentiment de la

---

[1255] *CMs-Néocriticisme2*, p. 10.

[1256] *CMs-Espace&Epreuve*, p. 7.

[1257] *Ibidem*.

[1258] *DLCR*, p. 51.

[1259] Cf. *PHID&THEO*, p. 541.

[1260] *Ibidem*, p. 547.

causalité et de la poursuite des fins[1261] ». Et toutes ces lois s'harmonisent sur le fond commun de conscience ou loi de personnalité : « C'est cette harmonie qui permet l'unité et l'identité du moi ; sans elle, le moi déchiré pour ainsi dire et divisé d'avec lui-même ne serait plus le moi, il n'y aurait que des phénomènes incohérents[1262]. »

La conscience ou personnalité, dans le néocriticisme boisien, rassemble les concepts et les phénomènes, et les mémorise pour faire durer le *moi* dans le temps. Les concepts de l'entendement deviennent alors des « matières », comme dans le néocriticisme renouviériste, « subsumées sous la conscience, qui est la loi suprême[1263] ». La conscience devient elle-même une « conscience de la conscience », c'est-à-dire un « témoignage que la conscience se donne à elle-même de son existence[1264] ».

Dans la théorie de la connaissance adoptée par Bois, « le monde des phénomènes n'existe pas en soi », puisque « le monde est tout simplement notre représentation[1265] ». Il s'accorde dans ce sens avec le néocriticiste renouviériste, selon lequel, « dans le « moi », que l'on oppose à la représentation, nous ne connaissons rien de plus que des représentations[1266] ». Le *moi* est l'ensemble des représentations, un composé des phénomènes qui me servent à figurer le sujet que je suis. Voici comment Renouvier exprime lui-même sa pensée :

> *Je réponds que dans ce moi qu'on m'oppose je ne connais précisément rien de plus que des assemblées de représentations. Seules elles se prêtent à former un moi objectif, ou que je me représente, et, par suite, me figurer le* sujet*. Ce qui fait que je les appelle miennes, c'est qu'elles sont liées entre elles (phénomènes de sensation, de conception, de mémoire, de raisonnement, etc.), et liées à certaines autres (phénomènes matériels et organiques), de manière à former un tout distinct et qui a ses lois propres. Ce tout est le moi, ou plutôt tel moi, le mien, que je ne confonds avec aucun autre ; ce tout est un composé de phénomènes, dont il m'est permis de rechercher la nature, mais non de poser d'abord l'existence comme quelque chose de simple et de primitif ; ce tout enfin ne m'est représenté que partie par partie, dans ses éléments, qui sont des* représentations *envisagées objectivement, puis assemblées, grâce à d'autres phénomènes, en forme de constitution d'un unique sujet durable[1267].*

[1261] *Ibidem.*

[1262] *Ibidem; p. 547-548.*

[1263] FEDI Laurent, *op. cit.*, p. 99.

[1264] *Ibidem.*

[1265] *PHID&THEO*, p. 535.

[1266] André ARNAL, *op. cit.*, p. 50.

[1267] *ChRnv-Logique1*, p. 16-17.

Le *moi* est défini ici comme étant « le mien », c'est-à-dire les représentations qui sont les miennes, et qui sont rassemblées et articulées, orientées et rendues cohérentes par ma conscience, certes, mais celle-ci ne peut toutefois pas être séparée de mes *facultés*, c'est-à-dire du *moi*. Selon Renouvier, certes « ces représentations se signalent par un caractère commun, la *conscience*, où chacun peut être tenté de voir une suffisante définition de son moi propre[1268] », mais si cette conscience est séparée des perceptions, de la mémoire, de l'imagination ainsi que des autres « facultés » et de leurs objets, « c'est-à-dire d'une foule de représentations différentes d'elle-même », alors « le moi propre aura disparu[1269] ». Cela résulte du fait que « la conscience et le moi, considérés d'une manière générale, ne *me* définissent pas, mais appartiennent séparément à toute représentation claire et complète, car toute représentation a deux faces, le représentatif et le représenté[1270] ». Le *moi* ainsi décrit ne correspond nullement au *moi* métaphysique substantialiste ; il ne s'agit pas d'un *je substantiel*, d'une *substance qui pense*, mais bien plutôt d'un *je phénoménal*, car constitué d'un ensemble de phénomènes. En effet, pour Renouvier, « ce point de départ de la critique philosophique rappelle, quant au principal, celui qu'exprime la formule justement célèbre : *Cogito, ergo sum*[1271] ». Toutefois, il en diffère « profondément » puisque le passage du phénomène à la substance est évité, jusqu'au bout. Ce passage, sous forme de paralogisme, consiste à « conclure de l'existence certaine du *je phénoménal*, qui se témoigne à soi dans la pensée actuelle, et dans le doute même (si cette pensée est un doute), à l'existence du *je substantiel* de la métaphysique, ou *substance qui pense*, et dont toute la nature est de penser[1272] ». Ce choix permet à la science, selon Renouvier, d'avoir un fondement plus profond en s'appuyant, non plus sur des substances soi-disant absolues mais inaccessibles, mais plutôt sur des représentations, certes relatives, mais accessibles et bien réelles. Il affirme que « les représentations, sans lesquelles en tous cas ce moi n'est rien, offrent à la science un fondement plus profond, plus sûr, et le seul qui soit inébranlable[1273] ».

5.4.3.3 LE ROLE DE LA CONSCIENCE MORALE

La conscience morale joue également un rôle capital dans la connaissance de notre existence personnelle, selon Bois, qui est convaincu qu'il est tout à fait possible de trouver la certitude de l'existence actuelle du moi par le biais d'une description de la conscience psychologique. Mais la conscience morale permet d'obtenir une certitude plus solide de la conscience du moi. Bois

[1268] *Ibidem*, p. 17.

[1269] *Ibidem*.

[1270] *Ibidem*.

[1271] *Ibidem*.

[1272] *Ibidem*, p. 17-18.

[1273] *Ibidem*, p. 16.

affirme que, « sans doute la conscience psychologique suffit pour donner la certitude de l'existence actuelle du moi ; mais la conscience morale est le plus solide lien des états de conscience psychologiques passés, présents et futurs[1274] ».

Bois montre que c'est la conscience morale qui donne au sujet la liberté de décider et de choisir de relier les différents états du moi, éparpillés et mal orientés, fournis au fil du temps par la conscience psychologique. Il n'exclut pas l'existence d'autres liens qui permettraient d'organiser et d'orienter ces états de conscience, mais pour lui, la conscience morale « est le plus solide » de tous ; elle peut ainsi être considérée comme étant « le meilleur et le plus sûr fondement de cette unité synthétique qui se continue et se conserve identique à elle-même et qui constitue la personne[1275] ». Il estime qu'on a le droit « de regarder la loi morale comme le véhicule philosophique pour quitter la position logiquement inexpugnable du moi phénoménal unique et passer du doute a la croyance[1276] ».

Bois affirme que la conscience morale est le « fondement dernier » pour le philosophe dans l'établissement de la croyance à notre existence personnelle (mais aussi la croyance à l'existence de nos semblables). Il pense également que la conscience morale constitue l'un des arguments essentiels qui permettent à tout être humain d'affirmer avec ou sans le doute. En effet, pour la croyance à notre existence personnelle comme pour la croyance à l'existence de nos semblables, « la conscience morale est non seulement le fondement dernier aux yeux du philosophe, mais elle est encore, je ne dis pas pour tout être, mais pour tout homme, un des facteurs essentiels de l'affirmation[1277] ». Ainsi, pour Bois, la conscience morale joue un rôle fondamental dans toute affirmation.

5.4.4 LA CROYANCE EN L'EXISTENCE DU MONDE EXTERIEUR

L'une des premières formes de croyance, dans la pensée de Bois, concerne celle du monde extérieur. Bois se demande, « après tout, pourquoi y aurait-il au monde autre chose que moi ? » Et il répond lui-même : « Le seul genre de preuves qui puisse nous faire sortir de notre moi, mais c'est un genre de preuve pleinement suffisant, c'est l'*induction*[1278]. »

5.4.4.1 L'INDUCTION

Dans son cours intitulé « Le néocriticisme (2e partie) », Bois cherche comment l'esprit connaissant peut avoir une certitude de l'existence du monde extérieur. Cette preuve, il la trouve

[1274] *DLCR*, p. 89.

[1275] *Ibidem*.

[1276] *Ibidem*.

[1277] *Ibidem*.

[1278] *CMs_Neocriticisme2*, p. 15.

dans l'induction, qui permet de remonter de l'effet à la cause. Puisque, selon lui, la seule chose dont le sujet puisse être sûr, c'est la sensation actuelle ; n'ayant pas conscience de Dieu, de ses semblables ni même de son moi passé, il n'a conscience que de ses impressions et de ses phénomènes psychiques actuels. Tout ce qui n'est pas la sensation actuelle ne peut donc acquérir une quelconque certitude que par le biais de l'induction qui remonte de l'effet à la cause, c'est-à-dire qui part de l'affirmation des phénomènes du moi pour aller à celle des êtres externes, y compris ce même moi devenu extérieur à lui-même lorsqu'il est placé dans la durée, en tant que causes susceptibles de fournir l'explication de ces phénomènes comme effets[1279].

Et voici comment Bois décrit le fonctionnement de cette induction : D'abord, le néo-criticisme établit l'existence de nos semblables par un raisonnement inductif fondé sur les signes de conscience qui sont donnés au sujet par une volonté autre que la sienne, et qui ressemblent aux signes de conscience que lui donne sa propre volonté. Ensuite, le sujet utilise l'analogie pour rapporter ces premiers signes à un esprit différent du sien, comme il rapporte les seconds à son propre esprit.

5.4.4.2 L'EXISTENCE D'ESPRITS SEMBLABLES AU NOTRE

L'enfant entend, par exemple, une suite de sons, qui expriment une suite de pensées ; sa volonté n'y étant pour rien (où il est passif), il conclut que ces pensées, qui répondent aux siennes (où il est actif et volontaire) dont il avait conscience en premier lieu, ne sont pas siennes, qu'elles sont donc la pensée d'un autre, par la volonté duquel elles lui sont communiquées. L'origine de ce raisonnement inductif est dans la conscience que nous avons de deux modes distincts d'activité mentale (un mode passif et un actif). L'enfant sait par le témoignage de sa conscience que ces impressions, semblables aux premières, en diffèrent essentiellement en ce qu'elles ne dépendent pas, comme les premières, de sa passion et de sa volonté, en ce qu'elles ne sont pas la manifestation de son état mental : « Il infère, en vertu des principes de causalité et de finalité, qu'elles dépendent d'une passion et d'une volonté étrangères, qu'elles sont la manifestation de l'état mental d'un autre sujet pensant, d'un autre esprit[1280]. »

Bois estime que le sujet conclut de cette manière à l'existence de ses semblables, d'autres esprits que le sien. Le néocriticisme le prouve par les rapports de pensées qui s'établissent entre le sujet et ses semblables. Le néocriticisme étend le même raisonnement pour prouver l'existence du monde animal, végétal et minéral sans lequel ceux-ci se réduisent à de l'étendue et du mouvement comme dans l'automatisme cartésien. Le néocriticisme en déduit, à la suite de Leibniz, une conception de la nature comme étant un système de consciences d'ordres et de

[1279] *Ibidem.*

[1280] *Ibidem,* p. 18.

degrés différents. La nature est à la fois un système d'idées et un système de consciences : un système d'idées en la forme qu'elle prend dans notre esprit ; un système de consciences en son fond, en sa réalité indépendante de notre esprit. La substance étendue, la matière, n'a de place ni dans l'une ni dans l'autre conception. Le néocriticisme croit à l'existence du monde extérieur, mais distingue et sépare cette croyance de la croyance à la matière. Croire au monde extérieur, c'est tout simplement désormais croire à l'existence de consciences distinctes de la nôtre et plus ou moins analogue à la nôtre.

5.4.4.3 UN SPIRITUALISME NEOCRITICISTE

Selon Bois, le « spiritualisme néocriticiste[1281] » pense que l'esprit constitue le fondement ultime de toute réalité. Comme d'autres spiritualismes, le néocriticisme réfléchit sur la distinction fondamentale de l'activité et de la passivité, et se pose la question de l'existence du monde extérieur. Ce qui existe, le monde et les objets extérieurs au *moi* qui les pense ou qui les « représente », « sont au fond *ses semblables*[1282] », selon le néocriticisme renouviérien que Bois présente dans son cours. Nous tirons l'existence de ce monde, dit-il, « par voie d'abstraction, du témoignage que la conscience nous rend de nous-mêmes et de notre sensation actuelle, c'est-à-dire que *nous transportons en quelque sorte cette conscience du moi sur les objets extérieurs par une espèce d'assimilation vague*[1283] ».

Au fond, Bois estime que le sujet prend conscience du monde extérieur au *moipensant* par extension inductive de la conscience du *moi* ; la « représentation » faite par le *moi* « pose » nécessairement l'objet représenté comme semblable à *moi* ; « c'est le moi, c'est la conscience qui est l'énergie de la notion d'*existence* »[1284]. Notre professeur pense que les mots que nous utilisons pour affirmer une existence quelconque perdraient leur sens si celle-ci n'avait rien de commun avec l'esprit, la conscience[1285]. Il se propose de suivre Renouvier quand ce dernier restaure la notion d'esprit tel que le définit Leibniz, « à la place de l'inconnaissable et contradictoire noumène et des idées purement symboliques[1286] » de Kant et de Berkeley. Pour Bois,

> *La réalité ne peut consister que dans l'esprit, plus ou moins développé, plus ou moins conscient. Une réalité qui n'aurait rien de commun avec l'esprit ne peut être dite* exister *sans contradiction.* […] *Il n'y a qu'une forme de certains d'entre eux que nous devions*

[1281] *CMs_Néocriticisme1* p. 8.

[1282] *Ibidem*, p. 10. C'est l'auteur qui souligne.

[1283] *Ibidem*. C'est l'auteur qui souligne.

[1284] *Ibidem*, p. 12.

[1285] *Ibidem*, p. 14.

[1286] *Ibidem*, p. 7.

> *juger également applicable aux autres, commune à tous : c'est la conscience, l'esprit*[1287].

Dans son livre intitulé *La personne et l'œuvre de Jésus*, Bois part de la distinction capitale que l'idéalisme néocriticiste établit entre le domaine de la science et celui dela réalité, distinction que l'évolution de la philosophie et de la science modernes ont mise de plusen plus en lumière. La science dite positive, remarque-t-il avec raison, ne s'occupe que d'abstractions et même de symboles ; elle n'atteint pas ce qui est véritablement *le réel* ; ce réel qui échappe à la science « c'est l'esprit, la *personnalité*[1288] ». De là vient « la croyance nécessaire à la personnalité envisagée comme la réalité suprême d'un bout à l'autre de l'univers, la foi en la personnalité couronnée par la foi au Dieu personnel[1289] ».

Toutefois, Bois estime que, à proprement parler, nous n'avons conscience que de nos impressions et phénomènes psychiques actuels, et que nous n'avons pas conscience, au vrai sens de ce terme, de nos semblables, de Dieu ou même de notre *moi* passé[1290].

5.4.4.4 LE ROLE DE LA CONSCIENCE MORALE

La conscience morale joue un rôle important dans la connaissance de nos semblables. Pour parvenir à cette affirmation, Bois se demande d'abord comment nous vient la connaissance de nos semblables. Il reprend l'exemple d'un enfant, considéré en tant qu'un être doué de tendances et de volontés. Pour lui, dans un premier temps, un enfant se sait capable de produire tels sons ou telles images, selon sa volonté. Il observe ensuite (ou par ailleurs) que de tels phénomènes peuvent avoir lieu hors de lui, sans lui, sans qu'il ait conscience d'en être l'auteur, et qui l'affectent. Il constate enfin que, parmi ces phénomènes, certains sont groupés de la même manière précise que le sont ceux qui résultent de son action à lui. De là, l'enfant « infère l'existence d'autres êtres, semblables à lui-même ou non, qui lui sont représentés par ces groupes de signes et d'effets », localisés extérieurement à lui, comme « causes de certaines de ses sensations dans certains groupes de phénomènes[1291] », si bien qu'une communication peut se mettre en place. Comme nous l'avons déjà vu, la connaissance de nos semblables, dans la pensée de Bois, n'est pas une connaissance directe mais passe indirectement par le biais d'une

---

[1287] *Ibidem*, p. 14.

[1288] Henri Bois, *La personne et l'œuvre de Jésus*, Montauban, L'Avant-Garde, 1906, désormais *LPOJ-1906*, p. 5.

[1289] *Ibidem*, p. 9.

[1290] Cf. *Ibidem*, p. 15.

[1291] *DLCR*, p. 88.

induction et par « l'usage spontané des notions préalables d'extériorité et de causalité[1292] ». Une initiative de ma part provoque des conséquences qui lui sont liées à chaque réitération ; j'en déduis par induction que la même initiative de la part de l'un de me semblables provoquera des conséquences comparables. Du coup, « je transporte la cause ainsi connue à ces êtres extérieurs supposés[1293] ».

Bois décrit de cette manière comment il conçoit l'existence du monde extérieur. Pour lui, celle-ci n'est pas immédiatement saisie. Il s'agit plutôt d'un mélange de sentiment naturel et de croyance naturelle, « dont le fondement gît dans une interprétation des faits conforme à mon organisation mentale[1294] », selon la constitution de l'esprit humain qui se structure en relations. Ensuite, c'est la répétition qui fait que le nombre de vérifications constantes finit par rendre intenable le doute « pour moi ». Selon Bois, « il n'en faut pas tant pour croire fermement[1295] », en raison de la confiance naturelle, instinctive, que nous accordons à nos facultés et « en la bonté de notre constitution[1296] ». En y réfléchissant de plus près, affirme Bois, le philosophe découvre que cette confiance vient d'une décision morale :

> *Cette confiance est instinctive. Mais lorsque, philosophant, nous venons à nous demander sur quoi nous pouvons bien appuyer cette confiance instinctive, nous ne trouvons que la conscience morale. Sommes-nous tentés de mettre en doute la légitimité de cet instinct, de cette confiance ? ce qui nous oblige à chasser le doute, c'est l'intérêt de la moralité*[1297].

Bois rappelle que les « idées de devoir et de droit » fortifient, confirment, assurent, rendent décisive et impérative la croyance à des existences extérieures obtenue au préalable par le biais d'un raisonnement inductif qui s'appuie sur la causalité et la finalité[1298].

5.4.5 LA CROYANCE EN L'EXISTENCE DE DIEU

L'acquisition analytique de la connaissance de Dieu est comparable à celle pour nos semblables, estime Bois, mais à une différence de degré près. Par induction, le sujet part de certains faits pour remonter à leur cause. Nous constatons les manifestations de certaines qualités que nous connaissons par la conscience : la volonté, l'intelligence et la bonté. Par

---

[1292] *Ibidem*. Cf. aussi *CMs-Croyance*, p. 86.

[1293] *Ibidem*.

[1294] *DLCR*, p. 88.

[1295] *Ibidem*.

[1296] *Ibidem*.

[1297] *Ibidem*.

[1298] Cf. *ibidem*, p. 88-89 et *CMs-Croyance*, p. 90.

induction, nous essayons d'inférer l'existence de ces qualités et de remonter à leurs causes. D'après lui, « nous acquérons la connaissance de Dieu aussi simplement que celle de nos semblables, et nous l'acquérons de la même manière[1299] ». Que ce soit dans la connaissance de Dieu ou dans la connaissance de nos semblables, « nous concluons de certains faits à leur cause ; des manifestations de certaines qualités qui nous sont connues par la conscience (volonté, intelligence et bonté) à l'existence de ces qualités comme à leurs causes[1300] ».

La connaissance ne peut accéder à l'infini et à l'absolu. Nous ne pouvons pas avoir une connaissance directe, immédiate, instinctive ou même aprioristique de Dieu, tout comme nous ne pouvons pas en avoir de nos semblables d'ailleurs. Par contre, en nous-mêmes, dans les phénomènes effets que nous trouvons en nous, nous avons « une conscience personnelle directe d'intelligence[1301] » qui nous donne la confiance en notre capacité à inférer que ces phénomènes, œuvres de Dieu ou de nos semblables, ne peuvent être produits que par des esprits analogues au nôtre. À force de fréquenter nos semblables, nous finissons par en avoir une meilleure connaissance, au fur et à mesure. Il en est de même avec Dieu. Nous pouvons nous habituer, nous familiariser, avec les phénomènes dont Dieu est la cause, c'est-à-dire avec ses actes par exemple, et cette habitude nous fait croître « dans la connaissance de l'esprit de Dieu. »

Dieu peut être connu à travers l'univers, tout comme nos semblables le sont à travers leurs corps. Bois affirme que

> *Aucun être humain n'en a réellement vu un autre. Aucun sens n'a pour objet la volonté, la sagesse, la bonté. Il faut que l'homme infère l'existence de ses semblables, car il n'en a pas la perception immédiate ; il ne peut avoir quelque information sur le caractère qu'en faisant usage de son intelligence, parce que le caractère n'est pas chose qu'on puisse entendre avec l'oreille, voir avec l'œil, toucher avec le doigt. Pourtant un enfant n'est pas longtemps à apprendre qu'un esprit est près de lui*[1302].

Dès que l'enfant grandit et apprend à se connaître lui-même, « il découvre facilement un esprit semblable au sien, autre néanmoins que le sien, lorsque les signes d'une activité spirituelle se manifestent à lui[1303] ». Bois estime que, pour l'enfant, « le procédé d'inférence par lequel il s'élève des œuvres de l'homme à l'esprit qui a produit ces œuvres, n'est pas plus légitime, plus

---

[1299] DLCR, p. 89. Note de Bois : « Ces vues sont admirablement développées par te professeur Flint dans son bel ouvrage sur le théisme. On remarquera combien elles concordent avec notre Anthropomorphisme Moral. (Voir le chapitre sur le symbolisme). »

[1300] *Ibidem*.

[1301] *Ibidem*, p. 89-90.

[1302] *Ibidem*, p. 90.

[1303] *Ibidem*.

simple ou plus naturel que celui par lequel il s'élève de la nature au Dieu de la nature[1304] ». Ainsi, l'homme, comme l'enfant, peut procéder par inférence et par induction à partir des œuvres de ses semblables, ou de Dieu, pour remonter jusqu'à l'esprit qui a produit ces œuvres. Le doute peut alors se dissiper petit à petit au fur et à mesure que les effets apparaissent, associés par le sujet à telles ou telles causes. L'hypothèse que le sujet émet peut être vérifiée par un tel nombre de répétitions constantes « que le doute n'est plus tenable pour lui[1305] ».

5.4.5.1 DIFFERENCE DE DEGRE PAR RAPPORT A LA CONNAISSANCE DE NOS SEMBLABLES

Bois assure qu'entre la connaissance de Dieu et la connaissance de nos semblables, « il peut y avoir et il y a sans contredit entre la connaissance de nos semblables et la connaissance de Dieu ou des dieux des différences de degré, comme aussi des différences dans les conditions d'application[1306] ». Ce sont ces différences de degré et de conditions d'application qui font que les uns et les autres n'accueillent pas les mêmes faits ni les mêmes connaissances de la même manière. Pour Bois, cela explique notamment l'existence des athées. Autant l'existence de nos semblables ne pose aucune difficulté, autant l'accueil des faits relatifs à Dieu n'est pas unanime ni identique partout. Cela vient du fait que « les faits qui établissent l'existence de nos semblables sont groupés ensemble dans des limites d'espace et de temps qui permettent de les observer facilement[1307] ». Cela semble si évident, puisque ces faits « sont en eux-mêmes si simples et si familiers que tous les esprits sains en tirent aussitôt l'inférence naturelle qu'ils comportent[1308] ». Ce n'est pas le cas pour les faits relatifs à la connaissance de Dieu, relatifs à son existence. En effet, « les faits qui établissent l'existence de Dieu exigent, pour être convenablement interprétés, plus d'attention et de réflexion, plus d'étendue et d'élévation d'esprit[1309] ». Il se peut que nous soyons confrontés à un nombre considérable de ces faits, néanmoins nous pouvons « en détourner le regard », et l'avons souvent fait ; « si clairs et si éclatants qu'ils soient, la frivolité, le préjugé et le péché peuvent rendre l'âme aveugle à leur signification[1310] ».

Pratiquement, Bois ne voit pas de différence au niveau de l'induction qui mène des faits à l'existence de nos semblables, et celle qui conduit notre esprit des faits spirituels à la croyance

---

[1304] *Ibidem.*

[1305] *Ibidem.*

[1306] *Ibidem.*

[1307] *Ibidem.*

[1308] *Ibidem.*

[1309] *Ibidem.*

[1310] *Ibidem,* p. 91.

en Dieu. Selon lui, « il n'y a rien d'incompatible avec cette vérité, que le procédé par lequel l'esprit est conduit à la croyance en Dieu présente le même caractère naturel et direct, mais inductif que le procédé par lequel il est conduit à la croyance en l'existence d'esprits qui lui ressemblent[1311] ». Il est persuadé que notre esprit dans son ensemble est constitué pour procéder à l'induction et à l'inférence pour saisir Dieu à travers ses œuvres lorsqu'il s'y applique, tout comme la nature entière est une révélation de Dieu et notre nature elle-même est « faite pour la réception et l'interprétation de cette révélation[1312] ».

5.4.5.2 LE ROLE DE LA CONSCIENCE MORALE

Bois affirme que, pour ce qui concerne la croyance en Dieu, la conscience morale joue un double rôle : 1) Tout d'abord, elle travaille conjointement avec les notions spéculatives et rationnelles pour la production spontanée de la croyance en Dieu. 2) Ensuite, elle sert de fondement dernier de la croyance en Dieu pour ceux qui seraient tentés de la mettre en doute[1313].

Le philosophe et le théologien, estime Bois, vont s'appuyer sur la théorie kantienne de la connaissance pour affirmer que « la croyance en Dieu est un postulat de la raison pratique[1314] », en vue de rendre envisageable la réalisation du souverain bien, pour que la vertu puisse être récompensée par le bonheur. Cette croyance est, selon lui, une « croyance particulière impliquée par la croyance générale à la valeur réelle, objective de la raison pratique elle-même[1315] ». Il y a là un jugement synthétique *a priori* qui « pose la nécessité morale de l'existence de Dieu pour que le monde moral puisse exister : Dieu *doit* exister[1316] ». Toutefois, selon lui, un tel jugement ne démontre pas pour autant l'existence de Dieu, puisque celle-ci nécessite un « acte de foi » libre et volontaire, « parce qu'on veut croire au devoir et à tout ce qui est postulé par le devoir[1317] ».

Bois compare l'idée de l'existence de Dieu à celle de l'existence de nos semblables. Tout comme pour la connaissance de nos semblables, nous pouvons trouver, dans la connaissance de Dieu, des éléments empiriques et des éléments apriorіques parmi lesquels figurent surtout des éléments moraux, puisque notre relation à Dieu est une relation morale. Nous constatons que « l'idée de l'existence de nos semblables engendre l'idée de nos relations avec eux » (il

---

[1311] *Ibidem.*

[1312] *Ibidem.* Note de Bois : « C'est bien là la pensée de Paul dans Rom.1, 19-20. »

[1313] Cf. *ibidem.*

[1314] *Ibidem.*

[1315] *Ibidem.*

[1316] *Ibidem.*

[1317] *Ibidem.*

s'agit de relations morales, puisque eux et nous, nous sommes des êtres moraux). De même, par analogie, « l'idée de l'existence de Dieu (ou des dieux) engendre l'idée de relations entre nous et Dieu : or ce sont justement ces relations morales entre les hommes et Dieu (ou les dieux) qui constituent la religion[1318] ». Nous le voyons, la conscience morale joue un rôle important dans la croyance en l'existence de Dieu, tout comme elle tient une place importante dans la croyance en l'existence du moi et en l'existence du monde extérieur.

5.4.6 LE DEBAT AVEC SECRETAN SUR L'IMPORTANCE DE L'OBLIGATION

Pour Bois, toute la philosophie de Secrétan se rapporte à l'éthique et s'appuie sur le sentiment de l'obligation, nous l'avons déjà dit. C'est la centralité de la conscience morale dans la philosophie de Secrétan que Bois rappelle dans sa lettre circulaire adressée aux Consistoires de l'Église Réformée, lors de sa candidature au poste de professeur à la Faculté de théologie protestante de Montauban, en 1892[1319].

Pour Bois, en effet, « c'est un devoir de croire au devoir et à ce que le devoir implique[1320] ». Le devoir de croire au devoir se retrouve, selon lui, « très nettement exprimée dans les écrits de M. Renouvier », qui lui donne même un aspect tout particulier « en présentant la croyance au devoir comme un *pari*, renouvelant ainsi et approfondissant une idée commune, sous des formes diverses, à Pascal, J.J. Rousseau et W. James[1321] ». Bois expose comment le néocriticisme renouviériste s'accorde avec Secrétan pour donner une place fondamentale au sentiment d'obligation et au devoir dans le fonctionnement des facultés mentales de l'esprit humain. D'après Renouvier, c'est par un acte de foi que nous conférons au devoir l'autorité qu'il reçoit pour devenir régulateur de la raison théorique et de la raison pratique. Voici comment Bois présente la position du néocriticisme renouviériste :

> *D'après M. Renouvier, la notion du devoir exige un acte du libre arbitre pour s'établir dans l'âme, y être reconnue comme régulatrice non seulement de la pratique, mais de la théorie, comme prenant ainsi une valeur objective qu'elle n'a pas d'elle-même et qu'il s'agit de lui conférer. Dès lors, il faut regarder aux raisons qui motivent cette reconnaissance,* cet acte. *C'est précisément ce qu'on fait avec conscience plus ou moins claire dans les* actes de foi *pratiques dont la vie est pleine, mais avec cette différence*

[1318] *Ibidem*, p. 92. Note de Bois : « Par *morales*, j'entends : qui tombent sous la catégorie de l'obligation. Il va sans dire que les relations des hommes avec Dieu peuvent être immorales en ce qui concerne l'homme (de même que les « relations des hommes entre eux) si l'homme pèche et se corrompt et fausse sa conscience. »

[1319] Cf. François PILLON, « Lettres de Pillon », *op. cit.*

[1320] *CMs-Croyance*, p. 78.

[1321] *Ibidem.*

> *qu'il s'agit ici d'une détermination mentale portant sur la conduite de la vie entière et par rapport aux fins qu'on peut lui supposer*[1322].

Comme le rappelle Bois, dans les actes de foi qui accompagnent chaque détermination mentale, le néocriticisme affirme que le sujet connaissant doit comparer l'affirmation et la négation afin de pouvoir prendre une décision. Dans le cas des postulats de la raison pratique, par exemple, le sujet doit mesurer « leur portée, leurs conséquences possibles, relativement à celui qui les admet ou les repousse, et à l'humanité en général[1323] ». Le sujet se trouve devant un choix : « D'un côté on aperçoit la confiance en un ordre universel du monde impliquant un ordre moral et des fins pour les personnes ; de l'autre, la brutale destinée, l'anéantissement successif des consciences éphémères : point de jour pour la justice[1324]. » Le sujet peut choisir de demeurer dans le doute, mais l'acte de foi lui fait prendre le risque de surmonter le doute et d'en sortir. En ce qui touche la pratique, « l'homme de la moindre réflexion a fait au fond son choix, a senti qu'il fallait opter pour l'une ou l'autre hypothèse, enfin *a parié* ; ou sa conduite et ses secrets instincts ont parié pour lui, au besoin contre ses propres discours[1325] ». Bois reprend ici la notion de « pari » de Blaise Pascal. Il s'agit d'un dilemme, selon lui, entre le devoir affirmé et le devoir nié. Dans ce choix, le sujet peut se déterminer en obéissant aux différentes nécessités (des antécédents ou de sa propre nature), et se laissera alors emporter par les vents des diverses doctrines contradictoires. Par contre, s'il se détermine librement en faveur d'une doctrine vraie selon un critère moral, il verra le devoir le pousser du côté de l'affirmation[1326]. Voici ce que dit Bois concernant le devoir d'affirmer le devoir chez Renouvier :

> *M. Renouvier affirme donc le devoir d'affirmer le devoir avec tout ce que le devoir implique. Ce redoublement est le plus haut point que puisse atteindre la méthode subjective. Si Kant n'y est pas parvenu, c'est qu'il a regardé la notion du devoir comme un fait, un état de la conscience à laquelle un impératif se révèle, une sorte d'autonomie passive, et non point, en outre, comme constituant elle-même un acte libre chez l'agent qui l'affirme et en tire des conséquences de doctrine. En admettant franchement cette liberté de juger, nous arrivons à présenter notre foi philosophique au monde, non comme le produit d'une évidence quelconque, mais comme le résultat d'un* parti pris de la conscience *sur cette double question :* Faut-il croire au devoir ? Faut-il de la foi au

[1322] *Ibidem.*

[1323] *Ibidem,* p. 79.

[1324] *Ibidem.*

[1325] *Ibidem.*

[1326] Cf. *ibidem.*

> devoir tirer des inductions sur l'existence d'un ordre moral de l'univers ? *C'est la liberté qui répond, sous l'impulsion du devoir lui-même*[1327].

Bois rappelle que « la foi obligatoire » prend une place plus importante encore chez Renouvier et Secrétan par rapport à Kant. Cette croyance au devoir, non seulement, « soutient tout l'édifice de la représentation, données empiriques et catégories[1328] », mais en plus « elle en coordonne les diverses parties[1329] », « elle confirme et contrôle le témoignage de l'expérience et la raison[1330] », « elle donne une valeur objective aux perceptions sensibles, aux lois de la pensée et aux inductions qu'elles font naître[1331] » ; « elle a pour postulat non seulement la réalité du libre arbitre, mais la réalité du monde extérieur[1332] ».

Avec Renouvier et Secrétan, Bois affirme que « c'est un devoir de croire au devoir et à tout ce qu'il implique[1333] ».

5.4.6.1 LA LOI MORALE NE SUFFIT PAS

La question que Bois se pose est de savoir ce que le devoir implique : faut-il y inclure l'existence personnelle du moi ou l'existence du monde extérieur ? Bois accorde à Secrétan de considérer la liberté morale comme conséquence du devoir. Par contre, il n'est pas aussi certain que ce dernier de pouvoir déduire directement du devoir l'existence du moi ou l'existence du monde extérieur[1334].

Selon Bois, il faut bien avouer que « la loi morale à elle seule ne serait peut-être pas suffisante pour nous faire affirmer tout ce que M. Secrétan nous fait un devoir d'affirmer[1335] ». Il estime que Secrétan a peut-être « exagéré le rôle des considérations et des facultés morales au détriment des autres considérations et facultés[1336] ». Selon lui,

> *Il faudrait établir une sorte d'échelle de hiérarchie et ne pas mettre sur le même plan, comme également postulées ou confirmées par la loi morale, la croyance en mon existence personnelle, la croyance en l'existence de mes semblables, la croyance à l'existence du monde extérieur. La loi morale postule beaucoup moins l'existence de*

[1327] *Ibidem*, p. 80.

[1328] *Ibidem*.

[1329] *Ibidem*.

[1330] *Ibidem*.

[1331] *Ibidem*.

[1332] *Ibidem*.

[1333] *Ibidem*, p. 81.

[1334] Cf. *ibidem*.

[1335] *Ibidem*, p. 82.

[1336] *Ibidem*.

> *mes semblables que mon existence personnelle, et elle postule beaucoup moins l'existence du monde extérieur que celle de mes semblables*[1337].

Bois se réfère à Renouvier pour affirmer que la loi morale peut sans doute suffire pour défendre l'existence personnelle du moi, grâce à la formule « Je dois donc je suis ». Par contre, elle ne suffit pas pour défendre la réalité externe, l'existence du monde extérieur et celle de nos semblables. Il faut passer, selon Renouvier, par le biais de la croyance en l'harmonie de nos facultés mentales. En effet, une réalité interne suffit très bien « pour nous représenter le devoir et nous constituer des obligations », « mais ce qui fait qu'il est moral d'affirmer les êtres extérieurs, c'est qu'il est moral d'avoir confiance en nos instincts fondamentaux[1338] ». Il s'agit là d'une « traduction en termes moraux du principe formulé en termes religieux par les philosophes tels que Descartes, Clarke et plusieurs autres, à savoir que *Dieu ne saurait nous tromper*. Et ce n'est en somme qu'un acte de foi dans l'harmonie de nos facultés et des choses[1339] ».

Selon Bois, ce n'est pas directement mais indirectement que la croyance au devoir nous mène à la croyance à l'existence de nos semblables et du monde extérieur, puisque « ce sont nos instincts fondamentaux, nos facultés qui nous conduisent directement à la croyance à l'existence de nos semblables et du monde extérieur[1340] ». De ce fait, estime Bois, la loi morale ne peut pas non plus nous fournir un éclairage décisif « sur la nature, la constitution du monde extérieur[1341] ». Cela interdit de conclure, à partir de l'obligation, à la foi au réalisme, c'est-à-dire à la théorie réaliste de la matière et du monde extérieur : « On n'a pas le droit de dire que l'obligation postule la foi au réalisme. Elle ne postule pas la foi au réalisme pas plus d'ailleurs qu'elle ne postule la foi à l'idéalisme[1342]. »

Bois estime que Secrétan n'a pas respecté ce passage par la croyance en nos facultés mentales et déduit *directement* et trop hâtivement la croyance en l'existence du monde et des personnes extérieures au moi à partir de la croyance en la loi morale. Cela conduit Secrétan à la foi au réalisme. Voici ce que dit Bois :

> *C'est ce que n'a pas vu clairement Secrétan qui reproduit plusieurs passages à sa façon et en le traduisant en langage moral l'argument que Descartes tirait de la véracité*

[1337] *Ibidem*.

[1338] Charles RENOUVIER, *Critique Philosophique*, t. XV, p. 250, cité par Bois dans *CMs-Croyance*, p. 83.

[1339] *Ibidem*.

[1340] *CMs-Croyance*, p. 83.

[1341] *Ibidem*, p. 84.

[1342] *Ibidem*.

> *divine en faveur du réalisme. C'est un tort de considérer soit la foi en la véracité divine de Descartes soit la foi à l'obligation de Secrétan comme un moyen d'étendre notre connaissance et notre certitude sur la nature et la constitution intime du monde extérieur*[1343].

L'erreur de Secrétan est comparable à celle de Descartes, d'après Bois, lorsque ce dernier utilise la véracité divine comme argument pour aboutir à la foi au réalisme. La loi morale de Secrétan joue, selon lui, le même rôle que la véracité divine cartésienne qui n'apporte rien de plus par rapport à ce que garantit déjà la raison, puisqu'elle n'oblige que ce que l'entendement logique ou la raison pratique déclare comme n'étant pas contradictoire, et n'interdit que ce que ces derniers considèrent comme étant contradictoire. En fait, sur ce point, la foi n'ajoute rien de plus mais ne fait que garantir ce que garantit déjà la raison, « elle permet ou oblige d'estimer illusoire tout ce que la raison permet ou oblige d'estimer illusoire[1344] ». La foi recule alors, « reportée plus loin, à chaque progrès accompli par la philosophie dans l'analyse de nos facultés de connaître et dans la rectification des erreurs dues aux tendances spontanées de notre nature mentale[1345] ».

5.4.6.2 LES FACULTES MENTALES AUTRES QUE LA LOI MORALE PEUVENT SUFFIRE

Selon Bois, il faut reconnaître que, si la loi morale, à elle seule, « ne serait peut-être pas suffisante pour nous faire affirmer tout ce que M. Secrétan nous fait un devoir d'affirmer, d'autre part les autres facultés, abstention faite de la conscience, peuvent suffire en bien des cas, souvent, pour produire et maintenir ces affirmations[1346] ». Bois pense que la connaissance du monde extérieur est une connaissance indirecte qui nécessite le passage par une induction ; la conscience psychologique ou la conscience morale ne suffit pas pour y accéder. Il faut faire confiance à la constitution mentale de l'esprit connaissant qui utilise le principe de l'induction et le principe de la causalité. Voici comment il l'exprime :

> *Pour ce qui concerne la connaissance que j'ai de mes semblables et du monde extérieur, elle est une connaissance indirecte, obtenue à la faveur d'une induction et par l'usage spontané des notions préalables d'extériorité et de causalité – la notion d'extériorité, c'est-à-dire celle de l'existence possible d'êtres différents de moi ou de ma conscience, la notion de causalité, c'est-à-dire l'idée que j'ai d'être l'auteur, le sujet actif de certaines de mes modifications : je transporte la cause ainsi connue à ces êtres extérieurs supposés. D'après cela, l'existence externe n'est pas immédiatement saisie ; c'est un sentiment naturel et une croyance naturelle, dont le fondement gît dans une interprétation des faits conforme à mon organisation mentale. Et j'obtiens un tel nombre*

[1343] *Ibidem.*

[1344] *Ibidem.*

[1345] *Ibidem*, p. 85.

[1346] *Ibidem.*

> *de vérifications constantes de mon hypothèse que le doute n'est jamais tenable pour moi. Il n'en faut pas tant pour croire fermement*[1347].

L'*induction* est une opération mentale consistant à généraliser un raisonnement ou une observation à partir de cas singuliers. Prenons l'exemple proposé par Luc Ferry dans son livre intitulé *Kant, une lecture des trois « Critiques »*, concernant l'eau qui bout. Même si nous avons fait l'expérience cent fois et qu'à chaque fois l'eau bout à la même température, rien ne nous garantit en toute rigueur que l'eau bouille de façon certaine la cent et unième fois exactement à cette même température. C'est une telle connaissance passive qui « aboutit inévitablement au scepticisme de Hume[1348] », affirme Ferry.

C'est la croyance qui permet de sortir de l'impasse du scepticisme, estime Bois. Dans une telle induction se trouve, en effet, une croyance, une confiance instinctive au bon fonctionnement de nos facultés[1349]. Ainsi, selon lui, un raisonnement inductif, se servant de deux catégories : la causalité et la finalité, « peut suffire pour produire la croyance à des existences extérieures[1350] ». Refuser la possibilité d'aboutir à la foi en des existences extérieures par le biais d'un raisonnement inductif et ne l'accorder qu'à la seule obligation morale réduirait les êtres incapables de conscience du devoir à ne pas pouvoir accéder à la conscience du monde extérieur. Selon lui, « il ne faut pas nier que l'existence du monde extérieur puisse être affirmée indépendamment de toute notion proprement morale, en vertu d'une impulsion puissante dont le sentiment et les passions sont de puissants mobiles[1351] ». Il ne faut pas conclure pour autant, estime Bois, que « c'est une erreur de faire reposer la croyance à la liberté, à l'existence personnelle, à l'existence de nos semblables et du monde extérieur sur la foi au devoir[1352] ». Il estime une telle conclusion « excessive ». Certes, il est excessif, à son goût, de faire reposer toutes ces existences sur la seule croyance au devoir. Toutefois, il se dit « prêt à répéter avec M. Renouvier qu'on a le droit de regarder la loi morale comme véhicule philosophique pour quitter la position logiquement inexpugnable du moi phénoménal unique et passer du doute à la croyance[1353] ». Seulement, il remarque que « toutes les affirmations dont il s'agit, la conscience ne les atteint pas, du moins ne les atteint pas toutes, immédiatement[1354] », et ne les

---

[1347] *Ibidem*, p. 86. Cf. aussi *DLCR*, p. 88.

[1348] Luc FERRY, *op. cit.*, p. 54.

[1349] Cf. *CMs-Croyance*, p. 86 ; *DLCR*, p. 88 ; *DLCC*, p. 187.

[1350] *CMs-Croyance*, p. 90 ; *DLCR*, p. 88.

[1351] *DLCR*, p. 89 ; *CMS-Croyance*, p. 87.

[1352] *CMs-Croyance*, p. 87.

[1353] *Ibidem*.

[1354] *Ibidem*.

atteint qu'en « passant au travers d'une autre croyance : la croyance en la véracité de notre raison, en la bonté de notre constitution mentale[1355] ».

Et pour fonder et justifier la « croyance en la bonté de notre constitution mentale », qui est une croyance instinctive, Bois estime ne pouvoir trouver autre chose en dehors de la « conscience morale ». Nous retrouvons sa thèse exposée dans la lettre circulaire de candidature au poste de titulaire à la Faculté de théologie protestante de Montauban sur le rôle central de la conscience morale dans la théorie de la connaissance ; c'est du moins ce que Pillon fait ressortir dans sa lettre de félicitations adressée à Bois : « Cette méthode met nécessairement à la base de toutes les autorités celle de la conscience morale[1356]. » Encore une fois, c'est la conscience morale qui nous oblige à ne pas douter de notre confiance instinctive en nos facultés, à croire aux principes premiers nécessaires à la science. Elle constitue la certitude primordiale sur laquelle s'appuie toute connaissance[1357]. Voilà pourquoi la conscience morale se trouve placée au centre de la théorie de la connaissance dans le néocriticisme boisien.

La croyance au devoir, à l'intérêt de la moralité empêche ainsi Bois de mettre en doute les facultés cognitives et la bonté de la constitution mentale du sujet pensant. Il utilise ici l'expression « acte de confiance », ailleurs « acte de foi », en l'opposant au doute pour sortir de l'impasse du scepticisme. En vertu de cette confiance, l'affirmation de la liberté se produit naturellement dans l'esprit pensant, se présentant comme étant l'une des « pièces maîtresses » de notre constitution mentale, selon Bois. Mais avec le progrès de la science et du principe de causalité qui l'accompagne, le déterminisme risque de s'opposer à la liberté, estime-t-il.

> *La liberté paraît une exception douteuse et suspecte à ce déterminisme qu'on voit s'élever des étages inférieurs de la connaissance aux étages supérieurs, et qui apparaît comme la forme universelle de l'explication scientifique. Si nettement qu'elle se présente à l'esprit, elle a de la peine à se défendre contre l'idée envahissante des lois de la nature. Il y a dans le doute des réponses aux objections. Nous les avons données et nous avons essayé de montrer leur force, mais sans y voir des preuves absolument contraignantes, nécessitantes*[1358].

C'est que le doute vient relativiser le déterminisme des lois de la nature. D'où l'importance de la loi morale et de la liberté qui accompagne l'idée d'obligation morale : « la réalité du libre arbitre cesse d'être douteuse[1359] », lorsqu'elle est considérée en tant que postulat de la morale.

[1355] *Ibidem*, p. 88.

[1356] Cf. *CMs-LetPillon* du 24 juille 1892.

[1357] *CMs-Croyance*.

[1358] *Ibidem*, p. 89.

[1359] *Ibidem*.

Pour Bois, « si nous abordons le terrain moral, si nous nous fondons sur la foi au devoir, les choses changent d'aspect à nos yeux[1360] ». L'idée de liberté trouve alors toute sa force et sa clarté dans l'idée d'obligation. En effet, présentée comme « postulat de la morale, la réalité du libre arbitre cesse d'être douteuse[1361] ». Il se peut que la raison spéculative n'exclue pas le doute de la liberté, mais la raison pratique, quant à elle, exclut le doute de l'obligation ; « et la liberté étant liée à l'obligation, impliquée par l'obligation, est affirmée par la raison pratique[1362] ». En se présentant à l'esprit « avec un caractère particulier de force et d'autorité[1363] » qu'on ne trouve pas dans la liberté, lorsqu'on la considère isolée, le concept d'obligation « exclut le doute ». Bref, « c'est le sentiment impérieux du devoir qui raffermit, qui peut seul aujourd'hui raffermir la foi vacillante et ébranlée de la liberté[1364] ».

5.4.6.3 LA CROYANCE AU DEVOIR RENFORCE LA CERTITUDE

Bois affirme que la conscience psychologique peut suffire pour arriver à « la certitude de l'existence actuelle du moi[1365] ». Toutefois, la croyance au devoir renforce, confirme et fortifie cette certitude : « La conscience morale est le plus solide lien des états de conscience psychologiques passés, présents et futurs, et, par suite, le meilleur et le plus sûr fondement de cette unité synthétique qui se continue et se conserve identique à elle-même et qui constitue la personne[1366]. » Il en est de même pour la certitude du monde extérieur, puisque la conscience morale oblige la raison en lui disant : tu dois le croire. Bois affirme qu'« un raisonnement inductif, application spontanée des catégories de causalité et de finalité, peut suffire pour produire la croyance à des existences extérieures ; mais combien ce raisonnement est fortifié, confirmé, assuré, rendu décisif et impératif par les idées de devoir et de droit[1367] ».

Dans le néocriticisme boisien, la croyance au monde extérieur ne se réduit pas à la « croyance fondamentale » de l'empirisme sceptique humien, qui est une attente que rien ne vient rigoureusement garantir. Elle va plus loin en étant une croyance rationnelle par son origine et par sa nature[1368], une volition renforcée par la conscience morale, mais qui s'appuie sur des notions logiques, des jugements synthétiques *a priori*, conjointement à un raisonnement

---

[1360] *Ibidem*.

[1361] *Ibidem*.

[1362] *Ibidem*.

[1363] *Ibidem*.

[1364] *Ibidem*, p. 89-90.

[1365] *Ibidem*, p. 85.

[1366] *Ibidem*, p. 90.

[1367] *Ibidem*. Cf. aussi *DLCR*, p. 88-89.

[1368] Cf. *DLCR*, p. 240.

inductif comme application des catégories de causalité et de finalité, afin de choisir l'affirmation la plus satisfaisante[1369], sinon la moins pire, adaptée à la situation qui se présente.

Bois résume ses critiques vis-à-vis du secrétanisme en deux points. Premièrement, Secrétan ne peut pas déduire directement du devoir des « théories que le devoir ne postule pas du tout, comme la théorie réaliste de la matière et du monde extérieur[1370] », par exemple. Deuxièmement, il se méprend ou ne s'explique pas avec assez de rigueur sur « la nature et la portée joué par la foi au devoir dans les autres croyances qu'il veut fonder sur elle[1371] ».

Bois insiste sur le rôle important joué par l'obligation morale pour établir la confiance en la bonté de notre constitution mentale, notamment la croyance en la raison. Nous avons besoin de faire confiance à la raison pour pouvoir sortir de l'impasse du scepticisme. Selon lui, « pour accepter le verdict de la raison, il faut croire à l'autorité de la raison, laquelle est postulée par la science et la philosophie », puisque « le devoir nous ordonne d'y croire ». Bois affirme que *« le devoir nous fournit ainsi une croyance qui est la négation du pessimisme intellectuel radical, du scepticisme absolu »* ; et selon lui, ce rejet du pessimisme « s'impose au commencement ou à la fin de toutes nos démarches intellectuelles ». Bref, « pas de philosophie ni de science sans un optimisme intellectuel fondamental[1372] ».

5.4.6.4 LA RAISON PRATIQUE ET LA RAISON THEORIQUE

Bois ajoute ici une troisième critique au secrétanisme. Il reproche à Secrétan de poser d'emblée l'obligation et ses postulats, avant même d'avoir exposé rigoureusement une théorie de la connaissance. C'est là, à son avis, la source des deux critiques précédentes de la doctrine secrétaniste. Selon lui,

> *M. Secrétan commence trop abruptement par poser l'obligation et ses postulats. Il les pose, avant de s'être livré à une analyse préalable, minutieuse et rigoureuse de la connaissance. De là vient qu'il se méprend sur ce que le devoir implique et qu'il met dans l'obligation elle-même la foi au réalisme. De là vient qu'il ne formule pas avec assez de précision et de rigueur le fonctionnement et le rôle de la croyance morale. Il apporte trop de précipitation, de brusquerie dans sa proclamation du devoir et de ce que le devoir implique[1373].*

[1369] Cf. *ChRnv-Catégories*, p. 61.

[1370] *CMs-Croyance*, p. 90.

[1371] *Ibidem*, p. 90-91.

[1372] *Ibidem*, p. 91.

[1373] *Ibidem*, p. 93.

En se référant à Boutroux, Bois précise que, contrairement à Secrétan, Kant « ne pose pas en principe la supériorité de la raison pratique[1374] » mais y aboutit. D'après Boutroux, Kant « commence par examiner, à un point de vue tout à fait général, les conditions de la science[1375] ». Et « c'est parce que cet examen l'a conduit à admettre la possibilité théorique d'un ordre pratique distinct[1376] », que Kant « procède à la détermination de cette nouvelle catégorie de vérité, et cela, en se renfermant scrupuleusement dans les limites qu'a marquées la critique de la faculté de connaître[1377] ». Il est vrai que Kant a dit dans sa préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure* : « J'ai dû limiter le savoir pour laisser de la place à la croyance[1378]. » Ce qui ne correspond pas tout à fait à ce que rapporte Boutroux. Mais dans la pratique, Kant a, selon de nombreux témoignages[1379] dont celui de Bois[1380], procédé en partant de la raison théorique pour aboutir à la raison pratique en soumettant celle-ci aux critiques exigées par la première.

Secrétan, pour sa part, subordonne d'emblée la théorie à la pratique et repousse « comme fausse toute doctrine dont les conséquences probables doivent être mauvaises pour l'individu et la société[1381] ». Selon Boutroux, « le témoignage de la conscience morale devient » pour Secrétan « le critérium du vrai autant que du bien[1382] ». Afin de tenter de justifier cette doctrine, « il semble tout d'abord qu'on puisse invoquer l'exemple de Kant[1383] », mais il s'agit là d'une illusion.

Contre Boutroux, Bois ne croit pas que la recherche de la vérité puisse être menée sans aucune idée *a priori*, ne serait-ce que l'idée de la coïncidence entre le bien et le vrai. De plus, il estime que Boutroux définit la croyance d'une manière assez différente de celle de Secrétan et de Renouvier. Mais, ici, Bois s'accorde avec Boutroux pour reconnaître que Kant ne part pas de la supériorité de la raison pratique sur la raison théorique, « il y aboutit, par une critique générale des conditions de la science[1384] ».

1374 Émile BOUTROUX, cité par Bois dans *CMs-Croyance*, p. 94.

1375 *Ibidem*.

1376 *Ibidem*.

1377 *Ibidem*.

1378 Voir plus haut. Il s'agit de notre traduction. Cf. *CDLRPure*, p. 29.

1379 Cf. par exemple Jean LACROIX, *op. cit.*, et Jean-Cassien BILLIER, *op. cit.*

1380 Cf. *CMs-ThCn*.

1381 Émile BOUTROUX, cité par Bois dans *CMs-Croyance*, p. 94.

1382 *Ibidem*.

1383 *Ibidem*.

1384 *CMs-Croyance*, p. 94.

Bois accorde la primauté à la raison pratique et lui subordonne la raison théorique, mais refuse de poser d'emblée l'obligation et ses postulats sans un examen rigoureux de la connaissance. La raison théorique doit d'abord subir la critique avant de pouvoir orienter l'ensemble du raisonnement et de l'action du sujet.

5.5 REMARQUES SUR LE DOUTE ET LA CROYANCE

Les critiques de Verneaux ne peuvent pas atteindre la théorie de la connaissance boisienne, étant donné que la croyance dans le néocriticisme est une croyance rationnelle et non plus la « croyance fondamentale » à laquelle le scepticisme humien réduit la science.

Nous avons vu que la relativité de la connaissance dans le criticisme kantien résulte de la constitution de l'esprit humain, notamment sa sensibilité, d'après Bois. Il en résulte un rejet de tout rationalisme dogmatique. Comment alors ne pas sombrer dans le scepticisme ?

Le criticisme kantien pense échapper au scepticisme par la solution transcendantale, en conciliant l'empirisme et l'idéalisme par la schématisation des jugements synthétiques *a priori*[1385], en distinguant la connaissance et la pensée[1386], c'est-à-dire en introduisant les noumènes ou choses en soi inconnaissables mais pensables, et en posant la question de l'objectivité en termes d'universalité et non en termes d'extériorité.

Le néocriticisme renouviériste pense y échapper en remplaçant le noumène kantien par une « conscience » définie comme une loi qui relie des lois, en faisant de la sorte coïncider l'être et le connaître et en expliquant le rôle de la volonté et de la croyance rationnelle logique dans toute affirmation non réduite au phénomène actuel pour connaître cette conscience.

Le néocriticisme boisien pense y échapper en introduisant l'idée d'un esprit pur à la place du noumène kantien, et surtout en affirmant la nécessité de la croyance et de la conscience morale dans toute connaissance : croyance au devoir, confiance en la raison et en la constitution de l'esprit humain, en ses facultés cognitives et transcendantales. La foi, en tant qu'expérience religieuse et en tant que décision existentielle, comporte une partie intellectuelle qui est la croyance, qui s'appuie elle-même sur des éléments intellectuels, les croyances, pour éclairer la décision de la foi afin de surmonter le doute.

[1385] Cf. Luc FERRY, *op. cit.*, p. 60-66.

[1386] Cf. Jean LACROIX, *op. cit.*, p.40-45.

6 L'ETRE, LE CONNAITRE ET LE TEMPS

Bois affirme que « l'être et le connaître coïncident[1387] » dans le phénoménisme renouviériste. Cela soulève la question débattue entre Cassirer et Heidegger à Davos en 1929 concernant l'héritage kantien pour savoir si celui-ci s'oriente vers l'épistémologie, tel que le pense le néo-kantisme de Marbourg représenté par Cassirer, ou bien plutôt s'il faut interpréter le kantisme de manière ontologique, comme le propose Heidegger.

Dans l'histoire de la philosophie, Aristote et Platon effacent la distinction entre l'être et le connaître en remplaçant l'intuition sensible par une intuition intellectuelle, atteinte grâce à une contemplation de l'Être par excellence et une communion mystique avec lui[1388]. Descartes « se fonde sur l'expérience de la connaissance pour s'assurer qu'il y a de l'être, et que d'abord son propre être est[1389] » ; connaître, c'est « reconnaître et atteindre l'être[1390] », si bien que l'être et le connaître se confondent. Dans la monadologie leibnizienne, tout est esprit doué de perception, c'est-à-dire d'un certain degré de connaissance ; « tout être, sujet pour lui-même, est objet pour les autres : une simple différence de point de vue fait la distinction de l'être connu et de l'être connaissant », « il y a identité entre l'être et le connaître[1391] ». Par contre, le kantisme sépare les noumènes, inconnaissables, des phénomènes, seuls accessibles à la connaissance. Kant opère un renversement en ramenant toute ontologie à la critique de la connaissance. D'après Billier, « l'ontologie n'est pas destituée par Kant, mais déplacée : de dogmatique, elle est devenue critique. Le discours sur l'être demeure, mais il part du connaître[1392] ». Il en résulte que l'ontologie critique sera « une ontologie de la constitution transcendantale du monde, c'est-à-dire de cette constitution des formes d'être à partir des conditions de possibilité de la connaissance[1393] ».

[1387] *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 13.

[1388] Cf. Victor BROCHARD, « La connaissance », http://www.cosmovisions.com/connaissance.htm, visitée le 9 janvier 2014, et Daniel VILLEY, « Prolégomènes à l'enseignement de la philosophie économique », *Revue d'économie politique*, 1959, p. 383-384.

[1389] Daniel VILLEY, *op. cit.*, p. 384.

[1390] *Ibidem*.

[1391] Victor BROCHARD, *op. cit.*

[1392] Jean-Cassien BILLIER, *op. cit.*, p. 47.

[1393] *Ibidem*.

6.1 LA QUESTION ADRESSEE PAR FRIEDRICH JACOBI AU KANTISME

La « première déconstruction de la philosophie transcendantale[1394] », selon Luc Ferry, revient à Friedrich Jacobi, qui affirme que le système kantien est « nihiliste », au sens jacobien de ce terme, c'est-à-dire « incapable de parvenir à l'être[1395] », « incapable de saisir l'être[1396] ». Dans son écrit intitulé *Des choses divines et de leur révélation*, Jacobi se réfère à Kant pour dénoncer « l'illusion qui résiderait dans la notion même d'un *savoir de l'être*[1397] », puisque, selon lui, « nous ne concevons un objet que dans la mesure où nous pouvons le faire paraître devant nous en nos pensées, le créer dans l'entendement[1398] ».

Dans l'« Appendice » de son essai intitulé *David Hume ou la croyance, Dialogue sur l'idéalisme et le réalisme*, en 1787, Jacobi essaie de mettre en évidence l'aspect contradictoire de la notion de « chose en soi » dans le système kantien, comme l'explique Ferry : la « chose en soi » « est, en effet, tout à la fois *inaccessible* en vertu de la théorie kantienne de l'objectivité (toute représentation d'objet est par définition *pour nous* et ne dépasse donc jamais le stade du "phénomène") et pourtant *indispensable* pour expliquer le "choc" de la perception et fonder la passivité d'une sensibilité pour laquelle le monde est donné et non pas créé[1399] ». Jacobi insiste sur la distinction entre la raison (*Vernunft*) et l'entendement (*Verstand*). Il redéfinit ces deux notions en présentant la raison comme étant une « faculté intuitive » qui permet de « percevoir le supra-sensible » immédiatement, en opposition à l'entendement compris comme faculté discursive de connaître[1400]. Pour Jacobi, « il ne peut y avoir que deux sciences, au sens fort du terme : la mathématique et la logique générale[1401] ». Les autres disciplines sont des combinaisons, en quelque sorte, de ces deux : « Les autres connaissances ne peuvent acquérir une qualité scientifique que dans la mesure où leurs objets se laissent transformer, par une sorte de transsubstantiation, en des êtres mathématiques et logiques[1402]. »

[1394] Luc FERRY, *op. cit.*, p. 224.

[1395] Luc FERRY, *op. cit.*, p. 225.

[1396] Luc FERRY, *op. cit.*, p. 228.

[1397] Luc FERRY, *op. cit.*, p. 227.

[1398] Friedrich H. JACOBI, *F.H. Jacobis Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, désormais *Werke*, tome 3, p. 351 ; traduction de Luc Ferry, dans Luc FERRY, *op. cit.*, p. 227.

[1399] FERRY Luc, *op. cit.*, p. 221-222.

[1400] Cf. par exemple Amand SAINTES, *Histoire de la vie et des ouvrages de B. de Spinosa*, Paris, Jules Renouard et C[ie], 1842, p. 263.

[1401] *Werke*, tome 3, p. 351 ; traduction de Luc Ferry, dans Luc FERRY, *op. cit.*, p. 227-228.

[1402] *Ibidem*.

Nous le voyons, en suivant la logique de ces propos, toute philosophie rationaliste « est nécessairement nihiliste », en sorte qu'elle doit « renoncer au concept au profit d'une intuition immédiate que Jacobi désigne, en reprenant le terme humien, sous le nom de "croyance"[1403] ». Pour « saisir la liberté humaine et le monde extérieur, il faut se détourner de la philosophie, par essence nihiliste, pour s'abandonner à la *croyance* et à la *révélation immédiate*[1404] ». Nous retrouvons une certaine similitude avec le néocriticisme français dans cette insistance sur la croyance. Mais le sens du concept de « croyance » est, chez Jacobi, « profondément renouvelé[1405] » et diffère sensiblement du sens que lui donne Renouvier. Pour Jacobi, la croyance s'appuie sur une « raison » qui atteint immédiatement la vérité (la chose en soi ou la substance) inaccessible à l'« entendement » ; elle « concerne le problème de l'existence en général, et non plus la question de telle ou telle existence particulière[1406] » ; elle nous permet de saisir « qu'il existe des objets autonomes, indépendants de notre représentation et de notre pensée[1407] » :

> *Grâce à la croyance, nous savons que nous avons un corps et qu'il y a en dehors de nous d'autres corps et d'autres êtres pensants. C'est là une authentique, une merveilleuse révélation !* […] *Ainsi nous avons donc une révélation de la nature qui non seulement ordonne mais impose à tous les hommes de croire et d'accepter par la croyance les vérités éternelles*[1408].

Jacobi propose une « doctrine mystique » fondant toute connaissance philosophique *a priori* sur les perceptions de la raison (*Vernunft*), organe suprasensible par lequel nous pouvons atteindre « immédiatement » les vérités les plus importantes, Dieu, la Providence, l'immortalité de l'âme[1409]. Comme l'explique Ferry, « l'être n'étant pas », pour Jacobi, « l'objet d'un savoir, de quelque ordre que ce soit, il ne saurait être qu'objet de "croyance"[1410]. » La « croyance » jacobienne permet au sujet d'accéder à une connaissance de la « chose en soi », alors que celle-

---

[1403] Luc FERRY, *op. cit.*, p. 228.

[1404] *Ibidem*, p. 231. C'est l'auteur qui souligne.

[1405] *Ibidem*, p. 232.

[1406] *Werke*, t.4, p. 210 ; traduction de Luc Ferry, dans Luc FERRY, *op. cit.*, p. 232.

[1407] *Ibidem*.

[1408] Friedrich JACOBI, *Lettres*, *Werke*, t.4-1, p. 211, traduction de Pierre-Henri TAVOILLOT, dans *Le crépuscule des Lumières*, Paris, Cerf, 1995, p. 113.

[1409] Cf. par exemple Xavier TILLETTE, *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995, p. 218.

[1410] Luc FERRY, *op. cit.*, p. 232.

ci ne saurait faire l'objet de la connaissance ou de la perception, puisque l'objet connu ou perçu reste toujours un « être pour nous », c'est-à-dire un phénomène, dans le criticisme kantien et le néocriticisme français.

Face à la critique de Jacobi, Kant est conscient du « mystère » que constitue le lien entre la chose en soi et la représentation dans sa théorie de connaissance[1411]. Jacobi met le doigt sur les "équivoques" mêmes de la pensée kantienne de l'être, « dans la mesure où celui-ci est pensé tantôt comme immanent à la représentation, tantôt au contraire comme un en soi extérieur à la représentation et *fondement* de celle-ci[1412] ». Ces équivoques laissent la place à deux interprétations et à deux réceptions différentes du criticisme kantien, soit épistémologique, soit ontologique. D'après Ferry, « c'est entre ces deux façons de penser l'être que Jacobi voudrait forcer le kantisme à choisir : et comme la position de l'être en soi lui semble en contradiction avec l'ensemble des thèses de l'"Analytique transcendantale", on ne peut, selon lui, accorder de cohérence au kantisme qu'en renforçant encore les thèses de l'identité de l'être et de la représentation[1413] ». Selon Fedi, dans le criticisme kantien, « la chose en soi serait l'être même de l'objet donné comme phénomène[1414] », ce qui signifie « une identité ontologique[1415] » entre la chose en soi et le phénomène. Pour le néocriticisme renouviériste, au contraire, la chose en soi kantienne est de toute façon transcendante : « En admettant qu'elle soit l'être même de l'objet donné comme phénomène, elle est encore l'être pur, elle exprime encore la substance cachée, permanente, absolue, indicible[1416]. » Dans le néocriticisme renouviériste, tout est phénomène et l'être est ramené aux phénomènes.

6.2 L'ETRE ET LE CONNAITRE DANS LE NEOCRITICISME RENOUVIERISTE

D'après Jean Lacroix, ce que Kant reproche au leibnizianisme, ce « n'est pas d'avoir affirmé les monades, mais d'avoir voulu remonter des phénomènes aux noumènes sans la médiation morale et d'avoir ainsi prétendu à une connaissance objective là où seule une foi de la raison est possible[1417] ». La nouvelle monadologie renouviériste introduit un renversement supplémentaire en remettant en question la distinction kantienne entre noumènes et

[1411] Cf. *ibidem*, p. 266.

[1412] *Ibidem*, p. 265.

[1413] *Ibidem*, p. 265.

[1414] Laurent FEDI, p. 363.

[1415] *Ibidem*, p. 365.

[1416] *Ibidem*, *op. cit.*, p. 364.

[1417] Jean LACROIX, *op. cit.*, p. 17.

phénomènes, et en répudiant les noumènes ou plutôt en les intégrant aux phénomènes. Contrairement à la démarche leibnizienne qui consiste à « remonter des phénomènes aux noumènes[1418] », la méthode renouviériste consiste plutôt à « ramener » les noumènes aux phénomènes. Tout se trouve dans la même sphère que les phénomènes. Les phénomènes ne sont pas des apparences ni des illusions puisque l'espace et le temps ont la même valeur absolue que les concepts de l'entendement et ne sont pas des formes de la sensibilité, contrairement à ce qu'enseigne le kantisme ; l'intuition spatiale et l'intuition temporelle ne sont pas trompeuses ni illusoires. La connaissance spatiale et temporelle est absolue, dans le sens kantien, c'est-à-dire objective, tout en étant relative dans le sens renouviériste, c'est-à-dire faite à partir de relations[1419]. L'idée d'une substance absolue, indicible, inconnaissable est remplacée par l'idée d'un sujet relatif, déterminé, définissable[1420] ; le passage de l'indéterminé au déterminé étant assuré par la psychologie et ne relève pas de la théorie de la connaissance ; la substance renouviériste est un phénomène ; le phénomène en tant que tel étant toujours déterminé par les concepts[1421]. L'idée ontologique est remplacée par une catégorie logique conforme à la méthode scientifique[1422]. L'objet de la connaissance est relatif, mais réel, phénoménal, et la connaissance, que le sujet peut avoir de cet objet, peut donc être absolue. La spatialité de l'objet ne constitue en rien un obstacle à l'absoluité de sa connaissance, même partiellement ou temporairement.

Renouvier affirme qu'il « n'est plus permis de poser pour fondement de toutes choses cet être en soi, indéfinissable, fatal, d'où tout se dégage, où tout se perd ; immuable, et principe des changements ; insensible, origine et fond de la sensibilité et de l'expérience ; sans propriétés, qui les produit et les réunit toutes ; point primitif ou masse obtuse, on ne sait comment vivifiés[1423] ». Pour Renouvier, le fait de poser l'« être en soi » comme fondement de toute chose implique l'idée, inacceptable pour lui, selon laquelle « l'individu n'a point d'existence durable, […] la personnalité est une illusion passagère, non une loi constante ; […] l'homme s'engloutit

[1418] *Ibidem*.

[1419] Cf. *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 13.

[1420] Cf. Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 374.

[1421] Cf. *ibidem*.

[1422] Cf. *ibidem*.

[1423] *ChRnv-Logique2*, p. 354-355.

dans la nature, l'humanité de même, ou […] cette humanité présente et périssable est le produit culminant du développement du Monde[1424] ».

Le monadisme renouviériste introduit l'idée de l'« être pour soi », comme l'affirme Bois : « Il n'y a donc qu'une seule notion générale possible de l'être individuel posé pour soi dans la nature : c'est la notion générale de la représentation pour soi. Définir tels êtres particuliers, telles espèces d'êtres, c'est déterminer les espèces et les degrés de cette représentation pour soi[1425]. » C'est la manière par laquelle le néocriticisme renouviériste articule le principe de relativité au refus de l'égoïsme métaphysique et philosophique, puisque « il y a d'autres hommes que moi, d'autres esprits que le mien. Nous voilà hors de l'égoïsme métaphysique. Le néo-criticisme l'a prouvé par les rapports de pensées qui s'établissent entre mes semblables et moi[1426] ». Dès lors que tout est représentation, du coup « l'être n'existe que représentativement[1427] ». Or, son existence ne dépend pas de « ma » représentation, « donc il est représentation pour soi[1428] », c'est-à-dire, comme l'exprime Renouvier, « rapportés à autre chose que nous, et par exemple à eux-mêmes[1429] ».

Selon Fedi, l'être, envisagé dans sa pureté c'est-à-dire sans relation, est ramené au néant, dans le relativisme renouviériste, puisque rien, aucune existence, ne peut être conçu autrement si ce n'est sous forme de relations[1430]. C'est ce qui fait dire à Fedi que, « être, selon la conception relativiste de Renouvier, c'est avoir des attributs, c'est se subsumer sous les formes catégoriales de jugement », et que, de ce fait, « envisagé dans sa pureté, dans son retrait, l'être est identique au néant[1431] ». C'est de cette manière que toute spéculation sur la « chose en soi » doit être rejetée. Voici comment Renouvier exprime sa position :

> *Nous contestons formellement qu'il soit possible de se représenter, et par conséquent d'affirmer en connaissance de cause, sachant ce qu'on affirme et sachant ce qu'on dit, l'existence de quelque chose qui ne soit point défini par une relation. En vertu de ce principe universel de relativité, que nous regardons comme une conquête définitive de la méthode philosophique, nous repoussons toute spéculation sur la chose en soi, sorte*

[1424] *Ibidem*, p. 355.

[1425] *CMs-Néocriticisme2*, p. 14.

[1426] *Ibidem*, p. 18.

[1427] Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 378.

[1428] *Ibidem*.

[1429] Citation de Charles RENOUVIER, *Critique philosophique*, 1875, volume 1, p. 406, par Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 378.

[1430] Cf. Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 340.

[1431] *Ibidem*.

> *d'absolu que par définition on poserait comme existant sans relation avec rien de déterminé, donc, par définition, comme indéfinissable*[1432].

D'après André Arnal, l'être, dans le néocriticisme renouviériste, s'épuise dans trois notions : les phénomènes, les lois et les fonctions de phénomènes. Il affirme que, dans la pensée renouviériste, « l'être est inconcevable sans la loi, et la loi est inconcevable sans l'être[1433] ». Dans la logique du renouviérisme, sans loi, il n'y a pas de rapport. Or, toute chose est relative, c'est-à-dire que rien, aucun objet ne peut être représenté en dehors d'une relation et d'un rapport avec un autre objet. Sans rapport, sans relation, toute chose représentable disparaît. Seul un être irreprésentable pourrait subsister ; or, tout est représentation dans le néocriticisme renouviériste. Ce qui conduit Renouvier à affirmer que, sans loi, « l'être n'est rien. » Et inversement, sans l'être, la loi est comme suspendue, inapplicable : sans objet, « la loi n'est rien ». Arnal s'appuie sur le *Premier essai* où Renouvier examine deux hypothèses. Dans la première hypothèse, Renouvier pose qu'il y ait être et qu'il n'y ait pas loi dans les choses. Alors, avec toute loi, tout rapport disparaît ; avec tout rapport toute chose, puisqu'il n'y en a que des relatives, au moins pour la connaissance ; il ne nous reste donc que l'être irreprésentable, c'est-à-dire rien. Et l'être n'est rien. Dans la seconde hypothèse, il pose qu'il y ait loi et qu'il n'y ait pas « être » dans les choses. Alors, la loi amène les rapports ; les rapports représentent les choses ; avec les choses, la possibilité, la nécessité d'appliquer le mot « être » se fait sentir ; et la loi elle-même est, les rapports et les termes de ces rapports sont, faute de quoi la loi demeure comme suspendue, inapplicable, et la loi n'est rien[1434].

L'être, d'après Renouvier, équivaut donc au « rapport », et les êtres sont des ensembles de phénomènes liés par des fonctions : « Je dirais simplement, dit-il, que les *êtres* sont de *certains ensembles de phénomènes liés par des fonctions déterminées*[1435]. » Et « l'*être*, au sens générique, est le nom vulgaire du *rapport*, et s'il est aussi le nom du *phénomène*, c'est qu'il n'y a ni phénomène sans rapport, ni rapport sans phénomène[1436] ». Ce qui *est* est toujours un rapport : une existence renvoie à une relation, et une relation renvoie à une existence. Pour lui,

---

[1432] Citation de Charles RENOUVIER, *Critique philosophique*, 1873, volume 2, p. 67, par Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 340.

[1433] André ARNAL, *op. cit.*, p. 64.

[1434] Cf. *ChRnv-Essai1-1854*, p. 65.

[1435] *ChRnv-Logique1*, p. 92.

[1436] *Ibidem*, p. 91-92.

« de cela seul qu'on dit : *telle chose est*, on se représente certaines déterminations attributives dont *cette chose* figure le sujet[1437] ».

L'être, dans le néocriticisme renouviériste, est un « être-en-relation », puisque tout, c'est-à-dire tout ce qu'on peut connaître, est représentation et donc relation. Il n'y a pas d'être au-delà du connaître, chez Renouvier, affirme Bois. Reprenons pourtant cette réponse de Renouvier, lorsque Bois lui pose la question du « premier commencement » : « La thèse du premier commencement n'est pas *déclarative* mais seulement *limitative* de connaissance[1438] », interdisant « toute tentative de déterminer ce premier terme par rapport à des antécédents. »[1439] « C'est le principe de contradiction qui nous oblige à poser le terme absolument premier, mais il ne nous fournit qu'une connaissance négative, une limite[1440] », affirme-t-il. La limite que le premier commencement nous impose est une impossibilité de le « déterminer » en terme de relation, de succession, de causalité « par rapport à des antécédents ».

Le temps, ici, est envisagé uniquement en terme de succession et non de simultanéité ou de coexistence, ce qui n'est pas le cas chez Bois. De ce fait, chez Renouvier, le premier commencement est hors du temps, intemporel. La connaissance n'accède qu'à ce qui est déterminé, c'est-à-dire au deuxième terme du commencement, qui est relatif : « Le premier commencement est *incompréhensible* parce que nous ne comprenons que le relatif, c'est-à-dire, dans l'espèce, le *deuxième*, lequel suppose le rapport de quelque chose qui *était* (terme antérieur) à quelque chose qui *est* (terme postérieur)[1441]. » Incompréhensible, chez lui, ne signifie pas contradictoire, et n'interdit pas la possibilité d'un « *abîme* » du mystique au-delà du connaître, puisque l'incompréhensibilité ici ne limite que la connaissance, mais non la possibilité de l'un pur antérieur à l'*être*. Toute tentative de poser un inconditionné en dehors du compréhensible, affirme Renouvier, aboutit à « l'*abîme* du mystique, ou le *dieu premier*, l'un pur antérieur à l'être, du platonisme[1442] », c'est-à-dire ce qui n'est pas (ou n'est plus) l'*être*. C'est la détermination du premier commencement qui est interdite. Le premier commencement « *était* », donc antérieur, non forcément sur le plan chronologique mais structurel, par rapport au second terme qui, quant à lui, « *est* », et donc accessible à notre connaissance, déterminé,

[1437] *ChRnv-Logique1*, p. 90.

[1438] *CMs-LetRenouvier* du 13 mai 1895, p. 1.

[1439] *Ibidem*, p. 2.

[1440] *Ibidem*, p. 1-2.

[1441] *Ibidem*, p. 1.

[1442] *Ibidem*, p. 2.

représenté, car relatif au premier. Dans le néocriticisme renouviériste, ce qui échappe à la connaissance n'*est* pas.

Ainsi, dans la pensée de Renouvier, le premier commencement ne peut être défini « que par rapport à des phénomènes, par rapport à nous, par rapport à sa propre vie développée, non dans sa *nature* qui serait sa source à lui-même et nous rejetterait dans le substantialisme[1443] ». Cette « détermination » de l'action du premier commencement sur nous, sur les phénomènes, par rapport à « sa propre vie », se fait sur le plan psychologique, dans le néocriticisme français, d'où l'importance de la psychologie religieuse pour ceux qui estiment que la connaissance de l'action de Dieu, en tant que premier commencement, dans l'expérience religieuse est importante.

6.3 L'ETRE, LE TEMPS ET L'ESPRIT CHEZ HENRI BOIS

Pour Bois, « la chose la plus importante » pour un être humain n'est pas d'abord de connaître, mais « c'est d'être et d'agir[1444] ». Toutefois, il affirme que, pour pouvoir dire quelque chose sur cette orientation de la vie, le « savant », philosophe ou théologien, doit se poser avant toute chose la question fondamentale de la connaissance et de la certitude : Que savons-nous ? Que pouvons-nous savoir ? Que devons-nous croire ? C'est donc d'abord la question de l'épistémologie, dans son acception telle qu'on la trouve, par exemple, dans le concept attribué à Eduard Zeller lié à la problématique kantienne de « théorie de la connaissance » (*Erkenntnistheorie*)[1445], et non pas dans le sens d'une « étude des théories scientifiques » dans le domaine de la philosophie des sciences, qui fonde la pensée boisienne, à notre avis. En se basant sur une théorie de la connaissance, le philosophe de Montauban-Montpellier aborde ensuite la question de la certitude et du croire. L'épistémologie boisienne s'appuie davantage sur la notion de « conscience morale », et moins sur le *cogito* de Descartes, pour fonder l'unité synthétique du *moi* à travers le temps, et donc la prise de conscience de l'existence du *moi*, ainsi que la croyance en l'existence des objets, que le *moi* peut percevoir, extérieurs au *moi*.

[1443] *Ibidem*.

[1444] Henri BOIS, « L'espace et l'épreuve morale », dans *Cours, lettres, notes et papiers*, semestre d'hiver 1897-1898, IPT Montpellier, boîte n°XIX, désormais *CMs-Espace&Epreuve*, p. 8.

[1445] C'est dans cette acception que le mot épistémologie apparaît pour la première fois en France en 1901, dans la traduction de l'introduction de l'Essai sur les fondements de la géométrie de Bertrand Russel, notamment de ce passage : « Ce fut seulement de Kant, le créateur de l'Épistémologie, que le problème géométrique reçut sa forme actuelle ». C'est la traduction de « It was only through Kant, the creator of modern Epistemology, that the geometrical problem received a modern form » (Bertrand RUSSELL, *An Essay on the Foundations of Geometry* [archive], Routledge, 1996 [1897], p. 11, traduit dans Pierre Wagner, dir., *Les Philosophes et la science*, Paris, Gallimard, folio-essais, 2002, rééd. 2005, 2008, p. 39).

Partant de cette question fondamentale, Bois redéfinit le *temps* comme forme de la sensibilité interne et de l'intuition spirituelle, afin de pouvoir parler de la conscience que le croyant a de lui-même, de ses semblables et de Dieu, et ceci dans un langage moderne. Il s'agit d'une conception du temps qui résulte de ce qu'il appelle « une hérésie du kantisme orthodoxe », proposant une définition déspatialisée du temps ; un temps qui permet de représenter les perceptions de la sensibilité interne dont l'esprit ou le sujet pensant prend conscience ; un temps qui devient la forme des phénomènes qui relèvent de l'expérience spirituelle : désirs, sentiments, devoirs. Il affirme l'idéalité du temps et l'irréalité de l'espace.

6.3.1 LE TEMPS COMME INTUITION PSYCHOLOGIQUE

Bois propose une analyse du passage de l'indéterminé au déterminé, sur le plan psychologique, par l'intermédiaire de sa définition du temps. C'est le temps, en tant que concept de l'entendement, qui saisit les différents états de la conscience psychologique et qui permet de rendre compte de la détermination de ce qui est indéterminé. Allant plus loin que le schématisme kantien qui temporalise les jugements synthétiques *a priori*, le temps boisien est la forme de la conscience et de l'esprit. Il est la forme de l'intuition de nous-mêmes, de notre état intérieur et de tous les états intérieurs analogues au nôtre, des phénomènes spirituels.

Pour Bois, toute impression dans toute connaissance est à la fois *externe,* puisqu'elle est produite par quelque chose hors de moi, et *interne*, puisqu'elle est produite en moi : quand le moi modifie le moi, par exemple, il y a distinction entre un moi extérieur modifiant et un moi intérieur modifié[1446]. Dans la conscience réfléchie, notre auteur distingue entre la pensée actuelle qui pense et l'état psychologique antérieur qui est pensé. Le sujet pensant prend conscience de l'existence et de l'identité de son *moi* en se représentant dans le temps le *moi* présent et le *moi* passé ; il prend conscience de l'*être* moral et spirituel qui se trouve en lui. Puis, il prend conscience de l'existence de ses semblables en constatant chez eux des phénomènes identiques à ce qu'il vit lui-même : de la voix, des gestes, des paroles, sans que cela provienne de sa propre volonté. L'autre, semblable, est esprit, libre et moral comme moi. Pour le croyant, Dieu se révèle à son subconscient, d'esprit à esprit avec l'aide de croyances et d'éléments intellectuels accompagnant les faits religieux ; *l'esprit boisien se substitue ici au noumène kantien*. C'est de cette manière que la conscience du sujet croyant témoigne à lui-même, par exemple, de l'existence de Dieu.

[1446] Cf. *DLCR p.* 52.

Sur le plan psychologique, Bois pense que l'expérience religieuse implique la relation du moi conscient au moi subliminal, subconscient. Mais, en plus, elle ajoute à cette première relation une relation plus profonde encore, celle du moi subliminal avec Dieu[1447]. Pour lui, c'est l'irrésistibilité de la croyance qui est le critère de vérité de l'inspiration religieuse[1448] ; l'action de Dieu dans ses rapports « normaux » avec les êtres humains ne peut « avoir lieu ailleurs que dans la sphère de la subconscience ; car ces rapports ne sont pas seulement des rapports d'esprit à esprit, mais de créateur à créature[1449] ». Dieu nous raccroche à lui, selon Bois, par le fond subconscient de notre individu pour que nous ayons en lui la vie, le mouvement et l'*être*. Il en déduit une conséquence pratique concernant la vie religieuse : celle-ci doit plonger ses racines nourricières dans le subconscient sur lequel Dieu peut agir directement. C'est de cette manière qu'il explique comment Dieu ne peut pas être pour l'homme un objet d'expérience consciente, car « l'origine divine de l'expérience religieuse, qui en est l'origine première, est trop cachée, trop souterraine, pour tomber jamais sous nos prises ; nous ne pouvons remonter plus haut que notre moi subconscient duquel nous voyons sourdre le phénomène en question[1450] ». Le croyant attribue le phénomène qu'il expérimente à Dieu lui-même, contrairement au non croyant. C'est la croyance du point de vue psychologique, par la liberté et la volonté liées à la conscience morale, qui permet de passer de l'indéterminé au déterminé.

La conscience du croyant arrive alors à se représenter la nature de Dieu. La conscience morale révèle au sujet pensant un Dieu esprit comme lui, libre, moral, personnel et anthropomorphe. Pour interpréter ce qu'elle se représente, la conscience se sert de mots, d'un langage sous forme de théologie ou de croyances préalables, qui résultent elles-mêmes d'interprétations d'autres expériences religieuses antérieures de la même personne ou d'autres personnes.

Le *temps* comme intuition spirituelle, permet, selon Bois, de saisir la conscience que le croyant a de lui-même, de ses semblables et de Dieu. Il s'agit d'une intuition interne, suprasensible, « une intuition du psychique », où l'esprit se saisit lui-même. Une telle intuition rend possible « une expérience de l'Esprit divin, par l'esprit humain[1451] ». L'intuition suprasensible interne est analogue à l'intuition de la sensibilité externe, mais à la condition de

[1447] Cf. *LVER*, p. 77.

[1448] Cf. *ibidem*, p. 112.

[1449] *Ibidem*, p. 114.

[1450] *Ibidem*, p. 114-115.

[1451] *Ibidem*, p. 70.

débarrasser de l'intuition interne son aspect spatial, linéaire, et de la comprendre dans un sens métaphorique[1452].

Le temps, intuition de la suprasensibilité interne, rend possible le passage du moi subconscient au moi conscient et donne à la volonté les informations nécessaires pour trouver le courage de passer à l'acte de foi qui détermine l'indéterminé.

6.3.2 L'ESPRIT ET L'ETRE

Pour Bois, le temps est la forme de l'être et de l'esprit[1453]. Nous le voyons, l'être est ici assimilé à l'esprit. Partant de cette définition du temps comme forme de l'être, Bois affirme que les expériences purement spirituelles relèvent du temps et pas de l'espace, ce qui nous permet d'envisager des connaissances spirituelles non plus relatives, entachées de l'illusion spatiale, mais absolues[1454]. Il devient ainsi possible d'affirmer la possibilité de connaître par-delà les obstacles imposés par l'espace ; « si la raison, dans son effort vers le vrai, est obligée de lutter contre les illusions spatiales, elle peut dans une mesure réelle et dans une mesure croissante s'en affranchir[1455] ».

En plus de la possibilité d'une connaissance vraie, affranchie de l'erreur induite par l'espace, Bois voit apparaître dans la théorie pillonienne de la connaissance une nouvelle conception du noumène qui ne supprime pas simplement le noumène comme le fait Renouvier. Selon Bois, en effet, le néocriticisme renouviérien élimine le noumène kantien par souci d'éviter une « fausse métaphysique » ; Renouvier garde ce qu'il pense être une « vraie métaphysique » qui consiste à dépasser les phénomènes donnés, non pas en affirmant la « chose en soi », mais en affirmant les phénomènes futurs possibles[1456] ; au contraire, Pillon remplit, détermine et précise la conception du noumène, c'est du moins ainsi que Bois le comprend. Le noumène devient un sujet affectif, raisonnable et volitif et un agent responsable. Il est déterminé par les catégories de la causalité et de la finalité, de la liberté et du temps et de la loi morale. Il devient synonyme de l'esprit. L'antithèse classique entre le phénomène et le noumène se

[1452] Cf. *ibidem*, p. 73.

[1453] *CMs-Kant*, p. 17.

[1454] Cf. *ibidem*, p. 18.

[1455] *Ibidem*.

[1456] Cf. *CMs-Néocriticisme1*, p. 414.

transforme alors en une antithèse entre l'espace et l'esprit, puisque l'esprit s'opposera toujours aux phénomènes sensibles ou spatiaux[1457].

6.3.2.1 L'ETRE, EN SOI OU POUR SOI

La pensée de Bois est centrée sur l'expérience religieuse de la rencontre avec le Christ. Pour lui, le but de la religion est l'union de l'être avec Dieu et la réalisation pour l'homme de l'idéal moral. L'être est avant tout l'être relatif, temporel, pour l'instant spatial quoique spirituel, qui résulte de l'action du Christ. Cet être est également l'esprit de la « nouvelle monadologie » du néocriticisme renouviériste, qui est une « représentation pour soi », une conscience, faite de relations : l'être boisien est un être en relation que nous pouvons aussi appeler un « être avec[1458] ».

Selon le néocriticisme renouviériste, l'être sans relation est pensable, au même titre que le non-être ou néant :

> *La formule que nous proposons ici est, ce nous semble la plus philosophique qu'on puisse donner, et motiver en même temps, du principe de relativité. L'énoncé ordinairement suffisant de ce principe est que nous ne pensons rien que par relation, mais alors il faut ajouter, s'il en est besoin, cette remarque : que le rien lui-même est objet de pensée, quand il s'agit du formel et non du matériel de la pensée. Le non relatif est pensable en ce sens, c'est-à-dire en tant que le contraire du relatif ; le non-être ou néant est pensable aussi bien que l'être, et l'infini aussi bien que le nombre ou la somme. L'un appelle l'autre, quant à la pensée pure et formelle[1459].*

Fidèle au néocriticisme, Bois s'intéresse d'abord à l'être pour moi ou pour soi, c'est-à-dire représenté. Il fait sienne l'idée renouviériste de l'être pour soi : l'être ne peut être que représenté pour soi ; définir un être, c'est déterminer les degrés de cette représentation pour soi[1460]. De plus, poser l'« être en soi » comme fondement de toute chose implique de considérer la personnalité comme étant une illusion passagère, diluée dans la nature, et non pas comme étant une loi constante, or une telle idée est inacceptable pour le néocriticisme[1461].

Mais Bois va plus loin que le néocriticisme renouviériste en remplaçant le noumène kantien par l'esprit, par l'être, en tant qu'agent libre, moral, volitif, affectif et responsable. La

---

[1457] Cf. *CMs-Kant*, p. 18.

[1458] Cf. par exemple *LDG*, p. 217.

[1459] *ChRnv-Catégories*, p. 17.

[1460] Cf. *CMs-Néocriticisme2*, p. 14.

[1461] Cf. *ChRnv-Logique2*, p. 355.

connaissance absolue de cet être, de cet esprit, nous échappe pour l'instant, car notre connaissance est actuellement partielle en raison de l'illusion de l'espace, que l'homme subit comme une épreuve morale dans ce monde[1462].

L'être représenté entre en relation morale et personnelle avec l'Être premier, à travers le Christ, et apprend à le connaître. C'est en étant en relation avec d'autres êtres que l'être apprend à les connaître : « Lire l'évangile et le méditer est le meilleur moyen pour arriver à saisir Dieu comme personnel, […] à connaître Dieu comme un être[1463]. » Comme dans le kantisme, l'être est pensé à partir de la finitude et non l'inverse. Et la finitude n'est pas un état pensé par rapport à une infinitude. C'est à partir de l'expérience religieuse que l'être de Dieu, son existence, sa nature et ses attributs sont pensés. Dieu est alors connu comme étant anthropomorphe.

6.3.2.2 L'ETRE DANS L'ETAT PRIMITIF

Le temps boisien est la forme de l'esprit, la forme de l'être, c'est-à-dire le cadre qui donne une pré-compréhension *a priori* de l'être[1464]. En tant que concept pur de l'entendement, il est une fonction de liaison logique *a priori*. Il est, selon Bois, une intuition suprasensible des phénomènes spirituels, conception rejetée par Renouvier pour qui « l'intuition suprasensible est une idée vide dont l'application à un objet n'a rien d'intelligible pour nous[1465] », mais développée pour devenir essentielle dans le néocriticisme boisien[1466].

Le temps pur boisien, déspatialisé, est soit un temps fait de succession de phénomènes spirituels, soit un temps de simultanéité non spatiale de phénomènes spirituels : « Le temps dégagé de l'infini, de l'espace, se ramène aux rapports de succession et de simultanéité[1467]. » Le temps met en relation des êtres, représentés sous forme de phénomènes spirituels[1468]. Si bien que l'être est toujours être en relation. Autrement dit, tous les êtres sont dans le temps ; il n'y a pas d'être hors du temps : pour être, il faut être dans le temps, puisque le temps est la forme de tous les êtres[1469].

[1462] Cf. *CMs-Espace&Epreuve*, p. 8.

[1463] *LDS1*, p. 165.

[1464] Cf. *CMs-Kant*, p. 18.

[1465] *ChRnv-CritDoctKant*, p. 362.

[1466] *LVER*, p. 70, p. 73.

[1467] *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 246.

[1468] Cf. *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 54.

[1469] Cf. *CMs-Kant&NéoCrit*, p. 17-18.

Selon Bois, « il y a eu un temps où il n'y avait pas encore d'espace et il y aura un temps où il n'y aura plus d'espace[1470] ». Le premier temps où il n'y avait pas encore d'espace était le temps du premier commencement. Cet état primitif n'était pas constitué d'un élément unique mais comportait une multiplicité de phénomènes spirituels. Pour Eugen Dühring, « seul le différent simultané *dans l'espace* est une espèce de multiplicité qui, en dépit de la loi du nombre déterminé, n'a pas besoin d'avoir commencé[1471] ». Bois reconnaît que la simultanéité comporte de la différence sans impliquer la succession ; par contre, il estime, contre Dühring, que le différent simultané n'est pas forcément spatial mais peut être aussi uniquement temporel, sous forme de différents phénomènes purement spirituels simultanés. L'état primitif du premier commencement n'exclut pas toute espèce de différence de choses et d'états, mais seulement la succession de phénomènes séparés et par suite énumérables[1472].

Selon Bois, l'existence de l'Être premier, dans l'état primitif, ne comporte pas de changement ni de durée, tout en étant constituée de différents phénomènes spirituels. Il trouve en effet « logiquement inattaquable » l'affirmation de Dühring selon laquelle, « dans l'état primitif, l'existence est identique à elle-même en ce sens qu'en elle il n'y a ni changement ni durée. Mais elle comprend en soi des termes différents, des diversités, des hétérogénéités[1473] ». Pour Bois, « on peut concevoir une simultanéité de termes hétérogènes sans succession[1474] ». Bois ne rejette pas d'emblée l'idée de Dühring d'un état primitif contenant en germe tout ce qui se déploie par la suite et qui est existence déterminée : dans l'état primitif « reflue pour ainsi dire » tout ce qui constitue le caractère du monde donné : « C'est là, si l'on peut s'exprimer ainsi, qu'il faut chercher les racines de tout ce que nous désignons comme événement, et de tout ce que nous concevons comme existence déterminée[1475]. »

Le passage de la simultanéité à la succession de phénomènes spirituels se fait par la création, d'après Bois[1476]. Tout être créé ou engendré se retrouve déjà dans la succession des êtres, précédé par l'être premier. Mais l'être créé se trouve également dans l'espace, contrairement à

[1470] *PHID&THEO*, p. 554, repris dans *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 246 : « il y a eu un temps où il n'y avait pas encore d'espace ».

[1471] Eugen DÜHRING, *Wirklichkeitsphilosophie*, p. 15, cité par Bois dans *FiniDühr*, p. 107-108.

[1472] Cf. *ibidem*.

[1473] *FiniDühr*, p. 119.

[1474] *Inidem*, p. 119-120.

[1475] *Ibidem*, p. 108.

[1476] Cf. *ibidem*, p. 120-121.

l'être premier qui échappe à l'illusion spatiale avant, pendant et après la période de l'épreuve morale actuelle. Pour Bois, dans l'espace « *il n'y a ni temps ni durée. Il y a des choses qui durent et des choses qui passent*[1477] », puisque le temps boisien n'est pas spatial.

6.3.2.3 DIEU, ÊTRE PREMIER

Bois croit que Dieu est l'être premier qui vit dans l'état primitif du premier commencement. Selon lui, Dieu « est l'être principe, la cause sans cause, l'antécédent qui pour être n'en suppose aucun autre, l'être premier, non précédé, non pas même précédé par lui-même[1478] ». Mais ce Dieu est inaccessible à la connaissance humaine.

> *Dieu serait la cause sans cause, l'antécédent qui pour être n'en supposerait aucun autre. Dieu serait, mais il ne serait point par l'effet d'une génération.* Nec genitus*,* nec factus*, ni engendré, ni fait, auteur de ses actes, non de ses puissances, tel Dieu doit nous apparaître*[1479].

Pour Bois, dans l'expérience spirituelle, chaque être devient contemporain du Christ vivant, par l'action du Christ historique. Dieu en tant qu'« Esprit pur », complètement libre de la contamination spatiale, peut être présent à chaque instant, contemporain de chaque moment de la succession de phénomènes spirituels. Il veut entrer en relation, morale et personnelle, avec tout être dans le temps simultanéité ou succession. C'est « l'espace comme épreuve morale » qui enferme les êtres dans le temps linéaire et spatial et qui les empêche d'être comme l'Esprit pur, contemporain de chaque moment de la succession des phénomènes spirituels : « On se trouvera amené à envisager l'espace et tout ce qui en relève comme une contingence provisoire qui ne figurera pas dans l'état futur et qui n'a pas figuré dans l'état premier[1480]. »

Dieu vivait « replié sur lui-même » lorsqu'il était dans sa situation d'Être premier, dans le temps simultanéité de phénomènes spirituels, dans l'état primitif qui précédait la création, lorsqu'il n'y avait pas encore d'espace[1481]. Le temps de la simultanéité de phénomènes spirituels relève plutôt du mythe, puisque nous ne connaissons et ne pouvons rencontrer qu'un être qui agit dans l'histoire, sauf à vivre une expérience amorale qui détruirait notre liberté. Pour entrer

---

[1477] *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 259.

[1478] *Ibidem*.

[1479] *Ibidem*, p. 260.

[1480] *FiniDühr*, p. 120.

[1481] Cf. *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 1.

en relation avec les êtres créés, Dieu a quitté son état premier, inaccessible à la connaissance humaine.

6.3.2.4 DIEU ENTRE DANS LE TEMPS SUCCESSION

Bois admet que Dieu ait commencé[1482], car sinon l'éternité de Dieu s'étendant indéfiniment vers le passé n'échappe pas à la critique de l'infini quantitatif[1483]. Pour lui, « si Dieu n'avait point commencé, il ne serait pas l'être principe, l'être premier[1484] ». En effet, le mot « premier » contient déjà l'idée du commencement de Dieu. Et lorsqu'on choisit d'affirmer le commencement de Dieu, on doit « exclure de Dieu toute préexistence virtuelle, tout moment antérieur à l'éclosion de la conscience divine[1485] ». Bois se reprend lui-même aussitôt en affirmant que l'idée d'une « éclosion » n'est pas adéquate puisqu'elle peut faire penser à une naissance. Or, « si Dieu a eu un commencement, il n'a pas eu de naissance[1486] ».

Le commencement de l'Esprit pur, de l'être premier, « était » un mode d'existence simultanée non spatiale, faite de variétés et de différences sans succession de phénomènes spirituels. Il est entré dans un mode d'existence successive, changeante, afin d'agir dans les limites de l'histoire et d'être en relation avec d'autres êtres qu'il crée : « Ainsi, Dieu ne serait pas hors du temps[1487]. »

Le temps, dans lequel Dieu entre, est un temps succession de phénomènes spirituels, discontinu. À chaque étape de la succession, Dieu agit dans l'histoire, s'inscrivant dans la finitude de la vie ici-bas. Le temps en tant que succession de phénomènes est une marque de finitude, à partir du moment où chaque phénomène est forcément entaché de l'illusion spatiale dans l'histoire[1488]. À chaque étape correspond un temps simultanéité de phénomènes spirituels, un ensemble de faits et d'idées, reliés les uns aux autres, où le *moi* est en relation avec le *moi* du Christ et/ou d'autres *moi*.

Le Dieu de Bois est le Dieu qui rencontre l'humain et se fait connaître à lui dans l'expérience religieuse, et qui, du coup, n'est pas tout à fait « inconnaissable », contrairement au Dieu de

---

[1482] Cf. *ibidem*, p. 253.

[1483] Cf. *ibidem*, p. 250.

[1484] *Ibidem*, p. 259.

[1485] *Ibidem*.

[1486] *Ibidem*.

[1487] *Ibidem*.

[1488] Cf. *CMs-Espace&Epreuve*, p. 7-8.

certains philosophes et théologiens de son époque, qui se réclament eux aussi d'une certaine lecture de la critique kantienne. Bois dénonce un tel discours tenu par exemple par le « symbolisme critique » des théologiens protestants de l'école symbolo-fidéiste de Paris. Son Dieu est résolument anthropomorphe. Dans ses débats avec ses collègues parisiens, Bois trouve la source de cette idée d'un Dieu inconnaissable dans une certaine compréhension de l'altérité divine comme étant une infinitude dans le sens d'une éternité intemporelle. Or, pour lui, le Dieu qui rencontre l'humain dans l'expérience religieuse entre forcément dans le temps : « Dieu est dans le temps, Dieu est temporel. UN DIEU QUI VIT DANS LE TEMPS, c'est un postulat essentiel de la morale et de la religion[1489]. »

6.3.2.5 DIEU CREATEUR

Selon Bois, Dieu crée. En créant, Dieu est entré dans le temps succession de phénomènes spirituels et a abandonné l'absolue immutabilité : « Le Dieu de la Bible et de la piété est un Dieu qui est *dans le temps*. Car c'est un Dieu qui a créé[1490]. » Il devient relatif, puisque « être Dieu [créateur] suppose un monde dont on est Dieu [le créateur]. »[1491] Le but général du Créateur est d'être uni à sa création : « Dans l'univers, tout est arrangé, calculé pour cette union et même d'ores et déjà rien ne subsiste que dans et par elle[1492]. » Étant entré dans le temps succession de phénomènes spirituels, Dieu peut agir dans l'histoire. Bois ne dit pas que Dieu est historique ; il dit plutôt que Dieu est temporel, et que c'est son action qui est historique ; le temps peut être déspatialisé, mais pas l'histoire. Pour pouvoir agir dans l'histoire des êtres et entrer en relation morale et personnelle avec eux, Dieu est personnel et moral et est soumis aux lois et concepts qui régissent l'univers : les lois scientifiques et morales ; tout en étant la conscience qui pense ces lois, il se soumet à elles[1493]. Selon Bois, Dieu est véritablement l'auteur de l'espace, tandis qu'il n'est pas l'auteur des lois foncièrement mentales de sa raison, comme le temps, le nombre, la causalité, etc.[1494].

Dieu entre dans le temps en se faisant seigneur. La création consiste en un déploiement et en une manifestation de sa conscience. Selon Bois, son Dieu

---

[1489] *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 207. C'est l'auteur qui souligne.

[1490] *Ibidem*, p. 10.

[1491] *Ibidem*, p. 1.

[1492] *PHID&THEO*, p. 562.

[1493] Cf. *ibidem*, p. 561.

[1494] Cf. *ibidem*, p. 553-554, note 1.

> *est un Dieu esprit créateur et conservateur du monde, un Dieu qui recrée le monde à chaque instant par sa pensée et sa volonté. C'est donc assurément par définition même un Dieu temporel. D'ailleurs, il est clair qu'à l'ordre du temps est lié l'ordre de la causalité, de la causalité libre comme de la causalité fatale, et qu'on ne peut ôter à l'esprit le premier sans le dépouiller aussi du second*[1495].

Faut-il alors en déduire que Dieu est « l'Absolu premier qui ne fait que se réaliser dans le monde[1496] » ? Le réel se réduit-il à l'effectuation d'une Raison absolue préexistante ? Bois se réfère à Secrétan pour qui « Dieu… se fait Dieu en créant le monde[1497] », et pour qui le mot « *Dieu* est un mot relatif[1498] », c'est-à-dire un mot qui implique la relation du Créateur avec ses créatures. Un tel Dieu n'est pas l'Absolu premier, c'est-à-dire l'être immuable qui se réalise dans le temps en sorte que « le temps (historique) n'est rien d'autre que ce qui résorbe l'historicité dans le concept[1499] ». Si le kantisme choisit de situer la temporalité hors du concept, le néocriticisme boisien distingue le temps, forme des phénomènes spirituels, de l'histoire qui, elle, s'inscrit inévitablement dans l'espace. Par la création, Dieu entre dans le temps, et, par l'incarnation du Christ, il agit dans l'histoire en se soumettant aux lois inhérentes à l'illusion spatiale.

6.3.2.6 DIEU CHANGE

Selon Bois, Dieu change. Il connaît les choses qui changent. Donc sa connaissance change. Donc il change lui-même. Il y a en lui un mode d'existence successive, un changement. L'action de créer introduit un changement dans l'univers, dans la conception du temps et en Dieu lui-même : le Dieu avant la création n'est pas le même que celui après la création. Bois compare les deux moments séparés par la création, et il se demande si ces deux moments ne sont pas deux moments chronologiques : la réponse est non. Ils sont successifs, mais la succession n'est pas une chronologie si celle-ci renvoie à un temps linéaire que l'on peut chronométrer. Il lui paraît clair que « la création opère un changement en Dieu et détruit cette prétendue immutabilité absolue qui caractérise la vie individuelle et intemporelle[1500] ». Il lui semble également limpide que « l'idée de création est inconciliable avec celle de l'absolue immutabilité

[1495] *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 1.

[1496] Jean-Cassien BILLIER, *op. cit.*, p. 74, décrit de cette manière l'Absolu hégélien.

[1497] *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 1.

[1498] *Ibidem*. C'est Henri Bois qui souligne.

[1499] Jean-Cassien BILLIER, *op. cit.*, p. 74.

[1500] *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 1.

divine[1501] ». En créant, Dieu entre dans le changement, ce qui fait dire à Bois : « N'y a-t-il pas, par le fait de la création, un Dieu antérieur et un Dieu postérieur à la création elle-même ? N'y a-t-il pas dans la vie divine deux moments, l'un pendant lequel Dieu vit replié sur lui-même, l'autre pendant lequel Dieu se déploie et se fait seigneur[1502] ? » Ensuite, après avoir créé en entrant dans le changement, Dieu ne cesse de changer dans sa pensée et dans sa conscience, puisqu'il crée et recrée, mais aussi parce que les êtres créés changent. Cela ne signifie pas pour autant que le *moi* de Dieu change avec la succession des phénomènes, malgré le changement que celle-ci implique dans la connaissance divine :

> *Dieu voit les choses se succéder et changer : la succession et le changement des choses portent leur ombre sur Dieu. Dieu qui voit les choses changer, change aussi en les regardant, ou il ne s'aperçoit pas qu'elles changent. Il ne peut connaître les choses qui changent sans changer lui-même. Pourquoi ? Parce qu'il* ne peut connaître les choses qui changent, qui sont successivement futures, présentes et passées, sans les connaître successivement comme futures, présentes et passées[1503].

Le Dieu de Bois est donc un Dieu qui « voit les choses changer », puisqu'il veille sur le monde qu'il a créé. Comme les choses créées le sont dans le temps et donc changent avec le temps, ce qu'il voit et connaît de ces choses change aussi. Il y a donc une succession, c'est-à-dire un changement dans la connaissance qu'il a de ces choses, il y a des modifications dans sa pensée. Pour avoir une idée des rapports et des relations entre les choses, il doit forcément les voir dans leurs successions. S'il ne connaît pas les choses dans leurs changements, « comme successivement futures, présentes et passées, s'il ne connaît pas les choses comme successives et d'une connaissance successive comme son objet, il ne connaît pas leurs rapports réels[1504] ». Et s'il ne connaît pas les rapports qui les lient entre elles, « il ne les connaît pas, donc il est impossible d'admettre au sein de ce dieu un mode d'existence successive et de changement[1505] ».

Bois rejette l'idée selon lequel un esprit parfait possède une mémoire infinie et, de ce fait, ne connaît pas la succession. Selon cette idée, soutenue par exemple par Secrétan, la distinction dans la connaissance du passé, du présent et de l'avenir résulte de l'imperfection des esprits

---

[1501] *Ibidem.*

[1502] *Ibidem.*

[1503] *Ibidem,* p. 6-7. C'est Bois qui souligne.

[1504] *Ibidem.*

[1505] *Ibidem.*

créés. Bois se demande : « Est-il possible d'énoncer cette proposition : La mémoire est la négation du temps, sans y voir aussitôt une contradiction[1506] ? »

Bois explique la position de Secrétan par la métaphysique de Kant qui, « faisant du temps une forme subjective et relative, illusoire de la sensibilité, met la réalité dans le noumène intemporel et l'apparence dans la succession des phénomènes », si bien que « selon Secrétan, le temps est une abstraction de l'imagination et l'éternité divine une notion rationnelle. C'est la raison, dit-il, qui, contredisant l'imagination, ne permet pas de soumettre Dieu au temps[1507] ». Bois trouve l'origine de cette assimilation de l'opposition entre le temps et l'éternité à celle entre l'imagination et la raison dans l'esthétique transcendantale kantienne. Il reproche à Secrétan de ne pas s'être rendu compte que la métaphysique panthéiste kantienne ruine entièrement l'anthropomorphisme de la foi religieuse par la différence de nature qu'elle établit entre l'intelligence humaine et l'intelligence divine.

Se référant à Aristote qui dit que « la mémoire se rapporte au passé[1508] », Bois estime que la mémoire implique le passé. Selon lui, « une mémoire parfaite ne peut connaître les phénomènes passés que comme passés, que comme antérieurs à l'instant où ils sont rappelés ; si elle les faisait connaître comme présents, elle ne serait plus une mémoire[1509] ». Si la mémoire divine est parfaite, alors sa connaissance de ces phénomènes doit aussi l'être, c'est-à-dire une connaissance « dans tous leurs rapports, avec toutes leurs différences, donc avec leurs différences de temps[1510] ». Certes, Dieu reste l'Esprit pur, contemporain de tout phénomène spirituel situé dans le temps succession. Toutefois, sa connaissance de ces phénomènes change, tout comme sa connaissance des êtres impliqués dans ces phénomènes.

La connaissance que Dieu a de lui-même change puisqu'il n'est plus un être à soi tout seul, « replié sur lui-même », mais il est devenu désormais un être en relation avec ses créatures inscrites dans la finitude historique. Le temps primitif n'exclut certes pas la relation de simultanéité non spatiale, mais il n'y avait pas encore de créatures historiques. Le changement et la succession concernent la connaissance que Dieu a du monde, mais aussi, pour que celle-ci

[1506] *Ibidem*, p. 28.

[1507] *Ibidem*, p. 30.

[1508] Aristote, cité par Bois dans *ibidem*, p. 28.

[1509] *Ibidem*, p. 29.

[1510] *Ibidem*.

soit réelle, « la connaissance que Dieu a de lui-même, comme l'a fait observer M. Pillon[1511] ». C'est une condition nécessaire pour que la connaissance divine corresponde à la relation qu'il choisit d'instaurer avec des êtres historiques.

6.3.2.7 L'ETRE SE VIDE DE LUI-MEME

Dans le néocriticisme boisien, pour être temporel, l'être n'a pas besoin de sortir de soi (comme l'être dans le temps ekstatique) ; il n'a pas besoin d'être pris par l'élan vital (comme l'être dans le temps durée pure et continue) ; il lui suffit d'accepter librement d'être en relation, d'être dans le temps, d'être relatif et non absolu.

D'une part, pour Bois, l'être purement spirituel est dans le temps car il est en relation, cela lui est donné gratuitement « par l'action de l'Origine[1512] », alors que l'être dans le temps ekstatique doit s'oublier lui-même en « s'adonnant à une activité », dans une logique du « faire » pour être, car « la temporalité ekstatique n'est pas une mémoire, mais de s'oublier lui-même, d'oublier d'être lui-même, d'oublier d'assumer sa facticité, en s'adonnant à une activité, en s'affairant à ce qui le préoccupe au quotidien, et en existant du même coup anonymement, impersonnellement, en s'identifiant à cette activité de tous les jours[1513] ».

D'autre part, le temps, durée vraie, « se confond d'abord pour nous avec la continuité de notre vie intérieure[1514] ». C'est la transition naturellement expérimentée entre deux instantanés, cette transition est la durée même : « C'est une mémoire intérieure au changement lui-même[1515] », « multiplicité sans divisibilité et succession sans séparation[1516] », « telle est la durée immédiatement perçue, sans laquelle nous n'aurions aucune idée du temps[1517]. » Or, la continuité d'une telle durée implique, selon Bois, la spatialité qui nous empêche de saisir les phénomènes spirituels situés en profondeur, comme en-dessous, dans le domaine du suprasensible interne.

[1511] *Ibidem*, p. 8.

[1512] Jean ANSALDI, « Histoire et langage : Henri Bois à l'aurore de notre modernité », *ETR*, 57, 1982/1, p. 46.

[1513] Etienne PINAT, « Recension de l'intervention de Camille Riquier dans JOLIVET Servanne et ROMANO Claude (dir.) : *Heidegger en dialogue, 1912-1930, Rencontres, affinités et confrontations* », url : http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article184, visitée le 21/2/2014.

[1514] Henri BERGSON, *Durée et simultanéité*, Paris, PUF, 1968, p. 41.

[1515] *Ibidem*.

[1516] *Ibidem*, p. 42.

[1517] *Ibidem*.

La temporalité n'est pas le but de l'être, dans la pensée boisienne : l'être *est* temporel, par définition. C'est la marque de sa finitude, il est temporel et son action est historique et donc spatiale. L'Être premier est aussi temporel, dans la simultanéité d'abord, et dans la succession ensuite. Son but est la relation morale et spirituelle avec tout être créé, « l'union intime et personnelle, directement opérée par Dieu, mais connue, recherchée, entretenue par l'homme, entre l'homme et Dieu[1518] ». En effet, « le but général du Créateur n'est-il pas d'être unie à sa création[1519] ? » Pour cela, il renonce à lui-même, il se vide de lui-même, il abandonne son immutabilité dans la simultanéité, il entre dans le changement et devient un être en processus constant, en déploiement. Il recrée le monde à chaque instant par sa pensée et sa volonté, pour que chaque moment de chaque être devienne l'origine d'une vie nouvelle, sans cesse renouvelée. Son être se vide de lui-même pour se déployer dans la relation à l'autre. Son action dans l'histoire « détruit cette prétendue immutabilité absolue qui caractérise la vie individuelle et intemporelle[1520] ». Il renonce à son immutabilité pour entrer dans les limites inhérentes à la relation à l'autre qui est un être historique, non pas pour effacer ces limites mais pour dire qu'un devenir est possible malgré ces limites, non pas pour mettre en place un infini actuel mais pour faire espérer un infini potentiel.

Mieux encore, selon Bois, un être humain, Jésus de Nazareth, réalise une union spirituelle parfaite avec l'Être premier en acceptant que son *moi* dépende du *moi* de Dieu dans une relation filiale parfaite. Dès le moment de la création, l'idée d'une telle union est présente dans la conscience divine. Le but de cette union est de réaliser dans l'histoire l'homme parfait, l'idéal moral et religieux : Dieu habite « *constamment et complètement Jésus* », et le but et l'effet de cette habitation de Jésus par Dieu, « c'est de *faire réaliser pleinement à Jésus l'idéal même de l'homme parfait*, tel qu'il planait devant la pensée créatrice[1521] ».

Bois affirme que, au terme de son développement moral et religieux, Jésus se place au premier rang parmi les grands génies religieux. Jésus devient « un homme véritablement transparent à travers lequel rayonne et resplendit Dieu[1522] ». En lui, « Dieu s'est rendu visible

---

[1518] *PHID&THEO*, p. 562.

[1519] *Ibidem.*

[1520] *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 1.

[1521] Henri BOIS, *Lettres de direction spirituelle*, Neuilly, La Cause, 1931, tome 2, désormais *LDS2*, p. 18-19. C'est nous qui soulignons.

[1522] Henri BOIS, *Dieu vu en Christ et le Christ vu dans les chrétiens (sermon sur Jn.14 : 6-10)*, Montauban, chez l'auteur, 1904, p. 15.

à l'âme humaine[1523] ». Dans les synoptiques, et même dans l'évangile selon Jean, Jésus rend témoignage à lui-même, à sa personne. Non seulement il est le plus grand génie religieux, mais il prétend en plus le rester éternellement[1524].

Tel est l'idéal moral et religieux de l'être humain, selon Bois : son idéal est temporel comme lui. Par l'action historique de l'Être premier, une nouvelle création peut surgir à tout moment de la vie de tout être en relation avec lui, pour le faire tendre vers un idéal de perfection morale et religieuse. L'être qui vit une telle expérience « religieuse » voit sa vie changer, attirée par l'idéal moral et religieux du Christ, « vidé de lui-même » dans le sens d'un *moi* dépendant d'un autre *moi*, acceptant que ce ne soit plus son *moi* qui vit, mais que l'autre *moi* vive en lui, pour être en relation : « J'ai confiance que le Christ, avec qui nous sommes entrés en rapport réel, achèvera en nous son œuvre génératrice et régénératrice, le Christ qui agit sur les âmes entrées en relation vitale avec lui, le Christ qui les pousse, les conduit, les attire, les sollicite, les oriente[1525]. »

Nous le voyons, c'est le Christ qui prend les initiatives et qui agit dans la vie de l'être qui se trouve en relation avec lui. Le Christ pousse et l'autre se laisse pousser, il conduit et l'autre se laisse conduire, il l'attire et l'autre se laisse attirer, il le sollicite et l'autre se laisse solliciter, il l'oriente et l'autre se laisse orienter. Dans cette relation, l'autre existe et sort de lui-même. Dans une lettre de direction spirituelle, Bois écrit : « *Sortez de vous-même. Donnez-vous aux autres*[1526]. » Dans tout ceci, c'est le Christ qui agit.

Peut-on dire que le temps boisien, succession de phénomènes spirituels, est une succession de « maintenants » ? Si l'on envisage la succession de phénomènes spirituels sous forme de succession d'actions historiques qui sont chaque fois *hic et nunc*, inscrites dans l'espace et le temps chronologique, on peut sans doute le dire. C'est le signe de la finitude de notre condition actuelle, « c'est que l'ordre spatial est un ordre d'épreuve morale[1527] », puisque l'ordre spatial « constitue le théâtre de la moralité, c'est-à-dire le théâtre où elle doit se former et se constituer[1528] ». Mais l'espace, avec l'illusion qu'il introduit, « n'aura pas de place dans le

---

[1523] *Ibidem*.

[1524] Cf. *LPOJ*, p. 22s. Voir aussi Henri BOIS, *La personne de Jésus et l'Évangile de Jésus d'après Harnack*, Paris, Fischbacher, 1904, p. 71ss.

[1525] *LDS1*, p. 53.

[1526] *LDS1*, p. 10. C'est nous qui soulignons.

[1527] *CMs-Espace&Epreuve*, p. 8.

[1528] *Ibidem*.

monde futur[1529] ». Sans l'illusion spatiale, la succession de phénomènes purement spirituels ne prendrait pas l'apparence d'une succession chronologique. Mais même malgré l'espace, chaque étape qui se trouve dans la succession des phénomènes spirituels peut devenir l'origine d'une nouvelle vie, puisque l'être purement spirituel peut y être présent, contemporain des phénomènes qui s'y trouvent simultanément. Les « maintenants » passent, peuvent même s'oublier, mais l'être créé est chaque fois recréé, régénéré par sa relation personnelle sans cesse renouvelée avec celui qui était, qui est et qui vient, et qui a promis d'être avec lui. L'être régénéré est en attente de cette promesse, attiré par cette parole donnée. Aucune capture n'est possible, l'être créé ne peut mettre la main sur l'autre de la relation, ni sur les expériences spirituelles vécues, ni sur leurs interprétations. Le risque de l'oubli invite même à revenir le plus souvent possible aux faits et aux idées scripturaires, fondateurs et critères pour juger chaque expérience spirituelle :

> *Cherchez le Christ vivant à travers le Christ historique, en vous familiarisant toujours plus avec le Christ historique et en exposant toujours plus votre âme à l'influence du Christ historique, et en demandant au Christ vivant de se manifester en vous, de se manifester tel qu'il est aujourd'hui par ce qu'il a été jadis. Lisez non seulement les trois premiers évangiles qui nous font le mieux connaître le Jésus de l'histoire, Jésus de Nazareth avec les évolutions et révolutions de sa carrière terrestre, mais l'Évangile de Jean dont le mysticisme profond rapproche si près de nous le Christ spirituel et vivant*[1530].

Le temps boisien pourrait-il être envisagé comme ayant « une transcendance par-delà le transcendantal[1531] » ? Dans le kantisme, selon Michel Coudarcher, l'adjectif « transcendantal » signifie « condition de possibilité[1532] » de la connaissance ; une connaissance est transcendantale lorsqu'elle porte sur la manière de connaître *a priori* les objets[1533]. Dans le néocriticisme renouviériste, l'adjectif « transcendantal » affecté à un objet « signifie qu'il ne s'agirait que de noter un rapport de la connaissance avec elle-même[1534] ». Mais en prétendant réaliser le « concept d'un objet transcendantal », le kantisme « le rend transcendant, et par suite

---

[1529] *Ibidem*.

[1530] *LDS1*, p. 113.

[1531] Jean-Cassien BILLIER, *op. cit.*, p. 81.

[1532] Michel COUDARCHER, *op. cit.*, p. 104.

[1533] Cf. *CDLRPure*, Introduction, VII.

[1534] Charles RENOUVIER, *La Philosophie analytique de l'histoire*, volume 3, *op. cit.*, p. 380.

illégitimement conclut quant à l'existence en soi[1535] ». Le transcendantal « exprime encore la substance cachée, permanente, absolue, indicible[1536] ». D'après Renouvier, le kantisme succombe à la tentation d'atteindre « la suprême essence de l'être[1537] ». Le néocriticisme renouviériste préfère parler de « conscience », de « lois » et de « fonctions » plutôt que de substance. Bois propose, quant à lui, de parler de l'« esprit » qui remplace le « noumène » kantien, et le temps boisien est la forme de l'esprit, la forme de l'être.

6.3.3 LE TEMPS BOISIEN ET LE TEMPS BERGSONIEN

La conception boisienne du temps présente une certaine similitude avec celle de Bergson avec sa notion du temps comme *durée et simultanéité*, et avec celle d'Edmund Husserl (1859-1938) avec sa *phénoménologie de la conscience intime du temps*[1538]. Le but de Bois consiste à « rejoindre en le précédant, en le complétant, en le corrigeant, ce que l'on appelle vulgairement le spiritualisme, le spiritualisme classique[1539] », selon lequel « tout est esprit. »

Dans ses cours des années 1895-1896, Bois remet déjà en question la classification kantienne et renouviérienne des catégories et questionne la spatialisation du temps faite par Kant. A ce moment, il fonde ses propos sur les travaux de Pillon, et ne fait pas encore référence aux idées de Bergson, malgré la publication, en 1889, de la thèse de ce dernier, intitulée *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Ce n'est qu'en 1901, par l'allocution de Bergson lors de la séance de la Société française de philosophie, le 2 mai, sur « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive[1540] », que la philosophie bergsonienne devient plus connue et reconnue, en tout cas par Bois.

Pillon et Bois pensent que les formes de sensibilité et les catégories s'appliquent les uns aux autres et s'influent mutuellement ; et que, pour bien mettre en saillie les spécificités d'une catégorie, celle-ci a besoin d'être dégagée le mieux possible de l'influence des autres. Ils

---

[1535] *Ibidem*. Charles Renouvier joue sur les mots « transcendant » et « transcendantal ». D'après Michel Coudarcher, « l'usage transcendant » et « l'usage transcendantal » n'ont pas tout à fait le même sens dans le kantisme.

[1536] *Ibidem*.

[1537] *ChRnv-CritDoctKant*, p. 269.

[1538] Notons au passage que l'intéressante analyse que propose Paul Ricœur dans son *Temps et récit*, dans le tome trois « Le temps raconté », sur les idées de « temps de l'âme » et de « temps du monde » ou celles de « temps intuitif » et « temps invisible », fait entrer dans un débat fécond la conception kantienne et la conception husserlienne du temps.

[1539] Henri BOIS, « Critique des catégories de Renouvier », *Cours, lettres, notes et papiers*, IPT Montpellier, boîte n°1, désormais *CMs_CritRnv*, p. 28.

[1540] Henri BERGSON, « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », *op. cit.*, p. 63-64.

reprochent à Kant d'avoir négligé d'éviter l'influence de l'espace sur le temps. Pour eux, le temps n'est pas de l'espace, le temps unilinéaire n'est que du temps spatial et ce dernier n'est pas une autre catégorie.

En faisant la recension de l'*Essai sur lesdonnées immédiates de la conscience* de Bergson, Pillon revendique d'avoir été le premier à parler de la contamination de l'espace sur les autres catégories : « Nous savons bien, – et nous l'avons dit[1541]. » En raison de la prédominance de l'idée d'espace dans la constitution de l'esprit humain, « les autres idées premières tendent à revêtir la forme spatiale et semblent en être inséparables ; mais nous tenons que sous cette forme, qui résulte de l'association, qui, malgré les apparences, est acquise, chacune d'elles subsiste, originale et irréductible[1542] ». Pillon approuve la critique que fait Bergson « de l'idée du degré ou de la quantité intensive », d'une part, et, d'autre part, « de l'idée du temps, envisagé comme un continu semblable à l'espace et représenté intuitivement sous la forme d'une ligne droite[1543] ». Pillon a effectivement déjà exposé les mêmes idées, sur ces deux points, dans ses articles parus dans la *Critique philosophique* sur la notion de nombre, bien avant la thèse de Bergson[1544].

Bois affirme, avec Pillon qui est suivi par Bergson[1545], que le temps n'est pas de l'espace, et qu'il faut déspatialiser le temps et lui enlever « tout ce qui provient de l'espace[1546] ». La succession, selon lui, possède un caractère objectif, tandis que la duréepossède un caractère subjectif. Corrigeant Bergson, il suggère de dégager la « durée vraie » du temps spatial et lui ôter l'idée de continuité. Il faut en revenir à Descartes « qui avait su résister aux entraînements de l'imagination spatiale et concevoir le temps comme purement discontinu[1547] ». Le temps, défini comme succession ou comme simultanéité, est un concept de l'entendement, un rapport ou ensemble de rapports, possédant, en tant que concepts, une valeur absolue, nécessaire et universelle.

1541 Cf. François PILLON, *Critique Philosophique*, t. XXI p. 390 et t. XXIV p. 19ss.

1542 François PILLON, « Recension de BERGSON Henri, *Essai sur lesdonnées immédiates de la conscience*, Paris, Alcan, 1889 », dans l'*Année Philosophique* de 1890, Paris, Alcan, 1891, p. 227-228.

1543 *Ibidem*.

1544 Cf. *Critique Philosophique*, 1ère série, tome XX, p. 42ss ; t. XXI, p. 388ss ; t. XXIV, p. 18ss.

1545 Cf. François PILLON, recension dans l'*Année Philosophique* de 1890, *op. cit.*, p. 227.

1546 *CMs-Kant2*, p. 17.

1547 *CMs-Kant2*, p. 17.

La conférence de Bergson à la Société de Philosophie en 1901 permet à Bois de découvrir les similitudes entre leurs pensées. Il saisit d'emblée le cœur de la pensée de Bergson : l'intuition de la durée. Bergson lui-même livre le principe qui permet d'interpréter l'ensemble de sa pensée dans une lettre à Harald Höffding (1843-1931), publiée dans *Mélanges*, par André Robinet, dans laquelle il reconnaît que tout résumé de ses vues déformera celles-ci dans leur ensemble et les exposera, par là même, « à une foule d'objections, s'il ne se place pas de prime abord et s'il ne revient pas sans cesse à ce que je considère comme le centre même de la doctrine : l'intuition de la durée[1548] ». Dans son cours de 1901, Bois affirme que, pour certains côtés, la correction du kantisme qu'il propose coïncide avec les idées de Bergson[1549].

Pour Bois, le but avoué de Bergson consiste à échapper, par sa méthode, aux objections que Kant formule contre la métaphysique en général. Bergson déclare, en effet, avoir pour principal objet de lever l'opposition établie par Kant entre la métaphysique et la science, « en tenant compte des conditions toutes nouvelles dans lesquelles la science travaille[1550] ». En lisant la *Critique de la raison pure*, Bergson s'aperçoit que Kant fait la critique, « non pas de la raison en général, mais d'une raison façonnée aux habitudes et aux exigences du mécanisme cartésien ou de la physique newtonienne[1551] ». D'après Bois, Bergson critique le fait que Kant ne connaît qu'une seule science de la nature, selon laquelle « tous les phénomènes sont étalés sur un seul et même plan, de manière à donner une expérience unique, continue, tout entière en surface[1552] », décrite dans la*Critique de la raison pure*. Dans ces conditions, on ne verrait qu'une espèce de causalité dans le monde, toute causalité phénoménale implique détermination rigoureuse, et c'est en dehors de l'expérience qu'il faut chercher la liberté, d'après Bergson. Or, selon lui, il n'y a pas une science, mais des sciences de la nature, il n'y a pas un déterminisme scientifique, mais des déterminismes scientifiques inégalement rigoureux. Il faut donc distinguer des plans d'expériences différentes, l'expérience n'est plus simplement en surface, elle s'étend aussi en profondeur[1553] ; enfin on peut, par transitions insensibles, sans secousse brusque, sans quitter le terrain des faits, aller de la nécessité physique à la liberté morale. Pour

---

[1548] Henri BERGSON, André ROBINET, *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, p. 1148.

[1549] Cf. *CMs-Kant1*, p. 18.

[1550] *Ibidem*.

[1551] *Ibidem*.

[1552] *CMs-Kant2*, p. 19.

[1553] Cf. Rudolf A. MAKKREEL, *DILTHEY: philosopher of the human studies*, Princetown University Press, 1992 (1975), p. 212 : « Like Bergson, Dilthey points to the advantages of inner experience or inner perception (innere Wahrnehmung) over against external perception of objects ».

Bergson, les réalités d'ordre « métaphysique », comme la liberté, ne sont plus transcendantes au monde des « phénomènes ». Elles sont intérieures à la vie « phénoménale », quoique limitées par celle-ci. Notre connaissance, selon lui, est limitée, car elle nous maintient dans le réel, et non relative, car sinon elle nous laisserait en dehors de la « chose en soi », c'est-à-dire de la réalité. Bergson se propose de rétablir le pont entre la science et la métaphysique, qu'il affirme avoir été rompu par Kant[1554].

Bois retient, dans ces propos de Bergson, les éléments qui rejoignent et confirment « le néo-kantisme pillonien », à savoir : 1) La distinction de différents plans d'expériences : l'expérience en surface, d'une part, et l'expérience qui s'étend en profondeur, d'autre part. 2) Et le fait qu'on puisse, sans quitter le terrain des faits, aller de la nécessité physique à la liberté morale.

Comme Pillon, Bois affirme également que « les réalités d'ordre métaphysique ne sont pas transcendantes au monde des phénomènes, elles sont intérieures à la vie phénoménale[1555] ». Pour Bois, si une certaine classe de nos connaissances est relative, car celles-ci sont superficielles, une autre classe est absolue, quoique limitée et partielle, car les connaissances qui lui correspondent concernent des expériences qui s'étendent en profondeur. Pour Bois, il s'agit là d'une conception philosophique d'une importance capitale en théologie par « les conséquences qu'elle entraîne dans la conception de Dieu comme dans la conception de l'expérience et de la connaissance religieuse[1556] ».

Bois approuve la critique bergsonienne du temps spatial kantien : « Ce qui me paraît exact dans Bergson, dit-il, c'est la critique du temps spatial[1557]. » Il propose d'aller encore plus loin que Bergson en affirmant que l'espace peut disparaître, sans que disparaisse le temps. En effet, selon Bois, l'espace n'a qu'une valeur contingente et relative, tandis que le temps a une valeur permanente, absolue et universelle, ainsi que tout ce qui se rapporte au temps : la mémoire, la personnalité, la volonté et le sentiment. Il en déduit qu'une connaissance parfaite est envisageable dans une vie future concrète où l'harmonie règnera entre toutes nos facultés. De là découle, selon lui, l'existence d'un Dieu réel, vivant, omniscient, libre et personnel. Par contre, si l'on cherche la réalité vraie en dehors du temps, comme le fait Kant, alors on est obligé de la chercher ailleurs que dans l'esprit ou conscience morale du sujet pensant, car, selon

---

[1554] Cf. Henri BERGSON, « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », *op. cit.*, p. 63-64.

[1555] *CMs-Kant2*, p. 19.

[1556] *CMs-Kant2*, p. 19.

[1557] *LDS2*, p. 27.

Bois, « là où il n'y a plus de temps, il n'y a plus d'esprit[1558] ». On tombe forcément, poursuit Bois, sur l'inconnaissable substance, la « chose en soi » qui aboutit inévitablement à l'agnosticisme ou au panthéisme. Pour lui, le kantisme orthodoxe ne peut pas éviter ce genre de cheminement. D'où la nécessité d'apporter un correctif au kantisme et d'opter pour ce que Bois appelle un kantisme hérétique, « dans le sens d'un néo-leibnizianisme », qui, seul, « peut fournir les bases rationnelles du théisme, les bases rationnelles de la foi au Dieu des prophètes et de Jésus-Christ[1559] ».

Contre Bergson, Bois juge que la notion de « *durée* continue » proposée par ce dernier est contradictoire[1560]. En effet, pour Bois, tout ce qui est continu relève de l'imagination spatiale, tandis que la critique de l'infini rend impossible tout infini actuel, réalisé, dont la continuité, en dehors de l'illusion spatiale : « Mais sa conception du temps durée pure me paraît inadmissible, dit-il. La durée qui est continue est par-là même spatiale. Il n'a pas réussi à s'affranchir du temps spatial. Sa durée, qui est une continuité d'éléments qualitativement hétérogènes, est contradictoire. Car l'hétérogénéité qualitative implique la discontinuité.[1561]. » Pour Bois, les réalités d'ordre « métaphysique », comme la liberté, sont obligatoirement des éléments qualitativement hétérogènes. Il se démarque ainsi de Bergson en faisant apparaître, chez ce dernier, une contradiction entre l'hétérogénéité qualitative de la durée et la continuité de celle-ci. Pour Bergson, la conscience, qui s'accroît sans cesse pour donner l'idée de succession, ne sépare pas ses continuelles acquisitions ; c'est en cela que consiste l'intuition de la durée pure. Bois, quant à lui, estime que la durée vraie, qualitativement hétérogène, composée de phénomènes qualitativement différents qui se succèdent les uns aux autres, est nécessairement discontinue, tandis que la durée continue bergsonienne, puisqu'elle est considérée comme continue, est par-là même spatiale[1562]. Le temps en tant que « durée continue » reste le temps linéaire du mouvement dans l'espace, le temps forme de la sensibilité interne, écoulement continu dans lequel « prennent place » (illusion spatiale) les différents temps d'arrêts qui se

---

[1558] Henri BOIS, « Kant et le néocriticisme », *Cours, lettres, notes et papiers*, Boîte , 1901 désormais *CMs-Kant&NeoCrit*, p. 17-20.

[1559] *CMs-Kant&NeoCrit*, p. 17-20.

[1560] Ceci rejoint la remarque de jean Lefranc pour qui le spiritualisme d'Henri Bergson peut être caractérisé par un rejet radical du criticisme kantien (Jean LEFRANC, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, *op. cit.*, p. 119).

[1561] *LDS2*, p. 27.

[1562] Cf. *LDS2*, p. 22 et 27 ; où Bois fait référence à Bergson. Malgré certains traits de ressemblance entre Bergson et Bois, notamment sur le combat contre le temps quantitatif qui assujettit le temps à l'espace, mais aussi sur la conception du moi psychologique, nous n'avons pas pu relever chez ce dernier de références plus significatives au premier.

succèdent. Tandis que le temps vrai, selon lui, est un temps qualitatif qui est fait soit de succession de phénomènes spirituels, en saisissant les objets en profondeur, soit de simultanéité non spatiale, et ne peut donc pas être continu, de par la critique néocriticiste du nombre infini actuel.

Alors que l'intuitionnisme bergsonien envisage, comme moteur de l'Évolution créatrice universelle, un « Élan vital » d'ordre psychique, une sorte de « conscience lancée à travers la matière[1563] », Bois, quant à lui, envisage, comme moteur de l'action humaine, l'esprit, conscience morale, confronté à la résistance de l'espace.

[1563] Cf. François GREGOIRE, *Les grands problèmes métaphysiques*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? », 1962, p. 34.

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE

Au terme de cette première partie, nous proposons de tenir pour acquis deux points. Tout d'abord, le néocriticisme de Bois hérite du néocriticisme français les éléments constitutifs de la base commune à tous les néocriticismes, à savoir la partie du néocriticisme qui ne concerne pas les catégories de l'entendement. Il s'agit principalement du principe de relativité selon lequel l'esprit humain ne peut connaître qu'en reliant entre eux les phénomènes. Il s'agit aussi du « principe de contradiction » qu'on doit appeler plus correctement le principe de non-contradiction qui rejette tout ce qui est contradictoire. Il s'agit enfin de la critique de l'infini qui rejette l'infini actuel et ne retient comme objet de connaissance et de croyance que l'infini potentiel. Le néocriticisme boisien suit également les autres néocriticismes en critiquant la séparation des facultés opérées par Kant.

Mais le néocriticisme de Bois se caractérise et se singularise surtout en se démarquant des autres néocriticismes lorsqu'il aborde la question des catégories de l'entendement. Contre Renouvier, il considère que l'espace est une forme de la sensible et non une catégorie de l'entendement puisque l'espace est irréductiblement l'intuition liée aux sensations visuelles et tactiles. Avec Pillon, il va plus loin que le néocriticisme renouviériste en faisant du temps la forme de l'esprit. Ce faisant, Pillon et Bois sont déjà assez loin de Kant et préparent Bergson, en devançantce dernier sur ce point précis à en croire la revendication de Pillon. Bois transforme alors l'articulation kantienne entre noumène et phénomène en une opposition entre l'esprit et l'espace. L'épistémologie néocriticisme de Bois implique une ontologie caractérisée par un « être en relation » ou un « être avec ».

DEUXIÈME PARTIE
Le néocriticisme et le protestantisme

INTRODUCTION DE LA DEUXIEME PARTIE

Le problème que nous proposons d'aborder dans cette deuxième partie touche à la manière d'articuler la philosophie et la théologie dans la pensée néocriticiste boisienne, telle que celle-ci se déploie dans son contexte. Afin d'examiner si Bois était un émissaire du néocriticisme français au sein du monde protestant français afin de gagner ce dernier à sa cause politique de protestantiser la France, ou bien, à l'inverse, s'il était un émissaire d'une fraction du protestantisme au sein du néocriticisme, nous commencerons par analyser, dans le septième chapitre, comment il voit l'influence de la pensée protestante dans la société française en général et sur ou à travers le néocriticisme français en particulier. Nous verrons comment il décrit la place de Kant et de sa morale dans la pensée protestante, et comment la morale kantienne pourrait « donner une âme » à la République selon les néocriticistes.

Inversement, dans le huitième chapitre, nous examinerons l'influence du néocriticisme sur la théologie de Bois. Le néocriticisme oriente la pensée boisienne vers une insistance sur le rôle de l'histoire dans la religion, et plus particulièrement sur la dimension critique de l'histoire notamment dans l'étude de la bible et du « Christ historique ». De ce fait, le Dieu néocriticiste est nécessairement anthropomorphe, être moral et personnel, agissant dans toute religion et dans le subconscient de chaque être humain. Le néocriticisme s'intéresse alors à la « psychologie religieuse ». Le néocriticisme a influencé le protestantisme français par l'intermédiaire de deux enseignants, Henri Bois puis André Arnal, à la Faculté de théologie protestante de Montauban-Montpellier, et d'une certaine manière par l'intermédiaire de Raoul Allier à la Faculté de théologie protestante de Paris. Et inversement, les deux fondateurs du néocriticisme, Charles Renouvier et François Pillon ont manifesté leur attirance vers le protestantisme.

7 L'INFLUENCE DE LA PENSEE PROTESTANTE

Dans son cours intitulé « Influence de la pensée protestante[1564] », après avoir exposé les critiques que subit le protestantisme français de l'époque, dont notamment celles de la libre-pensée issue du positivisme comtien anti-protestant qui s'allie avec le catholicisme, Bois affirme que « ces difficultés ne l'ont pas empêché d'exercer une profonde et féconde influence sur la pensée philosophique. Il l'a fait principalement en s'inspirant de la pensée de l'illustre Emmanuel Kant[1565]. » Le nom est lâché, l'influence protestante se fait à travers Kant. Bois cite le néocriticiste Lionel Dauriac, qui raconte ses années passées[1566] à l'École Normale initialement imprégnée du positivisme comtien, mais où Jules Lachelier (1832-1918) a enseigné, en la regrettant et en la critiquant, la prétention de Comte à l'infaillibilité philosophique. Les cours de ce dernier ont fini par entraîner les normaliens à se détacher du « papisme » impliqué dans la pensée comtienne :

> *Au moment de traduire ses idées dans la pratique, après avoir chassé la croyance de l'âme humaine, Auguste Comte fondait un culte, après avoir fermé le ciel, il bâtissait une église. Nous étions décidément trop jaloux de notre liberté de penser pour accepter comme article de foi le dogme de l'infaillibilité pontificale*[1567].

Nous le voyons, Lachelier oppose au positivisme comtien érigé en nouveau papisme la « liberté de penser » qui se nourrit de certaines idées mêmes de Comte. Qu'adviendra-t-il de la « religion de l'Humanité » à une époque où beaucoup se demandent quelle suite donner à la Révolution française, quelles valeurs, quelle philosophie, quelle religion ? Faut-il inventer une nouvelle religion, ramener le christianisme à sa « pureté » primitive, le faire évoluer vers un christianisme social ou bien vers un christianisme plus moral et plus rationnel ? Or, comme les normaliens de la promotion de Dauriac ne se laissent pas non plus tenter par l'éclectisme, il ne leur reste plus que le criticisme kantien de Lachelier ; « Kant est resté notre maître[1568] », avoue Dauriac. Petit à petit, résume Bois, l'influence protestante véhiculée par le criticisme kantien gagne l'assentiment des normaliens contre l'influence anti-protestante du positivisme comtien. Selon lui, l'influence de Kant est certainement une influence protestante, et si certains normaliens ont préféré le kantisme au positivisme, cela montre que l'influence protestante l'a

---

[1564] Henri BOIS, « Influence de la pensée protestante », *Cours, lettres, notes et papiers*, IPT, Montpellier, boîte II-2, désormais *CMs-InflPenséeProt*.

[1565] *CMs-InflPenséeProt*, p. 8.

[1566] Lionel Dauriac est agrégé de philosophie en 1872.

[1567] Lionel DAURIAC, cité par Henri Bois dans *CMs-InflPenséeProt*, p. 9.

[1568] *Ibidem*, p. 10.

emporté, « sans qu'ils s'en doutassent toujours eux-mêmes, sur le catholicisme des catholiques et sur le catholicisme de la libre pensée positiviste[1569] ».

C'est une époque, vers les années 1870, où il devient de plus en plus courant d'associer le kantisme au protestantisme. En effet, Kant est imprégné du piétisme protestant depuis son enfance, comme le rappelle Bois, se référant à Boutroux :

> *Le milieu moral où la pensée de Kant s'est développée a été le piétisme protestant. Sa mère était foncièrement piétiste. Ses premiers maîtres furent d'ardents piétistes. Le point de départ de sa pensée, ce fut un fonds de croyances chrétiennes, piétistes, protestantes. C'est du piétisme protestant qu'est née la morale de Kant*[1570].

Boutroux décrit l'influence de plus en plus importante exercée par le kantisme partout dans le monde, et notamment en France où, en plus du néocriticisme qui se réclame directement du criticisme kantien, la pensée kantienne est discutée dans la plupart des dissertations philosophiques. Selon Boutroux, à l'intérêt historique dont jouit le kantisme se joint un intérêt théorique dont témoigne la prospérité du néocriticisme français, mais aussi le fait qu'il « ne paraît guère de dissertation philosophique où ne soit discuté le point de vue de Kant ; et son action se fait sentir jusque dans les domaines de la littérature et de la vie sociale[1571] ». Bois cite également le fondateur du néocriticisme français, Renouvier lui-même, selon lequel « le criticisme est né en terre protestante, et c'est le fruit le plus visible de l'examen personnel, de l'indépendance de l'esprit et de la supériorité de la personne du penseur à son œuvre[1572] ».

Dans le kantisme, Bois distingue deux parties : le kantisme de la morale, d'une part, et celui de la métaphysique, d'autre part, et il revendique la morale kantienne pour le protestantisme auquel il adhère, contre un autre, un mauvais protestantisme, qui revendique la métaphysique kantienne. Selon lui,

> *Il y a un bon et un mauvais Kant. Il y a le bon Kant, qui est celui que je revendique pour le protestantisme, c'est le Kant de la morale ; et il y a le mauvais Kant, celui dont la métaphysique a accueilli des germes de panthéisme qui se sont épanouis en Allemagne chez Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher et qui, d'Allemagne, se sont introduits*

[1569] *Ibidem.*

[1570] *Ibidem.*

[1571] Michel BOURTROUX, cité par Henri Bois dans *ibidem*, p. 11.

[1572] Charles RENOUVIER, *Critique philosophique*, t. IV, p. 149, cité par Henri Bois dans *CMs-InflPenséeProt*, p. 11.

> *chez nous et jusque dans notre théologie protestante contemporaine pour la corrompre*[1573].

Bois estime que le mauvais kantisme produit forcément un mauvais protestantisme. Ce qui laisse sous-entendre que le bon kantisme, c'est-à-dire la morale kantienne, qu'il retient et défend produit un bon protestantisme. Le mauvais kantisme, qui est le côté métaphysique du criticisme kantien, renferme la conception infinitiste d'une substance inconnaissable pouvant être saisie dans l'expérience sans l'intermédiaire des « idées » résultant du travail de la raison. Le protestantisme qui veut s'appuyer sur ce mauvais kantisme subit les conséquences d'une telle conception. En effet, « ce *mauvais kantisme* a produit un *mauvais protestantisme* », un protestantisme « qui s'exprime en une langue à la fois riche et vague, pieuse, discrète et courtoise, aux contours ondoyants et mielleux, plus susceptible de rendre des impressions que des idées, et plus apte à traduire la religiosité qu'à définir une religion[1574] ».

Si Lachelier a surtout développé le mauvais côté, le côté métaphysique du criticisme kantien, selon Bois, il revient « à d'autres penseurs de développer la partie vraiment protestante du kantisme : le premier est M. Secrétan[1575] ». Bois consacre une partie fondamentale de son cours sur la « Croyance » pour exposer l'importance du « devoir de croire au devoir » que Secrétan introduit dans la théorie de la connaissance. Ce devoir est invoqué lorsque Bois décrit la croyance abordée du point de vue moral : la volonté intervient dans toute activité de la raison, et la loi morale suit la volonté dans tous ses actes, ce qui amène le néocriticisme boisien à « poser la croyance à l'obligation comme obligatoire[1576] ».

Mais Bois regrette que Secrétan n'a pas tout rejeté de la métaphysique kantienne, notamment les « savantes constructions dialectiques[1577] ». Selon lui, contrairement à Secrétan, les fondateurs du néocriticisme français, Renouvier et Pillon

> *ont rejeté résolument par-dessus bord la mauvaise métaphysique de Kant et se sont attachés à en développer le côté moral, le côté protestant. Aussi ont-ils appelé leur doctrine* néo-criticisme *pour marquer leurs relations à la fois de dépendance et d'indépendance vis-à-vis de Kant, dont la doctrine est appelée* criticisme[1578].

[1573] *CMs-InflPenséeProt*, p. 13.

[1574] *Ibidem*, p. 14.

[1575] *Ibidem*, p. 15.

[1576] Cf. *CMs-Croyance*, p. 66 et suivantes.

[1577] *CMs-InflPenséeProt*, p. 19.

[1578] *Ibidem*.

Pour Dauriac, le néocriticisme a mené « une vigoureuse campagne pour la protestantisation de la France[1579] » : « Les rédacteurs de la *Critique philosophique* ont pensé que l'État laïque ne pouvait s'accommoder du catholicisme actuel, car ce catholicisme n'est autre que le « papisme » dans l'acception la plus étroite du mot[1580]. » Dauriac affirme que les tenants du néocriticisme français « en ont conclu à l'opportunité, pour tout Français non catholique, de s'avouer tel, et de rompre ouvertement, publiquement toute attache avec le catholicisme[1581] ». Étant donné que le protestantisme n'exige aucune profession de foi stricte, et, en plus, présente tous les caractères d'une religion laïque, « tout citoyen français antipathique au catholicisme, et, cela va sans dire, sympathique aux croyances philosophiques sur lesquelles repose la foi chrétienne, pourrait « changer d'inscription religieuse » et se faire immatriculer protestant[1582] ». C'est dans le but d'attirer l'esprit public dans cette direction que, selon Dauriac, « les rédacteurs de la *Critique* ont fondé sous le nom de *Critique religieuse* (de 1878 à 1885) un recueil trimestriel[1583] », et que l'on en vint à penser que « la doctrine criticiste conduit nécessairement au protestantisme[1584] » ou encore que « c'était une philosophie où la métaphysique était remplacée par un symbole assez voisin du symbole des apôtres[1585] ». Dauriac explique ainsi de manière claire et sans détour la démarche du néocriticisme français. Le protestantisme qu'il décrit dans ces propos, comme n'exigeant aucune confession de foi stricte et présentant les caractères d'une religion laïque, colle plutôt assez bien à la tendance libérale du protestantisme français de cette époque, celle d'un Félix Pécaut (1828-1898) par exemple.

7.1 L'IDEE D'UNE PROTESTANTISATION DE LA FRANCE

Bois propose une rapide histoire extérieure de l'influence protestante au point de vue des idées à travers une série de citations. Il montre que plusieurs auteurs attestent par leurs écrits la réalité du projet néocriticiste de protestantisation de la France. Il cite par exemple le publiciste Georges Guyau, « ardent catholique », à partir de son livre intitulé *L'École d'aujourd'hui*, publié en 1899[1586] pour dénoncer et combattre « l'hégémonie qu'a conquise le protestantisme libéral dans notre école primaire ». Guyau présente Pillon comme étant « l'un de nos plus

[1579] *Ibidem*, p. 20.

[1580] Lionel DAURIAC, cité par Henri Bois dans *ibidem*.

[1581] *Ibidem*.

[1582] *Ibidem*.

[1583] *Ibidem*.

[1584] *Ibidem*.

[1585] *Ibidem*.

[1586] Georges GUYAU, *L'École d'aujourd'hui*, Paris, Perrin, 1899.

notables philosophes protestants[1587] ». Et plus loin, il décrit Renouvier et Pillon comme faisant partie d'« une certaine élite de philosophes protestants[1588] », et dont *Critique philosophique* et *Critique religieuse* « publiées sous les auspices de M. Renouvier, étaient les deux organes[1589] ».

Bois cite également le philosophe moraliste Frédéric Rauh (1861-1909), qui, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, faisant allusion à Renouvier et Pillon, s'exprime ainsi : « Nous nous séparons ici de ceux qui donnent pour rôle à l'État de remplacer le catholicisme par une doctrine rationaliste ou néo-protestante. Ils sont avant tout anti-papistes[1590]. » Bois mentionne la remarque faite par Léon Brunschvicg (1869-1944) et Élie Halévy (1870-1937) concernant le protestantisme de Pillon tel qu'il transparaît à travers ses choix d'articles dans l'*Année philosophique* : « Les thèses des facultés protestantes sont seules à représenter les travaux d'exégèse et de théologie[1591]. » Bois rajoute que Brunschvicg et Halévy font par ailleurs l'éloge de l'*Année philosophique*, dont le quatrième volume, publié en 1894, « contient avec une critique des travaux publiés en 1893, des études approfondies qui figurent elles-mêmes parmi les productions les plus dignes d'appeler la méditation des esprits attentifs[1592] ». Bois cite Fouillée, philosophe de l'éclectisme spéculatif, qui a pourtant tant bataillé contre les idées de Renouvier, et qui rend un témoignage à ce dernier en le qualifiant de « penseur subtil et profond » qui « avait fini par exercer sur les esprits une action de plus en plus étendue », et même jusqu'à « faire entrer dans beaucoup de têtes ses doctrines tranchées et tranchantes : phénoménisme indéterministe, combiné avec l'apriorisme, et avec la morale de l'impératif catégorique[1593] ». Bois ne manque pas de rajouter les déclarations de Dauriac à propos de ce témoignage de Fouillée : « La polémique ardente, infatigable de M. Alfred Fouillée contre le criticisme prouve assez quelle place M. Renouvier a pu conquérir parmi les philosophes de ce temps[1594]. » Et Dauriac évoque le débat entre Herbert Spencer (1820-1903) et Renouvier :

[1587] *Ibidem*, note, p. 45.

[1588] *Ibidem*, note, p. 81.

[1589] *Ibidem*.

[1590] Frédéric RAUH, « Les conditions actuelles de la paix morale : à propos d'un livre récent », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1896, p. 241.

[1591] Léon BRUNSCHVICG et Élie HALEVY, cités par Henri Bois dans *CMs-InflPenséeProt*, p. 25.

[1592] Léon BRUNSCHVICG et Élie HALEVY, « L'Année philosophique 1893 », *Revue de métaphysique et de morale*, 1894, p. 472 et suivantes, cité par Henri Bois dans *CMs-InflPenséeProt*, p. 26.

[1593] Alfred FOUILLEE, « Le mouvement idéaliste en France », *Revue des deux mondes*, 15 mars 1896, p. 285, cité par Henri Bois dans *CMs-InflPenséeProt*, p. 27.

[1594] Lionel DAURIAC, « Criticisme », *Grande Encyclopédie*, cité par Henri Bois dans *CMs-InflPenséeProt*, p. 28.

« L'adversaire le plus considérable de M. Herbert Spencer, au temps où nous sommes, est assurément M. Renouvier[1595]. »

Bois rajoute une citation de Gaston Deschamps à partir de son livre intitulé *Le malaise de la démocratie* : « Depuis vingt années, cette vigoureuse intelligence [Renouvier] enrichit de son labeur incessant notre enseignement public[1596]. » De plus, « sa doctrine a pénétré, par une infiltration lente, dans la plupart des thèses qui ont été présentées à la Sorbonne par les philosophes universitaires[1597] ». Nous le voyons, pour Deschamps, le travail mené par Renouvier non seulement apporte un enrichissement considérable à l'ensemble de l'enseignement public, mais fait aussi avancer la réflexion dans le monde de la recherche philosophique. Son témoignage atteste l'importante influence de Renouvier sur la pensée philosophique de cette époque. Avec Ferdinand Buisson (1841-1932), Félix Pécaut et d'autres protestants, Renouvier est persuadé qu'il faut introduire une morale républicaine sur fond de morale kantienne dans l'enseignement public. Ils pensent que seule la morale kantienne est la plus adéquate à la démarche républicaine.

Bois commente la citation de Deschamps en faisant l'apologie du néocriticisme auprès des protestants. Pour Bois, après le décès de Secrétan, l'heure est venue de trouver une autre philosophie

> *Maintenant que M. Secrétan n'est plus là, on peut bien dire que c'est la philosophie néo-criticiste de M.M. Renouvier et Pillon qui représente par excellence dans l'université et d'une manière générale dans la pensée française la philosophie protestante. C'est de quoi les protestants ne se rendent pas toujours assez compte et de quoi ils ne sont pas toujours assez reconnaissants envers M.M. Renouvier et Pillon. Certes, je ne prétends pas que la philosophie néocriticiste telle quelle soit l'expression définitive, complète, immuable, adéquate du protestantisme ou de la vérité. Ce serait d'ailleurs très mal connaître cette philosophie qui est une philosophie de mouvement, de vie et de progrès. Mais enfin, il reste vrai que parmi les philosophes qui comptent à l'heure actuelle en France, les néo-criticistes sont bien ceux qui sont les plus profondément et les plus directement imprégnés d'esprit protestant*[1598].

Si le néocriticisme n'est pas explicitement déclaré par Bois comme étant la philosophie qui correspond la mieux à la théologie protestante, du moins il reconnaît que les néocriticistes sont les philosophes les mieux imprégnés de protestantisme. Nous observons dans ces mots de Bois

---

[1595] *Ibidem*.

[1596] Gaston DESCHAMPS, *Le malaise de la démocratie*, Paris, Colin, 1899, p. 159, cité par Henri Bois dans *CMs-InflPenséeProt*, p. 28bis.

[1597] *Ibidem*.

[1598] *CMs-InflPenséeProt*, p. 29.

un léger décalage et une petite nuance par rapport aux propos de Renouvier lorsque celui-ci affirme que « le néocriticisme est dans la philosophie ce que le protestantisme est dans la religion[1599] ». Affirmer que les philosophes néocriticistes sont les plus imprégnés d'esprit protestant dit moins qu'affirmer la correspondance entre le néocriticisme et le protestantisme comme le fait Renouvier.

Bois regrette que certains théologiens protestants rejettent d'emblée le néocriticisme, étant attachés « à la partie mauvaise de la métaphysique agnostique et panthéiste de Kant[1600] ». Pour lui, ces théologiens peuvent bien écrire de belles choses sur le protestantisme, mais « ils sont en réalité infidèles au véritable esprit du protestantisme[1601] ». En tous cas, « l'influence de M.M. Secrétan et Renouvier s'est exercée avec plus ou moins d'intensité sur quantité de penseurs », à tel point que « personne ne saurait méconnaître l'empreinte dont l'esprit protestant les a marqués[1602] ». D'après Pillon, « c'est de M. Secrétan que relève la métaphysique de la liberté dont M. Boutroux a tracé les lignes générales dans la conclusion de sa belle thèse sur la *Contingence des lois de la nature*[1603] ».

7.2 LES REACTIONS HOSTILES A UNE PROTESTANTISATION DE LA FRANCE

L'idée d'une protestantisation de la France ne peut pas laisser indifférents des auteurs d'un catholicisme français encore bien vivant. Nous avons déjà vu plus haut comment Bois cite Rauh, qui traite Renouvier et Pillon d'anti-papistes[1604]. Dans la même revue, Alphonse Darlu (1849-1921) cite Ferdinand Brunetière (1849-1906), converti au catholicisme. Bois choisit un passage de cet article de Darlu, qui illustre assez bien les réactions catholiques hostiles au projet néocriticiste, et où Brunetière donne deux arguments alléguant la supériorité du catholicisme par rapport au protestantisme afin de redresser la morale dans la société française : le conservatisme de la doctrine catholique, qui la rend solide, immuable, et la logique du salut par les œuvres méritoires qui, selon lui, fonde une sociologie. Pour Brunetière, « le protestantisme abandonne au sens individuel l'interprétation de la doctrine ; le catholicisme est une doctrine traditionnelle et fixée[1605] ». De plus, le protestantisme n'a pas de chance puisqu'il « est la

---

[1599] Charles RENOUVIER, cité par Henri Bois dans *CMs-InflPenséeProt*, p. 19.

[1600] *CMs-InflPenséeProt*, p. 30.

[1601] *Ibidem*.

[1602] *Ibidem*.

[1603] François PILLON, *La philosophie de Secrétan*, Paris, Alcan, éd. 1898, note p. 139, cité par Henri Bois dans *CMs-InflPenséeProt*, p. 31.

[1604] Cf. Frédéric RAUH, *op. cit.*, p. 241.

[1605] Ferdinand BRUNETIERE (cité par Alphonse DARLU, *Revue de métaphysique et de morale*, 1895), cité par Henri Bois dans *CMs-InflPenséeProt*, p. 32/2.

religion du salut individuel ; le catholicisme enseigne la solidarité des œuvres et des mérites, il est une sociologie. Donc la religion qui peut le mieux servir à la régénération de la morale est le catholicisme[1606] ».

Et Bois ne peut pas s'empêcher de rajouter le commentaire, qui exprime une sympathie vis-à-vis du protestantisme, que Darlu fait suivre à ces assertions hostiles de Brunetière. D'après Darlu, « on dit que le catholicisme est un gouvernement, il faudrait ajouter au moins que c'est un gouvernement despotique des âmes[1607] ». Par contre, pour lui, « le protestantisme ne laisse pas d'être un gouvernement puisqu'il y a des églises protestantes », mais « c'est un gouvernement démocratique (plus ou moins d'ailleurs selon les sectes)[1608] ». Selon lui, Brunetière a bien aperçu les deux différences essentielles des deux religions : « La première est dans l'organisation de l'Église, la deuxième est dans la doctrine. Le protestantisme met le principe du salut dans la foi, le catholicisme dans les œuvres[1609]. » Darlu explique pourquoi le protestantisme peut paraître plus individualiste que le catholicisme : « La foi est un principe individuel, parce qu'elle est un principe spirituel. Un homme qui n'agit pas par une foi intérieure est un homme extérieur à lui-même, un reflet, une chose[1610]. » Et il transpose sa réflexion à l'ensemble d'un peuple : « Un peuple qui a une religion sans avoir la foi, est comme s'il n'avait pas de religion. Car la foi est la vie de l'homme. Voilà, semble-t-il, ce qu'il faudrait rajouter…[1611]. »

Comme autre illustration de l'hostilité catholique vis-à-vis de la pensée protestante et du projet de protestantisation de la France, Bois rapporte les propos du Chanoine Jules Didiot (1840-1903), dans le recueil intitulé *Un siècle, un mouvement du monde de 1800 à 1900*, où contribuent des « représentants les plus éminents de la pensée catholique » : « L'ennemi redoutable pour la philosophie catholique au XX^e^ siècle sera donc toujours, comme au XIX^e^, le kantisme…[1612]. » Didiot pense plus particulièrement au néocriticisme en y incluant plusieurs courants néo-kantiens : « Modéré de forme et souvent même de fond, le néo-criticisme de Lachelier et Boutroux, de Renouvier et Pillon, de Secrétan, Liard, Dauriac, Bergson, a

---

1606 *Ibidem.*

1607 Alphonse DARLU, *Revue de métaphysique et de morale*, 1895, p. 244-245, cité par Henri Bois dans *CMs-InflPenséeProt*, p. 32/3-32/4.

1608 *Ibidem.*

1609 *Ibidem.*

1610 *Ibidem.*

1611 *Ibidem.*

1612 Jules DIDIOT, dans *Un siècle, un mouvement du monde de 1800 à 1900*, Paris, Oudin, 1900, cité par Henri Bois dans *CMs-InflPenséeProt*, p. 32/5.

certainement plus de chances de durer[1613]. » Il estime que le néocriticisme peut « exciter de vives sympathies au début du nouveau siècle…[1614] ». Toutefois, Didiot est persuadé que « nécessairement l'avenir reviendra au bon sens et à la vraie philosophie », et alors « les philosophes s'affranchiront du joug écrasant que le kantisme a fait peser sur nous[1615] ».

Il est clair, pour ceux qui tiennent un tel discours, que le criticisme kantien est un système capable de ruiner complètement la logique catholique. Mais ils restent confiants dans le « bon sens » des philosophes qui finiront, ils en sont convaincus, par rejeter la fausse philosophie. Le « bon sens » dont ils parlent équivaut, en termes criticistes et néocriticistes, au dogmatisme du rationalisme métaphysique et au substantialisme.

7.3 LA PENSEE PROTESTANTE SELON HENRI BOIS

Après avoir relevé quelques réactions, Bois expose ensuite les points principaux qui sont « mis en lumière par la pensée protestante[1616] » qui font son honneur, à savoir : la conscience morale, la liberté, la personnalité, le sentiment de péché et l'existence de Dieu.

7.3.1 LA CONSCIENCE MORALE

Le premier point que Bois relève comme étant un élément caractéristique du protestantisme et qui est véhiculé par le criticisme kantien consiste dans le devoir moral : *je dois donc je suis*. Afin de souligner l'influence de la morale kantienne, il cite Kant pour qui « deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y attarde et s'y applique : le ciel étoilé au-dessus de ma tête, et la loi morale dans mon cœur[1617] ». Ces propos de Kant sont repris et commentés par Buisson dans sa conférence sur l'intuition morale, dite devant des instituteurs à l'Exposition universelle, en 1878, à un moment où il croyait avec force certainement à l'adhésion de beaucoup de Français à cette « morale dans le cœur[1618] ».

Chez Kant, la conscience morale est l'expression de la raison pratique, qui oblige moralement le sujet[1619]. C'est une faculté de la raison qui porte des jugements sur la valeur

[1613] *Ibidem.*

[1614] *Ibidem.*

[1615] *Ibidem.*

[1616] *CMs-InflPenséeProt*, p. 33.

[1617] Emmanuel KANT, cité par Henri Bois dans *ibidem*.

[1618] Repris dans Ferdinand BUISSON, *La Foi laïque, extraits de discours et d'écrits (1878-1911)*, Paris, Hachette, 1912, p. 3. Cf. Patrick CABANEL, *op. cit.*, p. 58.

[1619] Cf. par exemple, Simone BATEMAN-NOVAES, Ruwen OGIEN, Patrick PHARO, *Raison pratique et sociologie de l'éthique: autour des travaux de Paul Ladrière*, Paris, CNRS, 2000, p. 224.

morale de l'action humaine, et par laquelle le sujet distingue le bien et le mal en lui indiquant des impératifs moraux. Pour Bois, la conscience morale joue un rôle capital dans la personnalité et la liberté de tout être humain, puisque l'autorité intérieure de la conscience est la seule autorité véritable. En effet, selon lui, « toute autorité extérieure ne devient vraiment autorité que lorsqu'elle est sanctionnée et homologuée par l'autorité intérieure de la conscience[1620] ». Notre conscience reste pourtant « faillible et éducable », et a de ce fait besoin d'être constamment éclairée et fortifiée toujours plus. D'où l'importance de l'éducation, que ce soit en famille, par le biais de l'école laïque, comme l'espèrent les néocriticistes et certains Protestants de l'époque, mais aussi par « le contact avec le Christ[1621] ».

7.3.1.1 LA CONSCIENCE MORALE, LA MORALE KANTIENNE ET LA MORALE PROTESTANTE

Le kantisme peut-il trouver sa place dans le monde philosophique de cette fin du XIX^e^ et début du XX^e^ siècle ? Peut-on l'accuser de scepticisme ? Pour Bois, la conscience morale est le rempart qui permet au kantisme de sortir de l'impasse du scepticisme, « c'est le sentiment que Kant prend pour le point de départ de toutes les recherches de la pensée[1622] ». Le but essentiel du kantisme est « de déblayer et d'affermir le sol qui doit porter le majestueux édifice de la morale[1623] ». Selon Bois, Kant « a fait du devoir la première des certitudes » en affirmant que « lors même que le doute sur toutes les vérités spirituelles envahirait la pensée, un homme qui veut demeurer honnête n'a pas le droit de douter du devoir[1624] ».

L'importance de la conscience morale constitue également l'affirmation centrale du secrétanisme et du néocriticisme, selon Bois. C'est ce que constate un auteur comme Boutroux pour qui « la règle générale de Secrétan fut de subordonner la théorie à la pratique, de tenir le problème de la vérité pour solidaire du problème de la conduite[1625] ». Dauriac ne dit pas autre chose lorsqu'il dit que « les néocriticistes français s'attachent principalement aux thèses pratiques, et la croyance à l'obligation morale est la clef de voûte de ce kantisme réformé[1626] ».

Secrétan et les néocriticistes français ne sont pas les seuls à adopter l'importance de la conscience morale comme point fondamental de la philosophie. Bois cite le philosophe français Louis Liard (1846-1917) qui écrit, dans son livre intitulé *Caractères de la métaphysique*

[1620] *LDS1*, p. 75.

[1621] *Ibidem*, p. 76.

[1622] *CMs-InflPenséeProt*, p. 34.

[1623] *Ibidem*.

[1624] *Ibidem*.

[1625] Émile BOUTROUX, cité par Henri Bois dans *CMs-InflPenséeProt*, p. 34.

[1626] Lionel DAURIAC, cité par Henri Bois dans *CMs-InflPenséeProt*, p. 35.

morale : « Il faut donc inscrire au début de la métaphysique, comme première vérité certaine, non pas une vérité intellectuelle mais une vérité morale, et demander à la conscience une explication du monde conforme à la conscience[1627] », et plus loin : « La vérité morale est le premier et le dernier mot des choses[1628]. » De tels propos donnent une idée de l'impact de la morale kantienne dans le monde de la philosophie.

Pour Bois, tout doit partir du *je dois donc je suis* du criticisme kantien, puisque c'est « le seul vrai, le seul complet, posant seul une réalité inébranlable au commencement[1629] ». Mais c'est aussi « le point d'arrivée, la conclusion, le but et la fin universelle[1630] ». En effet, le devoir, selon lui, possède une dignité, « absolue » à ses yeux, si bien qu'il affirme ne rien pouvoir poser au-dessus du devoir ou en parallèle avec lui. Il affirme que « le bien moral est le bien suprême, la fin de toute existence[1631] », et que, « s'il y a un monde, c'est pour la réalisation du bien moral qu'il subsiste[1632] ». Il va même jusqu'à soutenir que « la raison d'être du monde est une raison morale », et que « la fin du monde est une fin morale[1633] ».

Bois situe le devoir « à la fin et au fondement de toute doctrine » et en conclut qu'« il en est aussi le critère souverain et sans appel », si bien qu'il sera « impossible d'admettre dans notre pensée aucun théorème qui serait en contradiction avec le devoir[1634] ». Comme Renouvier, Bois reconnaît donc que c'est la croyance et la conscience morale qui font pencher un philosophe ou un théologien vers tel ou tel système et non vers tel autre. Ce que le devoir rejette ou refuse ne peut pas tenir, et tout ce que le devoir exige doit être accepté.

Selon Bois, « c'est bien là, il n'y a pas à dire, une doctrine de marque protestante. *Fais ce que dois, advienne que pourra*, telle était la fière devise de nos pères, et vous connaissez le proverbe : *honnête comme un huguenot*[1635] ». Dans une conscience protestante, le devoir doit passer avant tout le reste ; en fait, « le devoir est le régulateur, le balancier, le moteur[1636] ». Et cette doctrine de marque protestante est en train de séduire une partie du monde philosophique.

[1627] Louis LIARD, « Caractères de la métaphysique morale », dans *La science positive et la métaphysique*, Paris, Alcan, 1905, p. 480, cité par Henri Bois dans *CMs-InflPenséeProt*, p. 35.

[1628] *Ibidem*.

[1629] *CMs-InflPenséeProt*, p. 35.

[1630] *Ibidem*.

[1631] *Ibidem*.

[1632] *Ibidem*.

[1633] *Ibidem*.

[1634] *Ibidem*, p. 36.

[1635] *Ibidem*, p. 37.

[1636] Édouard ROD, « Le ménage du pasteur Naudié », *Revue des deux mondes*, 15 mai 1898, p. 251, cité par Henri Bois dans *CMs-InflPenséeProt*, p. 37.

Pour illustrer encore mieux son propos, Bois cite Jules Gaultier, qui écrit dans l'*Action française* :

> *La croyance morale, d'origine protestante, et qui est l'état le plus récent de la religiosité, est contemporaine de Kant et de l'Encyclopédie. Le protestantisme, sous son aspect libéral, se concentre avec toute sa virulence dans la doctrine de la* croyance morale*... Elle recrute ses apôtres parmi les métaphysiciens et elle est un véritable foyer d'infection, contaminant de jeunes esprits de culture élevée, et détournant vers une foi nouvelle, par l'imitation des procédés de l'intelligence, quelques-uns des mieux qualifiés pour l'attitude scientifique et la liberté intégrale. C'est sur ce terrain de la morale qu'il ne faut pas craindre de combattre l'influence protestante. La morale est un danger dès qu'elle devient un dogme rationnel au lieu d'être une superstition, une coutume, un geste héréditaire…*[1637]

Gaultier est visiblement adversaire de l'influence protestante, et plus généralement de toute forme de religiosité. Il accuse la morale protestante d'être « un dogme rationnel », au lieu de n'être qu'une morale basée sur la superstition, la coutume ou la tradition qui n'intéresse pas les scientifiques et philosophes. Pour un anti-religieux, une religion qui se définit « dans les limites de la simple raison » doit certes faire peur. Pourtant, c'est bien l'un des objectifs du criticisme kantien. Mais ce dernier cherche en même temps à limiter la prétention de la raison de l'homme du dix-huitième siècle à vouloir tout connaître. Kant affirme en effet avoir « dû limiter le savoir pour laisser de la place à la croyance[1638] », si bien que la théologie ne doit pas, selon lui, chercher à « démontrer ses dogmes philosophiquement[1639] », tout comme la philosophie « doit se résigner à reconnaître son incompétence à juger de l'autorité et de l'interprétation des Écritures[1640] ». Selon Barth, « l'homme devenu majeur que Kant croit pouvoir connaître et prôner comme l'homme de l'*Aufklärung*, ne doit pas, maintenant qu'il a le courage de se servir de la raison, l'utiliser arbitrairement[1641] ». Les postulats de la raison pratique, à savoir Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme, ne sont pas accessibles à la connaissance de la raison théorique, mais sont des conditions qui régulent la possibilité de la connaissance. Quoi qu'il en soit, les critiques plus ou moins fondées de Gaultier témoignent de l'ampleur de l'influence protestante par le biais de la « croyance morale » auprès des philosophes et des scientifiques, notamment les plus jeunes.

[1637] *CMs-InflPenséeProt*, p. 37-37/2.

[1638] Il s'agit de notre traduction. Cf. *CDLRPure*, p. 29.

[1639] Emmanuel KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, cité par Karl BARTH, *La théologie protestante au XIX^e siècle*, *op. cit.*, p. 171.

[1640] Karl BARTH, *op. cit.*, p. 171.

[1641] *Ibidem*, p. 138.

Soulignons ce que Gaultier dit concernant l'évolution des religions lorsqu'il affirme que la croyance morale, d'origine protestante, « est l'état le plus récent de la religiosité », et que cette religion avancée est associée au « protestantisme, sous son aspect libéral », qui « se concentre avec toute sa virulence dans la doctrine de la *croyance morale* ». Cela signifie premièrement que, pour lui, il y a une évolution dans la religiosité et que cette évolution aboutit à son époque à la religiosité fondée sur la croyance morale. Cette idée d'« évolution » des religions n'est pas sans rappeler l'évolutionnisme des fondateurs de l'école symbolo-fidéiste de Paris[1642]. Deuxièmement, pour Gaultier, cette religiosité s'exprime tout particulièrement dans le « protestantisme libéral » qui, selon lui, reprend à son compte la doctrine de la croyance morale et se concentre en elle. Cela signifie que cette position passe pour être défendue par un « courant du protestantisme », même si le libéralisme théologique au sein du protestantisme ne semble pas vraiment constituer un véritable courant vers le milieu du XIX^e^ siècle, mais est plutôt représenté par des individus qui ne sont pas toujours d'accord entre eux. Vers la fin du XIX^e^ siècle, l'école symbolo-fidéiste de Paris se fait reconnaître au sein d'un certain milieu protestant par son libéralisme théologique fondé sur un néokantisme d'influence plutôt shcleiermacherienne.

Pour Bois, la quintessence du kantisme s'exprime dans le *je dois donc je suis* de la conscience morale. C'est cette importance de la conscience morale qui attire certains « parmi les métaphysiciens ». Il est intéressant de comparer les vues de Bois sur ce point à celles de l'une de ses contemporains et coreligionnaires, la philosophe et historienne Clarisse Coignet (1823-1918). Dans son livre intitulé *L'évolution du Protestantisme Français au dix-neuvième siècle*, paru en 1908, Coignet décrit l'influence kantienne à son époque. Selon elle, cette influence trouve sa source dans la révolution copernicienne effectuée par Kant qui « renouvelle la philosophie par son point de départ » ; contrairement au rationalisme dogmatique des disciples de Descartes, « ce n'est pas dans l'infini de l'univers transcendantal qu'il le pose, c'est dans la réalité humaine[1643] ». Il s'agit, selon Luc Ferry, d'un « renversement théologique sans précédent : la primauté de la finitude humaine et la relativisation de l'Absolu (de Dieu)[1644] ». Par une analyse, non plus de l'intellection infinie ou des attributs divins, mais de nos facultés de connaître, Kant aboutit à une double rénovation, « intellectuelle, par la critique de la raison pure ; morale et religieuse, par l'impératif de la raison pratique »[1645].

1642 Cf. par exemple *DLCR*, p. 217.

1643 Clarisse COIGNET, *op. cit.*, p. 125.

1644 Luc FERRY, *op. cit.*, p. 27.

1645 Clarisse COIGNET, *op. cit.*, p. 125.

Certes, Bois reconnaît également l'importance de la théorie de la connaissance kantienne, avec le changement de point de vue qu'elle introduit en partant de la finitude humaine et non plus de l'infinitude divine. Toutefois, pour lui, c'est avant tout la conscience morale de la liberté d'examen qui séduit les personnes « bien pensantes » de cette deuxième moitié du XIX^e^ siècle. Même si la liberté d'examen n'est pas une création du kantisme[1646], la morale kantienne en est fortement imprégnée. Il est vrai que Coignet souligne également l'influence profonde de la morale kantienne et l'importance de celle-ci pour ceux des protestants et néocriticistes qui souhaitent protestantiser la France entre 1870 et 1890. Mais pour elle, c'est la révolution copernicienne opérée par le criticisme kantien qui intéresse une partie du monde philosophique, tandis que la morale kantienne séduit plutôt les protestants « bien pensants ». Elle diverge du néocriticisme boisien sur au moins deux points concernant l'origine de la religion : l'absence de raisonnement logique dans l'expérience religieuse, et le rôle fondamental de l'impératif catégorique.

Tout d'abord, sa conception de l'origine de la morale et de la religion n'échappe pas aux idées véhiculées par l'école symbolo-fidéiste de Paris. D'après elle, dans le criticisme kantien, « la morale, pas plus que la religion, ne sort d'un raisonnement logique », puisque la morale, comme la religion, « est un même acte de foi dans la noblesse de l'humanité et la grandeur de la vie[1647] ». Il n'y a donc pas, pour Coignet, d'élément intellectuel sous forme de raisonnement qui précède ou accompagne l'acte de foi. Nous le verrons plus loin, une telle réception de la conception kantienne de la foi et de la religion est plutôt assez proche de celle de l'école symbolo-fidéiste de Paris, alors que dans le néocriticisme boisien, il y a des « idées », résultant du raisonnement, impliquées dans les « faits » de l'expérience de foi.

Ensuite, pour Coignet, suivant dans ce sens l'école malaniste, à la suite du Suisse César Malan (17787-1864)[1648], c'est l'impératif catégorique en tant que « commandement absolument obligatoire » qui révèle l'Être suprême à la personne qui vit une expérience religieuse[1649]. Alors que, dans le néocriticisme boisien, comme nous le verrons plus loin, le sentiment moral se réfère

---

1646 Cf. Marc BOSS, « Les théologiens croient-ils sincèrement ce qu'ils disent ? », dans Marc BOSS et Raphaël PICON (éd.), *Penser le Dieu vivant : mélanges offerts à André Gounelle*, Paris, Van Dieren, 2003, p. 399-414.

1647 Clarisse COIGNET, *op. cit.*, p. 127.

1648 César MALAN (né le 7 juillet 1787 à Genève – décédé le 8 mai 1864 à Vandœuvres, canton de Genève) est un enseignant, un pasteur protestant membre du *Réveil*, et un compositeur de cantiques (Cf. Bernard REYMOND, « César Malan », dans Pierre GISEL, *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, PUF, 1ère édition « Quadrige », 2006 (1ère édition Cerf-Labor et Fides 1996), p. 864).

1649 Cf. *ibidem*, p. 126.

à une loi, tandis que le sentiment religieux se réfère à un être distinct de nous, un moi situé hors de notre moi[1650].

La réception majoritaire de la morale kantienne dans le monde protestant, si nous écoutons les témoignages de Gaultier et de Coignet, est celle d'un certain libéralisme théologique. D'abord celui qui se constitue autour de l'école malaniste, estimant que la morale et la religion trouvent tous deux leur origine dans l'impératif catégorique, et ensuite celui autour du symbolo-fidéisme qui affirme que la morale comme la religion ne naissent pas à partir d'un raisonnement logique mais d'un acte de foi.

Selon Bois, la pensée de Kant peut être présentée sous deux aspects : d'une part, la morale kantienne, fondée sur la liberté, l'obligation morale et l'impératif catégorique ; et, d'autre part, la métaphysique kantienne, fondée sur un Dieu noumène inconnaissable, infini, posé comme postulat qui conditionne la possibilité de la connaissance. La morale kantienne et le principe de la liberté de la conscience attirent non seulement les « bourgeois chrétiens », protestants libéraux impliqués dans la vie politique française dans la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, mais même les partisans d'une morale laïque et d'une école laïque, les anti-cléricaux au moins jusqu'en 1890. La métaphysique kantienne a du mal à convaincre les non chrétiens, mais aussi les néocriticistes français qui sont persuadés que seul l'anthropomorphisme divin, rejeté par le criticisme kantien, peut préserver la liberté prônée par la morale kantienne. Par contre, une bonne partie des protestants adhérant au libéralisme théologique schleiermacherien de l'époque gardent la métaphysique kantienne.

7.3.1.2 LA MORALE ET LA RELIGION

Nous l'avons vu, la morale kantienne est, d'après Bois, une morale de « marque protestante ». Mais de manière plus fondamentale, certains de ses contemporains peuvent douter de la compatibilité de la morale kantienne avec toute forme de religion. Afin de pouvoir répondre à ceux-là, Bois réfléchit sur le lien entre la religion et la morale, et cherche quelle est la religion qui sous-tend et qui s'articule la mieux à la conscience morale telle que le kantisme la définit. Dans son article intitulé « Morale et religion », Bois part du principe que la morale traite des relations entre les hommes et appartient à l'ordre de la métaphysique, tandis que la religion traite des relations entre les hommes et des êtres transcendants, et se distingue de ce fait de la morale, tout en appartenant aussi à l'ordre de la métaphysique. Mais Bois estime que morale et religion ont besoin l'une de l'autre, et l'articulation devient évidente dans une religion comme le protestantisme.

[1650] Henri Bois, *Le sentiment religieux*, Paris, Fischbacher, 1902, désormais *Sent-Rlg*, p. 19.

Pour Bois, « la morale est utile, nécessaire à la religion[1651] », même si l'on peut vivre des sentiments de dépendance, d'amour, de reconnaissance vis-à-vis d'un être transcendant, sans forcément ressentir une obligation morale quelconque. Sans la conscience morale, la religion risque de se réduire à une pure sentimentalité, de se raidir en formalisme rituel ou de se corrompre en pourriture morale, et l'idée que l'homme se fait de Dieu risque alors de devenir pauvre et vide. « Sans le sentiment moral », affirme-t-il, « le sentiment religieux se dégrade et s'abaisse à un sentiment de crainte servile[1652] », la divinité cesse d'être respectable, aimable, adorable : « Qu'est-ce que le Dieu de la Bible, dit-il, sinon une personne, une volonté, qui devient avec les prophètes, puis avec Jésus-Christ, de plus en plus morale, se déterminant et agissant d'après l'idée du juste et du bien[1653] ? » Bois affirme qu'une religion sans la conscience morale implique un Dieu non respectable et un sentiment religieux dévalorisé :

> *Enlevez la morale de la religion, dit-il, et Dieu cesse d'être respectable, adorable, et le sentiment religieux se dégrade et s'abaisse en un sentiment de crainte servile, ou il s'évapore en un mysticisme sentimental, esthétique, ou il se solidifie en un formalisme de rites et de superstitions[1654].*

Inversement, sans la religion, la morale court le risque de sombrer dans une élégante et délicate culture esthétique[1655], sacrifiant l'idée de justice obligatoire, de respect de la dignité des personnes, à l'intérêt individuel ou même public. En effet, pour l'homme religieux, *ce qui est* et *ce qui doit être* se confondent et s'absorbent l'un dans l'autre ; la religion identifie l'*obligatoire* avec le *réel* : elle les identifie en Dieu qui réalise pleinement l'idéal moral. La religion est donc « utile, voire indispensable, à la morale[1656] », selon Bois, non pour expliquer l'obligation morale en la ramenant à la volonté pure d'un être en soi amoral, mais pour donner à la morale un enracinement vivant et faire de l'idéal moral une réalité personnelle au lieu d'une abstraction. La vraie religion permet de fondre l'*idée* du bien avec un être *réel*, en la personne de Dieu[1657] qui se révèle peu à peu, et qui révèle de ce fait l'idéal moral progressivement. Elle dresse devant l'homme un moi suprême qui porte en soi l'idée morale comme une de ses qualités, comme sa qualité souveraine, un être en qui la volonté obéit à la raison et qui réalise

---

1651 *Morl&Rel*, p. 231.

1652 *Ibidem*, p. 232.

1653 *Ibidem*.

1654 *Ibidem*, p. 10.

1655 Michel Maffesoli parlera du style esthétique ou de l'aura esthétique. Cf. *La contemplation du monde*, Paris, Grasset, 1993, p. 45ss ; *Le temps des tribus*, Paris, La Table Ronde, 2000 (1988), p. 23ss.

1656 *Ibidem*, p. 229.

1657 Cf. *ibidem*, p. 230.

lui-même à la perfection l'idéal moral qu'il prescrit à l'homme[1658]. Dans le christianisme, notamment dans un protestantisme fondé sur l'anthropomorphisme divin du néocriticisme, Bois voit l'accomplissement de l'idéal moral en Jésus : Jésus n'a pas commis de faute morale. Jésus révèle le Père, et par conséquent il révèle aussi, de manière parfaite, l'idéal moral ; grâce à sa propre conscience morale, Jésus arrive à connaître parfaitement le Père ; Dieu se dévoilait à lui et lui devenait transparent ; sa foi et sa connaissance religieuse n'aurait pu naître sans la qualité de sa conscience morale[1659]. Bois cite Eugène Bersier pour qui « la nature visible n'est pas le seul domaine où Dieu se manifeste ; c'est dans l'ordre moral qu'il nous apparaît dans tout son éclat, et c'est ici surtout que sa fidélité nous est nécessaire[1660] ». Dieu se manifeste dans la nature visible ; mais il se manifeste mieux encore dans l'ordre moral.

La religion est indispensable à la morale, affirme Bois. Certes, la religion ne peut pas expliquer la morale par la volonté divine. Néanmoins, elle lui fournit une base concrète, un point d'appui vivant. Bois expose comment l'idée d'obligation est avivée par l'idée de commandement divin, par le sentiment de notre dépendance à l'égard d'un créateur juste et bon. Selon Bois, seul un commandement divin peut, en se joignant à l'impératif catégorique de la raison, préciser et fortifier ce dernier. Cela préserve la morale de se laisser assimiler à une élégante culture esthétique, ou encore de disparaître elle-même, en identifiant le bien à l'utile, en sacrifiant l'idée de la justice obligatoire, du respect et de la dignité des personnes « aux déductions ou inductions relatives à l'intérêt individuel ou à l'intérêt public[1661] ».

Tels sont les résultats auxquels Bois aboutit par l'analyse des notions de morale et de religion. Ces résultats sont confirmés par l'histoire, affirme-t-il. Il met en parallèle un peuple (les Grecs) qui n'a pas su opérer la fusion intime des destinées de la morale et de la religion, et un autre peuple (les Hébreux) qui a réussi à les intégrer progressivement l'une dans l'autre[1662]. La démonstration qui résulte de ce parallèle nous paraît décisive ; les Grecs sombrent dans un panthéisme aux dieux abstraits et souvent immoraux, tandis que les Hébreux aboutissent à un monothéisme avec un Dieu personnel et moral.

En résumé, pour Bois, la religion doit incarner et concrétiser la morale. La morale, à son tour, remplit, épure et vivifie la religion[1663]. En théorie, le chrétien cherche à tendre vers l'idéal

---

1658 Henri BOIS, *La Morale sans Dieu*, Paris, Bureaux de *Foi et Vie*, 1906, désormais *MorSansDieu*, p. 11.

1659 Cf. *Mor&Rel*, p. 233.

1660 Eugène BERSIER, *Sermon sur la fidélité de Dieu*, t. III des *Sermons de Bersier*, p. 85.

1661 *MorSansDieu*, p. 12-13.

1662 Cf. *ibidem*, p. 16.

1663 Cf. *Mor&Rel*, p. 235.

moral qu'est le Christ, cherchant à agir selon cet idéal. Mais dans la pratique, note Bois, le chrétien ne peut pas vraiment se demander : « que ferait Jésus à ma place ? » ; en effet, Jésus ne peut pas être à sa place, parce qu'il n'aurait pas commis ses fautes[1664]. Par contre, Jésus a connu et subi le mal physique, et le fait qu'il ait pu incarner et réaliser pleinement l'idéal moral malgré tout peut nous aider, affirme notre auteur. Jésus en tant qu'idéal moral n'efface pas les limites inhérentes à la nature humaine, mais montre que la perfection est possible même en restant à l'intérieur de ces limites.

7.3.1.3 COMPARAISON AVEC LA « MORALE SANS DIEU »

Le 4 mars 1906, dans une Conférence *Foi et Vie*, Bois traite le thème de « La morale sans Dieu ». Cette conférence est reproduite dans la Revue *Foi et Vie* de la même année, et rassemblée en une brochure éditée par les Bureaux de *Foi et* Vie. Bois y examine quels sont les vrais rapports de ces deux termes : morale et religion. Il reprend en partie ce qu'il dit dans son article « Morale et religion » paru dans la *Revue de théologie et de questions religieuses* en 1905. Il est intéressant d'observer comment il reformule ses idées et exprime ainsi ce qui lui semble important, et comment il s'adresse à un public différent des étudiants et collègues de la Faculté de théologie protestante de Montauban. Notons notamment que le sujet ici porte avant tout sur la morale et non plus sur la religion.

Alors que dans son article « Morale et religion », Bois insiste davantage sur l'analogie et la proximité entre morale et religion, notamment en les faisant dépendre toutes les deux de la métaphysique, de ce qui *doit être*, ici, il insiste d'abord sur leur distinction, puisqu'il s'agit de parler de la morale « sans Dieu ». Il reconnaît que la morale est distincte de la religion, puisque l'obligation morale due à la conscience morale ne s'explique pas par l'ordre pur et simple d'une volonté, même divine. Pour lui, « Dieu n'a le droit moral de commander que si sa volonté est conforme à l'idéal moral[1665] ». Il en résulte donc que les principes de la morale, qui se présentent, sur le plan psychologique, comme surgissant « du fonds intime de notre nature[1666] », « *ne reposent métaphysiquement que sur eux-mêmes*, puisqu'ils obligent la volonté divine, s'il y a un Dieu, aussi bien qu'ils obligent la volonté humaine[1667] ». Le Dieu boisien possède aussi une conscience morale, et est soumis de ce fait à l'obligation morale. Il n'est pas au-dessus de la morale, mais y est astreint comme tout être moral.

[1664] Cf. *ibidem*, p. 231.

[1665] *MorSansDieu*, p. 8.

[1666] *Ibidem*.

[1667] *Ibidem*, p. 9. C'est nous qui soulignons.

Bois critique la morale sans Dieu, qui est dite scientifique, non métaphysique[1668], en proclamant et en soulignant que, « en matière morale, la science pure est essentiellement incompétente[1669] ». Il reproche à certains défenseurs de la morale dite scientifique de préconiser, sous le nom de laïcisation complète, un retour, voire un recul, à l'attitude morale des philosophes grecs : morale du souverain bien, de l'intérêt, du plaisir ou de l'utilité, sous des formes diverses[1670], en supposant des fins morales que la science n'a pas fournies et qu'elle est incapable de fournir, refusant la morale qui, pour Bois, résulte du progrès, à savoir la morale du devoir et de l'obligation[1671].

En défendant la morale issue du criticisme kantien contre une prétendue morale scientifique, Bois espère-t-il pouvoir introduire une assise pour le christianisme qu'il prêche ? C'est l'idée lancée par Patrick Cabanel. Pour ce dernier, en effet, les néocriticistes français, Renouvier et Pillon, convertis au protestantisme, tentent de « vulgariser inlassablement le thème de la protestantisation nécessaire à l'établissement de la République, et de concilier religion et raison, que tant d'esprits, dans les deux camps, jugent alors radicalement inconciliables[1672] ». Il s'agirait, selon Cabanel, bien moins d'une conquête géographique ou physique de la France par le protestantisme que d'une influence idéologique, culturelle, voire spirituelle[1673].

7.3.1.4 COMPARAISON AVEC LA « MORALE » CATHOLIQUE

Bois présente la logique de l'idéal catholique en comparaison avec celle de la morale protestante. Pour lui, la morale catholique demande l'obéissance à la hiérarchie qui dicte ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire à la place de la conscience morale que la morale kantienne forge par la raison et l'expérience de tous les jours :

> *L'idéal du catholicisme, c'est le laïque* [sic] *docile aux suggestions de son directeur à qui la casuistique fournit toutes sortes d'accommodations avec les exigences de la loi morale ; c'est le dévot multipliant les œuvres pies pour accroître ses mérites ; et remplaçant par des devoirs factices et stériles les devoirs de la nature et de la société ; c'est le saint d'autant plus saint qu'il dédaigne les vertus ordinaires pour s'élever aux extraordinaires ; c'est le fidèle d'autant plus fidèle qu'il écoute moins la pure simplicité de la conscience*[1674].

[1668] *Ibidem*, p. 27-37.

[1669] *Ibidem*, p. 27.

[1670] *Ibidem*, p. 37.

[1671] *Ibidem*, p. 36.

[1672] Patrick CABANEL, *op. cit.*, p. 56.

[1673] *Ibidem*, p. 59.

[1674] *CMs-InflPenséeProt*, p. 37/3.

À la différence de la morale protestante, fondée sur la conscience personnelle, la morale catholique s'appuie sur la foi de l'Église et sur sa tradition, sur les rites et mérites religieux ; elle est divine, liée à l'infaillibilité pontificale, et peut, de ce fait, exiger des devoirs complètement déphasés par rapport aux nécessités de la nature et de la société ; c'est la logique d'une religion d'autorité, comme le dirait Sabatier[1675]. Selon Bois, la France a porté trop longtemps le poids des siècles catholiques pour pouvoir s'en émanciper facilement. Les tentatives d'émancipation intellectuelle n'ont abouti qu'à un scepticisme moral qui ramène systématiquement « le cerveau français […] sous la forte main qui l'a pétri[1676] ». Pour lui, en tout cas, « ce n'est pas l'éclectisme, ni le positivisme, ni l'évolutionnisme darwinien, qui guérira le cerveau français du scepticisme moral[1677] » ; ce ne sont en effet que des « tentatives accumulées par la libre pensée en ses formes diverses pour dissoudre la conscience morale[1678] ».

Bois est convaincu que sa génération a besoin d'être secouée et « d'être placée de nouveau sous la loi[1679] », puisqu'il regrette les vices et les lâchetés de cette génération. Il souhaite que la morale kantienne amène cette génération « sans vigueur pour le bien » à se sentir *touchée*, tant pis si elle se révolte, ce qui « sera preuve que la conscience se réveille[1680] ». Il est important, à son avis, qu'elle découvre la « vie du devoir dans toute son austérité et avec toute son autorité[1681] », de cette austérité caractéristique de la morale protestante. Pour cela, « exigeons, en son nom et pour lui, obéissance absolue. Sous toutes les formes, répétons le *Fais ce que dois*[1682] ». Le programme est annoncé : enseigner la morale kantienne afin de changer la société.

7.3.2 LA LIBERTE

La notion de liberté constitue une autre caractéristique de la pensée protestante, que Bois aborde après avoir parlé de la conscience morale dans son cours sur l'influence de la pensée protestante à son époque. Selon Bois, Kant suppose que « tout homme rentrant en lui-même y trouve une loi qui commande péremptoirement de faire le bien[1683] », et c'est « ce fait

[1675] Cf. Auguste SABATIER, *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, Paris, Fischbacher, 1904.

[1676] *CMs-InflPenséeProt*, p. 37/3.

[1677] *Ibidem*.

[1678] *Ibidem*.

[1679] *Ibidem*, p. 39.

[1680] *Ibidem*.

[1681] *Ibidem*.

[1682] *Ibidem*.

[1683] *Ibidem*, p. 42.

souverain » qui « établit la réalité du libre arbitre[1684] ». Dans le domaine de l'obligation morale, la nécessité est exclue : « Étant sujets du devoir nous sommes libres[1685]. »

Charles Secrétan et Charles Renouvier ont repris à leur compte la notion kantienne de la liberté, affirme Bois. Pour Secrétan, la liberté nous est attestée « par le sentiment universel de la responsabilité, laquelle implique la croyance à l'obligation morale[1686] ». Renouvier ajoute qu'une doctrine de la liberté est tout à fait possible et envisageable à côté de la science. Bois estime qu'il est juste de rendre hommage à la pensée protestante sur la question de la liberté. Selon Bois,

> *La Réforme affirme la servitude morale de l'homme et la nécessité de la grâce pour l'affranchir. Le jésuitisme, au contraire, proclame que le libre arbitre est resté presque intact. L'une cependant émancipe les âmes et les peuples ; l'autre les asservit. Comment se fait-il que les puritains calvinistes de la nouvelle Angleterre aient été les fondateurs de la liberté moderne, tandis que les Jésuites, ces admirables que l'on appelle théoriciens du libre arbitre, aient été les précurseurs de toutes les servitudes[1687] ?*

Certes, les Réformateurs protestants rejettent le libre arbitre. Toutefois, Bois suggère de distinguer « le déterminisme moral et religieux du réformateur (Jean Calvin) du déterminisme exclusivement philosophique de la spéculation moderne[1688] ».

Bois reconnaît que dans le protestantisme du XVI^e^ siècle coexistent de la vérité et de l'erreur, et parmi les erreurs figurent la prédestination ou encore la négation théorique du libre arbitre. Au XVI^e^ siècle, les Réformateurs protestants repoussent l'erreur de la doctrine régnante qui consiste à croire en « une liberté fondée sur une psychologie superficielle[1689] » et à penser que l'homme peut choisir librement de ne pas pécher. Ce faisant, ils tombent dans une autre erreur.

Selon Bois, le protestantisme du XIX^e^ siècle se débarrasse petit à petit de ces erreurs et rejette la prédestination qui est une négation du libre arbitre, tout en gardant la vérité mise en lumière par les Réformateurs, à savoir « l'idée et le sentiment de la grâce directement justifiante, immédiatement régénératrice, de la grâce affranchie du sacrement et du sacerdoce[1690] ». Devant le péché, l'homme ne peut pas choisir car sa volonté est enchaînée, mais il est déclaré juste par

---

[1684] *Ibidem.*

[1685] *Ibidem.*

[1686] *Ibidem*, p. 42-43.

[1687] *Ibidem*, p. 44/2.

[1688] *Ibidem*, p. 44.

[1689] *Ibidem*, p. 45.

[1690] *Ibidem.*

Dieu, gratuitement, sans condition, par grâce, par le moyen de la foi du Christ. Il est libéré et, dans la gratitude, devient responsable de ses choix et de ses actes devant les hommes, n'étant plus préoccupé par son salut devant Dieu qui est l'œuvre de la seule grâce de ce dernier.

Bois se réfère à Pillon, selon lequel, « c'est à cet affranchissement de la grâce, et non au déterminisme théologique, qu'il convient d'attribuer la révolution libérale accomplie par la Réforme[1691] ». Le protestantisme est caractérisé par la conscience personnelle qui ne cède à aucune hétéronomie, qu'il s'agisse des préjugés des hommes, des dogmes ou des jugements d'une institution ecclésiale. Selon Bois,

> *Le protestantisme, c'est la conscience individuelle mise en présence de l'Éternel, la conscience convaincue de la vérité et refusant, humblement mais saintement, d'en rien céder à aucune des puissances de ce monde ; c'est la conscience s'affranchissant des préjugés des hommes, des traditions de l'église, des dogmes du clergé, des menaces de l'autorité et s'affirmant royalement, parce qu'elle n'appartient qu'au Roi des rois ; c'est la conscience interdisant à tous l'entrée de ce for intérieur où l'homme et Dieu se rencontrent en tête à tête, où l'homme n'est accusé que par la voix de sa propre conscience et où la sentence qui l'absout, c'est le témoignage intérieur du Saint Esprit qu'entend celui-là seul à qui il est adressé[1692].*

Pour Bois, le témoignage intérieur du Saint-Esprit se traduit par l'identité entre l'autorité du Christ et la conscience morale du croyant. L'autorité du Christ « est une autorité qui fait appel à la conscience individuelle[1693] ». Dans le fonctionnement du témoignage intérieur de l'Esprit, « une voix intérieure se met instantanément à parler à l'unisson de la voix du Christ, et, s'appropriant les ordres du Christ, les transformant en ordres intérieurs qu'elle nous intime[1694] ». L'épître de Paul aux Romains utilise le verbe συμμαρτυρέω (témoigner ensemble) pour exprimer ce mécanisme[1695] : l'Esprit du Christ témoigne ensemble avec notre esprit, « l'autorité du Christ se confond avec l'autorité intérieure de notre conscience personnelle vivifiée et purifiée[1696] ». A l'opposé d'une autorité absolue, l'autorité du Christ respecte la liberté humaine. Car « le Christ est une conscience morale vivante opposée à la rigidité statique

---

[1691] *Ibidem*.

[1692] *Ibidem*, p. 46.

[1693] Henri Bois, *Jésus-Christ formateur de personnalité*, Alençon, Coueslant, 1922, désormais *FORPE*, p. 7.

[1694] *FORPE*, p. 7.

[1695] Épître de Paul aux Romains 8, 16 : « l'Esprit lui-même témoigne ensemble avec notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » (la version Darby traduit : « L'Esprit lui-même rend témoignage avec notre esprit, que nous sommes enfants de Dieu »). Ce n'est pas un « synergisme » mais un « syntémoignage ».

[1696] *FORPE*, p. 7.

d'une morale toute faite s'imposant immuablement à la vie[1697] ». Le disciple est un christ en devenir, puisqu'il « doit être comme Jésus lui-même, une conscience morale vivante[1698] ».

En comparaison du protestantisme, Bois voit, du côté du catholicisme, de la tyrannie cléricale et oppression ecclésiastique, qui impose à la conscience une autorité infaillible, universelle et constante (celle du Pape, du dogme), poussée jusqu'à l'absolu. Il se demande comment une telle « négation profonde et pratique de la liberté ne l'emporterait-elle pas sur les théories d'ailleurs superficielles et erronées[1699] » soutenues par quelques-uns des théologiens catholiques sur le libre arbitre.

Or, selon Bois, dans les relations des hommes entre eux, une autorité absolue, infaillible, n'existe pas, « parce qu'il est moral qu'elle n'existe pas ; c'est parce qu'il est bon que l'agent moral et religieux se fasse autant que possible ses convictions[1700] ». Dans le domaine humain, il n'y a que de l'autorité relative ; il n'y a pas d'autorité absolue ni d'infaillibilité continue[1701]. Il en est de même dans le domaine religieux[1702].

De l'autre côté, dans la libre pensée, Bois voit du déterminisme, que ce soit chez les positivistes ou « chez les libres penseurs rattachés à la métaphysique panthéiste et agnostique de Kant », c'est-à-dire chez ceux qui ont choisi le mauvais côté du kantisme. Pour Bois, « Kant en effet niait la liberté dans le monde de l'expérience – le seul qui nous intéresse, – et il reléguait la liberté dans un monde inconnu et inconnaissable qu'il superposait à notre monde apparent[1703] ». Bois estime que c'est le mauvais kantisme et l'interprétation erronée des résultats de la science qui inclinent les esprits vers le déterminisme universel. Par contre, la pensée protestante insiste sur le libre arbitre et résiste face aux divers courants du déterminisme. Selon lui,

> *Seule, la pensée d'origine protestante dresse avec courage son affirmation persistante du libre arbitre au sein de la génération contemporaine emportée par le puissant courant des déterminismes divers. C'est la tâche du protestantisme que de poursuivre cette voie et de chercher toujours plus à éveiller et à développer dans notre génération cette foi en la liberté, base de la vie morale et par suite de la vie religieuse. On n'y*

[1697] *Ibidem*, p. 11.

[1698] *Ibidem*, p. 12.

[1699] *CMs-InflPenséeProt*, p. 46.

[1700] *LVER*, p. 322.

[1701] Cf. *DLCR*, p. 311.

[1702] Cf. *LVER*, p. 322. Bois est conscient que plusieurs théologiens ou philosophes ne sont pas d'accord avec lui. Par exemple, pour Pillon, qu'il cite, « l'autorité [...] suppose l'infaillibilité » (cf. *DLCR*, p. 312).

[1703] *CMs-InflPenséeProt*, p. 47.

> *pourra réussir que par l'affirmation toujours plus nette de cette obligation morale qui réclame impérieusement la liberté*[1704].

Nous le voyons, la liberté caractérise la pensée protestante, d'après Bois, et son développement fait partie de la mission du protestantisme, dans une société et à une époque où la libre pensée qui s'appuie sur la métaphysique kantienne et d'autres courants comme le positivisme prônent le déterminisme universel. Cette liberté va de pair avec la conscience morale du devoir que le protestantisme doit enseigner et propager autour de lui.

7.3.3 LA PERSONNALITE

L'affirmation du devoir et de la liberté conduit, selon Bois, à celle de l'individu et de la personnalité comme valeur essentielle et primordiale. Voici comment Bois définit l'affirmation de la personne individuelle : « C'est que je suis une personne. Je puis réellement dire : *moi*. Je suis réellement un être distinct[1705]. » Il regrette que certains penseurs contestent la déduction que fait Descartes du *je suis* à partir du *je pense*. De toute façon, d'après lui, « du moment que je me sens libre et obligé, je me sens distingué nettement, réellement de tout ce qui n'est pas moi[1706] ». Cela signifie pour lui qu'« il est impossible que je ne sois qu'un mode, une manifestation de quelque autre chose. »

> *Je suis* moi*, par moi-même, un être réel, puisque je peux résister ou obéir, et que je me sens digne de récompense ou de châtiment. Il est impossible que je sois simplement le théâtre où s'exerce une puissance étrangère. Ainsi le « je dois » me distingue du reste de l'univers. Il me permet de dire dans un sens profond et vivant :* je suis[1707].

Selon Bois, l'impératif moral n'aurait pas de sens si les *moi* individuels n'étaient pas distincts les uns des autres, comme cela est formulé par Kant lui-même : « Agis toujours de telle façon que tu traites soit dans ta propre *personne*, soit dans la *personne*d'autrui, l'humanité non pas comme un *moyen*, mais comme une *fin*[1708]. » Tout être humain est, d'après Kant, une

---

[1704] *Ibidem*.

[1705] *Ibidem*, p. 48.

[1706] *Ibidem*.

[1707] *Ibidem*.

[1708] Emmanuel KANT, cité par Henri Bois dans *CMs-InflPenséeProt*, p. 48. C'est Bois qui souligne. Il est possible que la traduction soit de Bois à partir du livre de Kant intitulé *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, paru en 1785. La deuxième édition de 1786 dit : « *Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchest.* » (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, zweite Auflage, Riga, Hartknoch, 1786, p. 66-67). Barni traduit : « Agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité, soit dans ta personne, soit dans la personne d'autrui, comme une fin, et non comme un moyen. » (*Critique de la raison pratique, précédéedes Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de J. Barni, Paris, Ladrange, 1848, p. 71). Picavet traduit : « Agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité, soit dans ta personne, soit dans la

fin en soi, une personne qui a droit au respect, comme agent responsable de sa vie et de sa destinée, et ne peut, sauf à pratiquer de l'injustice, être utilisé comme on se sert d'une chose. Bois regrette que Secrétan n'ait pas insisté autant que les néocriticistes français sur la valeur essentielle de la personne, et qu'il ait voulu absorber l'individu dans l'espèce. Cela vient, selon Bois, du fait que le mauvais côté du kantisme, la métaphysique, l'emporte chez Secrétan, sur la morale. Le néocriticisme déclare, au contraire, que « la conscience individuelle est la réalité ultime et éternelle, le seul et vrai fond substantiel et permanent[1709] ». Selon Bois,

> *Il n'y a que les individus qui soient des êtres, affirme le néocriticisme, reprenant ainsi les grandes et belles idées de Vinet auxquelles il se trouve que c'est M. Secrétan qui est ici infidèle. Le néocriticisme déclare et montre que le besoin métaphysique de l'unité, d'où procèdent toutes les mauvaises et fausses métaphysiques, est un besoin illusoire ; et que la pluralité des êtres est beaucoup plus que leur unité conforme à l'idée d'un but moral de la création, c'est-à-dire d'un ordre moral à réaliser, et satisfait mieux aux exigences toutes pareilles de la morale et de la religion*[1710].

La conversion, affirme Bois, est individuelle, même si elle s'appuie sur la modification du milieu, qui devient un moyen pour atteindre le but qu'est la conversion individuelle[1711]. L'individualisme est devenu, de nos jours, presque exclusivement synonyme d'égocentrisme, ce qui n'est pas tout à fait le cas à l'époque de Bois. Certes, Bois reconnaît l'existence d'un mauvais et faux individualisme. Toutefois, l'individualisme n'est pas toujours mauvais ou faux, puisqu'il existe un bon et vrai individualisme : c'est le protestantisme, qui s'adresse à la personne individuelle. Voilà comment il définit la personnalité en lien avec l'individualité. Pour appuyer son affirmation, il cite Fouillée, pour qui « l'intensité de l'individualisme moral est certainement moins manifeste dans la France catholique que chez les nations devenues protestantes[1712] ».

Pour affirmer que l'individualisme n'est pas du tout caractéristique du catholicisme, dont la morale est une « morale de la servitude », Bois cite encore Fouillée qui affirme que le catholicisme ne fait pas confiance à l'intelligence individuelle ou même à la conscience

---

personne d'autrui, comme une fin et jamais comme un moyen. » (*Critique de la raison pratique*, traduction de F. Picavet, Paris, Alcan, 1888, p. 308). La traduction de Victor Delbos donne : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. » (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de Victor Delbos (1993), Paris, France Loisir, 2001, p. 924-925).

[1709] *CMs-InflPenséeProt*, p. 50.

[1710] *Ibidem*, p. 50-51.

[1711] Cf. *ibidem*, p. 51.

[1712] Alfred FOUILLEE, *La France au point de vue moral*, Paris, Alcan, 1900, p. 17, cité par Henri Bois dans *CMs-InflPenséeProt*, p. 51.

individuelle ; le catholicisme « n'a pas voulu que chacun fût son prêtre et son roi ; il a refusé de laisser l'individu en présence de Dieu ; il a vu d'un mauvais œil les communications personnelles des mystiques avec le Dieu intérieur…[1713] ».

La personnalité de l'individu, la valeur personnelle de l'individu, n'est pas non plus un souci des libres penseurs, selon Bois. Le positivisme comtien rejette la liberté individuelle, tandis que, pour les libres penseurs à tendance panthéiste, notre « individualité n'est qu'une apparence, un phénomène, une modalité, une illusion, voire même une éclosion[1714] », elle n'est qu'« une éclosion produite par l'océan des êtres, qui en sort et qui y rentre, à peu près sans doute, comme ces aigrettes phosphorescentes qu'on voit luire un instant au sommet d'une vague et disparaître un instant après[1715] ». Pour Bois, l'individu peut résister à l'océan et à ses orages, et n'est en tous cas pas une illusion, puisque « c'est de lui que dépendent toutes les certitudes[1716] ». Et même si l'individu n'était qu'une illusion, alors l'humanité entière ne serait « qu'une illusion multipliée par le nombre des individus[1717] ».

Le bon individualisme, résume Bois, est celui qui est lié au devoir moral et à la liberté. La valeur de la personne individuelle a besoin du devoir et de la liberté pour la maintenir face aux divers courants d'idées. Et inversement, celui qui enseigne le devoir moral et la liberté enseignera aussi inévitablement l'individualisme[1718].

7.3.4 LE SENTIMENT DE PECHE

Selon Bois, l'affirmation de l'obligation, de la liberté de la personne individuelle appelle la constatation du péché. Celui qui ne se sent pas libre, ni obligé, ni responsable individuellement ne peut pas être conscient de son état de péché. Bois affirme que « cette affirmation conduit seule à cette constatation[1719] ». Beaucoup de philosophes constatent l'existence du mal moral sans s'en alarmer, affirme Bois. Kant est le premier philosophe qui prend la peine de considérer le mal moral en tant que tel, selon lui[1720]. Bois affirme que

> *Kant constate et nous contraint d'avance qu'en fait nous n'observons pas la loi dont nous ne saurions méconnaître l'autorité, mais que, d'habitude, nous subordonnons le*

[1713] Alfred FOUILLEE, *op. cit.*, p. 42, cité par Henri Bois dans *CMs-InflPenséeProt*, p. 51/2.

[1714] *CMs-InflPenséeProt*, p. 53.

[1715] *Ibidem.*

[1716] *Ibidem.*

[1717] *Ibidem.*

[1718] Cf. *ibidem.*

[1719] *Ibidem*, p. 54.

[1720] Cf. *ibidem*, p. 57.

> *bien général à notre intérêt particulier. Il ne peut expliquer ce* mal radical *que par une chute, par un acte volontaire qui affecterait toute notre existence ici-bas*[1721].

À la suite de Kant, Secrétan et les néocriticistes français, Renouvier et Pillon, « reconnaissent également la réalité et la gravité[1722] » du mal moral et du péché. Le livre de Kant, publié en 1793, intitulé *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (dont le titre actuel en français est *La religion dans les limites de la simple raison*, connu sous le titre *La religion dans les limites de la raison* à l'époque de Bois), s'ouvre par la question du « mal radical[1723] ». Par cette notion, il cherche à expliquer, sans recourir à la métaphysique mais en restant dans les limites de la raison, le penchant naturel de l'homme au mal. Malgré un contexte marqué par l'idée d'une montée linéaire du progrès, il constate que l'humain est rebelle aux maximes de la morale en ayant en lui le penchant pervers de s'écarter de la loi morale, dont il est pourtant conscient. L'homme kantien peut ainsi être qualifié de mauvais radicalement, c'est-à-dire « à sa racine », car, étant conscient de la morale, il lui arrive à l'occasion de s'opposer à la morale. Kant se demande comment expliquer par la raison philosophique ce penchant naturel de l'homme. Il reconnaît que l'origine du mal est « inscrutable » (*unerforschbar*). Il reprend l'idée du « péché originel » élaborée par Augustin d'Hippone (354-430), mais pour la critiquer en la reformulant. Il s'éloigne du dogme du péché originel « dans la mesure où celui-ci implique le principe d'une transmission héréditaire qui semble ruiner toute idée de liberté et, par suite, de responsabilité[1724] ». Le mal est lié à l'état de nature de l'homme, si bien que sa malignité n'est pas une méchanceté dans le sens d'une intention d'admettre le mal en tant que mal, mais une perversion du cœur ou une malice du cœur qui se trompe sur ses propres intentions. L'homme kantien est tombé dans le mal « par séduction[1725] », comme décrit dans le livre de la Genèse dans la bible, mais continue à espérer réaliser des actions moralement bonnes. La chute consiste ici en un acte libre universel, qu'on ne peut du coup pas dater dans l'histoire, et par lequel tout homme préfère naturellement le mal au bien. Si l'origine de la tendance au mal demeure inaccessible à l'homme kantien, le devoir moral l'appelle néanmoins à lutter contre ce

---

[1721] *Ibidem*.

[1722] *Ibidem*.

[1723] Emmanuel KANT, *La religion dans les limites de la raison* 1793, traduction d'André Trémesaygues, Paris, Alcan, 1913, p. 17. La traduction de J. Trullard (Paris, Ladrange, 1841) porte le même titre. Les commentateurs de Kant se positionnent pour ou contre sa conception du mal radical. Hegel, après avoir nié le dogme du péché originel, ce que Kant reformule de manière critique en l'appelant le mal radical, le réaffirme avec ardeur dans sa maturité en la réinterprétant.

[1724] Jean-Daniel CAUSSE, « Le mal, la faute et le péché », dans Jean-Daniel CAUSSE et Denis MÜLLER (dir.), *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 265.

[1725] Michel COUDARCHER, *op. cit.*, p. 172.

penchant. Pour cela, « la morale n'a pas besoin de l'Idée d'un Être autre supérieur à l'homme pour que l'homme connaisse son devoir[1726] ». Elle n'a pas besoin de s'appuyer sur une religion.

Selon Bois, il faut « fortifier le sentiment de péché[1727] », « réveiller dans les âmes le sentiment de péché[1728] », car c'est, en définitive, un moyen qui permet de mener à la religion quelqu'un qui réfléchit. Il affirme que « le besoin de salut ne saurait naître sans la conscience du péché[1729] ». Par contre, quand le sentiment de péché est là, dans les cœurs des gens, « le problème de la religion se posera pour eux de lui-même, et ils l'aborderont avec le désir d'y trouver un remède à leur maladie, une force dont ils ont besoin[1730] ». Il estime que le criticisme kantien, par son insistance sur l'obligation morale, « en réveillant la conscience du devoir, en établissant le caractère absolu du devoir avec une conviction communicative[1731] », incite « tout cœur droit à se demander s'il lui obéit constamment, il le convainc de péché et le conduit à chercher quelque moyen de délivrance que sa religion naturelle ne lui fournit pas[1732] ».

7.3.5 L'EXISTENCE DE DIEU

L'obligation morale demande à toute personne de faire mieux, mais celle-ci ne réussit pas et cherche une solution hors d'elle, ce qui la rend candidate à la religion. C'est de cette manière que la conscience du devoir enseignée par Kant conduit à Dieu, affirme Bois[1733]. Or, affirmer l'existence de Dieu est devenue rare et équivaut à une sorte de témérité, selon Bois qui se réfère à une citation de Paul Janet (1823-1899) :

> *Il semble que, dans l'état actuel de la philosophie, nommer Dieu et en affirmer l'existence soit une sorte de témérité : car c'est un fait remarquable que, depuis un certain nombre d'années, le mot et l'idée de Dieu aient, pour ainsi dire, disparu de la philosophie. On peut dire qu'il s'est fait à cet égard une conspiration du silence.* […] *Dans la science pure, dans la métaphysique, il s'est établi une sorte de loi d'après laquelle il semble que l'expression de Dieu n'est pas philosophique, n'est pas scientifique. On en cherchera peut-être, on en donnera l'équivalent ; mais on craindra*

1726 Emmanuel KANT, *La religion dans les limites de la raisonop. cit.*, p. 1.

1727 *CMs-InflPenséeProt*, p. 58.

1728 *Ibidem*, p. 59.

1729 *Ibidem*, p. 58.

1730 *Ibidem*, p. 59.

1731 *Ibidem*.

1732 *Ibidem*.

1733 Cf. *ibidem*.

> *de prononcer ce mot. Nous voudrions, pour notre part, rompre avec ces habitudes pusillanimes*[1734].

Même les panthéistes ne se font plus appeler « panthéistes », affirme Bois, puisque le mot « panthéisme » contient le nom de *Dieu*. Ils préfèrent utiliser des termes moins compromettants comme *monisme*, qui est la doctrine de l'unité[1735]. Cela illustre fort bien la quasi-disparition de l'idée et du nom de Dieu dans le domaine de la philosophie, selon lui. Par contre, il retrouve logiquement l'idée de Dieu dans les écrits de Secrétan et dans ceux de Renouvier et de Pillon. Il se demande toutefois si Secrétan n'a pas juxtaposé au « Dieu de l'Évangile », qui est un Dieu personnel, connu, révélé et historique, le « Dieu conçu comme le Mystère par excellence[1736] », hérité de la métaphysique du mauvais kantisme. Bois cite Pillon pour critiquer la position de Secrétan. Pour Pillon, « Secrétan, qui invoquait volontiers la métaphysique de Kant, n'en a pas tiré les conséquences logiques[1737] ». En effet, Secrétan ne s'est pas rendu compte que « cette métaphysique panthéiste ruine entièrement l'anthropomorphisme de la foi chrétienne et de toute foi religieuse, par l'étrange et inconcevable différence de nature qu'elle établit entre l'intelligence humaine et l'intelligence divine[1738] ».

Les néocriticistes français, Renouvier et Pillon, sont les « défenseurs au sein de la philosophie contemporaine du Dieu véritable, qui, en même temps que celui de la raison et de la conscience, est aussi celui de la piété[1739] ». Le Dieu auquel la piété s'intéresse, selon Bois, n'est pas un Être absolu, indéfinissable, abstrait, inconnaissable, informe, neutre, mais plutôt un Dieu réel, personnel, vivant, moral, capable d'entrer en relations personnelles réciproques avec sa créature individuelle. Il ajoute que les néocriticistes français insistent « avec une force incomparable sur le surnaturel moral, sur le miracle spirituel, sur l'inspiration et la grâce, sur le

---

[1734] Paul JANET, *Principes de métaphysique et de psychologie : leçons professées à la faculté des lettres de Paris, 1888-1894*, Paris, Delagrave, 2 volumes 1897, tome II, p. 83, cité par Henri Bois dans *CMs-InflPenséeProt*, p. 61.

[1735] Cf. *CMs-InflPenséeProt*, p. 61.

[1736] *Ibidem*, p. 62.

[1737] François PILLON, *op. cit.*, p. 162, cité par Bois dans *CMs-InflPenséeProt*, p. 62.

[1738] *Ibidem*.

[1739] *CMs-InflPenséeProt*, p. 62. Bois agit certainement comme d'autres théologiens protestants avant lui ont agi en « adoptant » d'autres systèmes philosophiques de leur époque dans une attitude apologétique ou pour asseoir leurs positions (voir par exemple Michel Nicolas avec l'éclectisme cousinien dans *De l'éclectisme*, Paris, Ladrange, 1840).

témoignage du Saint Esprit[1740] ». Il s'agit là, selon Bois, « du protestantisme au premier chef, puisque le protestantisme, c'est l'union directe, immédiate, de l'âme avec son Dieu[1741] ».

Selon Cabanel, « Buisson, Pécaut, Renouvier, dans les textes qui atteignent parfois à une haute spiritualité, n'ont cessé d'en appeler à la nature et au besoin religieux de l'homme, à la réalité de son lien avec le divin[1742] ». Comme eux, Bois invite à écarter « tout ce qui pourrait obscurcir et compromettre la personnalité, l'individualité de Dieu[1743] », et à maintenir le Dieu à qui l'on parle et qui répond, attentif à la conduite morale de l'homme, un Dieu qui est esprit, amour, et qui s'est manifesté dans l'histoire par la personne de son Fils Jésus-Christ, « nous fournissant en lui le moyen d'échapper à la condamnation et à l'esclavage du péché[1744] ».

Le Dieu de la doctrine de l'obligation, de la liberté, de l'individualité, conduisant à la constatation du péché et au besoin de salut, conduisant à la croyance en un Dieu libre et personnel, est un Dieu capable d'intervenir miraculeusement dans l'histoire par l'envoi de son Fils, et dans chaque personne individuelle par l'envoi de son Esprit. Selon Bois,

> *Tels sont les idées et les faits essentiels, ne disons plus du protestantisme, disons ici du christianisme lui-même car enfin, sous l'étiquette de protestantisme, dégagé des langes catholiques dans lesquelles il avait d'abord été emmailloté, le christianisme lui-même apparaît dans son essence intime et profonde, principe spirituel et éternel, qui met la paix dans la raison et la conscience et le cœur et peut seul réaliser dans le monde l'harmonie et l'unité entre les individus divers comme entre les hommes et Dieu[1745].*

Selon l'avis de Bois, le protestantisme français n'a pas toujours rempli la mission que Dieu lui a confiée vis-à-vis de la France. Dans cette mission, « le protestantisme est loin d'avoir fait tout ce qu'il aurait pu et dû faire » dans cette mission, et l'a souvent « si imparfaitement remplie[1746] ». Parlant au nom des Protestants français, il est convaincu que « seuls, nous pouvons apporter à la France la morale et la religion qui sont le salut des nations comme ils le sont et parce qu'ils le sont des individus[1747] ». Il estime que la France ne réussit pas « ni à s'entendre tout à fait » avec l'Église catholique, « ni à rompre une fois pour toutes[1748] » avec

---

[1740] *Ibidem*, p. 63.

[1741] *Ibidem*.

[1742] Patrick CABANEL, *op. cit.*, p. 66-67.

[1743] *CMs-InflPenséeProt*, p. 63.

[1744] *Ibidem*.

[1745] *Ibidem*, p. 64.

[1746] *Ibidem*.

[1747] *Ibidem*.

[1748] *Ibidem*, p. 66.

cette Église, qui ne peut pas être l'apôtre du devoir, de la liberté, de l'individualisme, du Dieu Esprit et Père comme système.

De l'autre côté, la libre pensée, qu'elle soit positiviste ou panthéiste, coupe avec les croyances religieuses et morales, et risque de déchaîner « les passions anti-sociales » aussi bien que « les passions anti-individuelles[1749] », perdant les nations comme les âmes. Face aux écueils de ces deux courants opposés, Bois estime qu'il y a la place pour une revanche de la part de penseurs et d'écrivains d'influence protestante après « une persécution plus que deux fois séculaire[1750] ». Ils peuvent « apporter à la France intellectuelle, à celle qui conduit et dirige l'autre[1751] », de quoi satisfaire ses aspirations. La voix du protestantisme est, dans ce programme apologétique, à la fois celle de l'Évangile et celle de la raison et de la conscience.

7.4 L'INFLUENCE DU KANTISME SUR LE PROTESTANTISME

S'il en est ainsi de l'influence de la morale kantienne protestante en dehors du protestantisme, qu'en est-il de son impact au sein même du protestantisme ?

Avec la révolution de 1848, les esprits se détournent de la philosophie, et le coup d'État qui lui succède ne la favorise pas davantage. Un grand silence se fait alors dans la nation assommée : plus de vie publique, de réunions orageuses, de débats éclatants sur les grandes questions[1752]. Avec le temps, « une détente s'opère, on se ranime, on rentre en possession de soi et la vie intellectuelle reprend d'autant plus d'activité qu'elle a paru plus éteinte[1753] ». Les travaux de réflexion retrouvent leur place, de nombreux organes de publicité, des revues philosophiques exposent les problèmes. C'est à ce moment que Kant « est étudié sous ses divers aspects, particulièrement dans la *Morale indépendante*, et sa critique pénètre de plus en plus la science et la philosophie ; elle s'exerce aussi sur les conceptions religieuses[1754] ». Coignet affirme que, « loin de porter atteinte au principe de la foi, Kant le purifie et l'élève en l'affranchissant de toutes les autorités du dehors pour le ramener à la vie intérieure religieuse[1755] ». Selon elle, « cet affranchissement même, heurtant les traditions ecclésiastiques,

[1749] *Ibidem*, p. 67.

[1750] *Ibidem*.

[1751] *Ibidem*.

[1752] Cf. Clarisse COIGNET, *op. cit.*, p. 135.

[1753] *Ibidem*.

[1754] *Ibidem.*, p. 135-136.

[1755] *Ibidem*, p. 136.

désoriente nombre d'âmes pieuses[1756] » : « Le catholicisme lui reste fermé et le protestantisme, au moins dans sa fraction orthodoxe, s'en défie. Les libéraux lui sont plus ouverts[1757]. »

Ainsi, des théologiens protestants comme le libéral modéré Athanase Coquerel père (Athanase Charles Coquerel, 1795-1868) écartent le kantisme, estimant que ce dernier déplace le point de départ de la conception chrétienne en proposant de partir du fini et non plus de l'infini. Par contre, « le mysticisme de Samuel Vincent » rejoint le kantisme par Schleiermacher[1758]. D'après Coignet, « Samuel Vincent, peu métaphysicien de sa nature, ne s'est jamais plongé dans la dialectique ardue de la raison pure ; mais il en saisit instinctivement le principe et s'en inspire, sans le formuler[1759] ». L'influence de Vincent aide les « protestants libéraux » à passer « d'un rationalisme sec et froid au culte intérieur vivant de l'âme[1760] ». Coignet observe ce passage et ce changement « en comparant le *Christianisme expérimental* d'Athanase Coquerel père aux *Souvenirs et méditations* d'Athanase Coquerel fils (Athanase Josué Coquerel, 1820-1875), publiés au moment où il fut exclu de l'Eglise nationale par l'intolérance de l'orthodoxie (1864)[1761] ». Ces propos montrent à quel point Coignet se démarque de l'orthodoxie qu'elle qualifie d'intolérante, mais aussi l'évolution au sein du protestantisme français sous l'influence grandissante des idées du kantisme.

A l'époque de Bois, vers la fin du dix-neuvième et au début du vingtième siècle, le protestantisme français se trouve sous l'influence de quelques lectures et réinterprétations du kantisme, dont principalement la lecture de l'école symbolo-fidéiste de Paris, avec Eugène Ménégoz (1838-1921) et Auguste Sabatier, et celle du néocriticisme, avec Renouvier et Pillon, ainsi que les théologiens protestants comme Raoul Allier, proche de Pillon à Paris, et André Arnal et Henri Bois à Montauban puis à Montpellier.

7.5 L'INFLUENCE PROTESTANTE ET LA POLITIQUE

Patrick Cabanel, dans un chapitre intitulé « Une protestantisation de la France républicaine ? », dans son livre *Les Protestants et la République*, affirme que, parmi les tentatives de protestantisation de la France, entre 1870 et 1890, « l'œuvre la plus profonde, la

[1756] *Ibidem.*

[1757] *Ibidem.*

[1758] Clarisse Coignet va sans doute trop vite ici et oublie le passage de Samuel Vincent par l'éclectisme.

[1759] *Ibidem.*

[1760] *Ibidem.*

[1761] *Ibidem.*

plus influente en dépit de sa difficulté d'accès, est à mettre à l'actif de Charles Renouvier[1762] ». Selon lui, Renouvier et Pillon,

> *Convertis au protestantisme, étroitement liés au philosophe suisse Charles Secrétan, s'entourent de philosophes eux-mêmes convertis et de pasteurs libéraux (dont Pécaut), afin de vulgariser inlassablement le thème de la protestantisation nécessaire à l'établissement de la République, et de concilier religion et raison, que tant d'esprits, dans les deux camps, jugent alors radicalement incompatibles. Ils sont vite déçus sur le premier point : seuls quelques intellectuels, et la population d'une poignée de village, passent au protestantisme[1763].*

Peut-on dire que Renouvier et Pillon eux-mêmes se sont vraiment « convertis » au protestantisme ? Il est vrai que Pillon, baptisé catholique, demande au protestant Raoul Allier de parler à ses obsèques[1764], mais nous n'avons pas trouvé de preuve suffisante pour aller jusqu'à affirmer qu'il s'est complètement converti au protestantisme, dans le sens de « changer d'inscription religieuse et se faire immatriculer protestant[1765] », et encore moins Renouvier. Il s'agit davantage d'une adhésion à certaines idées protestantes, comme le décrit Bois dans son cours sur l'« Influence de la pensée protestante ». En tous les cas, Renouvier et Pillon sont attirés par le protestantisme dans ses tendances imprégnées de la morale kantienne, libérales, car défendant la liberté de conscience, mais rejetant la métaphysique kantienne. Autour du thème de la liberté et du devoir moral, ils s'entourent de protestants libéraux en vue d'insuffler la République par une éducation morale des citoyens.

Le projet de « protestantisation de la France » s'est pourtant soldé par un échec, puisque « seuls quelques intellectuels, et la population d'une poignée de villages, passent au protestantisme[1766] ». Les positivistes vont jusqu'à parler de « l'incroyable naïveté de Renouvier[1767] ». La vitalité de l'Église catholique ne baisse pratiquement pas ; André Encrevé « compte en moyenne 1500 ordinations par an entre 1865 et 1905[1768] », chiffres qui ne baissent qu'après la séparation des Églises et de l'État. Le nombre de prêtres reste stable, même si le clergé se recrute de plus en plus dans le milieu rural (70% en 1900), tandis que le nombre de religieux est en nette croissance (130 000 religieuses en 1905 contre seulement 55 000 en 1789,

---

1762 Patrick CABANEL, *op. cit.*, p. 56.

1763 *Ibidem*.

1764 André LALANDE, « Philosophy in France in 1915 », *The Philosophical Review*, Vol. 25, No. 4 (Juillet 1916), p. 545.

1765 Lionel DAURIAC, cité par Bois dans *CMs-InflPenséeProt*, p. 20.

1766 Patrick CABANEL, *op. cit.*, p. 56.

1767 *Ibidem*.

1768 André ENCREVE, *La France de 1870 à 1914*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2006, p. 55.

qui jouent un rôle social important dans l'accompagnement des malades et dans l'enseignement des filles : « Dans les années 1870, deux religieuses sur trois sont enseignantes[1769]. »). Un tiers des enfants français sont scolarisés dans des écoles privées catholiques en 1886, et un cinquième en 1912[1770].

7.5.1 L'INFLUENCE PROTESTANTE ET CHARLES RENOUVIER

Dans son cours intitulé « L'influence de la pensée protestante », Bois décrit la grande proximité de Renouvier avec le protestantisme, en citant une phrase très éloquente et d'une grande clarté dite par ce dernier : « Le néocriticisme est dans la philosophie ce que le protestantisme est dans la religion[1771]. » Cette phrase de Renouvier établit une équivalence, une correspondance entre le néocriticisme et le protestantisme qu'il caractérise comme étant « cette religion que le papisme (catholicisme romain), définitivement corrompu, laisse l'unique représentant de la Religion même, de la conscience religieuse, de la sincérité religieuse[1772] ».

Ce qui semble le plus important pour Renouvier dans une religion consiste dans la liberté de conscience et dans la sincérité religieuse, qu'il trouve dans le protestantisme, notamment dans la tendance libérale de celui-ci. Renouvier exprime sa grande sympathie vis-à-vis de cette « religion laïque » qu'est le protestantisme dans une lettre qu'il adresse au pasteur Rey, en poste à Avignon, pour l'encouragement de l'instruction primaire parmi les Protestants de cette région, en 1873 :

> *Monsieur et cher pasteur, je vous remercie de nouveau d'avoir compté sur ma sympathie et sur tout le concours qu'il dépendra de moi de vous donner dans l'œuvre nouvelle et importante que vous entreprenez. Vous savez que si la naissance ne me classe pas parmi vos fidèles, je ne me laisse pas d'être acquis de cœur au soutien de votre Église et à ses progrès. Je le serais de même à toutes les tentatives qui, énergiquement conduites, pourraient lui rendre un jour l'importance et l'éclat qu'elle eut dans le passé, avant les cruelles persécutions dont les suites ne se font encore que trop sentir. Plût à Dieu que la France entière, - là où la foi vit réellement encore, et là même où, à défaut de foi religieuse, s'étend une passion du juste qui est la meilleure inspiratrice d'un esprit démocratique rapidement croissant ; - plût à Dieu, dis-je, que notre pays jeté loin de ses affections séculaires et qui ne sait plus où chercher la sanction suprême de la bonne volonté et la sanction des mœurs, tournât enfin les yeux vers vous qui fîtes, il y a trois*

[1769] *Ibidem*, p. 57.

[1770] Cf. *ibidem*, p. 61.

[1771] Charles RENOUVIER, cité par Bois dans *CMs-InflPenséeProt*, p. 19.

[1772] *Ibidem*.

> *siècles, un si grand effort pour le retenir sur le penchant d'un abîme dont nous pouvons maintenant sonder toute la profondeur !*[1773]

Ces quelques lignes de Renouvier nous permettent de saisir qu'il ne se considère pas tout à fait comme protestant puisque l'Église protestante n'est pas « *son* » Église et qu'il ne s'inclut pas dans cette institution même s'il souhaite que « notre » tourne son regard vers « elle », ce qui signifie clairement son souhait que la « France entière » se convertisse au protestantisme.

7.5.2 L'INFLUENCE PROTESTANTE ET FRANÇOIS PILLON

Nous disposons de peu de sources concernant la biographie de François Pillon (1830-1914). De plus, il n'a publié aucun ouvrage et n'a écrit qu'assez peu d'articles finalement par rapport à d'autres néocriticistes. Il passait du temps à l'édition des revues du néocriticisme, et aux recensions de livres dans l'*Année philosophique*.

Paul Camille Dugenne, dans son *Dictionnaire biographique, historique et généalogique du département de l'Yonne*[1774], présente Pillon comme étant un disciple de Renouvier et de Lachelier. Il est « élève de Pierre Larousse à Toucy, puis du petit séminaire d'Auxerre (1848), journaliste politique (1848), embrasse la cause républicaine » ; il « collabore au *Républicain de l'Yonne* ». Après le coup d'Etat du 2 décembre 1851, il fait sa médecine à Paris et exerce pendant quelques temps en tant que médecin. Attiré par la philosophie, il étudie Kant et Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), rencontre Renouvier et se consacre ensuite au développement du néo-criticisme. Il fonde avec Renouvier l'*Année philosophique* qui publie deux volumes (1867 et 1868). Interrompue par la guerre, la publication reprend en 1872 et devient la *Critique philosophique* (un hebdomadaire) (1872-1888), à laquelle s'ajoute, en 1878, un supplément trimestriel, la *Critique religieuse*. Une nouvelle série de l'*Année philosophique* (23 volumes, 1890-1913) est publiée, avec la collaboration de Renouvier, de Dauriac, de Victor Brochard, d'Octave Hamelin (1856-1907) auxquels se joignent d'autres néocriticistes comme Bois[1775]. De 1858 à 1864, Pillon « collabore à *L'Ecole normale* de Pierre Larousse, où il fait paraître, sur divers sujets scientifiques, des articles de vulgarisation. De 1865 à 1871, il tient dans *Le Grand dictionnaire* la rubrique philosophique[1776] ». L'Académie des Sciences morales et politiques lui décerne par deux fois le prix Gegner.

[1773] Charles RENOUVIER, « Lettre de Ch. Renouvier » (dimanche 27 août 1873), reprise dans Philippe BRIDEL, *Charles Renouvier et sa philosophie*, Lausanne, Georges Bridel et C[ie] éditeurs, 1905, p. 78-79.

[1774] Paul Camille DUGENNE, *Dictionnaire biographique, généalogique et historique du département de l'Yonne*, Société Généalogique de l'Yonne, 1996.

[1775] Cf. *Ibidem*.

[1776] *Ibidem*.

Dans un article intitulé « Philosophy in France in 1915 », paru dans *The philosophical review*, en 1916, Lalande rend hommage à Pillon juste après le décès de ce dernier. D'après Lalande,

> *En 1876, quand il* [Pillon] *a tenté de faire protestants tous les libéraux en France, il n'avait pas pour but de leur faire accepter aucun dogme, mais seulement une organisation, une « inscription » dans une communauté ultra tolérante qui permettrait à chaque membre la pleine liberté d'interpréter les formules traditionnelles en philosophie. Mais néanmoins, il pensait déjà à l'époque que « tout en professant l'indépendance et l'immanence de la morale, il est possible en même temps de reconnaître la nécessité de la morale des aides religieuses efficaces et stimulantes*[1777] *». En vieillissant, il ressentait plus fortement la nécessité de donner une place « aux désirs mystérieux au sujet desquels la raison est silencieuse, car il ne peut pas les expliquer sous la forme d'idées claires. » Dans ses dernières années, il a même écrit que la philosophie « devrait admettre, au nom de la morale, l'existence d'une personne infaillible et d'une conscience souveraine*[1778] *». Un minimum de doctrines métaphysiques est essentiel à la vie de la religion. Contrairement à Renouvier, qui a appliqué sa doctrine particulière des commencements absolus et absolument indéterminés à l'origine de toutes choses, Pillon a jugé absurde que l'apparition de Dieu et de l'homme doive être considérée comme une chance inintelligible. Il n'admettait pas que, avant la création il y ait eu une période antérieure de temps formé de moments distincts et donc infinie, mais il a attribué une réalité éternelle à Dieu, en ce sens que l'éternité est un* nunc stans*, et pas seulement un flux de temps indéfini*[1779]*. Son Dieu personnel, créateur et éternel, est donc très semblable au Dieu chrétien, et, en outre, la personne du Christ lui semblait être une manifestation exceptionnelle de cette réalité divine. Son ami M. Raoul Allier (1862-1939)*[1780]*, professeur à la Faculté de théologie protestante, a parlé, lors de ses funérailles, sur l'évolution de ses idées, et il a très justement fait remarquer que pendant sa longue vie Pillon n'avait jamais cessé d'être un exemple de la pensée vraiment libérale pour les croyants et les incroyants ; pensée qui ne craignait pas* a priori *toute affirmation ou toute négation, et dont la volonté a seulement pris une décision à l'avance, celle d'écouter tout, et qui ensuite, sans hésiter, s'est rangée d'elle-même du côté qui semble le plus conforme à la vérité*[1781]*.*

1777 François PILLON, *Critique philosophique*, 1877, volume 1, p. 224, cité par André LALANDE, « Philosophy in France in 1915 », *The Philosophical Review*, Vol. 25, No. 4 (Juillet 1916), p. 545.

1778 André LALANDE, *op. cit.*, cite François PILLON, *L'Année philosophique* 1912, Paris, Alcan, 1913, p. 113, Le texte exact de Pillon est : « la cause suprême postulée par la conscience humaine n'est pas l'impersonnelle nature aux lois fatales, connues et inconnues, mais une personnalité infaillible, une conscience souveraine ».

1779 Cf. François PILLON, *L'Année philosophique* 1913, Paris, Alcan, 1914, p. 125, cité par André LALANDE, *op. cit.*

1780 Né à Vauvert (près de Nîmes dans le Gard). Ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé de philosophie en 1885, Raoul Allier est nommé professeur de philosophie au lycée de Montauban et, quelques mois plus tard, chargé de cours à la Faculté de théologie protestante de cette ville. Puis, en 1889, il est chargé de cours à la Faculté de théologie protestante de Paris, dont il deviendra titulaire en 1902 (thèse sur la cabale des dévots) et doyen en 1920.

1781 André LALANDE, *op. cit.*

L'idée d'un « Dieu personnel, créateur et éternel[1782] », que Lalande estime être le Dieu de Pillon, et celle d'une « personne du Christ » comme « manifestation exceptionnelle de cette réalité divine[1783] », sont celles du théisme chrétien, et notamment celles du protestantisme libéral. Lalande exprime ainsi l'adhésion de Pillon à des idées chères à ce courant du protestantisme.

7.5.3 L'IMPACT POLITIQUE DE LA PENSEE PROTESTANTE

7.5.3.1 UNE INFLUENCE INDIRECTE

Selon Cabanel, l'influence du néocriticisme ne se fait pas directement par les articles publiés dans la *Critique philosophique* et dans la *Critique religieuse*, ni par les écrits des ténors du néocriticisme français : « En réalité, l'impact du renouviérisme doit se mesurer aux emprunts que, par son intermédiaire, la morale laïque en cours de constitution a effectués à l'œuvre d'un penseur profondément marqué par le protestantisme, Emmanuel Kant[1784]. »

Par l'intermédiaire du criticisme kantien, la pensée protestante s'infiltre dans le monde politique et dans celui de l'éducation. Renouvier lui-même fait le lien entre le criticisme et la pensée protestante, selon Cabanel, en faisant correspondre l'esprit protestant, qui rejette la « fausse autorité » de la tradition dans le catholicisme, à l'esprit criticiste qui répudie le dogmatisme de la métaphysique rationaliste du passé. Selon Renouvier, le criticisme ne retient que la construction « qui se fait sous la responsabilité de la conscience personnelle et par sa libre activité[1785] », mais il ne s'agit pas de « se rendre à une certitude externe, à une évidence pure et immédiate, à des démonstrations apodictiques, mais pour appliquer à la reconnaissance du vrai et du bien toutes les forces réunies de l'âme[1786] » :

> *Là est le vrai tuf* [dans le texte] *de la vérité. Il est de nature morale. Il n'y en a aucun autre, ni logique ni moral, pour fonder les écoles (philosophiques) ni les Églises.* […] *Tout consentement, toute croyance et tout bien qu'on attend de l'unité des cœurs doivent partir de la liberté de l'esprit et la confirmer. Ainsi s'efface une différence spécifique qu'on a si souvent prétendu marquer entre ce qui fait le philosophe et ce qui fait l'homme d'une communion religieuse*[1787].

[1782] *Ibidem.*

[1783] *Ibidem.*

[1784] Patrick CABANEL, *op. cit.*, p. 57.

[1785] Charles RENOUVIER, *Critique philosophique*, 1873, volume 2, p. 151-152, cité par Patrick CABANEL, *op. cit.*, p. 58.

[1786] *Ibidem.*

[1787] *Ibidem.*

D'après Cabanel, ce qui distingue la morale néocriticiste de la morale catholique traditionnelle, c'est qu'elle peut fonctionner sans l'hypothèse Dieu, mais ne s'en passe pas pour autant puisque « si la morale néo-kantienne est indépendante de la religion, ce n'est pas parce que cette dernière serait inutile, mais parce qu'elle doit être elle-même morale[1788] ». Selon lui, la morale protestante véhiculée par le néocriticisme « ne chasse pas Dieu », mais « ne lui subordonne rien[1789] ». Il estime qu'une telle morale « pouvait rendre bien des services dans les débuts de la Troisième République, au moment de donner un contenu concret aux nouveaux cours de morale et d'instruction civique appelés à remplacer les anciens catéchismes[1790] », comparée à la morale catholique faite de « catalogue de préceptes plats[1791] ».

Ainsi, par l'entremise du kantisme, « cette philosophie chargée de religion à la manière protestante et mise par l'équipe des *Critiques philosophique* et *religieuse* à la disposition de l'esprit républicain français[1792] », la morale laïque s'imprègne de valeurs protestantes. D'après Cabanel, l'école laïque des années 1880 peut certes être considérée comme étant une « *école sans Dieu* », du fait que les divers catéchismes, juif, protestant et catholique, en ont été retirés. Toutefois, « la conception de la valeur divine et de la personne humaine, qui est au cœur du christianisme, et, par lui, du kantisme et du renouviérisme, reste au cœur, donc, de la laïcité ferryste[1793] ». Avec la contribution de la protestante Coignet, Renouvier et Pillon publient un *Petit traité de morale à l'usage des écoles primaires laïques*, en 1875-1879.

Il s'agit, selon Cabanel, d'une influence idéologique, culturelle, spirituelle protestante et non pas d'une prise de pouvoir par les Protestants. Mais comme les idées s'incarnent naturellement dans les institutions, les Protestants, que Cabanel désigne par « passeurs intellectuels », accèdent aux postes de pouvoir, politique et culturel, et l'élection du protestant Gaston Doumergue (1863-1937) à la présidence de la République ne déroge pas à cette règle. Entre 1871 et 1914, l'historien Jean Estèbe dénombre pas moins de 6 à 8% de ministres protestants, dont certains à des postes-clés comme les Finances ou les Affaires étrangères, sans oublier Jules Ferry dans l'éducation. Parmi les 116 sénateurs au début du régime, 14 (soit 12%) sont protestants[1794].

[1788] Patrick CABANEL, *op. cit.*, p. 58.

[1789] *Ibidem*.

[1790] *Ibidem*.

[1791] *Ibidem*.

[1792] *Ibidem*.

[1793] *Ibidem*, p. 59.

[1794] Jean ESTEBE, *Les Ministres de la République, 1871-1914*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1982, cité par Patrick CABANEL, *op. cit.*, p. 60.

Les Protestants ont plutôt un pied outre-Rhin ou outre-Manche en raison de l'influence kantienne, mais aussi « par les origines et les liens familiaux avec la Suisse[1795] » pour beaucoup, selon Cabanel. Dans le domaine de la pédagogie, la *Revue pédagogique* et le *Dictionnaire de Pédagogie*, animés tous les deux par Ferdinand Buisson, se réfèrent à des maîtres à penser d'origine suisse, allemande, américaine ou écossaise.

7.5.3.2 L'ECOLE LAÏQUE

D'après Cabanel, vers 1880, « moins de 2% de la population peuvent donner jusqu'à 10 ou 20%, voire un peu plus, des nouvelles élites d'une république enseignante[1796] ». Ferry est nommé au ministère de l'Instruction publique en 1879 et nomme à son tour Buisson à la direction de l'enseignement primaire. La période allant de 1880 à 1890 est marquée par l'influence de la laïcité protestante sur l'école laïque. Quelques 1608 écoles protestantes ou communales, selon la loi Falloux, où la doctrine protestante était enseignée « de manière satisfaisante[1797] », choisissent de faire l'« essai loyal » des lois laïques, « selon la formule de l'un de leurs dirigeants[1798] ». Les Écoles normales sont renforcées par la présence d'une proportion assez élevée d'enseignants et d'élèves protestants, par rapport au pourcentage de protestants dans la population : les dix premières promotions de l'École normale de Sèvres (1881-1890), par exemple, comptent de 12 à 15% de protestantes[1799].

La laïcité protestante est d'influence anglo-saxonne, selon Cabanel : « L'instituteur n'enseignerait certes plus aucun catéchisme, mais la religion resterait présente, aussi bien dans les locaux scolaires (ouverts aux représentants des différentes confessions) que dans les programmes et l'esprit général[1800]. » Il s'agit d'une laïcité religieuse, sans être confessionnelle, certes, puisqu'elle ne véhicule pas « le message dogmatique de l'une ou l'autre des formes du christianisme, fût-ce le protestantisme libéral » ; Buisson enlève même du programme toute forme d'histoire sainte. Toutefois, cette laïcité insiste sur la nature et le besoin religieux de tout homme et « à la réalité de son lien avec le divin[1801] ». Ses défenseurs, Pécaut, Buisson et

---

[1795] Cf. P CABANEL atrick, *op. cit.*, p. 59.

[1796] *Ibidem*, p. 66.

[1797] *Ibidem*, p. 63.

[1798] *Ibidem*.

[1799] *Ibidem*, p. 65.

[1800] *Ibidem*, p. 63.

[1801] *Ibidem*, p. 67. Cette idée néocriticiste renouviériste d'une dimension religieuse de tout homme n'est pas sans rappeler les thèses d'un Paul Tillich sur la « dimension religieuse de la culture », dans son livre portant ce titre : Paul TILLICH, *La dimension religieuse de la culture*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1990.

Renouvier, sont « restés les champions du sentiment religieux, de cette présence du divin non dans les Églises et les rituels, mais, toute intérieure, dans la conscience[1802] ».

Selon Pécaut, « un peuple ne vit pas d'arithmétique, de grammaire, de géographie ou de physique ; il a des besoins supérieurs qui demandent à être satisfaits[1803] ». Les défenseurs de la laïcité protestante, en insistant sur le rôle important du sentiment religieux dans la conscience morale de l'élève, résistent à tout le mouvement philosophique de leur temps. L'article intitulé « Prière », rédigé par Buisson dans le *Dictionnaire de Pédagogie*, est assez éloquent en la matière :

> *La prière en commun dans l'école* […] *est un genre d'exercices scolaires que la loi française a supprimé avec raison dans l'école primaire.* […] *Deux motifs différents nous font désirer cette suppression : le premier est le respect de la liberté de conscience et la nécessité pour l'observer d'assurer la neutralité de l'école.* […] *Ce qui est impossible à l'éducation collective* […] *n'est pas par là même à négliger, à supprimer dans l'éducation individuelle.* […] *Certaines parties essentielles de l'éducation n'entrent pas dans le cadre de la vie scolaire, et ce serait un malheur qu'elles disparaissent de la vie humaine. Il en est ainsi, à notre avis, principalement de la culture religieuse.* […] *Inutile d'ajouter quel cas nous faisons de la croyance aux vertus magiques, aux prétendus effets miraculeux de telle formule.* […] *En écartant complètement ce genre grossier de surnaturel,* […] *il reste la prière telle que nous la présente toute religion arrivée à un certain degré de pureté et d'élévation morale, telle qu'on l'entrevoit tour à tour dans certaines pages des prophètes d'Israël, des livres bouddhistes, des philosophes grecs, telle que le christianisme l'a fixée dans l'incomparable modèle du* Notre Père*, telle que l'ont trouvée au fond de l'Évangile et au fond de leur cœur tant de milliers d'hommes, les meilleurs et ordinairement les plus persécutés.* […] *Cette prière-là, c'est simplement l'élan de l'âme vers Dieu.* […] *Retrancher* [la prière] *de l'éducation,* […] *c'est affaiblir notablement, c'est même abaisser, qu'on le veuille ou non, l'idéal de la vie morale, car on éteint en lui la notion de l'infini, de l'absolu, du divin, aussi bien dans l'ordre moral que dans l'ordre esthétique. À supprimer la prière* [de l'éducation]*, on enlève donc quelque chose et à la conscience et à l'imagination*[1804].

Buisson se bat ici sur deux fronts. D'un côté, l'orthodoxie religieuse qui ne tolère pas d'être mise au même rang que d'autres religions. De l'autre, les anti-religieux qui lui reprochent de parler de Dieu dans ce *Dictionnaire de Pédagogie* qu'ils considèrent comme étant le livre d'une « école sans Dieu ».

1802 Patrick CABANEL, *op. cit.*, p. 67.

1803 Félix PECAUT, *Études au jour le jour sur l'éducation nationale (1871-1879)*, Paris, Hachette, 1879, cité par Patrick CABANEL, *op. cit.*, p. 67.

1804 Ferdinand BUISSON, « Prière », *Dictionnaire de Pédagogie et d'instruction primaire*, 1ère partie, tome 2, Paris, Hachette, 1888, p. 2431-2434.

L'idée d'un infini et d'un absolu atteints grâce à la prière trahit un léger décalage entre la philosophie adoptée par Buisson et le néocriticisme français. Le fait qu'il ait invité Sabatier pour expliquer ce qu'il faut entendre par « laïciser » une religion en hiver 1894-1895 est un indice qui confirme sa position[1805] : par son affinité avec le symbolo-fidéisme de l'école de Paris, il garde la métaphysique infinitiste du « mauvais kantisme » rejeté par le néocriticisme et notamment par Bois[1806].

Finalement, la troisième voie d'une école gardant l'hypothèse Dieu mais n'étant pas subordonnée à lui est malmenée sur ses deux flancs : « Faudra-t-il réduire l'enseignement de la République aux faits, et laisser aux Églises, à l'une d'elles surtout, le privilège de toucher les âmes ? Non répond le *Dictionnaire de Pédagogie*[1807]. » Mais une telle laïcité peut-elle résister face à ses détracteurs ?

7.5.3.3 UNE AUTRE LAÏCITE

D'après l'analyse de Cabanel, Pécaut et Renouvier « se sont estimés trahis non par les ennemis de la République, mais par leurs propres alliés de l'intérieur, qui secouent avec agacement cette religiosité conçue désormais comme le résidu d'une époque révolue, ou une transition dont la nécessité commençait à s'épuiser[1808] ». Au fond, il se demande si la laïcité à la protestante ne sert qu'à assurer la transition entre une école entièrement confessionnelle et religieuse, et une école entièrement laïque et irréligieuse, « entre la France majoritairement chrétienne de l'Ordre moral et de la loi Falloux, et une France nouvelle, héritière de l'esprit de Voltaire, des philosophes et du positivisme[1809] ».

Dans le rapport de son enquête sur l'éducation morale à l'école primaire, en 1889, François Lichtenberger, doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris, constate l'échec de la République dans son effort pour établir un enseignement moral : « Cette union féconde et nécessaire du sentiment religieux et du sentiment moral, dépouillé de tout caractère confessionnel, ne semble pas encore bien comprise de notre personnel enseignant[1810]. » Finalement, c'est la gauche de la laïcité sans Dieu, irréligieuse, qui l'emporte. Et la baisse du niveau moral de la société française[1811] ne peut que désoler les défenseurs de la morale

---

1805 Cf. Patrick CABANEL, *op. cit.*, p. 70.

1806 Cf. *CMs-InflPenséeProt*, p. 13-14.

1807 Patrick CABANEL, *op. cit.*, p. 67.

1808 *Ibidem*, p. 69.

1809 *Ibidem*, p. 71.

1810 Frédéric LICHTENBERGER, *L'Éducation morale dans les écoles primaires*, Paris, Imprimerie nationale, 1889, cité par Patrick CABANEL, *op. cit.*, p. 70.

1811 Patrick Cabanel mentionne la montée de l'utilitarisme et de la pornographie (*op. cit.*, p. 70).

kantienne protestante. Renouvier suspend la parution de la *Critique philosophique* en 1889 et regrette le succès d'un « néo-bouddhisme », utilitariste et permissif sur le plan moral.

7.5.3.4 LE REJET DE LA RELIGION PARFAITE

Comment expliquer l'échec de la laïcité d'inspiration protestante ? Bois essaie de réfléchir à cette question à partir de 1901, à commencer par son discours de rentrée de cette année, intitulé « Le sentiment religieux », où il rejette avec autant de force la position de Schleiermacher, adoptée par Sabatier et le symbolo-fidéisme de l'école de la Faculté de théologie protestante de Paris, et celle de Malan, suivie par Gaston Frommel (1862-1906)[1812]. Selon lui, l'échec de l'influence protestante en France pourrait venir, d'un côté, de la confusion entre le sentiment religieux et le sentiment de l'infini, enseignée par Schleiermacher. En effet, le vrai sentiment religieux, néocriticiste, rejette l'idée de l'infini actuel. Entre une laïcité sans Dieu et une laïcité supposant l'existence de l'Infini, il y a la place pour le vrai sentiment religieux néocriticiste[1813]. De l'autre côté, le sentiment religieux ne se confond pas avec le sentiment moral, selon Bois, contrairement à ce qu'enseigne Malan, car sinon on risque de réduire la religion à la morale. Pour Bois, le sentiment moral est un sentiment rattaché à une loi, et le sentiment religieux à un être distinct de nous, situé comme un *moi* spécifique hors de notre *moi*[1814]. Bois affirme que « qui dit *religion* dit autre chose et plus qu'*obligation*, il dit *surnaturel moral*[1815] ». Certes, il ne faut pas confondre le sentiment moral et le sentiment religieux. Toutefois, il ne faut pas pour autant nier les relations indissolubles qui existent entre la morale et la religion. Dans sa conférence intitulée *La morale sans Dieu*, donnée en 1906, Bois propose un rapide parcours historique « au point de vue de l'idée et au point de vue de l'histoire » pour décrire les relations qui lui paraissent « exister entre ces deux termes : *morale* et *religion*[1816] ». Le lien, indissoluble pour lui, entre ces deux termes se trouve dans le Christ Jésus lui-même : « Jésus, […] par sa parole et par sa vie, par son être comme par ses actes et ses discours, […] a établi du même coup dans la pureté de leur essence et la perfection de leur harmonie, et la morale et la religion[1817]. »

[1812] Gaston FROMMEL (né le 25 novembre 1862, à Altkirch, en Suisse. Décédé le 17 mai 1906, à Genève), théologien suisse, professeur de théologie à l'Université de Genève de 1894 à 1906.

[1813] Cf. *Sent-Rlg*, p. 16.

[1814] *Ibidem*, p. 19.

[1815] *Ibidem*, p. 21.

[1816] *MorSansDieu*, p. 20-21.

[1817] *Ibidem*, p. 21.

Bois explique de cette manière les « attaques » et les hostilités contre la morale du devoir et contre la conscience morale, puisque c'est la personne et la religion de Jésus-Christ elles-mêmes que ces auteurs haïssent et ne supportent pas ou plus :

> *Quand on a bien saisi la nature de ces relations, quand on s'est rendu compte à quel point les destinées pratiques de la morale parfaite se lient aux destinées pratiques de la religion parfaite, laquelle se confond avec le Christianisme de Jésus, on ne s'étonne plus véritablement de voir les attaques dont la morale de l'obligation est l'objet de nos jours et qui, ces dernières années, ont redoublé de vigueur*[1818].

Bois associe ainsi les attaques anti-religieux de son temps aux hostilités vis-à-vis de la morale kantienne et partant vis-à-vis de la morale protestante. La « religion parfaite » est le « christianisme de Jésus » et désigne cette religion en phase avec la morale kantienne. Il voit dans la montée de l'anti-christianisme la même chose que l'acharnement contre la laïcité protestante.

7.5.3.5 UNE TROISIEME VOIE

Dans sa conférence *Morale sans Dieu*, Bois propose une troisième voie entre irréligion et cléricalisme. Ilnote que « les Français semblent devenus incapables de concevoir un troisième terme entre les deux termes de ce dilemme simpliste et qui ne mord pas : *libre pensée irréligieuse* ou *religion cléricale*[1819] ». Ces propos rejoignent ceux de Pécaut, tenus quelques années auparavant, dans son livre intitulé *L'Éducation publique et la vie nationale*, publié en 1897 comme un livre testament pour celui qui s'est battu corps et âme pour une laïcité ouverte fondée sur la morale du devoir, et qui lance un avertissement contre « les deux écueils de la droite cléricale et de la gauche irréligieuse[1820] ».

Au moment où Bois donne sa conférence, en 1906, l'influence protestante s'est déjà beaucoup affaiblie. Dans sa conférence, Bois croit encore à la possibilité d'une troisième voie entre la droite cléricale et la gauche irréligieuse, qu'il tente de promouvoir par la conscientisation à accepter la vraie morale et la vraie religion. Pour lui, le vrai fond du problème se situe dans le rejet de la religion de Jésus-Christ.

> *Le vrai, c'est qu'on a conscience, plus ou moins, sans toujours se l'expliquer bien exactement, de la solidarité indissoluble qu'il y a entre la morale du devoir et la religion de Jésus-Christ. On comprend qu'il ne servirait pas à grand chose de combattre la religion chrétienne, si on laissait debout la morale du devoir. Et donc on cherche à ruiner la morale du devoir pour ruiner plus sûrement la religion chrétienne – que l'on*

[1818] *Ibidem*.

[1819] *Ibidem*, p. 44.

[1820] Patrick CABANEL, *op. cit.*, p. 70.

> *s'imagine d'ailleurs à tort solidaire de certaines formes ecclésiastiques discutables qu'elle a pu revêtir au cours des âges*[1821].

Bois cite Matthew Arnold qui croit en « une puissance qui travaille pour le bien moral[1822] ». Mais il ajoute que cette puissance a besoin de nous car, « selon le mot de St-Paul, "nous sommes ouvriers avec Dieu"[1823] ».

Selon Cabanel, en 1911, l'un des défenseurs de la laïcité fondée sur la morale du devoir, Buisson, « laïcise systématiquement le contenu du *Nouveau Dictionnaire de Pédagogie*, en supprimant des articles comme « Bible », « Prière », « Protestantisme », en expurgeant ou corrigeant[1824] » ou en confiant la réécriture de certains articles à Émile Durkheim (1858-1917)[1825], « chef de file d'une laïcité sociologique, débarrassée de tout contenu religieux[1826] ».

Le lien étroit voulu par les néocriticistes entre leur philosophie et la laïcité « protestante » explique pourquoi l'affaiblissement de celle-ci face au succès d'une autre forme de laïcité, celle de la gauche irréligieuse, entraîne avec elle la perte d'influence de celle-là, et le découragement de ceux qui en sont convaincus au sein même du protestantisme.

[1821] *MorSansDieu*, p. 21.

[1822] *Ibidem*, p. 46.

[1823] *Ibidem*.

[1824] Patrick CABANEL, *op. cit.*, p. 71.

[1825] David Émile DURKHEIM (15 avril 1858, Épinal – 15 novembre 1917, Paris) est l'un des fondateurs de la sociologie moderne.

[1826] *Ibidem*.

8 L'INFLUENCE DU NEOCRITICISME SUR LA THEOLOGIE PROTESTANTE

Bois ne se laisse pas entraîner dans le découragement, restant convaincu de la pertinence capitale du néocriticisme dans la réflexion théologique de son époque. La question est maintenant de savoir jusqu'où le néocriticisme va travailler sa théologie. Il est le premier théologien protestant français à fonder sa théologie sur le néocriticisme français. Dans une lettre adressée à Bois le 24 juin 1894, Renouvier évoque la différence entre ce dernier et son père Charles Bois :

> *Monsieur, votre père, bien que* résistant *sur les points avancés du néocriticisme, n'a pas laissé de me témoigner toujours beaucoup de bienveillance, et je lui en étais reconnaissant. Combien je me félicite que certaines thèses de philosophie qui lui faisaient peur se montrent à son fils par leur grand côté de sévérité scientifique qui se trouvera quelque jour, je l'espère, un secours pour la religion, grâce à une théologie nouvelle, après avoir paru longtemps un danger*[1827].

Les propos de Renouvier confirment encore mieux la volonté des néocriticistes français de trouver des appuis au sein du protestantisme français, et leur espoir de voir apparaître une « nouvelle théologie » fondée sur leur philosophie, capable de répondre à l'attente d'une religion nouvelle, de nouvelles valeurs spirituelles prolongeant la Révolution française : « Le Dieu nouveau attend toujours d'être nommé, reconnu, célébré dans des temples nouveaux[1828]. »

Malgré la grande influence de Bois sur les étudiants, très peu parmi ces derniers se sont fait connaître par la publication d'articles ou d'ouvrages exprimant leur proximité avec le néocriticisme français. André Arnal fait partie des rares étudiants qui réussissent à publier et à diffuser la pensée néocriticiste et à tirer ses conséquences en théologie. Son néocriticisme est pratiquement le même que celui de Bois, appliqué principalement à l'exégèse du Nouveau Testament, dont il est le titulaire de la chaire à la Faculté de Montauban-Montpellier. Un autre théologien protestant, Raoul Allier, fréquente Pillon mais ne publie rien concernant le néocriticisme. Par contre, Allier se lance, comme Bois, dans la « psychologie religieuse ».

[1827] Charles RENOUVIER, « Lettres de Renouvier » du 24 juin 1894, *Cours, lettres, notes et papiers*, IPT Montpellier, boîte n°31, désormais *CMs-LetRenouvier* du 24 juin 1894, p. 2.

[1828] La phrase est de Jules Michelet (Jules MICHELET, *La Bible de l'humanité*, Paris, Chamerot, 1864), mais correspond à l'attente de beaucoup de penseurs et poètes de cette époque.

Selon Bois, le « développement de la science philosophique intéresse spécialement les théologiens, car le progrès en théologie est solidaire du progrès en philosophie[1829] ». En effet, il semble évident pour lui que « c'est le progrès philosophique qui pousse et force la théologie à se modifier et à se renouveler[1830] ». Il faut donc s'attendre à ce que la théologie boisienne porte les marques et les conséquences de sa philosophie néocriticiste.

Bois définit la théologie comme étant le travail spécial de l'intelligence qui réfléchit sur la vie religieuse qui engage l'être tout entier d'un homme, pour « scruter ses fondements, examiner sa nature, sa marche, son but, ses éléments[1831] ». Comme la religion met en jeu l'être entier d'un homme, y compris son intelligence, la théologie fait partie de la religion, selon lui. La théologie est « la part, le rôle et le produit de l'intelligence dans la religion[1832] ». Il s'agit, pour lui, de la philosophie appliquée à la religion[1833].

Pour Bois, la religion en tant que la vie religieuse d'une personne, c'est la piété[1834]. La religion individuelle est une certaine tendance, un certain état, une certaine orientation de la vie totale de l'individu. La théologie est la partie intellectuelle de la vie religieuse. Il s'agit d'une croyance, c'est-à-dire d'un acte intellectuel, qui produit un jugement intellectuel, proclamant la constatation de certains faits, qui n'entrent dans la connaissance qu'en une certaine représentation intellectuelle. Par exemple, « le fait chrétien, c'est le Christ » : c'est un fait qui a besoin d'être interprété. Pour Bois, « un fait et une idée sont deux choses distinctes et séparées ; un fait par lui-même, ne contient pas d'idées ; il n'en contient que si on les y met » et « on ne peut pas ne pas y en mettre ». Les faits « dépouillés de toute interprétation, de toute conception, sont dépourvus aussi par là même de tout intérêt, de toute importance, de toute valeur, et vraiment n'existent pas pour nous[1835] ». Il reconnaît qu'un fait ne comprend pas son interprétation, mais un fait sans idée n'existe pas *pour nous* ; ou bien s'il existe, alors il n'aura pas de valeur *pour nous*.

En politique, le néocriticisme français s'allie à un protestantisme de tendance libérale, à l'instar de celui d'un Buisson ou d'un Pécaut, par exemple. Nous avons vu que l'influence protestante appelée par les néocriticistes consiste en la morale kantienne que nous retrouvons plutôt du côté du protestantisme libéral. Mais Bois retranche à la pensée majoritaire au sein de

---

[1829] *PHID&THEO*, p. 530.

[1830] *Ibidem*.

[1831] *LDG*, p. 217.

[1832] *Ibidem*, p. 218.

[1833] *Ibidem*, p. 193.

[1834] *Ibidem*, p. 221.

[1835] *Ibidem*, p. 227.

ce dernier le « mauvais côté » du kantisme, à savoir sa métaphysique substantialiste. Il trouve dans le néocriticisme la seule philosophie qui fournisse des arguments suffisants pour débattre avec le « symbolisme religieux[1836] », la seule théorie de la connaissance qu'il estime capable de lui fournir les outils dont il a besoin pour parler du Dieu de l'expérience religieuse, sans contredire les résultats de ses investigations dans le domaine de la « psychologie religieuse » et en restant dans les limites exigées par les lois de la logique et de la morale.

La démarche adoptée par Bois est principalement apologétique. Il s'agit pour lui d'articuler la religion chrétienne à la modernité et de mieux exprimer celle-là dans celle-ci, surtout quand il s'agit de s'adresser à des gens plutôt réfractaires. Comme d'autres théologiens protestants francophones de cette époque, il suit dans ce sens la voie tracée par les *Discours* de Schleiermacher. Il s'agit d'utiliser le langage culturel de leurs contemporains pour exprimer l'essence de la religion chrétienne, quitte à dépouiller celle-ci de tout ce qu'ils jugent non indispensables.

Nous allons voir comment Bois tire les conséquences de son néocriticisme en théologie.

8.1 LE CHRIST ET L'HISTOIRE

Toute la pensée de Bois sur l'histoire trouve sa source dans sa réflexion, originale et novatrice, sur le temps et l'espace. Le temps boisien est un temps despatialisé, la forme qui permet de concevoir l'esprit, la forme de l'intuition spirituelle, la forme du sentiment intérieur[1837]. Le Dieu boisien est un dieu temporel, puisqu'il est esprit pur, et son action, pour être morale et spirituelle, doit être de part en part historique, comme elle se manifeste de manière toute spéciale en Jésus le Christ. La conception boisienne du temps se démarque quelque peu de celles de la plupart des philosophes de son époque. Cela ne manque pas de rendre sa conception de l'histoire assez innovante[1838].

L'histoire occupe une place importante dans toute religion, selon Bois, puisque « la religion, objectivement, est avant tout non pas une vérité, mais une histoire (ce qui n'exclut pas la vérité, loin de là)[1839] ». Il prend « en considération la nature morale de l'histoire, théâtre de l'obligation et de la liberté », et reconnaît que, « en vertu de la place que tiennent dans l'histoire la liberté et l'obligation, la conscience morale perçoit en quelque sorte le fait historique, s'attache à la foi historique, c'est-à-dire à la religion positive[1840] ». Il affirme que « l'intervention de Dieu, pour

[1836] *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 107.

[1837] Cf. *LVER*, p. 73.

[1838] Jean ANSALDI, *op. cit.*, p. 41 dit que Bois se situe « à l'aurore de notre modernité théologique ».

[1839] *DLCR*, p. 109-110, note 1.

[1840] *Ibidem*, p. 245.

être morale, doit consister en faits historiques ; car le fait historique est d'essence morale : une action historique de Dieu, c'est une action de la liberté de Dieu en faveur de la liberté des hommes[1841] ». D'après Bois, ce qui caractérise l'action divine, « c'est de s'exercer humainement ; il n'y a pas, il ne peut y avoir un seul fragment de la révélation auquel, en cherchant bien, on ne réussisse à découvrir une origine humaine, une genèse historique[1842] ». Par l'incarnation, le Christ se soumet aux épreuves morales inhérentes à toute existence située dans l'espace actuel. Le sens de l'histoire, sa signification consiste en la manifestation de l'action de Dieu centrée en Christ.

8.1.1 HENRI BOIS ET LE JESUS DE L'HISTOIRE

Dans sa lettre de direction spirituelle datée du 15 août 1916, Bois dit : « Cherchez le Christ vivant à travers le Christ historique[1843]. » Et il invite son interlocutrice à lire avec sérieux et attention les évangiles synoptiques afin de mieux connaître Jésus de Nazareth, le Jésus de l'histoire[1844]. Il distingue le « Christ historique » et le « Christ vivant ». Les propos de Bois utilisent d'une certaine manière le langage de la quête du « Jésus historique » menée par l'exégèse biblique libérale, héritière de l'exégèse rationaliste du XVIII[e] siècle. Peut-on dire que Bois ne fait que suivre le mouvement libéral majoritaire de son époque ?

8.1.1.1 LA QUETE DU JESUS HISTORIQUE

Sous l'influence de la théologie libérale allemande, la science biblique s'engage dans la recherche sur le « Jésus historique ». Selon Elian Cuvillier, la quête du Jésus historique se fonde sur un certain « positivisme scientifique et historique » qui pousse ceux qui se lancent dans cette quête à croire qu'un travail méthodique et critique sur les textes bibliques « permettra de dégager », en élaguant les interprétations théologiques secondaires, « la figure authentique de Jésus avant que l'Église ne s'en empare pour en faire une construction dogmatique et idéologique[1845] ».

La quête du « Jésus de l'histoire » est en lien avec l'un des enjeux théologiques les plus marquants du dix-neuvième siècle, à savoir l'introduction et l'utilisation de méthodes scientifiques historiques et critiques pour étudier les textes bibliques. Libérés de l'idée que la bible est un livre intouchable, sacré, inspiré de manière littérale, beaucoup de théologiens du

---

[1841] *Ibidem*.

[1842] *LDG*, p. 66.

[1843] *LDS1*, p. 113.

[1844] Cf. *ibidem*.

[1845] Elian CUVILLIER, « Regard sur l'histoire de la recherche du Jésus historique », *Évangile et liberté*, archives [En ligne], URL : http://www.evangile-et-liberte.net/elements/archives/105.html#top, page consultée le 31/01/2014.

dix-neuvième siècle souhaitent alors utiliser les méthodes scientifiques pour en soutirer la substantifique moelle qui est, d'après eux, la « Parole de Dieu ». L'exégèse historico-critique est directement fille des Lumières et du rationalisme, c'est-à-dire de l'*Aufklärung* du dix-huitième siècle, selon Cuvillier. La recherche biblique est alors guidée par une double motivation. Tout d'abord, première motivation, il s'agit pour le théologien exégète de répondre aux exigences du monde moderne, celui du « bourgeois chrétien » de Schleiermacher, qui ne peut pas se contenter d'une affirmation massive et indiscutable de la vérité éternelle de témoignages dont on découvre par ailleurs l'enracinement culturel et la dimension apologétique, alors que les sciences historiques profanes et l'étude critique de l'histoire se développent. Ensuite, deuxième motivation, le théologien exégète doit entrer en débat avec une tradition dogmatique ecclésiale pré-critique, qui identifie purement et simplement le « Jésus de l'histoire » et le « Christ de la foi », et qui refuse d'appliquer aux textes bibliques les acquis de la science : « Cette lutte contre le dogmatisme de l'Église par une critique serrée des textes bibliques consiste en fait à remplacer le dogme ecclésiastique par le dogme de l'*Aufklärung* : la raison souveraine est érigée en magistère souverain[1846]. »

Les historiens du dix-neuvième siècle élaborent de nouveaux outils de recherche, grâce à la méthode historico-critique, permettant aux théologiens de mener une étude philologique poussée de la bible et sa mise en perspective avec son contexte. Cette méthode est essentiellement appliquée dans la quête du « Jésus de l'histoire », pour essayer de remonter jusqu'au Jésus historique en dégageant les témoignages des auteurs du Nouveau Testament des éventuels dogmes et cultures des chrétiens des premiers siècles, puisque ces théologiens sont convaincus de la centralité de la personne du Christ pour la foi. Ils essaient d'établir une biographie la plus historique possible de Jésus, avec son enseignement le plus authentique. Toute une réflexion s'engage alors en commençant avec « l'école de Tübingen » de David Friedrich Strauss (1808-1874), en passant par Adolf von Harnack (1851-1930), jusqu'à l'époque de Rudolf Bultmann (1884-1976) qui renonce à toute possibilité de remonter au « Jésus de l'histoire ». Bois lit Strauss[1847] et ne manque pas de se positionner dans ce débat.

En Allemagne, dans les années 1830-1850, le mouvement des « Vies de Jésus » est marqué par la publication du livre de Strauss, de « l'école de Tübingen », intitulé *Das Leben Jesu*, en 1835[1848]. Strauss suit la manière rationaliste d'articuler la vérité à l'histoire proposée par Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), qui rejette toute idée de révélation et adopte comme

---

[1846] *Ibidem*.

[1847] Cf. par exemple *LVAC*, p. 352.

[1848] Traduit en français par Émile Littré en 1839 (tome 1) et 1853 (tome 2).

présupposée la thèse selon laquelle toute religion ne peut être que « rationnelle et naturelle » car « déduite *a priori* de l'idée de perfection divine[1849] ». Strauss présente ainsi dans son *Das Leben Jesu* un « Jésus historique », humain et non divin, et les évangiles comme récits inconscients des premières communautés chrétiennes[1850]. Il replace le message de Jésus dans la culture et le contexte religieux de son temps, en appliquant la philosophie hégélienne de l'histoire. Dans la préface de *Das Leben Jesu*, on lit :

> *L'auteur sait que l'essence interne de la croyance chrétienne est complètement indépendante de ses recherches critiques. La naissance surnaturelle du Christ, ses miracles, sa résurrection, et son ascension au ciel, demeurent d'éternelles vérités, à quelque doute que soit soumise la réalité de ces choses en tant que faits historiques[1851].*

L'objectif de Strauss, disciple de Hegel, ne consiste pas tant à présenter la « vraie histoire » de Jésus qu'à mettre en évidence les « mythes » projetés par les premiers chrétiens sur le Jésus de l'histoire. Selon lui, ces « mythes » correspondent à des caractéristiques qu'on peut retrouver attribuées à « n'importe quelle personnalité un peu exceptionnelle de l'histoire mondiale[1852] », ce qui signifie qu'à travers ces mythes s'exprime les vérités éternelles, l'Esprit qui se manifeste dans l'histoire comme l'enseigne Hegel, la « synthèse du divin et de l'humain ». Il entreprend donc de mettre en évidence ce qui est historique afin de dégager ces vérités éternelles. Mais il constate qu'une connaissance historique de la vie de Jésus est quasi impossible pour un chrétien car cela nécessite une méthode dépourvue d'*a priori*, difficilement accessible à ce dernier. De plus, les documents néotestamentaires, « même passés au crible d'une critique serrée, ne sont pas des témoins de la vie de Jésus mais des textes théologiques qui racontent les conflits des premiers chrétiens entre eux (*Tendenzkritik*)[1853] ». Selon Cuvillier, « l'école de Tübingen renvoie dos-à-dos dogmaticiens […] et apologètes libéraux[1854] ». Pour les dogmaticiens, si la vérité des évangiles est fondée sur leur vérité historique, alors nous n'y trouverons pas de vérité, puisque le non-historique s'y manifeste partout. Pour les apologètes libéraux, « l'explication "naturelle" des Évangiles les prive de leur sens qui est fondamentalement "mythique"[1855] ». Le livre de Strauss *La vie de Jésus* (*Das Leben Jesu*) suscite chez un certain nombre de théologiens

---

[1849] Jean-Denis KRAEGE, « De Reimarus à Ebeling : esquisse d'une histoire de la question du Jésus historique », *Lumière et Vie*, n°175 (1985), p. 29-40, ici p. 31.

[1850] Cf. par exemple Armand LEVY, *David Frédéric Strauss. La vie et l'œuvre*, Paris, Alcan, 1910, p. 196-197.

[1851] David Friedrich STRAUSS, *Vie de Jésus*, Paris, Ladrange, 1839 (1835 pour la première édition en allemand), p. VIII.

[1852] Jean-Denis KRAEGE, *op. cit.*, p. 34.

[1853] Elian CUVILLIER, *article cité*.

[1854] *Ibidem*.

[1855] *Ibidem*.

l'envie de prendre au sérieux les questions qu'il pose, « ne serait-ce que pour contester ses conclusions de façon scientifique, et pour permettre à leurs contemporains cultivés de rester chrétiens[1856] ».

Ferdinand Christian Baur (1792-1860), par exemple, est également membre de l'école de Tübingen, mais, à la différence de Strauss, il porte un point de vue historique sur le processus de rédaction des textes néotestamentaires : la « critique historique » telle que la comprend Baur, permet alors de situer les écrits bibliques dans le cadre d'un processus de développement historique. Il reconnaît que « la révélation divine s'inscrit dans l'histoire », que « la Bible a été rédigée par des hommes marqués par la pensée de leur temps », que « les textes des Écritures sont inscrits dans l'histoire » et qu'il est « légitime de les étudier en se servant des méthodes que l'on utilise pour les textes de l'Antiquité profane[1857] ». Baur cherche à trouver dans l'histoire de l'Église primitiveune base objective à la foi[1858]. Selon Cuvillier, l'impact de l'école de Tübingen est considérable, surtout outre-rhin, inversement proportionnelle à sa « courte période d'existence ». Elle a une forte influence « dans la recherche allemande, jusque chez ses détracteurs qui se situent tant du côté des exégètes libéraux que du côté de l'orthodoxie dogmatique[1859] ». Dans ces années de « l'école de Tübingen », celle-ci se démarque de l'ensemble de la recherche unanime du « Jésus de l'histoire ». Elle suscite un nouvel élan dans la recherche en s'opposant au consensus existant. Pour Baur, le maître de Strauss, une distance, qu'aucune méthode critique ne peut réduire complètement, sépare la vie historique de Jésus et les textes du Nouveau Testament qui sont des textes théologiques, par lesquels les auteurs interprètent les faits historiques de la vie de Jésus à travers les récits de leurs propres débats et conflits, mais ne rédigent pas des témoignages biographiques historiques[1860].

Le mouvement des « Vies de Jésus » est représenté en France par Ernest Renan (1823-1892) avec son livre intitulé *Vie de Jésus*, publié en 1863[1861]. L'auteur cherche à écrire la biographie de Jésus comme celle de n'importe quel autre homme, c'est-à-dire en soumettant les sources que sont les évangiles à un examen critique, au même titre que tout autre document « historique ». Il tente de replacer l'histoire de Jésus dans un cadre historique et social lié au contexte de l'époque. Il propose d'interpréter certains miracles en suivant une méthode utilisée

---

1856 André ENCREVE, *L'expérience et la foi : pensée et vie religieuse des huguenots au XIX^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 51.

1857 *Ibidem*.

1858 Cf. *ibidem*, p. 53.

1859 Elian CUVILLIER, *article cité*.

1860 Cf. *ibidem*.

1861 Ernest RENAN, *Vie de Jésus*, Paris, aux éditions Michel Lévy Frères, 1863.

pour fonder historiquement des récits mythiques, à l'aide d'explications scientifiques[1862]. Le livre de Renan suscite une vive réaction de la part de l'Église catholique, tout en ayant un grand succès public. Les publications du doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris, Maurice Goguel (1880-1955), sur Jésus, à partir de 1925, font encore partie de ce mouvement, avec son *Jésus de Nazareth. Mythe ou Histoire* (1925), sa *Critique et Histoire à propos de la Vie de Jésus* (1931) et son *Jésus et les origines du christianisme. (1) La Vie de Jésus* (1932), qui est le premier volume d'une série de trois sur les origines du christianisme. Selon Cuvillier, le mouvement des « Vies de Jésus » s'accompagne de la « critique des sources » des évangiles, avec notamment la « théorie des deux sources » (les *logia* de Jésus, ou source Q, et les *actes* de Jésus à partir de l'évangile de Marc) à laquelle adhère pratiquement l'ensemble des chercheurs bibliques de l'époque[1863].

Dans le mouvement des « Vies de Jésus », Jésus est « "le génie religieux" dans lequel les potentialités de l'esprit humain se sont levées plus haut, en parvenant à saisir ces valeurs et à les livrer à notre civilisation d'une manière efficace et définitive[1864] ». Nous retrouvons la notion de « génie religieux » dans les écrits et les enseignements de Bois, notamment dans son *Instruction religieuse* à sa fille Henriette, en 1907-1908, où il range le Christ Jésus en tête de tous les génies religieux. Pour lui, Jésus le Christ est un génie religieux parfait : il est saint et unique. Après les prophètes et avant les apôtres, Jésus le Christ apparaît, dans l'histoire religieuse, comme la plus remarquable des variations spontanées dans l'ordre religieux[1865]. Toutefois, Bois refuse d'emblée toute tentative de « connaître scientifiquement » le « Jésus de l'histoire » posé soi-disant comme origine de l'évolution de l'histoire du christianisme. Pour lui, en effet, « l'origine des choses échappe absolument à l'observation, par conséquent à la démonstration scientifique[1866] ».

Selon Vittorio Fusco, la première quête du « Jésus historique » consiste en « la recherche d'un Jésus dans les limites de la raison », c'est-à-dire un Jésus « dépouillé de ses attributs divins mais en même temps chargé de valeurs capables d'en faire encore un point de repère aussi pour la conscience moderne[1867] ». Mais celle-ci éprouve une difficulté « à relier une vérité éternelle

---

1862 Cf. le chapitre 16 sur « Les miracles », dans Ernest RENAN, *Vie de Jésus*, Paris, Michel Lévy Frères, 1863.

1863 Cf. Elian CUVILLIER, *article cité*.

1864 Vittorio FUSCO, « La quête du Jésus historique », dans Daniel MARGUERAT, Enrico NORELLI, Jean-Michel POFFET, *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 30.

1865 Cf. le chapitre intitulé « Jésus génie religieux », dans Henri BOIS, *Instructions religieuses*, notes manuscrites prises par Henriette Bois, 1907-1908, désormais *InstRlg2*.

1866 *LDG*, p. 183.

1867 Vittorio FUSCO, *op. cit.*, p. 27-28.

à un événement historique contingent[1868] », étant souvent amenée à sacrifier l'un de ces deux points au profit de l'autre[1869].

Avec Harnack qui, à la fin du XIX^e^ siècle, propose de distinguer l'Évangile de Jésus du dogme grec introduit par les auteurs bibliques et surtout par les premiers conciles chrétiens, se met en place ce qu'on appelle l'historicisme. Selon ce courant, l'histoire est seule capable d'établir ou d'expliquer la vérité[1870]. Les auteurs du Nouveau Testament eux-mêmes n'échappent pas à l'utilisation de mots et d'idées puisées dans le monde hellénistique, comme par exemple la notion de « logos » utilisée par le quatrième évangile. D'après Harnack, « le portrait du Christ dans le quatrième évangile paraît comme une synthèse de celui des synoptiques et de saint Paul, et cependant son unité est manifeste[1871] ». En effet, le quatrième évangile contient « une certaine part d'hellénisme, mais celui-ci est dans la manière de penser et dans l'arrangement des idées, et non pas comme système métaphysique[1872] ». Cependant, Harnack reconnaît lui-même qu'ici non plus « il n'est pas facile de distinguer ce qui est grec. L'auteur semble n'avoir pris la notion de Logos que pour dévoiler le Logos comme le Fils de Dieu, Jésus-Christ[1873] ».

Comme Harnack et la plupart des théologiens libéraux du XIX^e^ siècle, à la suite de Johann Salomo Semler (1725-1791), Sabatier cherche à remonter à l'essence du christianisme, c'est-à-dire au « Jésus de l'histoire ». Pour le dogmaticien de Paris, « dans les paroles du Christ, le germe vivant, la puissance créatrice de l'Évangile, par le seul fait que le Christ a été Hébreu, l'héritier de sa race et qu'il a parlé un dialecte sémitique, se trouve nécessairement amalgamé avec un peu de terre hébraïque[1874] ». Il faut donc élaguer et dégager ce substrat culturel afin d'atteindre le « germe vivant », puisque « en terre hébraïque, la plante divine a pris et devait prendre d'abord une physionomie hébraïque[1875] ». Il s'agit là pour lui de « la loi d'adaptation au milieu[1876] ». Fidèle à la première quête du « Jésus de l'histoire », Sabatier suggère de libérer

---

[1868] *Ibidem*, p. 28.

[1869] *Ibidem*.

[1870] Cf. par exemple l'analyse de André GOUNELLE, *Parler du Christ*, Paris, Van Dieren, 2003, p. 29.

[1871] Adolf von HARNACK, *Histoire des dogmes*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1993 (première édition en français en 1893, et en allemand en 1891), p. XXV.

[1872] *Ibidem*.

[1873] *Ibidem*.

[1874] Auguste SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie de l'histoire*, Paris, Fischbacher, 1903, désormais *AugSab-Esquisse*, p. 312.

[1875] *AugSab-Esquisse*, p. 313.

[1876] *Ibidem*.

« le noyau chrétien des pesanteurs historiques pesant sur la personne de Jésus[1877] ». Il reproche par ailleurs aux théologiens modernes de réduire l'Évangile de Jésus-Christ en un système :

> *Plusieurs théologiens modernes, voulant réduire en un système l'Évangile du salut,* […] *parlent du « théisme paternel » de Jésus et croient ainsi bien définir la doctrine qu'il faut croire pour être chrétien. Ils ne prennent pas garde qu'en changeant ainsi l'Évangile en une doctrine, excellente ou non, peu importe, ils en dénaturent le caractère essentiel et le font passer de l'ordre de la vie dans celui de la pensée, de l'ordre du cœur dans celui de l'intelligence. Jésus ne reconnaît plus son œuvre*[1878].

Reymond voit dans ces propos de Sabatier une critique adressée contre Harnack de vouloir tout ramener à la question doctrinale[1879]. Le « noyau chrétien » dont il pale ne consiste donc pas en un « système doctrinal ». Suivant la démarche de Schleiermacher, il pense sans doute plutôt à l'essence de la religion qui est un « sentiment de dépendance absolue ». En Jésus de Nazareth, c'est la « consécration du cœur à Dieu » du fidéisme ménégozien qui constitue le « noyau pur ». Notons que Sabatier entend expliquer l'apparition de Jésus-Christ « selon les lois générales qui régissent l'humanité[1880] ».

Un grand revirement se met en place au tournant du siècle, avec la publication du livre d'Albert Schweitzer intitulé *Geschichte des Leben-Jesu-Forschung*, en 1906, où l'auteur déclare que le « Jésus de l'histoire » n'a jamais existé, puisque tout dans les évangiles est le fruit de l'interprétation et de la réappropriation communautaires. Pour lui, « le Jésus de Nazareth, qui s'est présenté comme Messie, qui a annoncé l'avènement d'un royaume moral, la réalisation du Royaume des cieux sur terre et qui est mort sur la croix, pour en quelque sorte consacrer son œuvre, ce Jésus n'a jamais existé[1881] ». Il affirme que tous ces traits de Jésus considérés comme « historiques » ne correspondent qu'à « une figure projetée par le

---

1877 Jean ANSADLI, *op. cit.*, p. 42.

1878 Auguste SABATIER, *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, Paris, Berger-Levrault, 1956, p. 375.

1879 Bernard REYMOND, *Auguste Sabatier et le procès théologique de l'autorité*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1976, p. 32.

1880 Auguste SABATIER, « Jésus-Christ », dans Frédéric LICHTENBERGER, *Encyclopédie des sciences religieuses*, 13 vol., Paris, Sandoz et Fischbacher, 1877-1882, vol. VII, p. 342.

1881 Albert SCHWEITZER, « Histoire des recherches sur la vie de Jésus : Considération finale », *Études Théologiques et Religieuses* n°69 (1994), p. 153. Dans son article intitulé « Regard sur l'histoire de la recherche du Jésus historique » paru dans *Evangile et liberté*, Elian Cuvillier note que « l'utilisation qui a été faite de cette phrase n'est sans doute pas celle que Schweitzer envisageait. Ce dernier ne plaidait pas pour l'abandon de la recherche du Jésus historique mais pour la prise en compte de la dimension eschatologique de sa prédication comme en témoigne sa propre enquête sur la question : *Le secret historique de la vie de Jésus*, Paris, 1961 (original allemand 1901) ; cf. également une « Lettre inédite », *ETR* n°65 (1985), p. 163. »

rationalisme du XVIII[e] siècle, animée ensuite par le libéralisme et revêtue d'un costume d'époque par la théologie moderne[1882] ».

Le livre de Schweitzer est précédé de quelques années seulement par celui de William Wrede (1859-1906), intitulé *Das Messiasgeheimnis in dem Evangelien*, paru en 1901. Pour l'auteur, même l'évangile de Marc, considéré par la théorie des deux sources comme étant le plus ancien des quatre évangiles, et donc plus proche du « Jésus de l'histoire », « n'en est pas moins le produit de la communauté[1883] ». Il estime que « les incohérences de sa construction (avant tout théologique) ne s'expliquent pas par son caractère primitif ou plus près de la réalité historique, c'est-à-dire émanant d'une authentique tradition de la vie de Jésus ; au contraire, ces incohérences signalent que diverses traditions et tendances ont contribué à façonner l'évangile[1884] ». Les évangiles ne sont que les résultats du travail d'interprétation et de réappropriation à but essentiellement apologétique par les communautés chrétiennes du premier siècle. D'après Cuvillier, les évangélistes construisent « en particulier le thème du secret messianique pour tenter d'expliquer la distance qui existe entre le Jésus de l'histoire n'ayant jamais eu conscience d'être le Messie et le Jésus de la foi proclamé Seigneur ressuscité[1885] ».

Ainsi, comme le remarque Cuvillier, « on découvre que la lecture n'est jamais innocente ». En effet, chaque lecteur propose, comme le font les évangélistes, « sa compréhension, son interprétation de Jésus, « son » Jésus (humaniste, libéral, révolutionnaire zélote, poète, philosophe, moraliste, conservateur ou politiquement de gauche, révolutionnaire latino-américain, hippie ou écologiste)[1886] ».

Bultmann va encore plus loin en renonçant de manière radicale au « Jésus de l'histoire », et en affirmant : « Ce que Jésus a été, je ne peux et ne veux pas le savoir[1887]. » Pour lui, le Jésus de l'histoire est « à tout jamais inconnaissable et, de toute manière, il n'est pas l'objet de la foi[1888] ». Comme l'apôtre Paul, il ne veut plus connaître « Christ selon la chair » ; seuls compte la foi en le Christ présent ici et maintenant dans son Évangile. Pour lui, vérité de foi et vérité historique n'ont rien à faire ensemble sauf à certains moments privilégiés de l'histoire.

[1882] *Ibidem*.

[1883] Elian CUVILLIER, *art. cit.*

[1884] *Ibidem.*

[1885] *Ibidem.*

[1886] *Ibidem.*

[1887] Rudolf BULTMANN, cité par Elian CUVILLIER, *op. cit.*

[1888] Elian CUVILLIER, *art. cit.*

Après Bultmann, la quête du « Jésus de l'histoire » perd de l'intérêt. Il faut ensuite attendre Ernst Käsemann (1906-1998) pour voir réapparaître un nouvel intérêt à la quête du « Jésus de l'histoire », ce que les auteurs désignent sous le nom de « deuxième quête » ou « New Quest ». Aujourd'hui, nous sommes dans la « Third Quest ».

8.1.1.2 LE CHRIST HISTORIQUE D'HENRI BOIS

Le livre de Bois intitulé *Le dogme grec* reprend la même analyse que Harnack mais n'en tire pas tout à fait les mêmes conclusions. Par ailleurs, en 1904, il publie un livre intitulé *La personne de Jésus et l'Évangile de Jésus d'après Harnack*, où il reprend la christologie de Harnack[1889]. En accord avec ce dernier[1890], Bois insiste sur l'identité de l'Évangile de Jésus et de sa personne. Dans les synoptiques, et même dans l'évangile selon Jean, Jésus rend témoignage à lui-même, à sa personne. Jésus attribue une valeur primordiale et absolue à sa personne, plus qu'à ses idées et à l'exemple qu'il donne. Il a la pleine conscience messianique[1891]. Selon Bois, la personne de Jésus constitue l'essentiel de l'Évangile révélé par Jésus. Mieux encore, il soutient que « l'Évangile de Jésus et la personne de Jésus sont, *pour Jésus lui-même*, termes au fond synonymes[1892] ». Par contre, Bois reproche à Harnack de ne pas souligner suffisamment la personnalité libre et vivante de Dieu. C'est de là que vient, selon lui, la destruction du lien entre l'Évangile et la personne même du Christ par Harnack, puisque celui-ci opère une « disjonction radicale et irréductible entre ces deux termes : religion et histoire[1893] », et puisque le seul rôle de l'histoire paraît consister chez lui à « corrompre la religion par des additions hétérogènes[1894] ». Harnack suit la « voie semlerienne[1895] » qui cherche à élaguer la « gangue historique » afin d'accéder au « noyau pur ».

Bois insiste, lui aussi comme beaucoup d'auteurs de son époque, sur l'importance du « Christ historique » scripturaire et de l'étude approfondie des textes bibliques qui en parlent. Pour lui, la révélation de Dieu en Jésus de Nazareth se fait dans l'histoire, constituant un ensemble de faits et d'idées qui sert de critère à toute expérience religieuse de révélation de Dieu à tout être humain. Mais, même son livre intitulé *La personne et l'œuvre de Jésus*, rédigé

1889 Henri BOIS, *La personne de Jésus et l'Évangile de Jésus d'après Harnack*, Paris, Fischbacher, 1904.

1890 Cf. Adolf von HARNACK, *op. cit.*, p. XIX.

1891 Cf. *LPOJ*, p. 22s. Cf. Henri BOIS, *La personne de Jésus et l'Évangile de Jésus d'après Harnack*, Paris, Fischbacher, 1904, p. 71ss.

1892 *LPOJ*, p. 23. Voir Henri BOIS, *La personne de Jésus et l'Évangile de Jésus d'après Harnack*, *op. cit.*, p. 85. C'est nous qui soulignons.

1893 Henri BOIS, « La personne de Jésus et l'Évangile de Jésus d'après Harnack », *Revue de Théologie et des Questions Religieuses*, Montauban, Granié, 1904, p. 47.

1894 *Ibidem*.

1895 L'expression est de Jean-Denis Kraege (cf. Jean-Denis KRAEGE, *op. cit.*, p. 35).

à partir de 1904 et publié en 1906, ne suit pas le mouvement des « Vies de Jésus » et ne cherche pas à présenter la substantifique moelle historique de la vie et de l'œuvre de Jésus. Il y insiste davantage sur la nécessité de passer par le « Christ historique », tel qu'il est exposé par les auteurs bibliques, soulignant son historicité, pour qu'une expérience de l'union avec le « Christ de la foi » puisse se vivre dans ma propre histoire *hic et nunc*. Le thème du « Jésus de l'histoire » est abordé chez lui dans une réflexion sur l'importance de l'historicité du « Christ historique », articulée à l'importance de l'expérience actuelle de la rencontre avec le « Christ de la foi », et plus généralement sur l'articulation entre ce qu'il appelle les « faits » de l'expérience religieuse et les « idées » ou interprétations qui les accompagnent.

Le « Christ historique » de Bois n'est pas le « Jésus de l'histoire », puisque dans le « Christ historique » interviennent, en plus des faits historiques, les kérygmes des Églises auxquelles appartiennent les auteurs bibliques ; le « Christ historique » est constitué de l'ensemble faits-idées scripturaires. Le « Christ vivant » boisien correspond quant à lui au « Christ de la foi », constitué de l'ensemble faits-idées de l'expérience religieuse du croyant. Sa réflexion renvoie ici au débat sur l'histoire et la théologie en tant que « vérité ». Le rationalisme donne le primat à la raison considérée comme étant « toute-puissante » et estime pouvoir mettre en évidence les « vérités historiques ». Mais se pose alors la question de savoir si ces vérités historiques sont identifiables aux « vérités éternelles » que la raison elle-même pense pouvoir connaître *a priori*.

8.1.1.3 LA QUESTION DE L'ORIGINE

L'histoire, pour Bois, n'est pas une « ascension régulière » mais une succession de ruptures et de sauts qualitatifs. Dès lors, la question de l'origine peut être posée à Bois : Quand a lieu l'origine de l'histoire ? Ne se trouve-t-elle pas en Jésus de Nazareth ? Sinon, où la situer ? Contre David Strauss, pour qui l'espèce humaine réalise la véritable incarnation et accomplit la fonction christique, dans une progression régulière, renonçant à placer l'origine de l'histoire dans un seul individu, fut-ce le Christ[1896], Bois répond que « le Christ ne peut inaugurer et susciter l'incarnation de Dieu dans l'humanité qu'en la commençant parfaite dans sa personne et en éveillant les âmes, chaque âme, à une possession semblable du même Dieu[1897] ». Pour lui, « l'incarnation de Dieu dans le Christ est donc le moyen, le commencement, le germe de l'incarnation de Dieu dans l'humanité[1898] ».

[1896] Cf. David Friedrich STRAUSS, *op. cit.*, p. 762.

[1897] *LVAC*, p. 352.

[1898] *Ibidem*.

Dans son livre intitulé *Le dogme grec*, Bois explique comment s'articulent pour lui l'ensemble faits-idées historiques du temps du Christ historique, et l'ensemble faits-idées *hic et nunc* dans notre expérience religieuse :

> *Si Dieu a accompli certains actes définitifs pour toute l'humanité dans son ensemble, il nous semble tout naturel qu'il ait donné aussi d'une façon définitive, par son fils Jésus-Christ auteur de ces actes et par les apôtres témoins de ces actes, formés à l'école du Christ et pénétrés de son esprit, une interprétation de ces actes valables pour toute l'humanité. Dieu a agi une fois pour toutes d'une façon définitive ; mais le sens premier, essentiel de cette action ne change pas, puisque l'action elle-même, l'action passée, reste acquise, immuable. Il y a donc des idées définitives à côté de faits définitifs. Cela n'empêche pas Dieu d'agir d'une façon spéciale pour chacun de nous, et de parler aussi d'une façon toute spéciale à chacune de nos âmes. Et nous accordons bien volontiers que sans cette action et ce langage particuliers de Dieu pour nous et en nous, ou bien nous n'admettrions pas les faits historiques et les idées historiques qui constituent le christianisme objectif, ou bien, si nous les admettions, ils resteraient sans influence et sans valeur pour nos âmes*[1899].

Nous le voyons, l'ensemble faits-idées historiques scripturaires en Jésus de Nazareth est, selon Bois, une action de Dieu accomplie une fois pour toutes dans le passé, comprenant des faits définitifs accompagnés d'idées définitives (prédications et enseignements qui interprètent ces faits). Aux côtés et à la suite de cet ensemble fondamental se trouvent des actions spéciales de Dieu sur chacun de nous, précédées, accompagnées et suivies d'interprétations, sans lesquelles l'ensemble faits-idées scripturaires en Jésus qui fonde la foi n'aurait pas de sens pour nous. Bois articule de cette manière deux foyers de la foi chrétienne : d'une part l'action spéciale de Dieu, définitive, dans l'ensemble faits-idées en Jésus le Christ ; et d'autre part son action spéciale actuelle, sur chaque individu, produisant l'ensemble faits-idées qui donne une valeur à la première et la rend influente.

Bois affirme que la révélation n'est qu'un moyen pour atteindre le but de Dieu qui consiste en la vie morale et religieuse de l'humanité et de chacun de ses membres[1900]. Il reconnaît qu'une telle conception de la révélation présuppose un anthropomorphisme, la croyance en un Dieu libre, personnel et moral. Pour lui, le miracle ou le surnaturel se définit comme l'action libre de Dieu dans l'histoire ; il s'agit, d'après lui, d'une action qui respecte les lois qui régissent le fonctionnement physique, moral et métaphysique de l'univers[1901].

[1899] *LDG*, p. 116-117.

[1900] Cf. *DLCR*, p. 253.

[1901] Cf. *ibidem*.

La révélation particulière, selon Bois, vient du désir divin d'union intime et personnelle avec l'homme. C'est Dieu qui opère cette union, mais l'homme la recherche et l'entretient, librement, puisque pour être pleine et entière, elle doit être une union d'amour et de liberté. Voilà pourquoi Dieu intervient et se révèle de manière particulière, en dehors de sa révélation générale, habituelle et vitale dans les lois qui régissent l'univers. Alors que la révélation générale est continue et permanente, les révélations particulières, que Bois qualifie également de positives, sont discontinues, variables, éminemment souples, car respectent l'appel de la liberté divine à la liberté humaine[1902]. La révélation particulière, selon lui, est inhérente au plan de la création, et ne dépend pas de la réponse humaine ; toutefois, l'homme peut influer sur son caractère et son contenu[1903]. Bois soumet la liberté des interventions divines aux limites des lois qui régissent le monde, puisque Dieu est moral et se situe en deçà du bien et du mal et de ces lois dont il est lui-même l'auteur, tandis qu'il n'est pas l'auteur des lois foncièrement mentales de sa raison, comme le temps, le nombre, ou la causalité[1904].

Pour ce qui concerne la révélation particulière, une exposition assidue à l'ensemble faits-idées scripturaires peut être l'occasion, selon Bois, de la création d'une histoire nouvelle, sans cesse renouvelée, dans notre vie actuelle, par l'expérience de la rencontre avec Dieu qui parle et agit de manière spéciale, chaque fois, en respectant notre histoire, notre contexte, notre condition d'être spatial, notre personnalité. La théologie consiste à réfléchir « sur cette expérience » religieuse, et « sur les idées intellectuelles et les faits historiques qui ont provoqué l'expérience[1905] ». La réflexion théologique qui en résulte est appelée à changer, sans cesse à réformer par la confrontation à l'ensemble faits-idées scripturaires qui, quant à lui, reste immuable : « Peu importe, affirme-t-il, où les apôtres ont pris ce qu'ils nous présentent *[des emprunts à la philosophie grecque, des formules qui proviennent de l'hellénisme et du judaïsme]*. Du moment qu'ils nous le présentent comme faisant partie intégrante de l'essence du christianisme, il faut, à notre sens, l'accepter[1906]. »

Bois met la doctrine, c'est-à-dire les croyances et les dogmes, « avant, dans et après la vie[1907] », c'est-à-dire avant, dans et après l'expérience religieuse. Dans *Le dogme grec*, Bois dit que le christianisme est un ensemble de faits et d'idées historiques qui doivent traverser

---

[1902] Cf. *PHID&THEO*, p. 563.

[1903] Nous trouvons là, chez notre auteur, un certain synergisme dans la révélation où la liberté humaine tient une place importante.

[1904] Cf. *PHID&THEO*, p. 553-554, note 1.

[1905] *LDG*, p. 113, note 1.

[1906] *Ibidem*, p. 119.

[1907] *DLCR*, p. 32.

l'intelligence pour toucher la volonté et pour que le cœur entre dans la vie religieuse par la « conversion[1908] ». Bois considère les éléments intellectuels impliqués dans ce processus comme immuables car antérieurs à la foi, précédant la conversion et faisant partie du passé. Les faits et idées scripturaires font partie de l'histoire, du passé. Mais Dieu continue à se révéler, par des faits et idées, à chacun de nous actuellement, selon Bois : « Seulement, ici comme dans la révélation générale aux peuples en dehors d'Israël avant le Christ, Dieu ne révèle pas le plus souvent sa révélation, de sorte que le chrétien est toujours obligé d'en revenir à la révélation norme et règle, la révélation en Jésus-Christ qui est le critère et le juge des autres révélations tout individuelles et spéciales[1909]. »

Lorsque Bois dit que, la plupart du temps, « Dieu ne révèle pas sa révélation », il veut dire que Dieu ne dit pas explicitement que c'est lui qui se révèle. La révélation de Dieu, la rencontre avec lui, n'est possible que « par la médiation des faits révélateurs indissolublement conjoints aux paroles qui les proclament et les interprètent » en Jésus de Nazareth. L'ensemble historique de faits-idées scripturaires de révélation accomplie par Dieu dans le « Christ historique » sert de critère pour juger et valider les autres rencontres avec Dieu dans le « Christ vivant ». Mais cet ensemble originel indépassable n'est qu'un moyen, le but ultime étant la rencontre ici et maintenant avec le « Christ vivant » et la relation spirituelle et morale avec Dieu en « Christ éternel ». Bois souligne l'importance des faits historiques scripturaires, sans lesquels l'action de Dieu serait immorale et la théologie sombrerait dans le mysticisme. Pour lui, ce sont les Écritures qui nous transmettent « la connaissance des discours historiques et des actes historiques du Christ, sans lesquels le Christ se confondrait avec les premières rêveries et les premières illuminations venues[1910] ». Les « faits » et « idées » révélés en « Jésus de l'histoire » constituent le critère pour juger et pour connaître le « Christ vivant et éternel » ; ce sont d'abord eux qui font autorité à notre conscience morale et nous exposent à l'autorité morale du « Christ céleste » :

> *Or, supprimez l'histoire, le témoignage, la tradition, l'autorité, supprimez le Jésus historique, comment obtiendrons-nous cette force et ce pardon ? Certes, il y a le Christ céleste qui vit par la foi dans nos cœurs et avec lequel nous entretenons et devons entretenir des relations personnelles et intimes. Mais n'est-ce pas toujours la connaissance du Christ historique qui reste le fondement et le critère de notre connaissance du Christ éternel ? Sans le Christ historique, ne courrions-nous pas le*

[1908] *LDG*, p. 178-179.

[1909] *Ibidem*, p. 252.

[1910] *LDG*, p. 74, note 1.

> *risque, ou plutôt pourrions-nous éviter de tomber dans je ne sais quel mysticisme d'illuminé ? Or, qui dit Christ historique, dit autorité*[1911].

Mais, pour Bois, soulignons-le, l'ensemble faits-idées scripturaires n'est qu'un outil, un instrument pour que tout moment de notre vie puisse devenir l'origine d'une vie nouvelle, sans cesse renouvelée par la rencontre avec le « Christ vivant », le « Christ céleste », le « Christ éternel », « par l'action de l'Origine[1912] ». Puisque le temps boisien comme concept de l'entendement, forme de l'esprit, est dégagé de l'entrave de l'espace, du coup sa conception de l'histoire est libérée de la lourdeur de l'évolutionnisme et permet de concevoir un Dieu anthropomorphe, temporel et moral, agissant sans cesse en profondeur dans l'histoire, tout au long de notre vie, chaque fois que nous nous laissons interpeller par le « Christ vivant » par le moyen de la lecture des récits de faits sur le « Christ historique » et leurs interprétations.

Nous le voyons, face à la première quête du « Jésus de l'histoire » héritée de l'exégèse rationaliste du XVIII[e] siècle, mêlée à l'évolutionnisme du XIX[e] siècle, tels que Sabatier les combine par exemple, Bois propose une voie qui inaugure de nouvelles perspectives[1913].

8.1.1.4 HISTOIRE ET IDEES

Bois est convaincu que le « Christ historique » conduit au « Christ vivant », au « Christ de la foi » qui est, certes, plus important pour l'expérience religieuse, mais il estime néanmoins que, pour rencontrer le « Christ de la foi », le croyant doit se familiariser avec le « Christ historique » en lisant les évangiles. Dans une lettre de direction spirituelle, il invite son interlocutrice à chercher « le Christ vivant à travers le Christ historique »,

> *En vous familiarisant toujours plus avec le Christ historique et en exposant toujours plus votre âme à l'influence du Christ historique, et en demandant au Christ vivant de se manifester en vous, de se manifester tel qu'il est aujourd'hui par ce qu'il a été jadis. Lisez non seulement les trois premiers évangiles qui nous font le mieux connaître le Jésus de l'histoire, Jésus de Nazareth avec les évolutions et révolutions de sa carrière terrestre, mais l'Évangile de Jean dont le mysticisme profond rapproche si près de nous le Christ spirituel et vivant*[1914].

Nous voyons dans ces propos de Bois l'importance qu'il accorde à l'historicité de Jésus de Nazareth et à la « fréquentation » du Jésus de l'histoire par le croyant à travers les textes bibliques afin de mieux le « connaître », pour que la foi chrétienne ne sombre pas dans le piège

---

[1911] *DLCR*, p. 303.

[1912] Jean ANSALDI, *op. cit.*, p. 46.

[1913] Jean Ansaldi parle d'une voie qui inaugure « la modernité théologique » (cf. Jean ANSALDI, *op. cit.*).

[1914] *LDS1*, p. 113.

de l'illusion de l'immédiateté ou se dégrade en une religion évanescente, sans ancrage dans notre histoire personnelle. Bois ne se lance pas dans l'élaboration d'une « vie détaillée de Jésus », mais se contente d'un « Christ historique » et s'attache à l'importance de « la personne et l'œuvre de Jésus ». C'est que, pour lui, le Jésus de l'histoire nous échappe et ne nous est pas accessible séparé des « idées », c'est-à-dire de la culture des auteurs bibliques, de leur langage qui est forcément marqué par l'histoire.

La question qui se pose dès lors, à ce stade de notre réflexion, consiste à voir comment Bois comprend l'histoire. Jusqu'ici, nous voyons qu'il se démarque de la « première quête ». Nous constatons qu'il existe plutôt deux points de ressemblance entre sa pensée et celle de la « nouvelle quête » ou « deuxième quête » du Jésus de l'histoire : l'insistance sur l'historicité, et l'abandon d'une quête détaillée de la vie de Jésus[1915]. Plus fondamentalement, nous nous proposons d'étudier comment Bois décrit la distance entre la foi chrétienne et le Jésus de l'histoire et voir les conséquences de sa compréhension de cette distance au niveau de la compréhension de la foi.

8.1.1.4.1 LE JESUSDE L'HISTOIRE ET LES IDEES DES DISCIPLES

En rejetant l'évolutionnisme et l'idée d'une progression régulière et continue de la révélation, Bois n'entre pas dans la démarche qui consiste à dégager la substantifique moelle du christianisme dans la quête du Jésus historique : que ce soit pour mettre en évidence une « religion rationnelle et naturelle », à la manière de Reimarus ou de Strauss ; ou que ce soit pour tenter de faire ressortir le « Jésus historique » en enlevant les dogmes juifs ou grecs qui le cachent, le déforment ou le surdéterminent, à la manière de Semler ou de Sabatier. Pour Bois, les faits religieux bibliques, c'est-à-dire les rencontres que les disciples ont vécues avec l'homme Jésus, ne nous parviennent qu'enrobés des mots, des croyances, des mythes, du langage avec lesquels les disciples eux-mêmes ont saisi, pris conscience de ce qu'ils ont vécu dans leurs expériences, avec lesquels ils ont essayé de nommer celui qu'ils y ont rencontré.

Apparaît alors dans la pensée de Bois la question de la distance entre l'homme Jésus de Nazareth et la foi chrétienne. Cette distance, il la situe d'abord entre l'expérience de la rencontre même de l'auteur biblique avec l'homme Jésus et l'interprétation qu'il en fait pendant et après la rencontre. Certains textes sont loin d'exprimer l'idéal de l'expérience religieuse de cette rencontre, idéal qui veut que le Christ vive dans le croyant, tandis que d'autres en sont plus proches, affirme Bois. Les textes qui servent aux auteurs bibliques à interpréter les expériences

[1915] Cf. Elian CUVILLIER, *op. cit.*

religieuses de leur rencontre avec Jésus, par exemple, ne sont que l'interprétation humaine de cet idéal :

> *Quand il s'agit de l'interprétation de l'expérience, je trouve l'homme qui cherche, au mieux de ses lumières actuelles, suivant les ressources de la mentalité contemporaine, à traduire intellectuellement ce que Dieu lui a fait ressentir : et j'ai non seulement le droit, mais le devoir d'apprécier, de critiquer, en toute humilité, mais en toute indépendance*[1916].

Ainsi, par exemple, les théologies de Paul et de Jean sont déjà, pour Bois, de l'interprétation de leurs expériences respectives, et de ce qu'ils ont retenu de l'enseignement de Jésus : « Les théories de saint Paul sur la préexistence, par exemple, sont de *l'interprétation*[1917]. »

Ensuite, Bois distingue nettement la « pensée de Jésus » de l'interprétation que les disciples font de celle-ci. Les trois évangiles synoptiques, selon lui, sont beaucoup plus proches de la « pensée de Jésus » que « l'interprétation de saint Paul » ou celle de Jean dans le quatrième évangile. Pour lui, « un texte des Philippiens *[…]* ne peut être invoqué pour établir ce que Jésus a cru, ce qu'il a pensé, ce qu'il a senti[1918] ». Il lui semble évident qu'« un texte des Philippiens nous donne l'interprétation de saint Paul, non la pensée de Jésus[1919] ». Bois introduit de cette manière une distance entre la « pensée de Jésus » et la pensée des disciples. Ces derniers essaient de traduire dans leur propre langage la personne de Jésus, c'est-à-dire son Évangile d'après Bois, et son œuvre, ainsi que les idées avec lesquelles il pense sa personne et son œuvre.

Bois ne se sert pratiquement pas de l'expression « Jésus de l'histoire » mais lui préfère l'expression « Christ historique », pour ne pas séparer les faits historiques sur la personne et l'œuvre de Jésus *et* les interprétations que les auteurs bibliques en ont faites. Bois refuse d'envisager l'expérience croyante sans tenir compte du langage qui l'accompagne. Certes, Bois distingue aussi les « faits scripturaires » et les interprétations ou « idées scripturaires » de ces faits et parle du décalage qui existe entre les deux. Mais, pour lui, malgré ce décalage et cette distance, les faits scripturaires ne peuvent pas être détachés des interprétations utilisées par les auteurs bibliques pour essayer de leur donner un sens. Le « Jésus de l'histoire » ne nous est accessible qu'à travers les interprétations scripturaires et le langage des auteurs bibliques[1920].

[1916] *LDS2*, p. 11.

[1917] *Ibidem*, p. 10.

[1918] *Ibidem*, p. 9.

[1919] *Ibidem*.

[1920] Cf. *LDG*, p. 115.

La réalité historique de l'homme Jésus de Nazareth nous échappe en quelque sorte ; nous n'accédons qu'aux récits et aux témoignages des auteurs bibliques qui en parlent.

8.1.1.4.2 UNE DISCONTINUITE DE L'HISTOIRE

Bois montre la « discontinuité » inévitable qui existe entre le « Christ historique » et le « Christ de la foi ». Ce faisant, il ne se focalise ni sur l'un ni sur l'autre, mais propose une articulation entre les deux, une interdépendance entre eux, comme nous l'avons vu. D'une part, le « Christ historique » sert de critère pour juger l'expérience de la rencontre avec le « Christ de la foi » : « Si le Christ céleste agit à l'heure actuelle sur et dans les âmes, c'est principalement par les paroles historiques et par les œuvres historiques du Christ terrestre. C'est le Christ historique qui est la source de la vie religieuse et la base de la théologie chrétienne[1921]. » Et d'autre part, le but de l'action de Dieu est la rencontre de l'homme avec le « Christ vivant », le « Christ de la foi », et les récits des faits concernant le « Christ historique » et leurs interprétations scripturaires ne sont que des chemins qui mènent à cette rencontre. Sans les données scripturaires, historiques, l'expérience religieuse risque de tomber dans l'errance du mysticisme ou de l'illuminisme ; et sans la rencontre vivante avec le « Christ de la foi », les études des Écritures resteraient purement intellectuelles et n'apporteraient rien sur le plan spirituel et religieux. Certes, d'une part, « il y a le Christ céleste qui vit par la foi dans nos cœurs et avec lequel nous entretenons et devons entretenir des relations personnelles et intimes », mais d'autre part, « n'est-ce pas toujours la connaissance du Christ historique qui reste le fondement et le critère de notre connaissance du Christ éternel[1922] ? » Nous le voyons donc, Bois introduit l'idée d'une « discontinuité » qui établit une certaine « distance » entre l'ensemble faits et idées de la vie croyante et l'ensemble faits et idées scripturaires. Il affirme l'existence d'une « discontinuité » entre les révélations, et plus particulièrement entre la « révélation primordiale » scripturaire et la « révélation secondaire » qui est l'appropriation personnelle de la révélation primordiale[1923]. Les progressions et les régressions, que Bois constate dans l'histoire, constituent une certaine « distance » entre l'ensemble faits-idées scripturaires et l'ensemble faits-idées de l'expérience croyante.

La position de Bois s'enracine dans sa nouvelle définition du temps, qui n'est pas le temps linéaire spatialisé, intuition pure de la sensibilité du kantisme, ni non plus la « durée pure », continue, de Bergson. Comme nous l'avons déjà vu, le temps boisien est la forme de l'esprit, personnel et moral, un temps concept de l'entendement qui se présente sous la forme de

---

[1921] *LDG*, p. 77.

[1922] *DLCR*, p. 303.

[1923] Cf. *ibidem*, p. 264.

succession ou sous la forme de simultanéité. C'est un temps non linéaire mais discontinue, fait de variations et de ruptures. L'histoire est donc également faite de discontinuités, de ruptures, de sauts qualitatifs, en tant que succession de synthèses de faits et d'idées. L'idée d'une histoire qui progresse de façon continue est rejetée par Bois. C'est bien plutôt une histoire constituée de modifications, « discontinue, brisée, faite de sauts qualitatifs[1924] » qu'il observe dans son analyse et non pas une « ascension régulière » comme chez Hegel par exemple ou chez Sabatier.

À la quête du « Jésus de l'histoire » héritée de l'exégèse rationaliste du XVIII[e] siècle, Sabatier joint l'« évolutionnisme » de l'idéalisme allemand du XIX[e] siècle. Pour lui, « la pensée, pour exister, doit s'incarner dans le langage[1925] », toutefois « s'il faut donc que la vie s'incarne dans un organisme, la pensée dans le langage et la religion dans le dogme, il n'est pas moins inévitable, par contre, que cet organisme change, que le langage se modifie et que le dogme évolue[1926] ». Nous retrouvons se profiler derrière ces mots le noyau du symbolo-fidéisme : *le salut par grâce par le moyen de la foi seule, indépendamment des croyances*, puisque le dogme et les croyances évoluent. D'après Sabatier, « la distinction étant établie entre le principe idéal et ses réalisations successives, toutes nécessairement incomplètes, la critique des dogmes se fera d'elle-même, sans violence aucune et avec fruit[1927] », et l'on verra que « le christianisme est un organisme dont l'âme est immortelle, mais dont le corps se renouvelle incessamment par le fait d'une matière toujours en mouvement et toujours empruntée aux milieux divers qu'il traverse[1928] ». Le principe idéal, qui est l'âme du christianisme, selon lui, consiste dans l'expérience religieuse, cette « expérience de l'Infini » qui a été sentie un jour dans la conscience du Christ et doit s'incarner dans des dogmes comparables à une « matière en mouvement » toujours marquée par le langage et la culture au sein de laquelle elle tente de rendre témoignage au « sentiment de l'Infini ». Nous retrouvons dans cette démarche du symbolo-fidéisme la « geste » semlerienne qui cherche à dégager la « gangue » afin d'accéder au « noyau[1929] ».

[1924] Jean ANSALDI, *op. cit.*, p. 45. L'histoire dont parle Bois est sans doute à rapprocher de l'histoire « ambiguë » ayant un « aspect événementiel », dans laquelle la volonté humaine intervient, de Paul Ricœur (cf. Paul RICOEUR, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1967 (1955), p. 99ss).

[1925] *AugSab-Esquisse*, p. 308.

[1926] *Ibidem*, p. 309.

[1927] *Ibidem*, p. 345. Nous y retrouvons les thèses de Friedrich Schleiermacher.

[1928] *Ibidem*. À la relativisation des dogmes, héritée de Friedrich Schleiermacher, Auguste Sabatier rajoute l'évolutionnisme dialectique de Georg Hegel, et que certains auteurs comme Bernard Reymond décèlent également chez Friedrich Schleiermacher.

[1929] Nous renvoyons le lecteur à l'article de Jean-Denis KRAEGE, « De Reimarus à Ebeling : esquisse d'une histoire de la question du Jésus historique », *op. cit.*, ici p. 32.

C'est le rejet de l'évolutionnisme hégélien qui amène Bois à réfléchir sur l'articulation entre le « Jésus de l'histoire » et la « pluralité » des confessions chrétiennes sur le « Christ de la foi », et à introduire une différence entre l'un et les autres, tout en affirmant la continuité de l'inspiration dans chacune de ces révélations. En effet, selon Bois, l'Esprit saint agit en rappelant d'une façon continue l'événement du Christ historique, tandis que la révélation procède au contraire « par jets brusques » en un sens. Les révélations fondamentales du salut ont été certes progressives, mais séparées par des intervalles temporels et « se sont terminées avec Jésus-Christ et les apôtres pour ne plus recommencer[1930] ». De même, la révélation actuelle, expérimentée dans l'histoire de chaque individu, a un caractère discontinu, unique et instantané, ainsi que la connaissance qui résulte de la prise de possession intellectuelle de ce qui y est révélé. Par contre, l'état intellectuel produit par la révélation « est permanent, acquis et définitif[1931] ». Bois oppose la discontinuité de la révélation qu'il constate dans l'histoire à l'évolution régulière proposée par Sabatier. Quand Bois critique l'idée d'évolution défendue par Sabatier, nous avons l'impression que c'est à l'ensemble de l'héritage de l'idéalisme spéculatif sur l'histoire de la théologie et l'histoire de la philosophie qu'il s'en prend, incluant dans les cibles de ses critiques Hegel avec son « évolutionnisme dialectique » ou encore, dans une certaine mesure, Schleiermacher. Certes, dit-il, « les systèmes se succèdent aux systèmes », « mais qui dit changement, variation, ne dit pas nécessairement évolution[1932] ». Avec Renouvier, Bois estime que le terme « évolution », appliqué aux systèmes philosophiques, n'est pas approprié car cela impliquerait une progression continue entre tous les systèmes philosophiques, impliquant l'idée que chaque système est engendré par un ou d'autres qui l'ont précédé. Il préfère parler plutôt de classification : les systèmes peuvent être classés en fonction de leurs réponses, positives ou négatives, à un certain nombre de questions qu'on peut leur adresser à tous. Pour lui, « Affirmer que le « oui » engendre le « non » et que le « non » contient virtuellement le « oui », c'est nier le principe de contradiction et le remplacer par le principe de l'identité des contradictoires que nous n'avons aucune envie d'emprunter à Hegel[1933] ».

Bois rejette la conception hégélienne de l'histoire, telle que Strauss, par exemple, l'interprète dans sa *Vie de Jésus*. Ce dernier se demande si « une incarnation éternelle de Dieu » n'est pas « plus vraie qu'une incarnation bornée à un point dans le temps[1934] ». Pour Strauss, « telle est la clé de toute la christologie », « placées dans un individu, dans un Dieu-homme, les

[1930] *DLCR*, p. 265.

[1931] *Ibidem*.

[1932] *LDG*, p. 200.

[1933] *Ibidem*.

[1934] David STRAUSS, *Vie de Jésus*, Paris, Ladrange, 1839, p. 762.

propriétés et les fonctions que l'Église attribue au Christ se contredisent ; elles concordent dans l'idée de l'espèce », « car, dans le cours de l'histoire humaine, l'esprit maîtrise de plus en plus complètement la nature au-dedans comme au-dehors de l'homme, et celle-ci, en face de lui, descend au rôle de matière inerte sur laquelle son activité s'exerce », « la souillure ne s'attache jamais qu'à l'individu, elle n'atteint pas l'espèce et son histoire[1935] ». L'espèce « est celui qui meurt, ressuscite et monte au ciel[1936] ». Bois ne peut que réagir devant un tel refus de la valeur de la personne individuelle. Il reconnaît que « l'intention de Dieu, son désir, son but, c'est bien de s'incarner dans l'humanité entière[1937] ». S'adressant aux étudiants de la Fédération Française des Associations Chrétiennes d'Étudiants, il s'appuie, dans cette affirmation, à « Paul », qu'il considère comme étant l'auteur de l'épître aux Éphésiens, qui parle « du règne provisoire du Christ, jusqu'au jour où Dieu sera enfin tout en tous[1938] ». Mais, pour lui,

> *L'incarnation de Dieu dans l'humanité doit s'entendre tout autrement que ne nous y conduirait le point de vue de Strauss. Il ne faut pas imaginer que chaque individu porterait une parcelle de la substance infinie, et que seule l'espèce envisagée comme un être, l'être véritable auprès duquel les individus ne seraient rien que d'éphémères apparences, destinées à disparaître sans jamais avoir réalisé une chose telle que la perfection, seule l'espèce réaliserait de l'Infini une portion, sinon infinie elle-même, au moins infiniment croissante et indéfiniment rapprochée de l'inaccessible Infini… Non. L'une des grandeurs du Christ, c'est précisément d'avoir mis en relief la valeur et la réalité incomparable de l'individualité. Comme l'a dit Vinet, les individus seuls sont des êtres ; l'espèce, la société ne sont que des arrangements entre les êtres, et Dieu ne sera incarné dans l'humanité que s'il l'est dans chaque membre de la race, dans chaque individu, de telle sort qu'on puisse dire de lui ce qu'on a dit de l'amour maternel :* chacun en a sa part*,* et tous l'ont tout entier[*1939*].

Lorsque Sabatier considère l'histoire des religions et « leurs longues métamorphoses comme une constante et nécessaire incarnation du principe qui s'y manifeste » et qu'il invite à suivre dans l'histoire cette « chaîne ininterrompue et la prolonger dans notre propre vie par une évolution sans cassure[1940] », il se réfère certainement à ce qu'Ernst Troeltsch (1865-1923) appelle « apologétique évolutionniste » pour qui « l'Idée chrétienne est la réalisation de l'Idée de religion[1941] ». Troeltsch associe cette « méthode apologétique évolutionniste » d'abord à la

---

[1935] *Ibidem*.

[1936] *Ibidem*.

[1937] *LVAC*, p. 351.

[1938] *Ibidem*.

[1939] *Ibidem*, p. 352.

[1940] *AugSab-Esquisse*, p. 406.

[1941] Ernst TROELTSCH, *Œuvres III*, Paris, Cerf, 1996, p. 91.

philosophie de l'histoire de Gotthold Ephraïm Lessing (1729-1781), de Kant et de Johann von Herder (1744-1803) : « Après eux, deux têtes de file de l'idéalisme allemand, Schleiermacher et Hegel ont fait de cette structure conceptuelle le fondement stable de la théologie, de façons certes différentes, mais apparentées sur l'essentiel[1942]. » Pour critiquer tout dogme au cours de l'évolution, le « symbolisme critique » de Sabatier se propose de prendre comme critère, non pas un autre dogme, ni un axiome moral ou philosophique, mais « le principe même du christianisme » qui est une expérience religieuse[1943], « l'expérience qui s'est fait un jour dans la conscience du Christ, et, depuis lors, n'a pas cessé de se répéter dans celle de ses disciples[1944] ». La « substance des dogmes », telle que la définit Sabatier, est le « *processus vital* que crée l'Esprit infini et éternel, se révélant dans l'esprit de l'homme et dans les expériences mêmes de sa piété[1945] ». Autour de cette substance vitale, Sabatier met les expressions symboliques, dont font partie les dogmes. Pour lui, « c'est toujours avec des notions empruntées à la philosophie ambiante et à la science du temps que l'Église édifie ses dogmes[1946] ». Mais, rajoute-t-il, « cette philosophie et cette science évoluent sans cesse, et voilà pourquoi elles entraînent le dogme dans leur évolution[1947] ».

Bois acquiesce lorsque Sabatier affirme que « le christianisme est définitif et que Jésus-Christ ne sera pas dépassé, parce qu'ils réalisent parfaitement l'idéal moral et religieux[1948] ». Seulement, Bois fait remarquer que, chez Sabatier, l'idéal moral est une notion évolutive en progression constante dans l'histoire et ne peut donc pas être définitif ni absolu, si l'on suit la définition qu'en donne son collègue parisien : « L'idéal d'une époque donnée est supérieur à celui de l'époque précédente, inférieur à celui de l'époque suivante[1949]. » Si l'idéal moral peut apparaître comme atteint définitivement à une époque donnée, Sabatier estime qu'il ne s'agit là que d'une illusion. « La contradiction est flagrante[1950] ! », s'exclame Bois. Il juge, au contraire, que si l'idéal moral et religieux n'avait aucune fixité, alors la loi de l'évolution ne laisserait plus voir entre le bien et le mal ou entre la vérité et l'erreur qu'une distinction éphémère.

[1942] *Ibidem*, p. 87.

[1943] Auguste Sabatier pense certainement à l'expérience de « l'intuition de l'Infini », qui est l'« essence de la religion » pour Friedrich Schleiermacher (cf. *FrSch-Religion*, p. 30, p. 78).

[1944] *AugSab-Esquisse*, p. 345.

[1945] *Ibidem*, p. 404.

[1946] *Ibidem*, p. 316.

[1947] *Ibidem*.

[1948] *DLCR*, p. 206.

[1949] *Ibidem*, p. 207.

[1950] *Ibdem*, p. 205.

Bois utilise les mêmes arguments pour critiquer l'évolution linéaire et continue que défend son collègue parisien dans le domaine de l'histoire des religions. Pour Bois, cela conduirait à la négation du christianisme, car celui-ci n'est qu'une étape parmi tant d'autres de la progression de la pensée religieuse. Il lui reproche de ne pas être assez conséquent lorsqu'il affirme l'accomplissement définitif de la religion de l'amour dans le Christ historique et dans le christianisme, tout en affirmant qu'il y a évolution[1951].

Sabatier se demande s'il ne faut pas renoncer à l'antithèse des religions fausses et des religions vraies. Il préfère, au lieu d'y renoncer, considérer « dans les religions et dans les révélations de Dieu une succession progressive et une hiérarchie[1952] ». Il ne voit donc pas des variations aléatoires, discontinues, dans l'histoire des religions, mais plutôt une construction, un édifice. Dans cet édifice, pour lui,

> *Les religions naturalistes primitives forment la base générale. Au-dessus s'élèvent les religions polythéistes du groupe aryen. La conscience religieuse d'Israël apparaît comme le point culminant de la religion dans l'antiquité et la conscience de Jésus comme le point culminant de la conscience d'Israël. Il semble qu'à ce point de vue la distinction entre révélation naturelle et révélation surnaturelle court également grand risque de s'effacer… Chaque religion en effet se classera d'après son rapport avec l'idéal religieux lui-même. Le christianisme sera la religion définitive, parce qu'il est la religion parfaite, c'est-à-dire, qu'en lui la religion est adéquate à son idée[1953].*

Comme Bois le remarque à propos de Schleiermacher, il trouve la source de la conception sabatiérienne de l'évolution des religions dans la définition de la religion en tant que « sentiment de dépendance absolue ». En effet, pour Sabatier, « l'évolution religieuse doit toujours aboutir au monothéisme, si du moins, comme nous le croyons, le sentiment religieux est un sentiment de dépendance absolue. L'absolu implique l'unité[1954] ». Pour Schleiermacher, la religion est un « sentiment de dépendance absolue ».

Pour Bois, les dogmes, en tant qu'éléments intellectuels produits par la réflexion appliquée à la foi, ne sont pas immuables, contrairement aux éléments intellectuels antérieurs à la foi[1955]. Bois affirme la capacité des éléments postérieurs à la foi à changer et à se modifier. Il reconnaît « la variabilité essentielle de la seconde classe en proclamant l'essentielle immutabilité de la

---

[1951] Cf. *ibidem*, p. 203-204.

[1952] Auguste SABATIER, *Annales de bibliographie théologique*, *op. cit.*, p. 58, d'après la citation faite par Bois dans *DLCR*, p. 108.

[1953] *Ibidem*.

[1954] *Ibidem*, p. 57, en note.

[1955] *LDG*, p. 179.

première[1956] ». En effet, affirme-t-il, il arrive que celui qui vit dans la foi, après la « conversion », ne se contente pas de « puiser l'aliment et le renouvellement de sa vie spirituelle dans les faits rédempteurs et les interprétations de ces faits[1957] » qui l'ont conduit à la foi. Le croyant peut alors chercher à toujours mieux comprendre et mieux interpréter ces faits et ces idées, dit-il ; le théologien, quant à lui, peut formuler dans un « système » les résultats de ses recherches : ces formules constituent les dogmes, du moins suivant la définition de Sabatier. Bois pense que tout théologien admet la variabilité et la perfectibilité de tels dogmes, même s'il précise aussitôt qu'il n'y a pas évolution fatale, continue, linéaire, mais changement et variation[1958]. Que ce soit dans le domaine philosophique, métaphysique ou dogmatique, Bois repousse « l'évolution entendue comme développement continu et fatal, un et universel, comme marche rectiligne, régulière et nécessaire[1959] ». Bois admet le changement des dogmes religieux, mais ce changement ne signifie pas pour lui une évolution dans le sens d'une progression linéaire[1960].

Ce que Bois critique dans l'idée d'« évolution » proposée par Sabatier, c'est lorsque cette idée se heurte au principe de contradiction qui consiste à l'incompatibilité entre la vérité et l'erreur. Bois estime que la théorie évolutionniste de l'histoire de la philosophie ou de l'histoire de la théologie élimine la distinction entre la vérité et l'erreur ; « il n'y a entre l'erreur et la vérité qu'une différence de degré[1961] », pour les évolutionnistes, puisque l'erreur n'est qu'une étape de la vérité, si bien que « toute vérité est erreur, toute erreur est vérité. L'erreur engendre nécessairement la vérité, et la vérité produit fatalement l'erreur[1962] ». Or, selon Bois, le principe de contradiction exclut et « l'affirmation par la négation » et « la négation par l'affirmation ». Et s'attaquer au principe de contradiction, pour lui, c'est s'attaquer à la pensée, anéantir la connaissance et la logique, faire le vide dans l'esprit : le principe de contradiction est la loi fondamentale de l'esprit, sans laquelle toute philosophie serait impossible.

Selon Bois, si l'on adoptait les thèses « évolutionnistes », il n'y aurait pas de vérité à établir par la démonstration, ni d'erreur à éliminer par la réfutation car on ne verrait entre la vérité et l'erreur qu'une différence de degrés ou de nuances ; une erreur, en tant que vérité incomplète,

---

[1956] *DLCR*, p. 216.

[1957] *LDG*, p. 179.

[1958] Cf. *ibidem*, p. 205.

[1959] *DLCR*, p. 217-218.

[1960] Cf. *LDG*, p. 177-178.

[1961] *Ibidem*, p. 199.

[1962] *Ibidem*.

aurait son rôle à jouer dans la future synthèse et n'aurait donc pas besoin d'être réfutée[1963]. Ainsi, pour Bois,

> *Faire de l'évolution la loi de la succession des dogmes, ce serait* […] *nier la liberté et la logique ; nier la logique, car ce serait admettre que des doctrines contradictoires s'engendrent l'une l'autre ; nier la liberté, car ce serait contester à l'homme la possibilité de* choisir *entre les solutions contradictoires*[1964].

S'enracinant dans la critique de l'infini actuel et dans le principe de non-contradiction, le néocriticisme boisien rejette la notion d'évolution linéaire, fatale, continue dans l'histoire des dogmes. Il ne peut pas accepter la dialectique hégélienne affirmant la possibilité de concilier des dogmes et des « idées » contradictoires ; ce serait revenir à l'éclectisme, rejeté depuis la genèse de la pensée néocriticiste par Renouvier. Pire, ce serait nier la liberté de choisir entre les contradictoires, ce serait nier la croyance qui incline d'un côté plutôt que de l'autre. Si, comme Bois le pense, il n'y a pas évolution linéaire et fatale de l'histoire mais, au contraire, une discontinuité faite de ruptures à certaines époques, et si la distinction claire entre les « faits » et les « idées » autour du Christ historique n'a plus de sens, cela suscite des questions concernant l'origine de l'histoire, mais aussi sur l'importance de l'historicité des « faits » et « idées » bibliques.

8.1.1.4.3 LA FOI NE PEUT PAS ETRE ISOLEE DE SON CONTEXTE

À l'idée de distance entre le « Christ historique » et le « Christ de la foi », Bois joint l'importance de l'enracinement de l'expérience croyante dans un contexte, dans un langage et dans une culture, et donc dans l'histoire. Pour lui, Dieu se fait anthropomorphe afin d'entrer dans le temps et agir dans l'histoire pour toucher chaque être humain dans son contexte personnel. Sans cette délicatesse de Dieu, le croyant ne supporterait pas l'immédiateté de sa présence et de son action et risque le danger du « mysticisme d'illuminé[1965] ». Bois affirme que, en voulant « écarter les explications apostoliques du fait historique, on se trouve tout naturellement amené à écarter aussi le fait historique lui-même[1966] ». L'action de Dieu par la rencontre du croyant avec le « Christ vivant » se vit dans l'histoire et ne peut être isolée de celle-ci, sauf à être vécue comme étant une illusion. Dieu agit sur le subconscient, affirme Bois, et c'est par un processus psychologique que la perception de la rencontre avec le Christ vivant

---

[1963] Cf. *LDG*, p. 200.

[1964] *Ibidem*, p. 209-210.

[1965] *DLCR*, p. 303.

[1966] *LDG*, p. 115.

accède à la conscience[1967]. Les interprétations que le croyant peut faire de son expérience religieuse ne peuvent pas être détachées du contexte dans lequel celle-ci a lieu ; celle-ci est précédée et accompagnée par d'autres interprétations et d'autres croyances liées à la culture et au contexte.

Bois distingue entre le Dieu anonyme, vague, confus, imprécis, impersonnel car n'agissant pas dans l'histoire, décrit par ceux qui vivent une expérience mystique, comme « sainte Thérèse[1968] » par exemple, et le Dieu anthropomorphe, qui de ce fait est précis, bien déterminé et personnel, dont les actions sont historiques, décrit par la tradition chrétienne, dont sainte Thérèse ne veut pas se passer. Il estime logique que la révélation historique de Dieu en Jésus-Christ, et Jésus-Christ lui-même, soient absents de l'expérience mystique. Pour lui, celle-ci « nous remet dans l'état originel antérieur au développement historique qui a produit le Christ[1969] ». Bois s'avoue être très méfiant vis-à-vis de l'intemporalité et de l'impersonnalité morale de l'expérience mystique, préférant à la limite une expérience purement intellectuelle mais dans la claire conscience, à une expérience purement mystique mais qui nie la personnalité de Dieu et l'historicité de ses actions. Mais, pour lui, cette méfiance n'implique pas qu'il faille pour autant éliminer totalement et complètement l'intériorité. En raison de l'aliénation qu'entraînerait un « face à face » avec Dieu, ce dernier ne peut agir dans l'intériorité de l'homme qu'à travers son subconscient. L'expérience mystique n'est pas inutile en soi, affirme Bois, mais doit être complétée. Dans l'expérience mystique, c'est le subconscient qui « joue le premier rôle », laissant supposer un « contact direct » mais ténébreux et confus avec Dieu, tandis que les esprits rebelles aux extases mystiques s'en tiennent à « l'admission dans notre esprit des doctrines issues des expériences évoluées des prophètes et du Christ[1970] ». Le mysticisme considère la manifestation de Dieu non pas à l'extérieur mais en nous, dans notre intériorité considérée comme un espace à découvrir, reléguant l'histoire au second plan comme si elle ne jouait qu'un rôle secondaire. L'idéal serait de tendre vers un mysticisme personnaliste qui permet de rencontrer la réalité ultime dans la pleine conscience : c'est ce qui se réalise en Christ, selon Bois. Le mysticisme impersonnaliste est un retour en arrière puisque le mystique y rencontre un Dieu vague, flou, a-moral, a-historique. Il faut faire évoluer le mysticisme impersonnaliste vers le mysticisme personnaliste. Le mysticisme chrétien, c'est la fusion du

[1967] Cf. *LVER*, p. 114.

[1968] *PERSD*, p. 434.

[1969] *Ibidem*, p. 435.

[1970] *Ibidem*, p. 455.

mysticisme avec la conscience réfléchie, c'est le mysticisme de conscience claire et réfléchie[1971]. L'historicité et la contextualité de l'action de Dieu permet à l'expérience chrétienne de ne pas sombrer dans une idée ténébreuse et confuse de Dieu.

Pour Bois, l'enracinement de l'expérience religieuse dans l'histoire *hic et nunc* vient de ce que Dieu agit dans cette histoire pour éviter le « face à face » immédiat et mortifère entre l'homme et lui, mais aussi de ce que l'expérience est toujours accompagnée de croyances et d'idées liées au contexte. C'est cela qui le conduit à rejeter toute réflexion sur la foi chrétienne sans considérer celle-ci dans son contexte, sans la relier à l'histoire.

8.1.1.5 LA DIMENSION CRITIQUE DE L'HISTOIRE

Nous le voyons, l'histoire joue un rôle critique dans le néocriticisme boisien. La critique de la raison par le moyen de l'histoire s'applique à tous les domaines et questionne tout dogmatisme. Toute doctrine ne peut s'énoncer, dans le néocriticisme, que dans les limites de la raison. Ce que nous pouvons dire de Dieu lui-même n'y échappe pas ; il ne peut être qu'agissant dans l'histoire, selon Bois, sinon, il ne rencontre personne et ne peut être connu comme Dieu par aucun être humain. La conception de Dieu est ainsi soumise à la critique de l'infini, et les récits de son action soumis à la critique historique, ce qui empêche de l'envisager inconnaissable, immuable, impersonnel, mais pousse plutôt à le décrire comme étant anthropomorphe. Bois soumet la théologie et les dogmes à la critique de l'histoire, puisque, dans son néocriticisme, les idées religieuses sont inextricablement et inévitablement mêlées aux faits historiques, étant bien largement conditionnées par le contexte. Pour Bois, si le théologien n'accepte pas de soumettre ses idées à la critique de l'histoire, nous l'avons vu, elles resteraient imprécises et risqueraient de sombrer dans l'illuminisme ou le mysticisme. Cela ne signifie pas pour autant que la théologie progresse de manière continue et linéaire au fil de l'histoire, puisque chez Bois l'histoire de la théologie comporte des moments de progression mais aussi des moments de régression, présentant des discontinuités.

Parmi les actions historiques de Dieu figure la révélation à partir des inspirations des auteurs bibliques. Le principe protestant de la *Sola Scriptura* se trouve donc également soumis à la critique dans le néocriticisme boisien. Certes, dans un premier temps, la thèse de « l'autorité de la seule Écriture » inspire bien des recherches historiques et critiques pour questionner l'autorité des institutions et celle des dogmes et doctrines religieuses, « mais comme un juste retour des

[1971] Cf. *ibidem*, p. 457.

choses, la critique historique ne tarde pas à s'appliquer également au corpus biblique[1972] ». Bois rappelle l'importance d'étudier le texte biblique dans son contexte historique, afin de s'approcher autant que possible de son sens premier selon l'intention de l'auteur : la révélation est historique et, pour l'étudier, il nous faut tenir compte de l'épaisseur, de la distance historique qui nous sépare d'elle. Pour lui, « Dieu nous parle dans la Bible », mais à travers « des hommes qui n'ont pas pu ne pas mêler à ce qu'ils avaient reçu de Dieu leur mentalité, leurs opinions particulières ou les opinions de leur temps[1973] ». Le texte biblique n'est accessible au lecteur qu'à travers le « langage » et la « culture » de son ou de ses auteurs, à travers leurs « mots » marqués par leur temps et leur contexte. Les faits historiques bibliques ne sont pas appréhendables sans tenir compte de ces mots, de ces interprétations liées aux opinions des auteurs bibliques et aux « dogmes » de leurs époques respectives. Certaines de ces idées se trouvent avant les faits, pendant les faits, et certaines, pas forcément les mêmes, après les faits[1974]. Elles n'ont pas « d'origine divine immédiate » mais servent aux auteurs bibliques de transmettre à d'autres l'inspiration divine en la faisant passer « par le canal de leur intelligence[1975] ». Le lecteur de la bible est invité à trouver dans ces « mots » l'expérience, « l'inspiration de Dieu ». Il y trouvera sans doute Dieu qui lui parle à travers des hommes, mais il y trouvera également les hommes à travers lesquels Dieu lui parle. Bois considère que celui qui ne suit pas cette démarche critique tombe dans le fétichisme, prenant à la lettre tous les passages de la bible. L'autorité des écritures, pour lui, ne se trouve pas dans son infaillibilité dans le domaine historique ou scientifique, mais plutôt dans le fait qu'elles nous conduisent au Christ vivant de l'expérience religieuse. Nous verrons plus loin comment le néocriticisme de Bois définit le rapport à la bible. Pour l'instant, la question qui se pose à nous consiste à savoir de quelle manière le néocriticisme façonne sa christologie.

8.1.2 BOIS ET LE DEBAT SUR LA VERITE ET L'HISTOIRE

La question que nous abordons ici consiste à demander quel est le rapport entre la vérité et l'histoire. Bois tente d'y répondre dans ses recherches, et plus particulièrement dans son livre intitulé *Le dogme grec*. Sa réflexion est située dans le contexte de son temps qui fait suite au

[1972] Hubert BOST, *Théologie et histoire*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1999, p. 42.

[1973] *LDS2*, p. 144.

[1974] *DLCR*, p. 32-33.

[1975] *LDS2*, p. 144.

rationalisme du dix-huitième siècle et qui conduit beaucoup de ses contemporains à être préoccupés par cette question.

La première réponse est apportée principalement par Reimarus pour qui les vérités historiques doivent forcément coller aux vérités éternelles établies *a priori* par la raison qui juge de ce qui est historique ou ne l'est pas[1976]. L'exégèse rationaliste s'engage alors dans un refus de l'héritage chrétien, à la suite de Reimarus, en rejetant tout « surnaturel » et en « posant la vérité *a priori* comme juge de ce qui est historique ou ne l'est pas[1977] » : seul ce qui est « rationnel et naturel » est vrai. Elle produit le « mouvement des Vies de Jésus », qui cherche à proposer le « vrai » Jésus en établissant sa biographie. L'exégèse et la théologie entrent alors dans une réflexion sur l'articulation entre vérité et histoire. Ici, la théologie, en tant que vérité éternelle, doit juger l'histoire.

Reimarus introduit une rupture dans le débat sur la vérité et l'histoire par son fragment publié à titre posthume en 1778 par Lessing sous le titre *Vom Zwecke Jesu und seiner Jüngen*. Dans ce fragment, Reimarus remet en question la certitude selon laquelle les textes canoniques, notamment les évangiles, permettent d'accéder au « Jésus de l'histoire ». Il suggère de faire une distinction entre les intentions des disciples auteurs bibliques et l'intention de Jésus lui-même, et estime que l'exégèse ne peut « accéder à Jésus qu'à travers les failles des évangiles[1978] », c'est-à-dire dans les passages que les évangélistes ont conservés malgré eux. Jusqu'à Reimarus, les évangiles gardent le lien avec le Jésus terrestre[1979], mais après lui ce lien est remis en question.

Après Reimarus, Semler propose de chercher la vérité « exclusivement » derrière le voile contingent et relatif des événements historiques. Il part « de la constatation qu'une vérité ne peut être donnée que dans une situation historique particulière[1980] » ; le « noyau » de vérité est toujours entouré d'une « gangue » historique. La vérité est donnée « exclusivement » dans l'histoire qu'il faut étudier et interpréter. Pour les exégètes libéraux, la recherche biblique consiste alors à retrouver ce « noyau pur » dans les textes, et tout particulièrement dans les évangiles. Ils tentent de trouver la « continuité » entre ce « noyau pur » des textes bibliques et

---

1976 Cf. Jean-Denis KRAEGE, *op. cit.*, p. 33.

1977 *Ibidem.*

1978 Enrico NORELLI, « La question des sources », dans MARGUERAT Daniel, NORELLI Enrico, POFFET Jean-Michel, *Jésus de Nazareth : nouvelles approches d'une énigme*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 567.

1979 Jean ZUMSTEIN, « La référence au Jésus terrestre dans l'évangile selon Jean », dans Daniel MARGUERAT *et al.*, *op. cit.*, p. 459-461.

1980 *Ibidem*, p. 32.

la foi chrétienne, et donc les liens entre le « Jésus de l'histoire » et le « Christ de la foi ». La théologie dépend de l'histoire et cherche le lien entre la bible et la foi. Il s'agit là de la première des trois quêtes que les exégètes distinguent en général, et qu'ils appellent « quête libérale[1981] ».

Alors que Semler cherche une « continuité » entre les différents événements de l'histoire, étant convaincu que la vérité se donne dans chacun de ces événements, Lessing constate au contraire que les « vérités éternelles » et les « vérités historiques » sont séparées par un « fossé » et que les premières ne se donnent que dans des moments privilégiés de l'histoire et sont accessibles uniquement grâce au « saut » de la foi. Par conséquent, ce que nous pouvons connaître historiquement de Jésus de Nazareth ne peut nous procurer une certitude inébranlable[1982]. L'histoire ne suffit pas pour déterminer ce qui peut être considéré avec certitude comme vrai théologiquement.

Avec notamment sa définition du temps, sa conception des modes de révélation de Dieu dans l'histoire faite de discontinuités, nous situons la pensée de Bois dans la lignée de Lessing. Dans le néocriticisme boisien, Dieu se révèle en effet de manière naturelle dans toute culture et toute religion, mais cette révélation est rendue difficile d'accès par le péché. Mais Dieu se révèle aussi de manière « spéciale » dans des moments privilégiés de l'histoire, comme en Jésus de Nazareth par exemple. Les révélations de Dieu, de toute façon, ne sont perçues et reçues dans l'expérience croyante que par un acte de foi nécessitant la volonté et la liberté ; l'autorité des « vérités historiques » scripturaires n'est que toute relative, dépendant de la conscience qui les reçoit[1983]. La valeur des écrits du Nouveau Testament réside à ses yeux « dans le caractère normatif, fondamental, de l'expérience religieuse[1984] » des personnages bibliques. Par conséquent, il fait « une grande différence entre les expériences religieuses proprement dites[1985] » des personnages bibliques « et leur interprétation » ; autrement dit entre les « faits » religieux scripturaires et leurs interprétations par les auteurs bibliques eux-mêmes. Une révélation de Dieu est un ensemble de faits religieux et d'interprétations de ces faits.

[1981] Cf. par exemple Jacques SCHLOSSER, « La recherche historique sur Jésus : Menace et/ou chance pour la foi ? », *Revue des sciences religieuses* 80/3, 2006, p. 331-348. Voir aussi Camille FOCANT, Jacques SCHLOSSER, Daniel MARGUERAT, Jean-Marie SEVRIN, *Le Jésus de l'histoire* (Connaître la Bible 4/5), Bruxelles, Lumen Vitae, 1997.

[1982] Cf. Jean-Denis KRAEGE, *op. cit.*, p. 38.

[1983] Cf. *LDG*, p. 115.

[1984] *LDS2*, p. 10.

[1985] *Ibidem*.

Pour Bois, les révélations de Dieu restent variables et discontinues, comportant des sauts qualitatifs entre chaque révélation. Il estime que « notre dogmatique vaut ce que vaut notre expérience[1986] ». Mais il croit néanmoins qu'il est possible d'atteindre sur tel ou tel point une « vérité qui est évidemment partielle, mais qui n'en est pas moins absolue, car elle est, telle quelle, vérité pour Dieu », et puisqu'il existe, selon lui, une « vérité indépendante de notre expérience[1987] » ; il y a « des idées sur Dieu et sur Jésus-Christ qui sont vraies en elles-mêmes, et d'autres qui sont fausses en elles-mêmes[1988] ». Sans cette croyance, nous tomberions dans le scepticisme. Il se félicite « qu'il y ait des hommes qui emploient toutes les ressources de leur savoir et de leur talent à donner une expression toujours plus exacte de la vérité chrétienne[1989] », des théologiens qui cherchent « à montrer en elle la vérité qui explique et soutient toutes les autres vérités[1990] », le dogme servant alors à expliquer et à faire entrer dans le plan général de Dieu les résultats des recherches successives. Mais, pour Bois, malgré les efforts de ces théologiens, cela n'enlève pas la discontinuité irrémédiable entre les « faits » de l'histoire, et les changements et variations en dogmatique et en théologie, avec des décadences parfois et des progrès d'autres fois. En étudiant le Réveil au Pays de Galles, par exemple, il montre que la théologie d'un « réveil revivaliste » donné est la résultante de deux forces distinctes, opposées : « la force régressive propre à la psychologie des foules, la force progressive propre aux développements de l'intelligence[1991] ». Durant la phase de poussée revivaliste, c'est la psychologie des foules qui l'emporte, tandis que pendant la phase qui lui succède, c'est la vie sociale et la réflexion individuelle qui reprennent le dessus et favorisent le progrès théologique.

Dans son livre intitulé *Le dogme grec*, Bois entre dans le débat sur l'articulation entre le « noyau pur » du « Jésus de l'histoire » et la « gangue historique » qui l'entoure. Il décrie les reproches adressés au « dogme grec », qu'il définit comme étant « la rencontre entre l'Évangile et la philosophie grecque », qualifié d'« ancienne dogmatique » par ceux qui cherchent à « revenir à l'Évangile pur[1992] ». Ces derniers veulent, selon lui, rendre à l'Évangile sa liberté, perdue à cause de « l'interposition » de la métaphysique grecque, enveloppe artificielle dans laquelle « il a été emmailloté », fruit de l'« intellectualisme grec », qui n'a plus sa place aujourd'hui mais qu'il faut remplacer par « de nouveaux dogmes, puisés dans les

---

[1986] *Ibidem*, p. 86.

[1987] *Ibidem*.

[1988] *Ibidem*.

[1989] *LDG*, p. 8.

[1990] *Ibidem*.

[1991] Henri Bois, *Quelques réflexions sur la psychologie des réveils*, Paris, Fischbacher, 1906, désormais *Psy-Rev*, p. 144.

[1992] *LDG*, p. 5.

préoccupations, les besoins de l'heure présente[1993] ». Certains d'entre eux veulent « former de nouveaux dogmes au moyen de la philosophie de notre temps[1994] », tandis que d'autres disent que désormais « il ne faut plus de dogmes du tout[1995] », et que « l'Évangile doit se résoudre à tout tirer de lui-même, de son propre sein, de ses moelles les plus profondes[1996] ». Mais Bois cherche surtout à réfléchir sur l'articulation entre la vérité et l'histoire, et critique ceux qui, comme son collègue parisien, Sabatier, croient pouvoir isoler « l'expérience, la foi, le sentiment, la piété, la religion subjective, la vie, tout cela d'abord et tout cela sans mélange d'élément intellectuel[1997] », et qui pensent que les croyances ne viennent qu'après, structurellement et chronologiquement. Pour Bois, « c'est seulement en vertu d'un élément intellectuel antérieur et présent que ces expériences, ces émotions, ces sentiments peuvent porter l'empreinte spécifiquement religieuse[1998] ». Au fond, les « faits » historiques sont précédés et accompagnés d'« idées », et inversement. Dieu agit dans l'histoire, Jésus est venu dans l'histoire si bien que, si l'on cherche à écarter les explications historiques faites par les apôtres, on finit par écarter les faits historiques eux-mêmes[1999] ; la vérité et l'histoire sont ainsi inextricablement mélangées.

Bois estime que les systèmes de philosophie des Grecs et ceux des modernes présentent une identité fondamentale, « parce que les questions philosophiques fondamentales que s'est posé la méditation des penseurs sont les mêmes aujourd'hui qu'autrefois, et parce que chacune de ces questions ne comporte que deux réponses : *oui ou non*[2000] ». Mais en même temps, il y a une différence car la philosophie s'est enrichie avec le temps, « par progrès libre, non par évolution[2001] ». Bois reproche à l'idée d'une évolution des dogmes dans l'histoire d'impliquer que « tout serait vrai en son temps et à sa place, rien ne serait vrai en soi », et que « tout serait faux hors de son temps ». Autrement dit, « la question de vérité ou d'erreur serait supprimée ; il ne resterait plus que celle de la conformité avec la philosophie ou la Science ambiantes[2002] ». C'est également ce qu'il reproche à la dialectique hégélienne, pour lequel, selon lui, l'erreur

---

[1993] *Ibidem*, p. 6.

[1994] *Ibidem*.

[1995] *Ibidem*, p. 16.

[1996] *Ibidem*, p. 6.

[1997] *Ibidem*, p. 28.

[1998] *Ibidem*, p. 32.

[1999] Cf. *ibidem*, p. 115.

[2000] *Ibidem*, p. 205.

[2001] *Ibidem*, p. 206.

[2002] *Ibidem*, p. 182.

n'est qu'une vérité incomplète. Ce qui signifie que, pour Bois, « en son temps et à sa place » il n'y a pas que de la vérité mais aussi de l'erreur, et qu'il y a de la vérité même hors de son temps. La vérité ne se réduit pas à la conformité avec la philosophie ou la science ambiante, mais peut se trouver en discontinuité, voire en opposition avec celles-ci. Elle peut se rencontrer à tout moment de l'histoire, et peut même être vraie en soi. Remonter au « Jésus de l'histoire » implique donc, dans le néocriticisme boisien, de prendre en compte le dogme grec qui l'accompagne. Mais le « Jésus de l'histoire » n'est qu'un moyen pour permettre de vivre ici et maintenant la vérité fondamentale qu'est l'expérience de la rencontre avec le « Christ vivant ». Il y a des sauts et des discontinuités entre le « noyau pur » en « Jésus de l'histoire » et la foi chrétienne. Bois raisonne alors en termes de « faits » historiques et d'« idées » ou de « dogmes » qui interprètent ces faits, c'est-à-dire en termes d'articulation entre histoire et théologie.

8.1.2.1 FAITS ET IDEES DANS LE NEOCRITICISME BOISIEN

Bois distingue l'expérience religieuse, rencontre actuelle avec le « Christ vivant » ou « Christ de la foi », et les interprétations qui précèdent ou découlent de cette expérience. Les expériences de l'action du « Christ vivant » constituent ce qu'il appelle « les faits », et leurs interprétations « les idées ». L'ensemble « faits » et « idées » peut se retrouver à chaque point de l'histoire, avec une importance particulière accordée aux « faits » et « idées » bibliques et l'ensemble « faits » et « idées » concernant le « Christ historique ».

Dans une « lettre de direction spirituelle » datée du 2 janvier 1918, Bois explique la différence entre les « faits » et les « idées » et leurs autorités respectives dans la bible. Pour lui, la vraie autorité de la bible relève « de l'ordre spirituel, moral, de l'ordre de l'expérience intime[2003] ». Il estime que Dieu n'a jamais révélé directement à l'esprit d'aucun homme des idées toutes faites, mais, par son Esprit, Dieu « agit sur la volonté, le sentiment, l'intérieur de l'homme. Il inspire. L'inspiration précède la révélation. L'inspiration est le mode de la révélation[2004] ». C'est ensuite que l'homme cherche « à s'exprimer intellectuellement à lui-même et à transmettre intellectuellement à d'autres ce qu'il a reçu[2005] ». La vraie autorité de la bible vient de ce que Dieu laisse l'homme libre d'élaborer des idées avec le langage et les mots dont il dispose à partir de son milieu. Les idées et interprétations humaines qui en résultent sont toujours révisables, même si l'ensemble faits-idées initial demeure unique et constitue un critère

[2003] *LDS1*, p. 218.

[2004] *Ibidem*.

[2005] *Ibidem*, p. 218-219.

historique indépassable pour re-connaître le Christ vivant et éternel dans les faits ou expériences religieuses vécues par chacun et dans les idées ou interprétations qui en résultent. Selon Bois,

> *Dans ce travail d'élaboration intellectuelle, l'homme se sert des notions, idées, termes qu'il a reçus de son éducation, de son milieu, il utilise les cadres, les points de vue que lui fournit la mentalité contemporaine, laquelle est loin d'être infaillible. Et le résultat de cette transcription intellectuelle n'est pas à l'abri de l'erreur, il réclame révision, on a toute liberté et tout droit de chercher à retrouver sous l'interprétation intellectuelle la réalité, l'expérience, pour en modifier l'expression et l'interprétation intellectuelle conformément aux progrès de la pensée et de la connaissance humaine dans tous les domaines*[2006].

Dans la bible, d'un côté il y a les faits, sous forme d'inspiration, c'est-à-dire l'action de Dieu sur « l'intérieur de l'homme », et de l'autre les idées, l'expression intellectuelle que l'homme élabore pour rendre compte de cette action divine. Autrement dit, selon Bois, « le fait est que Dieu se révèle à l'homme[2007] ». Pour lui, « révéler, c'est faire connaître[2008] ». Dieu se révèle par des faits qui inspirent des hommes, mais aussi par des idées que ces hommes élaborent avec les outils qui sont à leur disposition et qui donnent sens à ces faits, et « il faut se rappeler que Jésus enseigne l'Évangile par sa *vie* autant et plus que par *ses paroles*[2009] ». Dieu révèle des faits, et des idées qui donnent sens à ces faits. Selon Bois, à un certain point de vue, « Dieu n'a pas révélé les faits du salut, parce que les faits, comme faits, se passant au milieu des hommes, peuvent être et sont constatés par eux », mais « il leur a révélé le sens de ces faits[2010] ». Mais il rajoute que, à un autre point de vue, « il leur a révélé des faits, parce que le vrai sens de l'action de Dieu est un fait, une idée sans doute, mais une réalité[2011] ». Bois définit donc l'inspiration comme étant un fait qui consiste en une action surnaturelle de Dieu sur l'inconscient humain, et la révélation comme étant un ensemble de tels faits et d'idées interprétant ces faits.

Bois estime que les faits et les idées scripturaires sont immuables, quoique leur autorité soit relative[2012]. Leur immutabilité en eux-mêmes et en Dieu n'empêche pas la liberté de l'homme

---

[2006] *Ibidem*, p. 219.

[2007] *DLCR*, p. 250.

[2008] *Ibidem*.

[2009] Henri BOIS, « La démocratie et l'Évangile », dans Wickham STEED, Célestin BOUGLE, Henri BOIS *et al.*, *Les démocraties modernes*, Paris, Flammarion, 1921, p. 77.

[2010] *DLCR*, p. 253.

[2011] *Ibidem*.

[2012] Cf. *DLCR*, p. 216.

de les reformuler ou même de les rejeter[2013]. Cela explique leur autorité toute « relative[2014] », puisque « le christianisme n'est pas imposé d'une façon contraignante et nécessitante à l'homme[2015] ». Il en arrive ainsi à soutenir que seul un Dieu anthropomorphe peut communiquer des idées[2016], car autrement sa révélation ne peut pas intervenir dans l'histoire tout en respectant la liberté humaine. Le respect de la liberté humaine n'est possible que dans une rencontre avec un Dieu libre et moral, personnel, spirituel et temporel, qui révèle et se révèle dans l'histoire. Sans la contingence historique, la révélation serait immorale et sombrerait dans le mysticisme ou l'hétéronomie. La contingence historique n'est qu'un moyen pour que l'expérience de la rencontre avec le Christ vivant puisse être vécue librement, pour que l'homme puisse être conduit vers une vie morale et religieuse, une relation personnelle et intime avec Dieu. Au fond, « la révélation n'est qu'un moyen », pourtant indispensable, car sans elle il n'y aurait pas de vraie moralité et de vraie religion, c'est-à-dire pas de relation morale avec Dieu. Mais la révélation n'est qu'un moyen pour atteindre le but qu'est « la vie morale et religieuse » de l'homme et de l'humanité. Une telle conception de la révélation suppose un anthropomorphisme divin. Bois reconnaît qu'il s'agit là pour lui du point de départ, à savoir la croyance à la personnalité et à la liberté de Dieu. L'action de Dieu est comme l'action de l'homme, mais il l'appelle « surnaturelle » pour la distinguer de l'action « naturelle » de l'homme. C'est dans ce sens-là qu'il conçoit « le surnaturel, le miracle », et, par suite, c'est dans ce sens-là qu'il conçoit « la révélation qui n'est qu'un cas particulier de l'action surnaturelle de Dieu[2017] », selon lui.

Bois affirme qu'en dehors de l'anthropomorphisme, la religion devient un panthéisme vague, une « émotion vaporeuse », puisque Dieu deviendrait incapable de communiquer des idées. L'idole métaphysique non anthropomorphe des panthéistes ne peut pas entrer dans une relation morale avec l'homme, sauf à nier la liberté de ce dernier. Elle se trouve en dehors du temps et son action hors de l'histoire. D'après Bois,

> *Il est évident que tout change, si Dieu n'est pas conçu comme une personne morale, si on en fait l'espèce d'idole métaphysique nuageuse et vague que tant de théologiens en ont fait. Alors il n'y a plus de relations morales entre Dieu et l'homme. La religion se réduit à une vague adoration panthéiste, une émotion vaporeuse. Il est bien clair qu'un pareil Dieu ne peut communiquer des idées. Pour en communiquer, il faudrait en avoir.*

[2013] Cf. *Ibidem*.

[2014] Cf. *LDG*, p. 117, note 1.

[2015] *DLCR*, p. 216.

[2016] Cf. *ibidem*, p. 254.

[2017] *Ibidem*, p. 253.

> *Et un pareil Dieu n'en a pas. Il est au-dessus, si on veut, mais en tout cas il est en dehors de la pensée*[2018].

Selon Bois, il existe aussi d'autres croyances en dehors de la bible. Il sépare les éléments intellectuels religieux en deux classes : les éléments intellectuels antérieurs à la foi et partie intégrante de la foi ; et les éléments intellectuels postérieurs à la foi et produits par la foi. Il préfère réserver le terme « dogme » pour désigner les éléments intellectuels postérieurs à la foi, tandis que les « croyances » en général englobent à la fois les éléments antérieurs et ceux postérieurs à la foi[2019]. Il y a des idées, des croyances, avant, pendant et après les faits religieux, et il y a des faits avant, pendant et après les idées religieuses.

Faits et idées sont ainsi inextricablement liés, si l'on suit la pensée de Bois, à tel point que « l'histoire ne signifie qu'à s'articuler au langage et celui-ci ne devient parole qu'en s'originant aux creux des ruptures provoquées par les faits de l'histoire[2020] ». En d'autres termes, l'histoire n'a de sens que si elle est articulée aux « idées », et inversement celles-ci n'ont de sens qu'en s'articulant aux « faits » de l'histoire. La position de Bois se met en porte-à-faux face à l'une des positions influentes dans le protestantisme de son époque qui tente de tenir compte de l'histoire, à savoir celle de Schleiermacher.

8.1.2.2 LA LECTURE BOISIENNE DE FRIEDRICH SCHLEIERMACHER

D'après Schleiermacher, les « faits » viennent « avant » les « idées », dans ce sens qu'il ne peut pas y avoir d'idées qui interviennent dans les faits de l'expérience religieuse. Telle est la raison essentielle pour laquelle le néocriticisme boisien se démarque de la théologie de Schleiermacher. Afin de mieux exposer ses divergences avec le dogmaticien berlinois, Bois donne en 1902 un cours intitulé « Schleiermacher », où il énonce et commente quelques thèses à partir de la pensée du théologien allemand exposée dans sa *Dogmatique*[2021] *(Der christliche Glaube nach den Grundsäzen der evangelischen Kirche)*, datant de 1821-1822, et dont la traduction française par David Tissot paraît en 1888 sous le titre *La foi chrétienne d'après les principes de la Réforme*[2022].

[2018] *Ibidem*, p. 254.

[2019] Cf. *CMs-ThCn*, p. 10.

[2020] Jean ANSALDI, *op. cit.*, p. 44.

[2021] C'est ainsi que Bois désigne ce livre : cf. Henri BOIS, « Schleiermacher 1ère partie », *Cours, lettres, notes et papiers*, boîte n°XII, IPT Montpellier, désormais *CMs-Schleiermacher1*, p. 1-3.

[2022] Friedrich SCHLEIERMACHER, *La foi chrétienne d'après les principes de la Réforme*, traduction adaptée par David TISSOT, Paris, Boccard, 1888 (1821 en allemand). Utilisant cette traduction de Tissot, Bois est certainement dépendant du jugement de ce dernier sur Schleiermacher.

Le cours sur « Schleiermacher » permet à Bois d'exposer à ses étudiants une illustration de ce qu'il appelle le « mauvais kantisme », qui retient la métaphysique « agnostique » et « panthéiste » de Kant, tout en n'accordant pas assez d'importance à la morale kantienne. Pour Bois, Schleiermacher tend à réduire la dogmatique à n'être qu'une traduction intellectuelle de l'expérience purement subjective d'une intuition de dépendance absolue. La théologie de Schleiermacher est une doctrine, dans le sens d'une « intelligence de la foi », reconnaît Bois, mais uniquement en tant que tentative d'interprétation à partir de cette intuition. Il se peut qu'il se trompe en qualifiant de la sorte la pensée de Schleiermacher, mais cela lui permet de se situer parmi les interprétations du criticisme kantien. Il introduit son cours par deux remarques qui lui semblent nécessaires pour « rendre pleine justice à Schleiermacher[2023] ». Sa première remarque dit que beaucoup d'idées de Schleiermacher, nouvelles et originales à son époque, sont devenues des biens communs, voire des banalités :

> *Il serait* […] *injuste de dire : ce qui est nouveau n'est pas bon. Ce qui est nouveau, c'est-à-dire ce que la pensée évangélique courante ne s'est pas assimilée, ce qu'elle a persisté à écarter par une constante fin de non-recevoir. Il faut tenir compte à Schleiermacher de son milieu, de ceux qu'il a combattus, rationalistes et supranaturalistes, tous aussi intellectualistes dogmatistes* […] *les uns que les autres*[2024].

Ces propos de Bois permettent de mieux comprendre comment il perçoit la pensée du théologien berlinois, Schleiermacher, en nous dévoilant les deux principaux combats de ce dernier, à savoir le rationalisme, d'un côté, et le supranaturalisme, de l'autre. Pour lui, ce faisant, ce dernier innove, et ce qu'il apporte de nouveau est difficilement accepté par le courant « évangélique » qui l'écarte par « une constante fin de non-recevoir ». Ce qui veut dire que la pensée schleiermacherienne influence les débats théologiques de l'époque de Bois au point de devenir sur certains thèmes une ligne de démarcation.

Bois note que plusieurs théologiens comme François Bonifas (1837-1878)[2025], Augustin Grétillat (1837-1894) et Auguste Sabatier comparent Schleiermacher à Luther ; ils pensent que, si Luther est le fondateur de la religion protestante, Schleiermacher est le fondateur de la théologie protestante. Toutefois, cela ne doit pas empêcher, selon Bois, d'étudier ou de critiquer la théologie schleiermacherienne. Il reprochera notamment à Schleiermacher de rester cohérent avec lui-même jusqu'au bout et de demeurer fidèle à ses prémisses métaphysiques :

[2023] *CMs-Schleiermacher1*, p. 1.

[2024] *CMs-Schleiermacher1*, p. 1.

[2025] François BONIFAS (né à Grenoble le 19 octobre 1837 – mort à Montauban le 15 décembre 1878), théologien protestant. Son père était professeur à la Faculté de théologie de Montauban. Lui-même y fut appelé, en 1866, dans la chaire d'histoire ecclésiastique.

agnosticisme, subjectivisme, déterminisme, panthéisme, affranchies de toutes les préoccupations morales, malgré la centralité du Christ et de l'expérience religieuse dans sa théologie[2026].

Bien que Schleiermacher soit imprégné d'une piété profonde, héritée des frères Moraves, il est en même temps doué de besoins intellectuels très puissants, ce qui le fait s'écarter « de la théologie étroite de ses premiers maîtres, tout en gardant leurs sentiments évangéliques[2027] », comme l'explique Coignet. Dans la logique schleiermacherienne, la liberté de l'esprit est inséparable de la foi, de la conscience et des sentiments du cœur, si bien que nous trouvons dans la nouvelle théologie qu'il propose « tous les contrastes de sa nature[2028] ». En étudiant les écrits bibliques avec un regard kantien, « il dégage intuitivement des textes l'essence de la religion et la sépare de son expression objective et symbolique[2029] ». Pour lui, ces livres contiennent certainement des vérités divines, « mais sous une forme contingente et passagère que la conscience et le cœur doivent dépouiller pour se les assimiler profondément[2030] ». La théologie schleiermacherienne suit jusqu'ici les données kantiennes, mais arrivée à ce point exact, elle va essayer de les dépasser en cherchant une unité entre la raison scientifique, la conscience et le cœur dans la culture. Selon Coignet, « sa conclusion métaphysique est dénuée de la critique rigoureuse qu'il applique à l'histoire sacrée. C'est que Schleiermacher est artiste et poète dans sa théologie, plus encore que philosophe[2031] ».

Bois relève, quant à lui, deux tendances dans la pensée de Schleiermacher : d'une part, sa « tendance religieuse » marquée par l'influence des frères Moraves et surtout par l'évangile de Jean, et, d'autre part, sa « tendance abstraite », philosophique où Bois découvre l'influence de Platon et de Baruch Spinoza[2032]. La théologie schleiermacherienne est une protestation contre un intellectualisme dominant, selon Bois ; elle invite le chrétien à se rendre compte que, par elles-mêmes, les doctrines ne sont que des abstractions qui n'ont de sens que par la qualité de vie qu'elles révèlent ou produisent[2033]. Bois trouve le fondement de ce que Schleiermacher apporte à la théologie de son siècle dans le refus de cet intellectualisme dogmatique. Mais du

---

2026 Cf. Henri BOIS, « Schleiermacher 3ème partie », *Cours, lettres, notes et papiers*, IPT Montpellier, boîtes n°XII, désormais *CMs-Schleiermacher3*, p. 23.

2027 Clarisse COIGNET, *op. cit.*, p. 129.

2028 *Ibidem*, p. 129-130.

2029 *Ibidem*, p. 130.

2030 *Ibidem*.

2031 *Ibidem*, p. 131.

2032 Cf. *CMs-Schleiermacher1*, p. 3.

2033 Cf. *Sent-Rlg*, p. 46.

coup, il estime que Schleiermacher va trop loin en rejetant tout rôle préalable des « idées » dans les « faits » religieux, puisque pour lui « nos opinions et doctrines ne sont que les ombres de nos intuitions[2034] ».

Schleiermacher propose une « théologie du sentiment et de la conscience[2035] », selon les mots de Karl Barth ; « la conscience de soi pieuse et chrétienne se considère et se décrit elle-même : voilà fondamentalement tout le contenu de cette théologie[2036] ». Alors que les Réformateurs partent de Dieu, Schleiermacher propose, quant à lui, de partir de la question de l'action humaine vis-à-vis de Dieu[2037]. Sur ce point, il hérite du renversement de point de vue suggéré par le criticisme kantien en philosophie, qui consiste à partir de la finitude humaine et non plus de l'infinitude divine[2038]. Il s'agit d'une « théologie anthropocentrique[2039] » selon Barth. En tant qu'apologète, Schleiermacher « devait tendre à ne pas concevoir la révélation strictement comme telle, mais à la faire comprendre comme pouvant être aussi un mode de connaissance humaine[2040] ». À côté du premier élément psychologique (lié au Logos) de la connaissance de la révélation, Schleiermacher pose un second élément, historique (lié à la médiation du Saint-Esprit)[2041].

La réflexion théologique protestante du dix-neuvième siècle est dominée par ce refus de l'intellectualisme dogmatique, à la suite de Schleiermacher, selon André Encrevé. Afin de trouver des arguments pour réfuter l'intellectualisme dogmatique, Schleiermacher étudie pour tenter de mieux décrire le cœur de l'expérience religieuse, à la quête de l'essence de la religion.

8.1.2.2.1 LA QUETE DE L'ESSENCE DE LA RELIGION

Schleiermacher va marquer une grande partie de la théologie du dix-neuvième siècle en partant à la quête de l'« essence de la religion ». Il va la distinguer de ses manifestations, là où les néocriticistes, dont Bois, insisteront sur le lien inextricable entre l'essence de la religion et les expressions ou interprétations de cette essence. Une telle quête, pour Schleiermacher, est une attitude « scientifique », étant donné qu'il est convaincu que le concept de « religion »

2034 Friedrich SCHLEIERMACHER, *De la religion. Discours aux gens cultivés d'entre ses mépriseurs*, traduction de Bernard Reymond, Paris, Van Dieren, 2004, désormais *FrSch-Religion*, p. 78.

2035 Karl BARTH, *La théologie protestante au XIX^e siècle*, *op. cit.*, p. 260.

2036 *Ibidem*.

2037 Cf. *ibidem*, p. 261.

2038 Cf. Luc FERRY, *Kant, une lecture des trois critiques*, Paris, Grasset, 2006, p. 27 et suivantes.

2039 Karl BARTH, *op. cit.*, p. 262.

2040 *Ibidem*, p. 264.

2041 Cf. *ibidem*, p. 265-266.

correspond effectivement à une réalité, et que la science s'occupe de chercher l'essence de toute réalité. D'après Reymond, Schleiermacher retient de Platon « l'idée d'une relation dialectique entre l'essence et ses manifestations[2042] », puisque pour lui, « la réalité n'étant tout entière ni d'un côté ni de l'autre, mais dans la relation entre ces deux pôles, dans leur polarité[2043] ». Oublier les manifestations concrètes de la religion, c'est passer à côté de la réalité, et on ne peut mener à bien une étude des phénomènes religieux sans s'occuper de l'« essence de la religion ». Selon Schleiermacher,

> *Il y a longtemps que [la religion] ne s'est pas fait voir sous la forme qui lui est propre. Il en est des choses spirituelles, et parmi elles de la religion, comme de la mentalité des différents peuples civilisés depuis que des relations de toutes sortes ont accru la diversité de leurs échanges et la masse de ce qui leur est commun : cette mentalité n'apparaît pas de manière claire et précise dans des actes particuliers ; l'imagination est seule en mesure de se faire une idée globale de caractères qui, au plan individuel, ne sont pas repérables autrement qu'en ordre dispersé et mêlés à beaucoup d'éléments étrangers*[2044].

En partant à la quête de l'« essence de la religion », à la source de toute religion, Schleiermacher en arrive à développer l'idée selon laquelle Dieu est comparable à la chose en soi de Kant, qui agit directement sur nous pour produire « un sentiment de la dépendance absolue[2045] ». Une telle idée est rejetée par la théorie de la connaissance néocriticiste renouviérienne, et par la théorie de la connaissance religieuse néocriticiste boisienne. Dans sa quête, en effet, Schleiermacher se fie à « une démarche plus essentielle, plus originaire[2046] » que l'imagination, une démarche qu'il appelle l'*Anschauen* ou l'*Anschauung*, dans les *Discours*, et qu'on traduit, « mal » dit Reymond, par le mot français « intuition » qui est de l'ordre d'une « perception », mais avec un aspect passif. L'*Anschauen* ou l'*Anschauung* est « un terme que, selon Reymond, faute de mieux, on traduit en français par « *intuition* », mot qui vient lui-même du verbe latin *intueri* et qui, dans cette acception, signifie « porter son regard sur[2047] ». Schleiermacher la définit comme procédant « de l'influence que l'objet intuitionné exerce sur celui qui l'intuitionne, ce dernier reprenant à son compte et récapitulant sous forme de concept, selon les exigences de sa nature, l'action originelle et autonome de l'objet en

---

[2042] Bernard REYMOND, *À la découverte de Schleiermacher*, Paris, Van Dieren, 2008, p. 35.

[2043] *Ibidem*, p. 36.

[2044] *FrSch-Religion*, p. 22.

[2045] *CMs-Schleiermacher1*, p. 16.

[2046] Bernard REYMOND, *À la découverte de Schleiermacher*, *op. cit.*, p. 37.

[2047] *Ibidem*.

question[2048] ». Il s'agit, nous le voyons dans ces propos de Schleiermacher, d'une expérience située à peu près au même niveau que l'intuition sensible dans la théorie de la connaissance kantienne, mais appliquée à la connaissance religieuse. L'intuition est réceptive et passive par rapport à l'action originelle de l'objet « intuitionné ». Il invite ses lecteurs à se familiariser avec ce concept, puisqu'il

> *est le pivot de tout mon discours, il est la formulation la plus générale et la plus haute de la religion, celle qui vous permet de toujours vous orienter en son sein et de déterminer de la manière la plus exacte son essence et ses limites*[2049].

Nous soulignons le mot « déterminer » dans les propos de Schleiermacher, car il indique précisément le point de divergence avec le néocriticisme boisien. C'est que dans le kantisme dont se sert Schleiermacher, la détermination de l'indéterminé se fait par l'intermédiaire de l'intuition : *Dieu agit en exerçant une influence sur celui qui l'intuitionne, c'est-à-dire qui « récapitule sous forme de concept » l'action de Dieu*. Alors que dans le néocriticisme boisien, elle relève du domaine de la psychologie : *Dieu, anthropomorphe et moral, n'agit pas directement sur la conscience claire, car sinon il ne respecterait pas la liberté morale humaine*. Pour Bois, l'action de Dieu doit être de part en part historique, se manifestant sous forme de synthèses de « faits-idées », c'est-à-dire d'ensembles « expériences-interprétations d'expériences ».

Selon Schleiermacher, l'intuition et la perception « ne portent [...] pas sur la nature des choses, mais sur l'action qu'elles exercent[2050] » sur nous. La passivité relève ici de la grâce, selon Reymond, puisque « l'intuition ne crée pas ce sur quoi elle porte, elle le reçoit – comme une grâce[2051] ». Nous retrouvons cette idée de « réception » ou de « reflet » dans les propos de Schleiermacher : « La religion est orientée sur le Cœur et lui emprunte ses intuitions du monde ; l'Univers se reflète dans la vie intérieure, et ce n'est que par l'intérieur que l'extérieur devient compréhensible[2052]. » Toutefois, « pour que le Cœur engendre et entretienne une religion, lui aussi doit être intuitionné dans un monde[2053] ».

Selon Schleiermacher, pour bénéficier de cette intuition, il faut avoir le « sentiment pur et simple de dépendance » (*schlechthinnige Abhängigkeit* ou *schlechthinniges*

[2048] *FrSch-Religion*, p. 30,

[2049] *Ibidem*. C'est nous qui soulignons.

[2050] *FrSch-Religion*, p. 30.

[2051] Bernard REYMOND, *op. cit.*, p. 37.

[2052] *FrSch-Religion*, p. 48.

[2053] *Ibidem*.

Abhängigkeitsgefühl), parfois traduit par « sentiment de dépendance absolue », et qu'il appelle aussi « sentiment de l'Infini ». Dans un tel sentiment, il n'y a pas de place pour des éléments intellectuels qui précèdent l'intuition, pas même une sorte de « pré-compréhension ». Comme le dit Reymond, chez Schleiermacher, la religion « ne se trouve jamais au terme d'une argumentation rationnelle, mais précède toute argumentation possible, puisqu'elle est avant tout "*intuition de l'Univers*" ou "*sentiment pur et simple de dépendance*"[2054] ». Et ce sentiment doit être pur, de l'ordre de « ce que l'on ressent parce qu'on en est touché purement et simplement sans autre commentaire ni développement[2055] ». Le commentaire ou l'interprétation vient après, pas avant. Schleiermacher affirme que le sentiment impliqué dans la religion doit se débarrasser de toute réflexion métaphysique préalable et de toute action morale :

> *Pour entrer en possession de ce qui lui appartient en propre, la religion renonce à toute prétention sur ce qui relève de la métaphysique et de la morale, et restitue tout ce dont on lui a imposé la charge. Elle ne cherche pas, comme le fait la métaphysique, à expliquer l'Univers et à en déterminer la nature ; elle ne cherche pas, comme la morale, à le perfectionner et à le parachever en misant sur la liberté humaine et sur un libre-arbitre d'origine divine. En son essence, elle n'est ni pensée ni action, mais intuition et sentiment*[2056].

L'essence de la religion est donc une « intuition de l'Univers ». Plus tard, dans son livre intitulé *Dogmatique*, Schleiermacher préfère utiliser le mot *Gefühl*, que l'on traduit en français par « sentiment » ou par « conscience », pour parler du « sentiment pur et simple de dépendance » ou « conscience pure et simple de dépendance » (*schlechthinnigesAbhängigkeitsgefühl*), parce que le mot « intuition » contient encore une idée d'activité, une initiative de la part de celui qui intuitionne. Selon Reymond, le *Gefühl* « n'a rien à voir avec la sentimentalité dont va se paître le romantisme décadent ; il est bien plutôt ce que l'on ressent parce qu'on en est touché purement et simplement, sans autre commentaire ni développement[2057] ». L'intuition dont parle Schleiermacher nous semble renfermer pratiquement les mêmes propriétés que l'intuition dans le criticisme kantien, notamment l'intuition sensible avec cette même idée de « passivité » et de « réceptivité » du sujet. Schleiermacher préfère ne pas préciser de quoi le croyant est dépendant (Infini, Absolu,

---

[2054] Bernard REYMOND, *op. cit.*, p. 39.

[2055] *Ibidem*, p. 38.

[2056] *FrSch-Religion*, p. 27.

[2057] Bernard REYMOND, *op. cit.*, p. 38.

Univers, Dieu), puisque cela suppose déjà une activité mentale « qui ne présente plus la religion telle qu'on peut se la représenter dans son moment le plus originaire[2058] ».

Au bout de sa quête de l'« essence de la religion », Schleiermacher trouve « une sorte de moment initial où il n'y a pour ainsi dire plus de religion », un « point zéro » qui n'a rien d'abstrait « car tout être humain, d'une manière ou d'une autre, se sait purement et simplement dépendant[2059] ». Il aboutit à l'« essence de la religion » qui n'est ni une métaphysique ni une morale, mais une « intuition » ou un « sentiment ».

Que pense Bois de la définition schleiermacherienne de l'essence de la religion ?

Dans la première partie de son cours intitulé « Schleiermacher », Bois commente cinq thèses tirées de l'introduction de la seconde édition (datant de 1830-1831) de la *Dogmatique*, intitulée « Définition de la dogmatique », qui aborde la dogmatique et ses rapports avec l'éthique, la philosophie de la religion, l'apologétique et la piété chrétienne. Bois estime que ces cinq thèses expriment le fondement de ce que le philosophe berlinois veut dire dans ce livre, et qu'elles sont ensuite reprises et reformulées sous d'autres formes dans la suite du livre. Les trois premières de ces cinq thèses concernent la définition schleiermacherienne de l'essence de la religion dans l'expérience religieuse.

La première thèse dit : *« L'essence de la religion est un sentiment[2060] »*. À travers cette thèse, Bois entend que « l'essence de la piété » schleiermacherienne « ne réside ni dans le savoir bien que la piété puisse l'impliquer ou le produire, ni dans l'activité extérieure, bien qu'elle puisse être engendrée par la piété[2061] ». En suivant une telle définition de la piété, celle-ci « doit être un sentiment, puisque lorsqu'on a enlevé, de la nature humaine, le savoir et l'activité extérieure, il ne reste que le sentiment[2062] ». Au fond, Bois perçoit dans la pensée du théologien berlinois une volonté de distinguer la *piété* du *savoir* et de l'*activité extérieure*, et de ne voir en l'homme que ces trois termes. Or, selon Bois, ces derniers n'épuisent pas « toutes les alternatives », car, d'après le néocriticisme, le sentiment comporte deux éléments distincts : les *jouissances*, d'une part, et les *inclinations*, d'autre part, qui constituent pour lui l'élément profond et vital. En fait, il entrevoit derrière cette thèse, « d'apparence métaphysique » selon lui, la métaphysique et l'agnosticisme semi-panthéiste du théologien berlinois. Réduire « la piété à n'être qu'un sentiment », équivaut, affirme-t-il, à « réduire la dogmatique à n'être qu'une

---

[2058] *Ibidem.*

[2059] *Ibidem.*

[2060] *CMs-Schleiermacher1,* p. 5.

[2061] *Ibidem.*

[2062] *Ibidem.*

traduction intellectuelle d'expériences purement subjectives[2063] », sans les données objectives et historiques scripturaires.

8.1.2.2.2 LA VALEUR RELIGIEUSE DU SENTIMENT DE DEPENDANCE

Schleiermacher introduit l'importance de l'expérience religieuse dans la théologie et dans la connaissance religieuse. Il sera suivi sur ce point par de nombreux théologiens du dix-neuvième siècle[2064], dont Bois. Pour ce dernier, comme pour le Berlinois, les « idées » qui interprètent les « faits » de l'expérience religieuse, qui tentent de dire quelque chose sur l'Absolu qui y est rencontré et intuitionné, sont secondaires par rapport à l'importance de ces « faits ». Chez Schleiermacher, les doctrines sont l'expression de « la conscience que des humains ont (ou ont eue) de l'intuition fondamentale dont procède la foi[2065] ». Ce qui montre la place centrale de l'expérience religieuse dans la théologie schleiermacherienne. Mais d'où lui vient cette idée ?

Selon Barth, la théologie schleiermacherienne envisage deux facteurs de la connaissance de Dieu et de sa révélation : un facteur psychologique et un facteur historique. Ces deux facteurs de connaissance sont distincts mais non séparables[2066]. Chez les Réformateurs du seizième siècle, ces deux facteurs de la révélation divine renvoient respectivement à l'incarnation de la Parole de Dieu et à l'effusion du Saint-Esprit, mettant face à face la deuxième et la troisième personne de la Trinité, empêchant de les confondre avec un mode de connaissance humaine[2067]. La seule médiation possible pour la théologie des Réformateurs est « la connaissance du Père dans le Fils par l'Esprit[2068] », qui ne peut pas être comprise comme un mode de connaissance humaine. Afin de surmonter cet empêchement, puisqu'en tant qu'apologète il cherche à faire comprendre la révélation comme un mode de connaissance humaine, Schleiermacher tente de le dépasser par le moyen du principe de médiation qu'est la « conscience pieuse[2069] ».

Schleiermacher définit donc la foi comme une « expérience humaine », religieuse certes, mais quand bien même humaine, et transpose le Saint-Esprit d'une position de strict « face à

[2063] *Ibidem*, p. 8.

[2064] Nous pensons entre autres à ce livre d'Henri Clavier intitulé *Le Christ de l'expérience* où l'auteur reprend à son compte la définition boisienne de l'expérience religieuse (cf. Henri CLAVIER, *Le Christ de l'expérience*, Paris, Fischbacher, 1925, p.16). Pour plus de détails, nous renvoyons le lecteur au travail de l'historien André Encrevé dans son livre *L'expérience et la foi*, *op. cit.*

[2065] Bernard REYMOND, *op. cit.*, p. 65.

[2066] Cf. Karl BARTH, *La théologie protestante au XIX^e siècle*, *op. cit.*, p. 260-265.

[2067] Cf. *ibidem*, p. 264.

[2068] *Ibidem*, p. 265.

[2069] *Ibidem*, p. 264.

face » avec la Parole à une position « en relation avec cette expérience humaine », par la médiation de la conscience. Il s'agit d'une « médiation entre son centre anthropologique et le centre christologique[2070] ». La médiation entre ces deux centres se fait par la piété, qui tend à les rapprocher l'un de l'autre en faisant « progresser » la vie du croyant « de la matérialité vers la spiritualité », de « la conscience trouble que l'homme a de la réalité divine » vers « la conscience claire » : « La majesté du Christ consiste en une conscience puissante de la réalité divine, qui est comprise dans sa conscience de soi[2071]. » L'idéal de la figure originelle et parfaite de la conscience du Christ se communique peu à peu à la conscience pieuse. Selon Barth, c'est ainsi que se définit la « rédemption par le Christ[2072] » dans la théologie schleiermacherienne. C'est cet effort constant de faire comprendre la révélation comme un mode de connaissance humaine qui se trouve au centre de cette théologie, et qui nous semble être le pendant du renversement copernicien opéré par le criticisme kantien. Par la médiation de la conscience, au cours de l'« expérience religieuse », Schleiermacher affirme que l'idée de Dieu, le dogme sur Dieu, fondé sur la théologie naturelle, c'est-à-dire sur la connaissance naturelle de Dieu, est remplacée par la « conscience de soi devenant conscience de Dieu » : « La religion est le sentiment de l'absolu présent dans la conscience de soi, d'une présence indissociable du lieu fini où l'infini se manifeste[2073]. » Schleiermacher aboutit à l'importance centrale de l'expérience spirituelle ou « expérience religieuse » dans la vie croyante, et sera suivi dans ce sens par Bois et la plupart des théologiens de son siècle, et même après[2074].

La prise en compte de l'expérience religieuse comme moyen de faire comprendre la révélation par un mode de connaissance humaine est une manière d'appliquer en théologie la théorie de la connaissance kantienne, même si la théologie qui en résulte ne s'accorde pas toujours à la métaphysique kantienne. En tout cas, elle ouvre la possibilité d'une « connaissance religieuse » de Dieu, de l'homme et du monde, par une théorie de la connaissance qui étudie les facultés cognitives humaines tout en respectant la révélation divine, comme elle est développée par Bois. La « conscience » est un mot-clé du kantisme qui signifie qu'aucune autorité ne l'est pour le sujet que si sa conscience l'accepte comme telle. Dans l'expérience

---

2070 *Ibidem*, p. 265.

2071 *Ibidem*, p. 266.

2072 *Ibidem*.

2073 Pierre DEMANGE, *L'Essence de la religion selon Schleiermacher*, Paris, Beauchesne, 1991, p. 114.

2074 Cf. André ENCREVE, *L'expérience et la foi*, *op. cit.*, p. 48. C'est le courant désigné sous le nom d'« expérientiel-expressif » par George Lindbeck dans *La nature des doctrines*, traduction de Mireille Hébert et Marc Boss, Paris, van Dieren, 2002.

spirituelle, cet élément psychologique intervient dans la croyance, comme le dit Schleiermacher :

> *Voilà quelle est ma manière de penser sur ces sujets. Dieu n'est pas tout dans la religion, mais l'un de ses éléments, et l'Univers est davantage que lui. D'autre part, vous ne pouvez pas croire en lui de manière arbitraire, ni parce que vous avez besoin de lui pour vous consoler et vous aider ; vous le faites parce que vous y voyez une obligation*[2075].

L'« obligation » relève de la conscience morale de chacun, et non d'une « contrainte[2076] » ni d'une autorité extérieure. C'est ce que Christophe Senft reformule en disant : « Libérer la foi de toute contrainte extérieure, la placer en présence de la vérité elle-même, qui, par sa propre force s'emparera de l'homme et le persuadera[2077]. » Reymond préfère traduire par « obligation » le mot allemand qu'Isaac-Julien Rouge traduit par « contrainte[2078] ».

Pour Barth, dans l'expérience religieuse telle que Schleiermacher la définit, l'homme se sent « absolument dépendant d'un Autre qui n'est pas le monde », il est « conscient de sa relation avec Dieu », avec cet Autre, « cette origine de notre existence, vis-à-vis duquel nous nous sentons absolument dépendants[2079] », et même l'expression « vis-à-vis duquel ne convient pas », puisque le sentiment n'a pas de vis-à-vis, pas d'objet. Il faut insérer le Christ au point précis où il est ici question de Dieu. D'après Encrevé, Schleiermacher propose d'édifier « un système fondé sur le roc de la personne du Christ[2080] ». Dans la christologie schleiermacherienne, le Christ n'est pas une donnée objective, mais « cet élément qui contribue à déterminer notre sentiment [de l'Infini], cette origine de notre existence qu'il est impossible de le distinguer de notre sentiment lui-même[2081] ». Il est identique à « cet être donné de Dieu », qui fait que notre conscience de soi devient « conscience de Dieu, identique à la révélation de

---

2075 *FrSch-Religion* p. 73.

2076 Contrairement à la traduction d'Isaac-Julien ROUGE dans Friedrich SCHLEIERMACHER, *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits éclairés*, Paris, Aubier, 1944, p. 205.

2077 Christophe SENFT, *art. cit.*, p. 250.

2078 Friedrich SCHLEIERMACHER, *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés*, *op. cit.*, p. 205.

2079 Karl BARTH, *op. cit.*, p. 268.

2080 André ENCREVE, *L'expérience et la foi*, *op. cit.*, p. 47.

2081 Karl BARTH, *op. cit.*, p. 268.

Dieu[2082] ». Si bien qu'on ne peut pas faire la distinction « entre le Christ et le sentiment pieux, en tant que conscience de soi devenant conscience de Dieu[2083] ».

Que pense Bois de l'affirmation schleiermacherienne du « sentiment de dépendance absolue » comme essence de la piété religieuse ?

La deuxième thèse de la première partie du cours de Bois sur « Schleiermacher » dit : *« Le sentiment, en lequel consiste l'essence de la piété, est un sentiment spécifique, c'est le sentiment de dépendance absolue*[2084]*. »* Ce qui suscite chez Bois quelques questions.

La première question de Bois consiste à se demander si un tel sentiment est véritablement un sentiment. En effet, pour Bois, il s'agit d'une « conscience de la passivité absolue[2085] » où l'homme ne détient aucune liberté et où Dieu détermine tout. Cette « passivité » que note Bois correspond bien en tout cas à ce que dit Schleiermacher :

> *En son essence, elle [la religion] n'est ni pensée ni action, mais intuition et sentiment. Elle veut intuitionner l'Univers ; elle veut épier avec recueillement les représentations et les actions qui le caractérisent ; dans une passivité d'enfant, elle veut se laisser saisir et gagner par lui [l'Univers]*[2086].

Reymond explique que le mot allemand *Abhängigkeit* signifie « dépendance ». Avec l'adjectif *schlechthinnig*, il peut être traduit par « dépendance absolue », ce qui peut prêter à confusion et donner à penser qu'il s'agit d'une « quasi-servitude ou pour le moins un manque de liberté. » Or, selon lui, le sentiment pur et simple de dépendance « implique la liberté et l'exercice du libre arbitre, parce que cette dépendance est par rapport à l'Absolu ou par rapport à Dieu, et non dépendance par rapport à des gens ou des instances qui voudraient restreindre ou contrôler la liberté[2087] ».

Bois montre qu'un rapport de « dépendance absolue » ne peut se transformer en un rapport d'« obligation » morale que si le sentiment religieux évolue et rencontre le sentiment moral au cours de son évolution[2088]. L'obligation implique la liberté, affirme-t-il. Mais il s'agit d'une liberté liée à la conscience morale, orientée par la volonté de tendre vers un idéal moral, et

---

[2082] *Ibidem*, p. 269.

[2083] *Ibidem*.

[2084] *CMs-Schleiermacher1*, p. 8.

[2085] *Ibidem*.

[2086] *FrSch-Religion*, p. 27.

[2087] Bernard REYMOND, *op. cit.*, p. 38.

[2088] Cf. *CMs-Schleiermacher1*, p. 13.

informée par la raison pour choisir ce qui est logique. Une croyance guidée par l'obligation est différente d'une croyance arbitraire qui n'a pas d'obligation morale. Dans la croyance guidée par l'obligation morale, l'esprit humain est en dialogue intérieur avec lui-même ou avec le Saint-Esprit, comme dans la notion de témoignage intérieur du Saint-Esprit dont parlent les Réformateurs, pour décider d'un choix quelconque.

Deuxièmement, Bois se demande si un tel sentiment absolu peut exister réellement en l'homme. Il se réfère à certains auteurs pour qui la dépendance absolue ne peut exister, puisque l'esprit est « incapable d'éprouver un sentiment de néant – une conscience d'inconscience[2089] ». Et puis, une autre question liée à celle-là : si un tel sentiment existe, pourra-t-on dire que c'est un sentiment spécifique ? Schleiermacher lui-même, note Bois, reconnaît l'existence de sentiment de dépendance vis-à-vis de la nature physique ou avec nos semblables, mais qui est partielle ou relative, contrairement au sentiment religieux qui, lui, est absolu. Il y a donc juste une différence de degré, mais est-ce assez pour spécifier le religieux, se demande-t-il[2090].

Et enfin, voici la dernière question de Bois concernant le « sentiment de dépendance absolue » : quelle est la valeur religieuse du sentiment de dépendance absolue ? Bois note tout d'abord que l'homme qui vit un sentiment purement abstrait et passif vis-à-vis de Dieu ressemble aux créatures privées sinon de raison, tout au moins de liberté, et le sentiment religieux n'a alors rien de religieux. Ensuite, il remarque que le sentiment religieux « est quelque chose qui évolue » et qui rencontre le sentiment moral au cours de son évolution pour ne plus pouvoir rester « passivité pure mais bien passivité acceptée, transformée en activité » par la transformation du rapport de dépendance en un rapport d'obligation, qui « suppose *la liberté du sujet en même temps que la moralité de l'objet*[2091] ». Reymond explique que, s'il est certes étonnant que Schleiermacher prenne congé de la philosophie et de la morale dans les *Discours*, en fait, « il ne renonce ni à l'une ni à l'autre, il est même persuadé qu'on ne peut se passer d'elles, mais la religion n'a pas besoin de philosophie, c'est-à-dire de raisonnements métaphysiques, pour assurer sa défense et sa pérennité[2092] ». En tous cas, poursuit Reymond, « n'en concluons pas que Schleiermacher opposerait la religion à la morale, ou voudrait d'une religion sans morale ; toutes deux procèdent au contraire de la même intuition originaire, mais chacune à sa manière[2093] ».

[2089] *CMs-Schleiermacher1*, p. 10.

[2090] Cf. *ibidem*, p. 11.

[2091] *Ibidem*, p. 13.

[2092] Reymond BERNARD, *op. cit.*, p. 39.

[2093] *Ibidem*, p. 40.

Pour Bois, le fait de définir le sentiment religieux comme un « sentiment de dépendance » conduit au *quiétisme* en morale et au *panthéisme* en religion, puisque le panthéisme est, selon lui l'aboutissement logique d'une telle définition de la religion : « Dieu est tout, Dieu fait tout, il n'y a que Dieu[2094]. » Appliquée à Schleiermacher, c'est l'Infini ou encore l'Univers qui remplace ici la notion de Dieu, puisque, pour lui, Dieu n'est pas tout dans la religion, mais simplement l'un des éléments de la religion, et l'Univers est plus grand que Dieu : l'Infini est tout, il n'y a que l'Infini dans l'expérience de l'essence de la religion. Pour Bois, « seul l'élément moral peut préserver la piété de sombrer dans ces abîmes[2095] ».

Le néocriticisme boisien retient l'importance et la centralité des « faits » de l'expérience religieuse dans la foi et dans la connaissance religieuse, même s'il critique et rejette la définition schleiermacherienne de l'essence de la religion. En accordant une place de choix aux « faits » de l'expérience religieuse, il suit le courant majoritaire de son époque, mais s'en démarque quant à l'articulation entre les « faits » et les « idées ».

8.1.2.2.3 SUBJECTIVISME ET ANTHROPOMORPHISME

L'affirmation schleiermacherienne du « sentiment de dépendance absolue » comme essence de la piété religieuse conduit donc, selon Bois, au panthéisme et au quiétisme moral. Mais Bois y voit en plus un « subjectivisme absolu » et un rejet de l'anthropomorphisme divin. La troisième thèse de la première partie de son cours sur « Schleiermacher » dit : *« La religion se réduit à un sentiment subjectif*[2096]. »

Bois estime que Schleiermacher ne tient pas suffisamment compte de l'importance des croyances contenues dans les données scripturaires, qui sont des éléments intellectuels préalables à l'expérience religieuse, et qui sont des données objectives, lorsque ce dernier définit la dogmatique comme étant une simple expression abstraite de l'intuition de l'Infini et du « sentiment de dépendance absolue ». Pour lui, le « sentiment de dépendance absolue », sans les éléments objectifs scripturaires de la foi, risque de se réduire à une expérience purement subjective. Voilà pourquoi il parle du « subjectivisme absolu[2097] » de Schleiermacher, qui n'est légitime, à son avis, que dans une certaine conception métaphysique de la piété ; il n'est pas possible de « proscrire la métaphysique de la piété qu'à la condition de se faire une conception

[2094] *CMs-Schleiermacher1*, p. 14-15.

[2095] *Ibidem*.

[2096] *Ibidem*, p. 16.

[2097] *Ibidem*, p. 17.

métaphysique de la piété[2098] ». Richard Rothe[2099], héritier de Schleiermacher, exprime clairement la subjectivité de la religion dans son essence en affirmant que « la religion est originellement quelque chose de subjectif, elle est piété », dans ce sens que « la religion subjective est la primitive », tandis que la religion « objective en est un dérivé[2100] ». Bois entend critiquer de la sorte la place, insuffisante à son avis, que Schleiermacher accorde aux croyances contenues dans les données scripturaires et à Dieu dans la religion, donnant à celle-ci un aspect trop subjectif qui manque d'objectivité dans son essence.

Pour Schleiermacher, en effet, l'idée de Dieu n'occupe pas « dans la religion une place aussi élevée[2101] » qu'on le croit habituellement. C'est qu'il ne faut pas utiliser le mot « Dieu » à tort et à travers[2102]. Ce mot est une création du langage humain et peut n'être qu'une « lettre morte, scorie refroidie ». Pour lui, « l'absolu ne saurait être connu en soi et pour soi ; toute connaissance qui se prétend absolue de Dieu ne peut qu'être la plus relative qui soit[2103] ». Cela a pour conséquence qu'il préfère être sans Dieu qu'avec un Dieu anthropomorphe[2104], « une idole, un fétiche[2105] ». Il affirme que « Dieu n'est pas tout dans la religion, mais l'un des ses éléments, et l'Univers est davantage que lui[2106] ». Il vaut mieux donc adopter « une religion sans Dieu qu'une religion qui fasse de Dieu une idole[2107] ».

Bois fait le lien entre le rejet de l'anthropomorphisme divin par le Berlinois et sa définition de l'essence de la religion. D'après Bois, le Dieu de Schleiermacher, comparable à la « chose en soi » de Kant, « agit sur notre réceptivité et produit sur nous certaines impressions qui se résument toutes dans le sentiment de la dépendance absolue[2108] ». En fait, selon lui, Schleiermacher adopte, sur la nature de Dieu, les idées agnostiques de Philon, Plotin et des panthéistes, d'autant plus qu'il fait reposer toute sa dogmatique sur ce genre de philosophie ; son « subjectivisme absolu » n'est légitime, aux yeux de Bois, que dans une certaine conception

---

2098 *Ibidem*.

2099 Richard Rothe est rangé parmi les héritiers de Schleiermacher malgré son originalité (cf. par exemple Denis MÜLLER, « La place de l'éthique en théologie », Jean-Daniel CAUSSE et Denis MÜLLER (dir.), *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*, *op. cit.*, p. 104.

2100 Richard ROTHE, *Zur Dogmatik*, Gotha, Perthes, 1863, p. 2, cité par Bernard REYMOND, *op. cit.*, p. 244.

2101 *FrSch-Religion*, p. 72.

2102 Cf. Bernard REYMOND, *op. cit.*, p. 66.

2103 Pierre DEMANGE, *op. cit.*, p. 120.

2104 Cf. Bernard REYMOND, *op. cit.*, p. 66.

2105 *FrSch-Religion*, p. 70.

2106 *Ibidem*, p. 73.

2107 Pierre

2108 *Cms-Schleiermacher1*, p. 16.

métaphysique de la piété. Bois cite Ferdinand Christian Baur (1792-1860)[2109] qui estime que Schleiermacher fonde sa théologie sur la notion spinozienne du Dieu immanent. Bois préfère, quant à lui, se contenter d'affirmer que Schleiermacher « a élevé tout son édifice théologique sur la notion du Dieu ineffable et inconnaissable de l'agnosticisme panthéiste[2110] ». Pour Bois, Schleiermacher a tort de rejeter l'anthropomorphisme tout en affirmant que Dieu possède l'attribut de la *puissance*, qui relève justement, selon Bois, d'un certain anthropomorphisme[2111]. Là où Schleiermacher définit un Dieu « abstrait auquel on enlève tous ses attributs sauf la puissance[2112] », produisant chez l'homme un sentiment abstrait et métaphysique, purement formel qui est le sentiment de dépendance absolue, Bois voit dans toutes les religions un être ou des êtres définis comme étant « plus puissants que l'homme, mais comme semblables à l'homme[2113] ». Pour Bois, si Dieu est inconnaissable, alors il n'y a plus de sentiment religieux : « Si on accorde à Dieu simplement la puissance en le maintenant inconnaissable pour tout le reste, on a le sentiment religieux de Schleiermacher : la dépendance absolue[2114]. »

Or, préférant ici se référer à Secrétan, défenseur de la morale et de la liberté de Dieu, Bois estime que la religion n'est ni une opinion, ni un sentiment, mais une vie, l'effort d'un être tout entier pour se rattacher au principe dont il procède ou croit procéder, la « concentration de toutes les formes de l'être pour s'unir à son principe par la pensée, par le sentiment et par la volonté, et pour manifester cette union par la conduite[2115] ». Bois suggère d'adopter cette conception qui « substitue la vie concrète et réelle à l'abstraction métaphysique de Schleiermacher[2116] ».

Le fait de définir la religion comme un « sentiment de dépendance absolue » empêche Schleiermacher, selon Bois, d'envisager une action réciproque entre l'élément religieux et l'élément moral. Cela conduit, aux yeux de Bois, l'agnosticisme schleiermacherien à séparer « éternellement la morale et la religion » ; ce qui « réduit le sentiment religieux au sentiment de dépendance physique, […] à la conscience de la limitation absolue du moi par le non-moi, un

---

[2109] Ferdinand Christian BAUR (21 juin 1792 – 2 décembre 1860) était un théologien protestant allemand, fondateur de l'école historico-critique de Tübingen.

[2110] *CMs-Schleiermacher1*, p. 17.

[2111] Cf. *ibidem*, p. 18.

[2112] *Ibidem*, p. 19.

[2113] *Ibidem*, p. 20.

[2114] *Ibidem*, p. 21.

[2115] Charles SECRETAN, *Le principe de la morale*, Lausanne, 1883 ; 2e éd. Lausanne, F. Payot, 1893, p. 48-49, cité par Bois dans *CMs-Schleiermacher1*, p. 22.

[2116] *CMs-Schleiermacher1*, p. 19.

non-moi amoral[2117] ». Une interaction entre l'élément religieux et l'élément moral ne peut s'opérer, d'après Bois, que si la conscience humaine identifie « la cause suprême » avec « le suprême idéal » où l'homme cherche la règle de sa conduite, permettant à la « dépendance absolue » de se changer en « obligation librement consentie » envers un Dieu défini comme une personne juste et bonne, d'essence morale comme l'homme lui-même.

D'après Bois, le Dieu de Schleiermacher est le « Dieu ineffable et inconnaissable de l'agnosticisme panthéiste[2118] ». Au fond, au nom du néocriticisme, il reproche au philosophe berlinois de rejeter l'anthropomorphisme pour aboutir à un Dieu abstrait impersonnel. Pour lui, si Dieu est inconnaissable, alors il n'y a plus de sentiment religieux, sauf celui de Schleiermacher qui est « la dépendance absolue », incapable de respecter la personnalité du croyant[2119]. Et c'est précisément sur ce point que les « idées » ou croyances interviennent dans l'expérience religieuse, chez Bois. Une expérience religieuse d'un Dieu inconnaissable et amoral n'a pas besoin d'« idées » préalables. Dans la logique du néocriticisme boisien, pour que la transformation du rapport de dépendance en un rapport d'obligation puisse avoir lieu, il faut que le sujet identifie « la cause suprême » de l'expérience religieuse avec « le suprême idéal » où l'homme cherche la règle de sa conduite, et donc que le sujet ait une certaine idée de cette cause de l'expérience religieuse ; il faut un Dieu anthropomorphe, qui a choisi de se limiter en créant, pour entrer dans le temps de la succession et de la relation avec les êtres créés, et en s'incarnant, pour agir dans l'histoire, même si cela ne veut pas forcément dire que tout Dieu devient un phénomène connaissable. Le Dieu du néocriticisme boisien est un Dieu qui choisit de s'inscrire (on pourrait dire « s'incarner ») dans les limites de la connaissance humaine et de la morale pour nous éviter de le chercher dans l'inconnaissable *deus absconditus*. Un idéal moral et religieux ne l'est que parce que le sujet le « connaît » ou le « croit » comme tel.

Or, pour Schleiermacher, dans le moment originaire de l'expérience de foi, le croyant ne peut même pas préciser de quoi il est dépendant, et ne « pense » pas pour déterminer s'il s'agit de Dieu, de l'Absolu ou de quelqu'un ou de quelque chose d'autre[2120]. De ce fait, l'enseignement religieux est un terme absurde, « un mot inepte et dépourvu de sens[2121] », dans son système. D'où l'inutilité d'élément intellectuel préalable à l'expérience religieuse de la

---

[2117] *Ibidem*, p. 23.

[2118] *CMs-Schleiermacher1*, p. 17.

[2119] *Ibidem*, p. 21. Il s'agit ici d'une querelle entre deux lectures de Kant : L'interprétation esthétique et romantique du religieux, d'une part, avec Schleiermacher et Fries, à partir de la troisième *Critique*. Et l'interprétation éthique du religieux amorcée par Kant dans la deuxième *Critique*, d'autre part, avec Fichte (première manière) qui la radicalise.

[2120] Bernard REYMOND, *op. cit.*, p. 38.

[2121] *FrSch-Religion*, p. 78.

« dépendance absolue ». Dans une religion, « tout dépend uniquement de la découverte de son intuition fondamentale », si bien qu'« aucune connaissance de ce qu'elle a de particulier ne vous aide en quoi que ce soit aussi longtemps que vous n'avez pas cette intuition[2122] ».

8.1.2.2.4 LES ÉCRITURES ET L'EXPERIENCE RELIGIEUSE

Le principe de la *sola scriptura* est revendiqué par la Réforme comme moyen d'apprécier la valeur des doctrines chrétiennes : seules les Écritures constituent la règle de foi, et tout chrétien a le devoir de les étudier. La place et l'autorité de la bible jouent un rôle important dans le contexte de la théologie protestante. Comment Schleiermacher comprend-il ce principe ? Affirme-t-il, comme le fait le néocriticisme boisien, que les Écritures, en tant qu'idées, jouent un rôle important dans l'expérience religieuse, c'est-à-dire avant, pendant et après celle-ci ?

Pour Schleiermacher, la bible est une « lettre morte », surtout lorsqu'elle n'est pas utilisée à bon escient. Selon lui, « ce n'est pas celui qui croit à une Écriture sainte qui a de la religion, mais celui qui n'en éprouve pas le besoin et pourrait s'en confectionner une de lui-même[2123] ». Le mauvais usage de la bible consiste à agir comme « les médiocres » qui « font dépendre [toute leur religion] d'une Écriture morte sur laquelle ils font leurs serments et dont ils tirent leurs arguments », faisant des Écritures « un mausolée, un mémorial de la religion rappelant qu'un grand Esprit a été là, mais n'y est plus[2124] ». La foi est liée à l'*Anschauen* ou l'*Anschauung*, c'est-à-dire à l'« *intuition*[2125] », et concerne, de ce fait, avant tout, l'intériorité et ne peut donc pas être le produit des Écritures. Les disciples du Christ, par exemple, vivent dans la foi avant d'écrire leurs lettres et évangiles dans le Nouveau Testament. Pour Schleiermacher, la foi précède les interprétations intellectuelles que nous pouvons en faire. Celui qui vit déjà dans la foi est nourri, fortifié par ces textes qui aident celle-ci à s'épanouir[2126], parce qu'il est « en relation avec le point central du christianisme[2127] ».

Bois reprend la même idée, concernant l'importance de la notion de point central du christianisme, mais en introduisant une nuance de taille. Pour lui, en effet, il n'y a pas un seul point central, mais deux : le « Christ historique » des Écritures et le « Christ vivant » de l'expérience religieuse du croyant ; la fréquentation du « Christ historique » à travers les Écritures est indispensable pour provoquer la rencontre avec le « Christ vivant » dans

---

[2122] *Ibidem*, p. 163.

[2123] *Ibidem*, p. 67.

[2124] *Ibidem*.

[2125] Bernard REYMOND, *op. cit.*, p. 37.

[2126] Cf. Bernard REYMOND, *op. cit.*, p. 62.

[2127] *FrSch-Religion*, p. 178.

l'expérience religieuse de la foi. Autrement dit, « lire l'Évangile et le méditer est le meilleur moyen pour arriver à saisir Dieu comme personnel », non seulement « à connaître Dieu par la raison », « mais à connaître Dieu comme un être, à le connaître comme un Maître, un Roi, un Père[2128] ». En effet, Bois est convaincu que « dans l'Évangile, c'est Jésus qu'on rencontre[2129] », et c'est Jésus qui révèle pleinement Dieu. La lecture et l'écoute des textes des Écritures façonnent un idéal qui suscite l'envie et l'« obligation » de le rencontrer dans l'expérience religieuse.

Pour Schleiermacher, les textes bibliques ne sont plus que des « scories refroidies », qui « furent jadis les brûlantes coulées de lave d'un feu intérieur[2130] ». Il ne s'intéresse donc qu'à l'autre inspiration, celle qui est actuelle, qui habite le lecteur, transformant une « Parole externe », que l'on entend et qu'on lit, en une « Parole interne », « que Dieu seul peut faire entendre, comme l'explique Reymond, dans l'intériorité du croyant par la vertu de son Esprit[2131] ». Cette transformation est de l'ordre de l'intuition.

Pour Bois, les textes bibliques sont indispensables pour susciter l'expérience religieuse de la rencontre personnelle avec le « Christ vivant ». Il n'y a pas d'expérience religieuse sans des éléments de croyances comme celles données par la lecture des textes bibliques ; il n'y a pas d'expérience chrétienne possible sans la découverte du « Christ historique » révélé grâce à l'inspiration des auteurs bibliques.

8.1.2.2.5 LES DOGMES, LES DOCTRINES ET LES CROYANCES

Pour Bois, les dogmes, les doctrines et les croyances en général sont des « idées » qui jouent un rôle important *avant*, *pendant* et *après* les « faits » d'expérience religieuse. Schleiermacher, quant à lui, parle essentiellement des dogmes chrétiens qui sont des « interprétations d'états d'âme chrétiens et pieux, exprimés à l'aide du langage[2132] ». C'est que, pour ce dernier, les dogmes ont une fonction seconde, passant après l'expérience du « sentiment de dépendance », se présentant sous la forme d'interprétations *postérieures* à l'expérience religieuse. Cela ne veut pourtant pas dire qu'il les néglige ou ne s'en occupe pas, puisqu'il consacre un ouvrage entier pour traiter la *Dogmatique* (*Der christliche Glaube* ou *La foi chrétienne*) dès qu'il est nommé titulaire de la chaire de théologie à Berlin. « À quoi les sentences doctrinales et les dogmes que

---

[2128] *LDS1*, p. 165.

[2129] *Ibidem*, p. 166.

[2130] *FrSch-Religion*, p. 142.

[2131] Bernard REYMOND, *op. cit.*, p. 63.

[2132] Friedrich SCHLEIERMACHER, *La foi chrétienne*, §15, cité par Karl BARTH, *La théologie protestante au XIX^e siècle*, *op. cit.*, p. 257.

l'on tient d'ordinaire pour le contenu de la religion se rattachent-ils en réalité ? » se demande-t-il[2133]. Et il répond : « Quelques-unes de ces formules ne font qu'exprimer abstraitement des intuitions religieuses, d'autres sont de libres réflexions sur le fonctionnement originel du Sens religieux, le résultat d'une comparaison entre la manière religieuse et la manière ordinaire de voir les choses.[2134] » Pour le montrer, il constate que « prendre le contenu d'une réflexion pour l'essence de l'action à laquelle on réfléchit est une erreur si répandue que vous ne devez sans doute pas être surpris de la rencontrer également ici[2135] ». Schleiermacher rappelle ainsi l'erreur qui consiste à confondre la doctrine avec l'essence de la religion qui est une expérience religieuse du sentiment pur et simple de dépendance. Pour lui, la doctrine n'est que l'expression abstraite des intuitions religieuses, donc seconde par rapport à celles-ci, non seulement dans le sens chronologique mais encore dans le sens structurel ; l'expérience religieuse est plus importante que la réflexion intellectuelle qui en résulte ; la doctrine n'est qu'un produit de l'action et de la cause qu'est l'expérience religieuse. Il dit encore :

> *Nous pouvons bien communiquer nos opinions et nos doctrines à autrui ; pour cela, nous n'avons besoin que de mots, et ces opinions et doctrines n'ont besoin que de la force de comprendre et d'imiter propre à l'esprit ; mais nous savons très bien que ces opinions et doctrines ne sont que les ombres de nos intuitions et de nos sentiments. À moins d'avoir part avec nous à ces derniers, autrui ne comprendrait pas ce que ces opinions et doctrines disent veulent donner à penser*[2136].

Soulignons-le, la doctrine n'est donc, selon Schleiermacher, que « l'ombre des intuitions et des sentiments religieux » ; ce qui signifie que lorsque ceux-ci sont absents, celle-là s'évanouit. Voilà pourquoi il ne cherche à en imposer aucune et est réfractaire au principe de « confessions de foi » obligatoires, qui sont des textes contenant des éléments de doctrine auxquels les membres d'un groupe doivent souscrire[2137]. Il faut sans cesse soumettre toute doctrine à l'épreuve de l'« essence de la religion ». Les doctrines sont des produits de la réflexion humaine pour exprimer « la conscience que des humains ont (ou ont eue) de l'intuition fondamentale dont procède la foi, c'est-à-dire de la relation dans laquelle ils se trouvent avec Dieu[2138] ». Cela relativise les différences entre les doctrines confessionnelles, qui ne sont souvent que des expressions d'une même « conscience chrétienne », par exemple entre luthériens et réformés.

2133 *FrSch-Religion*, p. 64.

2134 *Ibidem*.

2135 *Ibidem*.

2136 *Ibidem*, p. 78.

2137 Cf. *ibidem*, p. 113.

2138 Bernard REYMOND, *op. cit.*, p. 65.

Par contre, toute tentative de concilier deux doctrines issues de deux « consciences » différentes est condamnée à l'échec, selon lui, comme c'est le cas entre protestantisme et catholicisme, par exemple.

Bois est sensible à la relativisation schleiermacherienne des dogmes, et il la prend à son compte notamment dans son livre intitulé *Le dogme grec.* Les éléments intellectuels qui résultent de la foi, postérieurs à celle-ci pour l'interpréter, éléments qu'il appelle « dogmes », sont variables, d'une variation qui n'est pas une progression déterministe, linéaire et continue mais faite de discontinuité, de soubresauts, avec des hauts et des bas. Comme Schleiermacher, il estime que tous les « symboles » sont faux et qu'il ne faut pas en imposer un à tous. Pour lui, toute confession chrétienne et toute religion peuvent se retrouver dans le fondement commun que tout symbole cherche à traduire à sa manière, à savoir le sentiment religieux[2139]. Il rejoint Schleiermacher sur ce point, à ceci près que, pour lui, le sentiment religieux n'est pas tout dans la religion, et réduire la piété à un sentiment revient à réduire la théologie à ces seuls éléments intellectuels postérieurs à la foi[2140].

En accord avec Sabatier, Bois félicite Schleiermacher d'avoir rejeté la méthode d'autorité, qui impose ce qu'il faut croire, et d'avoir souligné l'importance de la théologie de l'expérience chrétienne et de la foi[2141]. Par contre, il reproche à Schleiermacher et à Sabatier de ne pas tenir suffisamment compte des progrès de la « psychologie religieuse », qu'il considère comme étant « *la science* qui s'occupe de traduire intellectuellement les sentiments religieux, et qui se maintient strictement sur le terrain subjectif, psychologique, sans se permettre d'incursion sur le terrain métaphysique[2142] ». Il estime que la dogmatique est un système composé de trois éléments qui se complètent et s'articulent entre eux : la psychologie religieuse, l'histoire et la métaphysique. Selon lui, le dogmaticien berlinois « veut faire reposer toute la dogmatique sur la conscience chrétienne » et « veut repousser tout ce qui n'émane pas de la conscience chrétienne[2143] ». À la bonne heure, mais justement, pour Bois, « la conscience religieuse représente l'expérience ou l'observation religieuse immédiate (voilà pour la psychologie) exprimée en fonction de certains faits historiques (apparition de Jésus-Christ… voilà l'histoire) et en fonction aussi de certaines notions générales sur l'homme, sur Dieu et leurs rapports (voilà

2139 Cf. *CMs-CongrèsRlg*, p. 83-84.

2140 Cf. *CMS-Schleiermacher1*, p. 8.

2141 Cf. *ibidem*, p. 26.

2142 *Ibidem*, p. 27.

2143 Commentaire sur le chapitre « La méthode de la dogmatique » de la *Dogmatique* de Schleiermacher, dans Henri BOIS, « Schleiermacher 2ème partie », *Cours, lettres, notes et papiers*, IPT Montpellier, boîtes n°XII, désormais *CMs-Schleiermacher2*, p. 2.

la métaphysique, la spéculation)[2144] ». Schleiermacher a beau rejeter et condamner la métaphysique, explique-t-il, c'est au nom même d'une certaine métaphysique, consciente ou non, qu'une telle condamnation peut être prononcée. D'après la lecture de Bois, « la dogmatique ne prétend pas », chez Schleiermacher, « nous donner la vérité objective et divine, mais simplement l'expression la plus récente du sentiment chrétien[2145] ». De ce fait, Bois estime que la dogmatique schleiermacherienne n'est plus de la dogmatique à proprement parler, mais de l'histoire, « un chapitre de statistique ».

Pour Bois, la dogmatique dépend de la philosophie, et « le but à se proposer n'est pas d'exclure la métaphysique – c'est impossible – mais d'en faire de la bonne[2146] ». La dogmatique a besoin de la métaphysique pour distinguer « les données normales » et « les données morbides », et pour mener la tâche, que lui assigne d'ailleurs Schleiermacher lui-même, qui consiste à « rassembler en un tout complet et systématique les diverses données normales de la conscience chrétienne[2147] ». Bois pense qu'en définitive, « le Christ est réduit au Christ historique », dans la pensée de Schleiermacher, mais il ne s'agit pas tant ici du « Christ historique » biblique que du « Christ historique » de l'Église : « ce n'est que par l'Église, par la conscience religieuse de l'Église et son évolution historique que l'individu est en rapport avec le Christ[2148] ». Bois regrette que Schleiermacher, en ramenant l'expérience religieuse à un « sentiment de dépendance absolue » ou à une intuition, ne tienne pas suffisamment, voire pas du tout, compte du rôle important joué par les autres formes de croyances avant et pendant l'expérience religieuse. Et plus particulièrement, il faut, d'après Bois, considérer l'importance des éléments intellectuels bibliques, c'est-à-dire des mots, récits et analyses proposés par les auteurs bibliques pour interpréter les faits religieux bibliques, et les considérer comme fondamentaux dans l'expérience religieuse. Il affirme que certaines idées, sur Dieu et sur le Christ, peuvent être considérées comme des vérités en elles-mêmes[2149]. Sans ces éléments, la foi risque de se réduire à une expérience purement esthétique[2150] ; et sans le « Christ

---

[2144] *Ibidem*, p. 3-4.

[2145] *CMS-Schleiermacher1*, p. 31.

[2146] *CMs-Schleiermacher2*, p. 4. En ce sens, Bois se démarque de ce que Reymond constate dans la théologie francophone protestante du dix-neuvième et du début vingtième siècles, à savoir une tendance à « s'abstenir de toute spéculation doctrinale "métaphysique" », par exemple dans son article « L'influence allemande sur la pensée protestante en France », *Laval théologique et philosophique*, vol. 45, n°2, 1989, p. 250-251.

[2147] *CMs-Schleiermacher2*, p. 6.

[2148] *Ibidem*, p. 16-17.

[2149] Cf. *LDS2*, p. 86.

[2150] Il arrive à Schleiermacher de comparer l'expérience religieuse à l'expérience artistique : Tout être humain est prédisposé à l'art car « tous les hommes sont des artistes » (*Éthique. Le « Brouillon sur l'éthique » de 1805-1806*, traduction de Christian BERNER, Paris, Cerf, 2003, p. 165), et tout être humain a

historique » scripturaire, base de la théologie chrétienne et de la connaissance de Dieu, l'expérience religieuse risque de sombrer dans le mysticisme ou l'illuminisme[2151]. Voilà pourquoi il estime que l'objectif de Schleiermacher, en n'accordant pas suffisamment d'importance aux croyances antérieures à l'expérience religieuse, consiste à « exclure de la dogmatique toute connaissance positive de Dieu[2152] ». Pour Bois, sans le Christ biblique, historique, toute connaissance positive de Dieu est impossible sauf à sombrer dans une spéculation sur le Dieu inconnaissable du panthéisme. Puisque Schleiermacher cherche à ramener l'expérience religieuse à n'être qu'une intuition sans élément intellectuel préalable, selon lui, il risque de ramener la théologie à n'être qu'une traduction intellectuelle d'expériences subjectives, partiellement ou totalement privée de l'objectivité et de l'altérité des données scripturaires[2153].

Cette lecture boisienne de Schleiermacher peut paraître assez incomplète. Alister McGrath, par exemple, est plutôt favorable à la possibilité d'une connaissance positive de Dieu dans la pensée du Berlinois. Mais la réflexion touche davantage chez McGrath au débat entre ceux qui accordent plus d'importance à l'approche « expérientielle-expressiviste » des théories religieuses, qui interprètent les doctrines comme des symboles non-informatifs et non-discursifs d'un sentiment, d'une intuition, d'une attitude intérieure ou d'orientations existentielles, et ceux qui défendent plutôt l'approche « cognitive-propositionnelle » qui envisagent les moyens par lesquels les doctrines ecclésiales fonctionnent comme des propositions informatives ou des proclamations de vérités sur des réalités objectives[2154]. Pour lui, chaque expérience inclut des éléments d'interprétation qui la modifient, si bien que, même chez Schleiermacher, des éléments cognitifs viennent s'entremêler à des éléments expérimentaux[2155]. Ce dernier considère lui-même le christianisme comme religion « positive » ; « il est une foi, voire une croyance, riche de tout un passé, avec des dogmes, des doctrines, des usages qu'il convient justement d'examiner sous l'angle de leur cohérence[2156] ». La positivité et l'objectivité résultent ici de la recherche d'un système cohérent et non de l'adéquation entre les faits et leurs

« une prédisposition à la religion » puisque « la religion jaillit nécessairement et par elle-même de l'intimité de toute âme de qualité » (*FrSch-Religion*, p. 20).

2151 *LDG*, p. 77.

2152 *CMS-Schleiermacher1*, p. 8.

2153 Cf. *ibidem*.

2154 Cf. Alister E. MCGRATH, *The Genesis of Doctrine: A study in the foundation of doctrinal criticism*, Grand Rapids Michigan USA, Eerdman Publishing Company, 1997, p. 20.

2155 Cf. Alister E. MCGRATH, *op. cit.*, p. 70.

2156 Bernard REYMOND, *op. cit.*, p. 72.

interprétations, puisque l'absolu ne peut être connu en soi[2157]. Bois souscrit tout à fait à de tels résultats pour ce qui concerne les « dogmes » en tant qu'interprétations postérieures à l'expérience religieuse non scripturaire. Par contre, il se démarque de Schleiermacher pour ce qui concerne les éléments intellectuels antérieurs à celle-ci, en insistant sur l'importance du rôle des faits et idées scripturaires dans la rencontre du « Christ vivant » au cœur de l'expérience religieuse. Les éléments intellectuels dont parle Bois ne sont pas des doctrines définies comme vérités de la tradition ecclésiale, dans le sens de l'approche « cognitive-propositionnelle », mais plutôt les mots, les récits, les « croyances » et le langage qui accompagnent les faits scripturaires et indissociables de ceux-ci. Par leur altérité et leur historicité, les faits et idées scripturaires peuvent faire l'objet d'une connaissance positive et objective, constituant des croyances extérieures à la subjectivité de l'être humain et qui la précèdent. Chez Bois, la distinction et l'articulation ne se situent pas entre les faits, d'un côté, et les idées, de l'autre (pour lui, faits et idées sont inextricablement liés), mais entre l'ensemble faits-idées scripturaires, d'un côté, et l'ensemble faits-idées de l'expérience religieuse actuelle, de l'autre. Les dogmes en eux-mêmes ne peuvent pas « susciter » l'expérience de la rencontre avec le « Christ vivant », mais la confrontation avec l'ensemble faits-idées scripturaires peut le faire.

Bois s'inscrit dans une lecture de Schleiermacher assez courante à son époque, aussi bien chez les disciples de ce dernier, comme Sabatier, que chez ses opposants ou ses critiques. Cette lecture s'appuie essentiellement sur les *Discours*[2158] qui affirment que les dogmes ou doctrines théologiques « ne font qu'exprimer abstraitement des intuitions religieuses[2159] », en tant que « résultats de la réflexion sur la religion[2160] » qui est l'expérience d'une intuition et d'un sentiment d'une dépendance absolue. La religion ne peut pas être transmise du dehors sous forme d'éléments intellectuels, comme essaient de le faire ceux qui s'attachent aux doctrines, aux croyances, aux dogmes qui sont des « concepts morts[2161] ». Ils utilisent les croyances et les dogmes « à titre excitatifs pour susciter » le sentiment de dépendance absolue, dans l'espoir que ces résultats feront en eux le sens inverse de leur propre genèse pour remonter aux intuitions et aux sentiments vivants de la religion dans son moment le plus originaire[2162]. Or, les *Discours* laissent penser qu'il y a un déroulement logique qui part du sentiment de dépendance pour

---

2157 Cf. Pierre DEMANGE, *op. cit.*, p. 120.

2158 Mais Bois reformule les mêmes critiques dans son cours sur *Derchristliche Glaube* (ou *Dogmatique*).

2159 *FrSch-Religion*, p. 64. Dès que Schleiermacher est nommé professeur à Berlin, il écrit *Der christliche Glaube* qui examine la doctrine de Dieu, celle de l'homme et celle du Christ, « mais toujours en fonction de la conscience que nous en avons » (cf. Bernard REYMOND, *op. cit.*, p. 72).

2160 *FrSch-Religion*, p. 64.

2161 *Ibidem*, p. 113.

2162 Cf. *ibidem*.

aboutir aux résultats de la réflexion sur ce sentiment. C'est le sentiment de dépendance absolue, en tant qu'essence de la religion, c'est-à-dire source première de la religion, « qui devrait en réalité les précéder[2163] ». Soulignons-le, les *Discours* font précéder, « en réalité », l'expérience du « sentiment de dépendance » à toute croyance et à tout dogme. Le fait de dire que l'on dépend de quelqu'un ou de quelque chose, qu'il s'agisse de Dieu, de l'Absolu ou d'un autre ou d'autre chose, en ce moment originaire de la religion, c'est déjà « le résultat d'une activité mentale, d'une élaboration conceptuelle », qui « ne présente déjà plus le caractère de la religion telle qu'on peut se la représenter » dans ce moment qui se situe presque à « son point zéro[2164] ». Or, dans le « sentiment de dépendance absolue », on ne peut même pas préciser de quoi ou de qui l'on dépend ; on sent, on éprouve, on intuitionne mais on ne réfléchit pas, il n'y a pas d'« activité mentale ». Dans les *Discours*, l'absolu ne peut pas être connu en soi, et la connaissance de Dieu ne peut être que relative[2165], alors que dans la *Dogmatique*, la religion est désignée comme positive, et les connaissances chrétiennes de Dieu, de l'homme et du Christ sont examinées dans leur cohérence et dans leur histoire[2166].

Nous pouvons dès lors comprendre la lecture de Bois, qui estime que si nous nous en tenions à la définition schleiermacherienne de l'essence de la religion, la théologie serait réduite à une simple description des faits de l'expérience religieuse, et la dogmatique consisterait à traduire sous forme intellectuelle des expériences de dépendance absolue[2167]. Les « idées », sous forme de croyances, ne joueraient aucun rôle nécessaire ou indispensable avant et pendant ces expériences parce que celles-là ne sont que des « résultats » de celles-ci et que les croyances transmises par d'autres ne contribuent pas à la production du sentiment de dépendance absolue. L'expérience religieuse schleiermacherienne pourrait donc se passer de tout élément intellectuel préalable, ce qui est inconcevable pour le néocriticisme boisien, puisque cela suppose une certaine « immédiateté » de la rencontre avec le Christ dans l'expérience, sans passer par l'inter-*média*ire de quelque idée ou quelque langage qui précède et balise l'expérience : faits et idées son indissociables.

[2163] *Ibidem*.

[2164] Bernard REYMOND, *op. cit.*, p. 38.

[2165] Cf. Pierre DEMANGE, *op. cit.*, p. 120.

[2166] Cf. Bernard REYMOND, *op. cit.*, p. 72.

[2167] Cf. *CMs-Schleiermacher1*, p. 8.

8.1.2.3 DEBATS AVEC LE SYMBOLO-FIDEISME

Il existe un néokantisme français qui est fortement influencé par les idées de Schleiermacher. Il s'agit du symbolo-fidéisme de l'école de Paris, élaboré et défendu par Eugène Ménégoz et Auguste Sabatier, avec lesquels Bois ne manque pas d'entrer en débat.

À la différence de la plupart des néo-kantiens qui ont suivi Schleiermacher, Bois accorde une place plus importante à la croyance et à l'interprétation de l'expérience croyante. Quand Bois critique la conception d'Auguste Sabatier concernant la religion, dans *De la connaissance religieuse* ou *Le dogme grec* par exemple, c'est la réponse de Schleiermacher à la question universelle « qu'est-ce que la religion » qui est visée, lorsque ce dernier définit la religion comme « intuition de l'Univers », « sentiment de l'Infini » ou encore « sentiment de dépendance absolue ». Derrière la position de Sabatier se profile la thèse symbolo-fidéiste de « la justification par la foi indépendamment des croyances ». Pour Bois, l'expérience religieuse implique beaucoup plus que les sentiments, puisqu'elle nécessite la contribution de l'intelligence et de la volonté, elle respecte la liberté humaine.

8.1.2.3.1 LE FIDEISME D'EUGENE MENEGOZ

Si le néocriticisme français dans son ensemble, dont celui de Bois en particulier, ne peut pas être étiqueté comme fidéisme, il n'en est pas de même du néokantisme de l'école du symbolo-fidéisme de Paris. C'est l'une des raisons pour lesquelles Bois remet en question certaines positions de cette école. La partie fidéiste de ce courant théologico-philosophique est élaborée par Ménégoz, alors professeur et directeur du séminaire à la Faculté de théologie protestante de Paris. Ménégoz écrit beaucoup à l'attention du grand public et des fidèles des églises, et fait ainsi œuvre de vulgarisation. Il développe et défend le fidéisme, par quoi il entend « l'affirmation du salut par la foi indépendamment des croyances ». Son fidéisme se veut être une déclinaison du *sola fide* luthérien, avant d'être un fidéisme au sens protestant de ce mot[2168].

Mais c'est surtout l'influence de Schleiermacher que Bois discerne dans le fidéisme ménégozien. Et cette influence passe chez Ménégoz par la découverte de la pensée de Geoffroi Thomasius (1802-1875), qu'il rencontre lors d'un séjour en Allemagne, et qui, selon lui, imprime dans sa conscience la certitude que le salut est dans la repentance et la foi, le plaçant

[2168] Cf. Jean-Louis LEUBA, « Fidéisme », dans Pierre GISEL (dir.), *Encyclopédie du Protestantisme*, *op. cit.*, p. 509.

au centre de la vie religieuse[2169], déclenchant chez lui un revirement théologique[2170] : il comprend que ce n'est pas la croyance en une formulation doctrinale qui sauve mais l'expérience personnelle de la foi. Ménégoz reconnaît lui-même l'importance de l'influence de Schleiermacher chez Thomasius[2171]. En plus des idées de Schleiermacher, Ménégoz est aussi imprégné de l'orthodoxie luthérienne et de l'influence du mouvement piétiste dès son enfance, étant fils d'un pasteur alsacien « dévoué », « rayonnant d'une piété calme et forte[2172] ». Par ailleurs, il découvre l'exégèse historico-critique par Édouard Reuss (1804-1891) au cours de ses études de théologie à Strasbourg de 1857 à 1862. Il rédige une thèse sur l'*Étude dogmatique sur l'idée de l'Église* soutenue le 11 août 1862 pour son baccalauréat en théologie. La lecture du livre intitulé *Lehrbuch der Neutestamentlichen Zeitgeschichte* d'Emil Schürer (1844-1910) bouleverse certainement sa théologie et le pousse vers la démarche historique[2173]. Il découvre également le criticisme kantien qui, selon lui, provoque une crise dans sa réflexion, démolissant ses preuves sur l'existence de Dieu et faisant s'effondrer son espérance de pouvoir démontrer dialectiquement la vérité de toutes les doctrines chrétiennes. Mais la foi qui vibrait dans son cœur ne peut être atteinte par les doutes qui l'assaillent[2174].

C'est par l'insistance sur le principe luthérien du *sola fide* que Ménégoz se croit autorisé à revendiquer le nom de fidéisme pour désigner son système. Mais il s'agit également d'un fidéisme, au sens protestant de ce mot puisque, la raison intervient dans l'interprétation de l'expérience de foi, après celle-ci, pour établir une croyance, même si elle ne joue aucun rôle avant et pendant l'expérience, où seule la révélation divine agit dans la conscience pieuse qui est alors consacrée à Dieu. La révélation agit immédiatement, sans l'intervention de la raison, sur le sujet qui fait l'expérience religieuse et lui permet ensuite, après celle-ci, l'élaboration de la croyance par la raison. Nous pouvons dire que, dans le fidéisme ménégozien, « les vérités de la foi ne sont intelligibles qu'à une raison capable d'accueillir l'événement de sa rencontre avec la Révélation, considérée comme posée au départ de toute réflexion théologique[2175] ». Tandis que dans le néocriticisme boisien, la croyance est définie comme étant la partie intellectuelle

---

2169 Cf. Eugène MENEGOZ, *Publications diverses sur le fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel*, Paris, Fischbacher, 5 tomes (1900-1921) ; t. 4, désormais *PF4*, p. 34.

2170 Cf. Bernard REYMOND, « Eugène Ménégoz et la permanence du principe luthérien », *Présence Luthérienne*, 1979, p. 28-29.

2171 Cf. Eugène MENEGOZ, « Thomasius », in *Encyclopédie des Sciences religieuses*, *op cit*, p. 147.

2172 Raoul ALLIER, *Séance de rentrée de la Faculté de Paris*, 1921, p. 2.

2173 Cf. *ibidem*, p. 5. Bernard Reymond relativise au contraire l'influence de l'enseignement critique sur lui (Cf. Bernard REYMOND, « Eugène Ménégoz et la permanence du *principe* luthérien », *op. cit.*, p. 26).

2174 Cf. Eugène MENEGOZ, *Publications diverses sur le fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel*, Paris, Fischbacher, 5 tomes (1900-1921) ; t. 2, 1909, désormais *PF2*, p. 194.

2175 Jean-Louis LEUBA, « Fidéisme », dans Pierre GISEL (dir.), *Encyclopédie du Protestantisme*, *op. cit.*, p. 510.

de la foi, présente avant, pendant et après l'expérience religieuse ; les idées sont inextricablement articulées aux faits, et inversement : « Je mets la doctrine avant, dans et après la vie[2176] », et aussi « la vie avant, dans et après la doctrine[2177] ».

La définition ménégozienne de la croyance comme étant « l'adhésion de l'esprit à la vérité révélée » et de la foi comme étant « la consécration du cœur à Dieu » ne colle pas non plus tout à fait avec celle de Friedrich Jacobi. Pourtant, pour ce dernier également, la croyance saisit la « révélation miraculeuse » des « vérités éternelles[2178] ». Mais pour Jacobi, la croyance est un « sentiment » qui, seul, nous permet d'accéder à la réalité extérieure[2179]. En effet, la croyance jacobienne ne peut pas être une représentation qui s'ajouterait simplement à la représentation de l'objet. Elle est un sentiment. Si, pour Ménégoz, la croyance concerne essentiellement l'expérience religieuse, chez Jacobi, elle est la connaissance du fini et de l'infini, de l'existence de notre corps et du monde extérieur : « Grâce à la croyance, nous savons que nous avons un corps et qu'il y a en dehors de nous d'autres corps et d'autres êtres pensants[2180]. » Pour Jacobi, la raison (*Vernunft*) est une faculté intuitive de percevoir le supra-sensible ; c'est elle qui nous permet d'accepter par la croyance les vérités éternelles. Tandis que l'entendement (*Verstand*) est la simple faculté discursive des concepts, des jugements et des raisonnements. La croyance jacobienne « concerne le problème de l'existence en général, et non plus la question de telle ou telle existence particulière » et s'oppose de ce fait à la pensée rationnelle et à toute « conviction qui découle de preuves[2181] ». La croyance ménégozienne, au contraire, est une adhésion de la raison accompagnée d'un travail d'analyse et d'interprétation de l'expérience de foi, loin de se réduire à une intuition du supra-sensible comme chez Jacobi. Selon Ménégoz, c'est plutôt l'expérience de foi elle-même qui est une intuition de l'Infini et un sentiment de dépendance absolue, comme pour Schleiermacher. Chez Bois, la croyance en l'existence du monde extérieur, celle des autres personnes et celle de Dieu, n'est pas un sentiment comme chez Jacobi, mais une induction, un travail intellectuel, qui permet de remonter à la cause à partir des effets représentés ou expérimentés, c'est-à-dire à partir des impressions et des phénomènes

[2176] *DLCR*, p. 32.

[2177] *Ibidem*, p. 33.

[2178] Friedrich H. JACOBI, *Jacobis Werke*, *Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt*, 1976, vol. IV-1, p. 211 ; traduction de P.-H. TAVOILLOT, dans *Le Crépuscule des Lumières*, Paris, Cerf, 1995, p. 113.

[2179] Cf. Luc FERRY, *op. cit.*, p. 233.

[2180] Friedrich H. JACOBI, *op. cit.*

[2181] *Ibidem*, vol. IV, p. 210 et vol. II, p. 142ss. Cité par Luc FERRY, *op. cit.*, p. 232.

psychiques actuels[2182]. Et, contrairement à Menégoz, Bois estime que la croyance intervient avant et pendant l'expérience religieuse, et pas seulement après[2183].

Le fidéisme ménégozien naît essentiellement de son souci pédagogique. C'est ce qui apparaît dans sa thèse latine de 1882 sur la *Notion du Catéchisme*[2184], rédigée pendant une « phase d'approfondissement », mais aussi déjà dans les *Réflexions sur l'Évangile du Salut*[2185], une brochure publiée en 1879, affirmant « le salut par la foi seule indépendamment des croyances ». Ménégoz fait un parallèle entre « le salut par la foi » enseigné par le Christ, « le salut par la foi, sans les œuvres de la loi » enseigné par Paul, « le salut par la foi, et non par les bonnes œuvres » enseigné par Martin Luther et « le salut par foi, indépendamment des croyances » enseigné par le fidéisme. Cette dernière affirmation peut être reformulée ainsi : « le salut par la foi, et non par les croyances[2186] ». Dans ses *Réflexions*, Ménégoz tente de dépasser l'opposition classique entre protestants orthodoxes et libéraux, dans une démarche logico-déductive, partant du principe de la justification par la foi seule, posé comme un axiome, pour déduire ses soixante-deux thèses. Il estime que les croyances correspondent aux expériences et aux manières de penser de l'époque qui les a vues naître, et sont donc critiquables et révisables. De ce fait, Ménégoz n'accorde pas une importance décisive aux débats doctrinaux : ceux-ci ne touchent pas à l'essentiel de la foi chrétienne.

C'est la définition de l'essence de la religion proposée par Schleiermacher, à travers Thomasius, que nous retrouvons dans la manière avec laquelle Ménégoz envisage la croyance. Ce que Bois ne manque pas de relever et de critiquer. En effet, selon Ménégoz, dans la connaissance religieuse, la croyance est « l'adhésion de l'esprit à la vérité révélée », à ne pas confondre avec la foi qui, pour lui, est l'expérience religieuse de « la consécration du cœur à Dieu[2187] ». C'est parce que certains chrétiens confondent les deux qu'ils en arrivent à « substituer au dogme du salut par la foi seule, le dogme du salut par la foi et par les croyances[2188] ». Nous touchons ici à la manière ménégozienne de traiter la question, fondamentale pour la théologie néocriticiste boisienne, de la place des croyances dans la foi et dans l'expérience religieuse ; en d'autres termes, l'articulation entre les faits et les idées.

[2182] *CMs_Neocriticisme2*, p. 15.

[2183] Cf. *DLCR*, p. 32-34.

[2184] Cf. Eugène MENEGOZ, *La notion du Catéchisme : Étude de théologie pratique*, Paris, Fischbacher, 1882, p. 21.

[2185] Cf Bernard REYMOND, « Eugène Ménégoz et la permanence du principe luthérien », *op cit*, p. 29.

[2186] Bernard REYMOND, « Ménégoz, Bultmann, Tillich : Réflexions sur trois étapes modernes du fidéisme protestant », *Sciences religieuses* 8/2, 1979, *p.* 153.

[2187] Eugène MENEGOZ, *Réflexions sur l'Évangile du salut,* Paris, Sandoz et Fischbacher, 1879, § XXXVIII, *p.* 38.

[2188] *Ibidem*.

Ménégoz vise essentiellement dans ces propos l'orthodoxie protestante de son époque, c'est-à-dire le courant du protestantisme qui tient à préserver la droite doctrine héritée des Réformateurs protestants du XVI^e^ siècle. Selon Ménégoz, l'orthodoxie condamne comme incrédules tous ceux qui n'adhèrent pas à la vérité révélée ou à ce qu'elle considère comme tel. La voie du salut est pour elle dans la soumission de l'intelligence à un dogme, à un enseignement. Le Symbole dit d'Athanase, par exemple, stipule que celui qui ne croit pas la foi catholique fermement et fidèlement ne pourra être sauvé, exigeant à tout homme qui veut être sauvé de penser la Trinité selon les conceptions qu'il énonce. Ménégoz pense qu'il s'agit là d'un document orthodoxe par excellence qui fait de la croyance en un dogme une condition du salut[2189], et reproche à l'orthodoxie d'accorder une importance imméritée au dogme et aux traditions ecclésiales. Mais ce qu'il refuse au dogme, il ne l'accorde pas non plus aux Écritures et critique la doctrine de l'inspiration littérale des Écritures, étant convaincu qu'il est difficile d'admettre littéralement tout ce qui se trouve dans la Bible. Sinon, celui qui s'y obstine doit s'efforcer de croire *in abstracto* à l'inspiration divine mécanique de celle-ci, à son autorité, à sa vérité. La croyance en la Bible est alors confondue avec la foi en l'Évangile vivant du Christ et devient une condition au salut[2190]. Pour lui, la croyance au salut par l'adhésion à des vérités vient de ce que l'homme cherche souvent à éviter la conversion du cœur, qui est la vraie condition du salut. L'homme ne demande qu'à se passer d'un déplacement de l'âme vers Dieu (tout déplacement du moi est angoissant) pour rechercher le salut par des voies plus faciles comme l'adhésion à un dogme. La soumission de l'intelligence à des vérités doctrinales permet ainsi d'éviter la consécration de l'âme à Dieu[2191].

Nous le voyons, pour sauver la « consécration de l'âme à Dieu », Ménégoz rejette toute présence de croyance avant et dans l'expérience religieuse. Bois distingue également la croyance et l'expérience religieuse, les idées et les faits, mais il n'exclut pas, aussi catégoriquement comme le fait Ménégoz, la croyance avant et dans l'expérience religieuse. Pour Bois, au contraire, il y a forcément un travail intellectuel qui précède et qui accompagne l'expérience religieuse[2192]. Dans ses débats avec le néocriticisme de Bois, Ménégoz considère ce dernier comme faisant partie de l'orthodoxie protestante, au point d'affirmer qu'il se sent orthodoxe à la manière de Bois, tout comme il pense que ce dernier est fidéiste à sa manière à

[2189] Cf. *PF2*, p. 78.

[2190] Cf. Eugène MENEGOZ, *Réflexions sur l'Évangile du salut*, op cit, p. 39.

[2191] Cf. *Ibidem*.

[2192] Cf. *DLCR*, p. 32-34.

lui, Ménégoz[2193]. Il estime que si la théologie orthodoxe se maintient encore, c'est uniquement grâce aux éléments fidéistes, authentiquement évangéliques, qu'elle renferme[2194]. Il pense que « l'orthodoxie a une ennemie dure, acharnée, impitoyable : c'est l'histoire[2195] », et non pas forcément le criticisme. Les données historiques remettent en question les dogmes et doctrines, les vérités ecclésiales, mais ne peuvent pas ébranler le trésor caché qu'est la foi, l'essence de la religion, l'expérience de l'élan du cœur vers Dieu.

Pour le Christ, affirme Ménégoz, l'incrédulité est une attitude du cœur, et non une erreur intellectuelle ; l'antithèse de l'incrédulité, c'est la foi. Ce sont les Grecs qui ont introduit une compréhension de ces deux attitudes en terme de croyances fausses ou de croyances vraies, induisant un malentendu[2196]. Il définit la foi comme étant « le don du cœur à Dieu », mais plus encore que cela, « le mouvement du moi vers Dieu[2197] », tout en relativisant l'adéquationde sa formule[2198]. Peut-on dire que le fidéisme ménégozien n'est qu'une étape de l'évolution d'une théologie issue du libéralisme, un aboutissement logique de ce dernier[2199] ? Dans cette évolution, le fidéisme de l'école de Paris serait une transition, un semi-fidéisme après lequel un fidéisme plus conséquent doit venir : il s'agit de l'agnosticisme. Le rationalisme serait donc le point de départ du fidéisme et l'agnosticisme son accomplissement. Ménégoz répond en expliquant que, d'après la prédication et l'activité du Christ, la foi religieuse, c'est-à-dire la repentance et le don du cœur à Dieu, est l'unique condition du salut, et que les erreurs doctrinales ne peuvent être une cause de damnation si le cœur a la foi[2200]. Le fidéisme qu'il entend défendre se démarque du libéralisme dans ce sens que le libéralisme fonde la religion sur la religion, alors que le fidéisme la fonde sur la révélation divine. L'agnosticisme est le doute érigé en principe, alors que le fidéisme a pour doctrine le salut par la foi. Pour lui, la foi implique une

---

2193 Cf. Eugène MENEGOZ, *Publications diverses sur le fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel*, Paris, Fischbacher, 5 tomes (1900-1921) ; t. 3, désormais *PF3*, p. 162.

2194 Cf. *ibidem*, p. 91.

2195 Eugène MENEGOZ, *Publications diverses sur le fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel*, Paris, Fischbacher, 5 tomes (1900-1921) ; t. 1, désormais *PF1, p.* 148. En 1872, le 3 décembre, George Smith, un assistant de 32 ans du British Museum, rapporte les résultats de ses recherches devant la Société d'Archéologie biblique de Londres, concernant la découverte, parmi les tablettes de la bibliothèque du Palais Royal d'Assourbanipal à Ninive, d'une version chaldéenne de l'histoire biblique du Déluge.

2196 Cf. *PF1, p.* 268-271.

2197 Cf. Eugène MENEGOZ, *Le fidéisme et la notion de foi*, tirage àpart de la *Revue de théologie et des questions religieuses,* Paris, Fischbacher, 1er janvier 1905.

2198 Cf. *PF2, p.* 198.

2199 Cf. Émile DOUMERGUE, *Les étapes du fidéisme,* édité chez le pasteur Langereau, Toulouse, 1906.

2200 Cf. Eugène MENEGOZ, « L'anti-fidéisme », *Revue chrétienne,* tirage àpart, Paris, Fischbacher, 1er juillet 1906.

activité de toutes les facultés de l'âme : la pensée, le sentiment et la volonté ; la foi est une « détermination du moi dans son unité[2201] ». Dans l'exposé de son fidéisme, Ménégoz cherche, autant qu'il le peut, à libérer la foi de toute théologie, et se dit prêt à reconnaître que le fidéisme est plus une attitude religieuse qu'une théologie. Au fond, le fidéisme apparaît comme désécurisant et angoissant à cause de l'absence d'une réelle ossature théologique.

Si la plupart de ceux de l'orthodoxie protestante ont encore peur de l'histoire, peur de relativiser les dogmes en les replaçant dans leurs contextes, et défendent encore les doctrines pour éviter de tomber dans l'agnosticisme[2202], Bois ne se situe plus dans cette optique. L'histoire ne lui fait plus peur, bien au contraire il est convaincu que la foi ne peut pas faire l'économie de l'histoire sauf à tomber dans l'illuminisme ou le dogmatisme, mais il va déplacer la réflexion vers la possibilité ou non d'un « fait sans idée », c'est-à-dire d'une expérience religieuse hors langage, comme nous le verrons plus loin.

D'après Ménégoz, les libéraux du milieu du XIX^e^ siècle définissent la foi pratiquement de la même manière que les orthodoxes, à savoir la notion héritée de l'enseignement catholique qui identifie la foi à l'adhésion au dogme officiel de l'Église. Selon lui, la différence entre l'orthodoxie et le libéralisme vient simplement du fait que la première enseigne le salut par la foi, alors que le second enseigne le salut par l'amour de Dieu et du prochain[2203]. Le mot foi représente pour le libéralisme une sorte de tyrannie spirituelle, puisqu'il veut rejeter le salut par les croyances. Pour le libéralisme, une erreur de pensée ne doit pas être un motif de condamnation : ce qui est tyrannique à ses yeux ; le salut ne dépend pas d'un acte intellectuel, mais d'un mouvement plus profond, un élan intime de l'âme. Le libéralisme oppose donc à la tyrannie spirituelle orthodoxe le libre examen, l'indépendance de l'esprit, et prône la souveraineté de la raison ; le libéralisme étant une sorte de religion rationaliste, selon Ménégoz[2204]. Il faut chercher une autre condition du salut que l'adhésion intellectuelle à un dogme, un acte du cœur plus profond et plus central. Le libéralisme du milieu du dix-neuvième siècle propose donc le salut par un acte qui est l'amour, la charité, l'agapè, prolongeant l'importance des œuvres prêchée par le rationalisme du dix-huitième siècle et exprimée par ces mots de Rabaut-Pomier : « Elles [les bonnes œuvres] nous font aimer et estimer des autres hommes et nous attirent la bénédiction de Dieu[2205]. »

[2201] *Ibidem*, p. 5.

[2202] Cf. par exemple Émile DOUMERGUE, *op. cit.*

[2203] Cf. *PF3*, p. 160.

[2204] Cf. Eugène MENEGOZ, « L'anti-fidéisme », *art. cit.*, p. 5.

[2205] *Ibidem*.

Ménégoz pense que l'initiative initiale du libéralisme théologique est juste, mais sa conclusion est fausse. Le libéralisme est retombé dans l'erreur des juifs et des catholiques en faisant de la charité la condition du salut. Face au salut par la charité que défend, selon lui, le libéralisme théologique, Ménégoz propose le salut par la foi seule, indépendamment des croyances. Comme le libéralisme théologique, le fidéisme propose aussi un mouvement plus profond que l'adhésion intellectuelle à un dogme, mais, au lieu d'aboutir à un salut par un acte méritoire, il propose un don du cœur à Dieu, une consécration de l'âme à Dieu. Ce don du cœur n'est pas un acte méritoire, c'est plutôt un mouvement du moi vers Dieu. Le fidéisme ménégozien veut se démarquer d'un rationalisme religieux. Il fonde ses convictions religieuses sur la révélation divine par le témoignage intérieur de l'Esprit et les Écritures, et non sur les données de la raison. Il sépare distinctement l'expérience religieuse, produite par l'action directe et immédiate de l'Esprit sur l'esprit humain, de tout travail de la raison ; il rejette toute action de celle-ci sur celle-là. Par contre l'expérience religieuse va orienter le raisonnement par lequel le croyant tente de la saisir et de la comprendre. Si, dans ses *Réflexions sur l'Évangile du Salut*, en 1879, Ménégoz attaque le rationalisme qu'il soupçonne dans le libéralisme théologique de cette époque, en 1909, dans la réédition de ses *Réflexions*, il ajoute une note pour expliquer que ses critiques vis-à-vis du libéralisme ne sont plus entièrement valables[2206], puisque ce dernier a évolué entre-temps.

Bois critique la séparation que Ménégoz fait entre l'intuition du témoignage intérieur de l'Esprit et la raison, entraînant un rejet du rôle des dogmes dans l'expérience religieuse. Il entre en débat avec le fidéisme mais aussi avec le symbolisme critique de Sabatier qui donne forme au symbolo-fidéisme de l'école de Paris. Les réactions de la part de Bois portent notamment sur la question de l'essence de la religion.

8.1.2.3.2 L'ESSENCE DE LA RELIGION D'APRES LE SYMBOLO-FIDEISME

Dans son livre intitulé *Le dogme grec*, Bois affirme que l'essence du christianisme, c'est la personne et l'œuvre de Jésus-Christ[2207]. Qu'en est-il pour Sabatier ?

Pour Sabatier, « la religion implique nécessairement un sentiment de dépendance absolue[2208] ». Sa définition de l'essence de la religion est largement influencée par celle de Schleiermacher. Disons-le d'emblée, ce n'est pas tant le symbolisme en soi que Bois critique chez son collègue parisien, mais bien plutôt sa définition du sentiment religieux. D'après Bernard Reymond, « quand Sabatier parle de *sentiment* et *d'intuition*, il est indéniablement un

[2206] Cf. *PF1, p.* 33 voirla note (1).

[2207] *LDG*, p. 178-179.

[2208] Auguste SABATIER, *Annales de bibliographie théologique*, 25 avril 1890, p. 57.

héritier de Schleiermacher[2209] ». La notion de sentiment, tel qu'il est défini par Sabatier, « désintellectualise » la vie intérieure et permet de la « dédogmatiser[2210] ». En effet, un tel sentiment précède toute autre démarche de la part du sujet : il est « caractérisé par une sorte d'immédiateté vertigineuse » et, de ce fait, ne peut être précédé par aucun discours ni aucun élément intellectuel. L'essence de la religion est ainsi définie comme étant un « sentiment de dépendance absolue[2211] », suscité immédiatement par un « symbole » religieux. C'est que, le but de Sabatier consiste à démasquer toute religion d'autorité, et l'intériorité met justement en échec tout système d'autorité car elle implique un renversement de méthode dans la réflexion théologique et permet de juger ce qui doit être gardé ou rejeté[2212].

Bois fait remarquer qu'un sentiment sans aucun élément intellectuel qui le précède est impossible, puisqu'il est au moins un sentiment de quelque chose, ayant celle-ci comme objet. Un symbole en tant que mode de représentation implique l'élément intellectuel du ou des concepts qu'il exprime[2213]. D'après Bois,

> *En religion, l'idée précède la vie, la connaissance précède le sentiment (ce qui n'empêche nullement une certaine connaissance de suivre la vie). Même en admettant que ce soit le sentiment qui constitue l'essence de la religion : sentiment de dépendance, d'amour ou de crainte, encore faut-il que le sentiment, quel qu'il soit, ait un objet connu et pensé*[2214].

Chez Sabatier, le sentiment en religion est sentiment « de Dieu » et renvoie « directement à Dieu » ou plutôt vient « directement de lui[2215] », affirme Bernard Reymond. Ce sentiment n'a pas de valeur en soi et ne suffit pas comme objet de connaissance : « Il est cette connaissance même, qualifiée et informée par les paroles du Christ[2216]. »

D'après Bois, Dieu est ici le Dieu schleiermacherien, comparable à la « chose en soi » de Kant[2217]. Et alors, si nous suivons cette logique, l'intuition de l'Infini est comparable aux

---

[2209] Bernard REYMOND, *Auguste Sabatier et le procès théologique de l'autorité*, *op. cit.*, p. 94, qui fait passer l'influence de Schleiermacher sur Sabatier par Richard Rothe dont Sabatier suit les cours lors d'un séjour en Allemagne (cf. *ibidem*, p. 87).

[2210] *Ibidem*.

[2211] Auguste SABATIER, *Annales de bibliographie théologique*, 25 avril 1890, p. 57.

[2212] Cf. Bernard REYMOND, *op. cit.*, p. 88-89 et 95.

[2213] Cf. Emmauel KANT, *Critique du jugement*, *op. cit.*, p. 333-334.

[2214] *DLCR*, p. 31.

[2215] Bernard REYMOND, *Auguste Sabatier et le procès théologique de l'autorité*, *op. cit.*, p. 96.

[2216] *Ibidem*.

[2217] Cf. *CMs-Schleiermachers1*, p. 16.

intuitions sensibles kantiennes, et la conscience qui saisit le sentiment pur et simple de dépendance pour en donner un objet joue un rôle « analogue », en insistant sur les guillemets, à celui de l'entendement kantien qui, quant à lui, utilise des catégories pour mettre en relation les phénomènes sensibles fournis par les intuitions sensibles. Nous nous trouvons au cœur de la question de la détermination de l'indéterminé.

Dans le symbolo-fidéisme, l'Évangile « manifeste sa vérité *immédiatement*, sans autorité intermédiaire, par la qualité et la profondeur du sentiment dont il est l'occasion ; il s'impose comme une norme à laquelle le sujet ne peut dès lors cesser de se confronter[2218] ». Reymond explique cette immédiateté de la manifestation de la vérité en notant que, « attaché à comprendre et à élucider la conscience que l'homme a de Dieu, Sabatier reste peut-être et malgré tout prisonnier d'un certain sentimentalisme romantique, et ne met pas assez en lumière un aspect de cette immédiateté qui est important du point de vue pratique : l'intuition ou le sentiment sont peut-être porteurs d'information, mais ne peuvent se prévaloir d'aucune permanence qui, du côté de l'homme, permettrait de faire l'économie de la foi[2219] ». Selon lui, l'intuition et le sentiment impliqués dans l'essence de la religion « ne donnent jamais lieu à une connaissance objectivée ni à une vérité que quiconque pourrait prétendre posséder[2220] ». Chez Sabatier, en effet selon Reymond, l'influence d'un certain « sentimentalisme romantique[2221] » fait que l'immédiateté de la manifestation de la vérité n'est pas suffisamment mise en lumière, si bien que le sentiment de dépendance absolue contient bien encore parfois une information pouvant donner lieu à une « connaissance objectivée ». Parlant de l'apôtre Paul, il dit :

> *Le fond de sa conscience apostolique, c'était le sentiment de n'être qu'un instrument entre les mains de celui qu'il prêchait ; il se trouvait face à ce Dieu dans une dépendance absolue. Ajoutons que ce sentiment est essentiel pour toute piété profonde. C'est le propre de la piété de s'effacer, de rapporter tout à Dieu, d'absorber la vie individuelle dans l'activité divine*[2222].

Il y a donc bien un objet du sentiment chez l'apôtre Paul ; cet objet est ici nommé et désigné par Sabatier, puisque le sentiment de l'apôtre est, dit-il, un « sentiment de n'être qu'un instrument entre les mains de celui qu'il prêchait[2223] ». Ceci est bien un élément intellectuel qui

---

[2218] Bernard REYMOND, *op. cit.*, p. 96. C'est nous qui soulignons.

[2219] *Ibidem*, p. 97.

[2220] *Ibidem*.

[2221] *Ibidem*.

[2222] Auguste SABATIER, *L'apôtre Paul. Esquisse d'une histoire de sa pensée*, Paris, Fischbacher, 1896 (1870), p. 350.

[2223] *Ibidem*.

se trouve dans le sentiment de dépendance absolue « face à Dieu. » D'où vient cet élément intellectuel ?

Reymond explique le passage, dans la pensée sabatiérienne, du sentiment ineffable de l'essence de la religion à l'élément intellectuel de la connaissance religieuse par l'action de la conscience. Selon Reymond, « la conscience telle que l'entend Sabatier est le complément indispensable de l'intuition et du sentiment », car « l'homme ne saurait se contenter d'une perception immédiate de soi-même, du monde et de Dieu[2224] ». C'est la conscience qui permet d'inclure l'intuition et le sentiment « dans la constitution du sujet et de le promouvoir au rang de sujet pensant[2225] ». Sans la conscience, claire et réfléchie, le sentiment et l'intuition resteraient sans aucun effet. Barth, en tentant d'expliquer l'expérience religieuse schleiermacherienne, introduit le rôle du Christ et de la piété du croyant qui permet de passer de la « conscience trouble » à la « conscience claire » ; la médiation entre le centre « anthropologique » et le centre « christologique » se fait par la piété chrétienne, dit-il, opérée par le Christ qui tend à les rapprocher l'un de l'autre en faisant « progresser » la vie du croyant « de la matérialité vers la spiritualité », de « la conscience trouble que l'homme a de la réalité divine » vers « la conscience claire[2226] ». Cette exigence d'une clarté de la conscience qui saisit l'intuition et le sentiment apparaît dans le dernier chapitre de l'*Esquisse* où il utilise volontiers le mot « connaissance » comme équivalent au mot « conscience » :

> *Cette connaissance des objets du dehors forme au dedans de moi le contenu de ce que j'appelle ma* connaissance du monde*. D'autre part, en agissant, en vivant, en exerçant ma volonté, se forme ce que j'appelle la* conscience du moi*. Conscience du moi, conscience du monde se conditionnent et se déterminent l'une l'autre et ne sauraient exister l'une sans l'autre*[2227].

Le maintien de l'immédiateté de l'intuition et du sentiment de pure et simple dépendance dans l'expérience religieuse permet au symbolo-fidéisme d'éviter l'anthropomorphisme divin, abomination à ses yeux, et de garder l'ineffabilité et la transcendance de Dieu, insaisissable et inconnaissable, intervenant pourtant dans l'essence de la religion. La théologie néocriticiste boisienne estime, au contraire, que Dieu ne peut l'être qu'anthropomorphe.

Par sa philosophie néocriticiste, qui se veut être un kantisme *hérétique*, Bois soutient que le passage de l'indéterminé au déterminé se fait sur le plan psychologique. Il définit le temps,

---

[2224] Bernard REYMOND, *op. cit.*, p. 100.

[2225] *Ibidem*, p. 101.

[2226] Karl BARTH, *La théologie protestante au XIX^e siècle*, *op. cit.*, p. 266.

[2227] *Ibidem*, p. 364.

considéré comme catégorie ou concept de l'entendement, comme étant la forme de tous les esprits : toutes les expériences spirituelles, comme le sentiment ou le désir par exemple, sont déterminées par le temps même si elles ne peuvent pas ne pas se passer des sens et être contaminées par les illusions provenant de la forme spatiale. Le Dieu esprit, pour lui, ne se rencontre pas hors de l'histoire et sans la médiation des attributs divins personnels, anthropomorphes, dont l'homme a besoin pour vivre une telle rencontre ; Dieu se rencontre dans le temps et dans l'espace ; il agit dans l'histoire. La religion d'une personne, que Bois définit comme étant la rencontre et la relation entre cette personne, spirituelle, et Dieu, lui aussi spirituel et personnel, concerne logiquement toute la vie de cette personne, dont l'être tout entier y est engagé[2228]. L'essence de la religion, qui est Dieu intervenant en Christ dans l'expérience religieuse pour le christianisme, englobe donc la vie entière du croyant, d'après la pensée boisienne, et implique le sentiment, la volonté et l'intelligence.

Bois ne peut que prendre ses distances par rapport à la quête d'une expérience religieuse suscitée par l'action immédiate d'un « symbole » religieux sur le sentiment humain, par-dessus l'histoire et toute forme de langage[2229]. Dans son cours sur Schleiermacher, il place à la source de cette quête d'immédiateté religieuse la métaphysique agnostique panthéiste, qui cherche à exclure toute connaissance positive de Dieu[2230]. Bois affirme que l'essence du christianisme ne peut pas se réduite à un simple sentiment, que celui-ci soit de l'infini ou d'une dépendance absolue.

8.1.2.3.3 DOGMES, CROYANCES ET EXPERIENCE RELIGIEUSE

Les critiques que Bois adresse à Sabatier partent d'une tendance du théologien parisien à penser que les idées « ne sont que la notation algébrique de nos impressions et de nos mouvements[2231] ». Bois critique une tendance similaire chez Schleiermacher quand ce dernier réduit la dogmatique à la traduction intellectuelle d'un sentiment[2232]. Pour Bois, sans la croyance, « l'émotion ne serait pas religieuse, elle serait purement esthétique. C'est précisément cette croyance préexistante, inséparablement unie au sentiment, qui appelle le travail logique et

[2228] Cf. *LDG*, p. 217.

[2229] Cf. l'analyse de Jean ANSALDI, « Histoire et langage : Henri Bois à l'aurore de notre modernité », *op. cit.*, 48-49.

[2230] Cf. *CMs-Schleiermache1*, p. 8.

[2231] *AugSab-Esquisse*, p. 354.

[2232] Cf. *CMs-Schleiermacher1*, p. 24.

scientifique d'où naît le dogme. Si la religion se réduisait, en son principe, à l'émotion, elle ne tendrait pas à produire le dogme[2233] ».

Bois définit la théologie comme étant « le travail spécial de l'intelligence » qui réfléchit sur la vie religieuse, « qui scrute ses fondements, examine sa nature, sa marche, son but, ses éléments[2234] ». Pour lui, les « dogmes » naissent à partir du travail intellectuel postérieur à la foi, travail qui porte spécialement le nom de *théologique*[2235] ; les dogmes sont « les éléments intellectuels produits par la réflexion appliquée à la foi elle-même comme aux faits et aux idées qui l'ont provoquée[2236] ». Sur ce point, il concorde avec son collègue parisien. Sabatier définit également le dogme en le plaçant après la foi, « Dieu entrant en commerce et en contact avec une âme d'homme, lui a fait faire une certaine expérience religieuse, d'où, ensuite, par réflexion le dogme est sorti[2237] », puisque le croyant expérimente d'abord une « émotion religieuse qui est sentiment », qui se transporte ensuite dans l'esprit « en une notion intellectuelle[2238] ».

Seulement, Bois reconnaît l'existence d'éléments intellectuels avant l'expérience religieuse. Il fait la distinction entre les dogmes (éléments intellectuels postérieurs à la foi) et les croyances en général (éléments intellectuels antérieurs et postérieurs à la foi) : les dogmes font partie des croyances. Pour lui, notamment dans son cours sur « Les observations préliminaires à la théorie de la connaissance », les croyances sont indispensables à toute connaissance en général, puisque « la connaissance renferme ordinairement un mélange de croyance et de savoir », et « contient d'habitude des éléments de savoir pur, qui sont les phénomènes immédiatement présents à la conscience à chaque instant du déroulement de la pensée, et à ces éléments de savoir pur, elle joint des éléments de croyances, c'est-à-dire des affirmations qui dépassent la perception actuelle et immédiate, comme telle[2239] ». Bois affirme que « la croyance est au commencement, au milieu et à la fin de la science et ne saurait lui être opposée[2240] ».

Pour Sabatier, « la sensation » précède « l'idée », si bien qu'« il ne faut pas que les habitudes pédagogiques nous fassent illusion au point de nous persuader qu'à l'origine l'idée ait

---

[2233] *LDG*, p. 29, et *DLCR*, p. 40, où Bois se réfère à Pillon en le citant (François PILLON, *L'Année philosophique* 1890, Paris, Alcan, 1891, p. 300).

[2234] *LDG*, p. 217.

[2235] Cf. *ibidem*, p. 178.

[2236] *Ibidem*, p. 179.

[2237] *AugSab-Esquisse*, p. 308.

[2238] *Ibidem*, p. 304-305.

[2239] *CMs-ThCn*, p. 10.

[2240] *Ibidem*.

précédé la sensation[2241] », car ce que nous pouvons penser ne fait que traduire nos impressions et nos mouvements. Reymond suggère de comprendre cette précédence dans le sens d'une « antériorité moins temporelle que principielle[2242] ». Face aux critiques de ceux qui l'accusent d'isoler la « substance religieuse » de la « forme intellectuelle » qui la décrit, Sabatier répond que « la piété n'est consciente pour nous et discernable pour les autres qu'incarnée dans son expression ou image intellectuelle[2243] », car la piété pure et l'expérience nue sont aussi inaccessibles que la « chose en soi[2244] » en philosophie. Mais d'un autre côté, Sabatier affirme que Dieu provoque le sentiment par l'expérience religieuse en entrant (immédiatement ?) en contact avec l'homme, sans nul besoin de dogme, et le dogme ne vient qu'après pour tenter de décrire le sentiment provoqué par l'action de Dieu[2245]. Il assigne à la critique dogmatique une double tâche : la première consiste à décrire le « fait religieux intime », et la seconde à déterminer les conditions psychologiques qui dictent le renouvellement de la pensée religieuse[2246]. Une telle définition de la dogmatique est proche de celle de Schleiermacher, pour qui, d'après la lecture qu'en fait Bois, « la dogmatique se réduit à la traduction intellectuelle d'un sentiment[2247] » et consiste ensuite à en « classer les expressions et manifestations diverses[2248] ».

Lorsque Sabatier tente d'expliquer la « précédence » de la sensation par rapport aux idées, il renvoie ses lecteurs aux origines, et notamment au développement de la vie mentale chez l'enfant[2249]. Bois réplique à ce genre de quête en affirmant que la question des origines est « obscure et douteuse » et juge que son collègue parisien est « trompé par des spéculations hypothétiques sur le processus du phénomène religieux primitif inaccessible à notre expérience et à notre connaissance[2250] ». Ces propos montrent combien, pour Bois, le commencement et les origines de la religion, c'est-à-dire le « Jésus de l'histoire » pour les chrétiens, nous échappent. La personne et l'œuvre du Christ ne nous parviennent, selon lui, que par le biais des interprétations qui en ont été faites. Bois se réfère à Pillon, pour qui « il est difficile de saisir un

---

2241 *AugSab-Esquisse*, p. 354, cité par Bois dans *DLCR*, p. 28.

2242 Bernard REYMOND, *Auguste Sabatier et le procès théologique de l'autorité*, *op. cit.*, p. 162.

2243 *AugSab-Esquisse*, p. 404.

2244 *Ibidem*, p. 405.

2245 Cf. *Ibidem*, p. 308.

2246 Cf. *ibidem*, p. 404.

2247 *CMs-Schleiermacher1*, p. 24.

2248 *Ibidem*.

2249 Cf. *AugSab-Esquisse*, p. 354.

2250 *DLCR*, p. 28.

fait d'expérience psychologique qui soit parfaitement pur, c'est-à-dire isolé de toute idée, de toute interprétation née du raisonnement[2251] ». Selon Pillon, dans l'expérience religieuse se trouve toujours « quelque croyance théologique incorporée au fait positif de conscience[2252] ».

Quand Sabatier décrit ce qu'il entend par révélation comme étant l'œuvre de « Dieu, entrant en commerce et en contact avec l'âme humaine, lui a fait faire une certaine expérience religieuse, d'où, ensuite, par réflexion le dogme est sorti[2253] », Bois lui reproche de penser que « l'expérience est produite immédiatement et directement par l'action objective de Dieu, et c'est de la magie[2254] ». Il estime que son collègue parisien n'est pas suffisamment clair dans la distinction qu'il fait entre « sensation » et « sentiment » et qu'il a même tendance à les accoler trop sans les distinguer[2255]. Il affirme, quant à lui, que dans l'expérience religieuse, la suite logique est : idée, sensation, idée, sentiment, et que, même dans la toute première expérience religieuse originelle, où il accorderait à la rigueur qu'aucune idée n'ait précédé toute sensation, même là il n'est pas prêt à « admettre qu'entre la sensation et le sentiment l'idée ne s'est pas glissée[2256] ».

8.1.2.3.4 LA REVELATION

En expliquant le fonctionnement de la révélation divine, Sabatier et Bois parlent tous les deux de la théorie de la révélation étagée, mais leurs manières d'interpréter cette théorie sont loin d'être identiques.

Pour Sabatier, toute révélation est à la fois médiate et immédiate. Il invoque les résultats de la psychologie pour affirmer que les conflits soulevés par le dogme catholique entre la révélation naturelle, médiate et universelle, et la révélation surnaturelle, immédiate et spéciale, disparaissent : « on voit s'évanouir les antithèses et les conflits insolubles que soulevaient les distinctions établies par la scolastique entre la révélation surnaturelle et la révélation naturelle, entre celle que les théologiens appelaient immédiate et celle qu'ils disaient médiate, entre une révélation universelle et une révélation spéciale[2257] ». Pour lui, il n'y a pas deux révélations opposées mais une seule, la même, naturelle et surnaturelle à la fois, mais se présentant sous

---

[2251] François PILLON, « Recension de ROBERTY Jules-Émile, *Quelques réflexion sur l'autorité du Christ*, Paris, Fischbacher, in press », *L'année philosophique* 1892, Paris, Alcan, 1893, p. 271.

[2252] François PILLON, *L'année philosophique* 1892, *art. cit.*, p. 271.

[2253] *AugSab-Esquisse*, p. 308.

[2254] *DLCR*, p. 54.

[2255] Cf. *DLCR*, p. 29 où Bois évoque les propos d'Auguste Sabatier dans *Discours sur l'évolution des dogmes* : « Une émotion religieuse, comme toute sensation, d'ailleurs… » (p.24).

[2256] *DLCR*, p. 30.

[2257] *AugSab-Esquisse*, p. 59-60.

deux formes différentes. Sabatier affirme, d'une part, que toute révélation est « surnaturelle par la cause qui l'engendre dans les âmes et qui, restant toujours invisible et transcendante, ne s'épuise et ne s'emprisonne jamais dans les phénomènes qu'elle produit[2258] ». Il affirme, d'autre part, que toute révélation est « naturelle par ses effets, parce que, se réalisant dans l'histoire, ils y apparaissent toujours conditionnés par le milieu historique et par les lois communes qui régissent l'esprit humain[2259] ». Il n'y a pas de différence, selon lui, que l'on soit un grand prophète ou le plus petit dans le royaume des cieux, tout le monde reçoit la même révélation : à la fois immédiate et spéciale, pour que chacun puisse entrer dans une relation directe et personnelle avec Dieu, et médiate et universelle, car elle ne touche personne sans une préparation préalable[2260]. Pour Sabatier, les révélations particulières rentrent dans la révélation générale comme les variétés dans l'espèce. En effet, il estime que « toute révélation spéciale, si elle est vraiment de Dieu, est humaine et tend à devenir universelle », et inversement « toute révélation générale s'est trouvée individuelle une fois, car elle n'a pu se faire que dans une individualité[2261] ».

Dans la révélation générale parmi les hommes et les peuples que Dieu s'est choisis pour organes, Sabatier voit une inégalité au niveau des dons, mais, par contre, il observe l'existence d'une solidarité dans l'œuvre commune. En conséquence, selon lui, la vocation religieuse de l'humanité n'exclut pas la vocation spéciale du peuple d'Israël, mais la prépare au contraire. Ensuite, la vocation de ce peuple n'exclut pas celle des prophètes. Et enfin, la vocation des prophètes n'exclut pas la vocation de « Celui qui fut leur héritier et en qui s'est achevée la révélation de Dieu, parce que, dans sa conscience, s'est parfaitement réalisée l'idée même de la piété[2262] ». La question se pose alors de savoir si la perfection de cette révélation spéciale et personnelle en Christ explique tout dans la religion et ôte toute obscurité. Pour Sabatier, il reste encore à expliquer les rapports entre l'élément individuel et l'élément universel, entre le fini et l'infini et entre Dieu et l'homme ; il s'agit du « mystère » de cette puissance universelle et éternelle dont tous les autres mystères ne sont que des formes particulières, et sans lequel « la religion même ne serait plus[2263] ».

[2258] *Ibidem*.

[2259] *Ibidem*.

[2260] Cf. *ibidem*, p. 60.

[2261] *Ibidem*, p. 60-61.

[2262] *Ibidem*.

[2263] *Ibidem*, p. 61.

Selon Sabatier, toute religion contient une révélation. Il cite Blaise Pascal, qui fait dire à Dieu : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais pas déjà trouvé[2264] », pour affirmer que « la religion positive de Dieu est aussi universelle que la religion elle-même[2265] ». Il prend l'exemple du miracle : il ne s'agit pas d'une révélation particulière apportée par la Bible puisque le miracle est plus ancien que la bible et plus universel dans l'Antiquité[2266]. Il voit ainsi un étagement, une succession logique et bien déterminée dans l'histoire des religions, classées d'après leur rapport à l'idéal religieux, si bien que la distinction entre révélation naturelle et révélation surnaturelle s'efface. Le christianisme est « la religion définitive, dit-il, car en lui la religion sera adéquate à son idée[2267] ».

D'après Sabatier, « Dieu ne se révèle que dans et par la piété » ; « l'objet des connaissances religieuses est immanent dans le sujet même et ne se *révèle* que par l'activité subjective de ce sujet[2268] ». Bois ne peut que réagir par rapport aux propos de son collègue parisien, constatant que « la révélation, dans le sens réel du mot, est supprimée[2269] ». Si, comme l'affirme Sabatier, la religion n'est qu'un fait « essentiellement subjectif », alors cela signifie qu'elle n'a pas de réalité « en dehors du sentiment religieux », lequel surgit spontanément et immédiatement en l'homme « et se crée à lui-même des formes diverses qui correspondent aux étapes successives de son développement[2270] ». Le christianisme est l'une de ces formes du sentiment religieux ; seulement, Sabatier se contredit en affirmant d'une part que « c'est la plus parfaite de toutes, et, à ce titre, la forme définitive[2271] », et d'autre part qu'elle n'est qu'une des « étapes successives de son développement[2272] ». Dans tous les cas, Bois entend dans les explications de Sabatier que « le christianisme n'est qu'une modification du sentiment religieux ; ce n'est pas une intervention de Dieu dans l'histoire pour relever et sauver l'humanité déchue[2273] ». Il en résulterait, à suivre la logique du symbolo-fidéisme, que la rédemption autant que la chute, la grâce autant que le péché, perdent leur réalité objective « pour devenir des états successifs de la conscience, des modifications diverses du sentiment religieux qui constituent les phases

---

2264 Blaise PASCAL, *Pensées*, n°553, Section VII : La morale et la doctrine.

2265 Auguste SABATIER, *Annales de bibliographie théologique*, 25 avril 1890, p. 58, d'après la citation faite par Bois dans *DLCR*, p. 108.

2266 Cf. *AugSab-Esquisse*, p. 71.

2267 Auguste SABATIER, *op. cit.*, p. 58, d'après la citation faite par Bois dans *DLCR*, p. 108.

2268 Auguste SABATIER, *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, Mai 1893, p. 213.

2269 *DLCR*, p. 269.

2270 *Ibidem*.

2271 *Ibidem*.

2272 *Ibidem*.

2273 *Ibidem*.

progressives d'un même développement s'accomplissant d'une façon naturelle et spontanée sous l'influence de la Providence de Dieu[2274] ». Si bien que, si l'on va jusqu'au bout à partir des fondements du symbolo-fidéisme, « il n'y a plus de révélation positive ; car, encore une fois, à quoi bon une révélation ? Qu'y-a-t-il à révéler[2275] ? »

Bois propose de faire une distinction entre l'inspiration et la révélation. Pour lui, « Dieu, par son Esprit, agit sur la volonté, le sentiment, l'intérieur de l'homme. Il inspire. L'inspiration précède la révélation. L'homme cherche ensuite à s'exprimer intellectuellement à lui-même et à transmettre intellectuellement à d'autres ce qu'il a reçu[2276] ». Voilà donc ce qu'il y a à révéler : l'homme révèle ce que Dieu lui a inspiré. L'inspiration est continue, tandis que la révélation est discontinue : « La révélation doit présenter assurément, soit dans l'espèce soit dans l'individu, un caractère de discontinuité qui la différencie de l'inspiration. L'inspiration peut être, doit être continue[2277]. » Mais dans le principe du symbolisme critique sabatiérien, cela ne fonctionne pas, selon Bois. Il reconnaît que « toute connaissance est symbolique[2278] », alors que pour Sabatier, tel que Bois le comprend, le symbole « n'a rien à voir » avec la connaissance scientifique. Bois prend, entre autres, l'exemple de la couleur : le mot bleu est le symbole[2279]que l'esprit se donne pour se représenter, grâce à l'œil, la réalité du mouvement d'une vibration d'une certaine longueur d'onde ; la lumière et le son sont des symboles permanents et définitifs liés à certaines vibrations[2280]. Réservant ainsi le symbolisme aux connaissances non scientifiques, et notamment religieuses, Sabatier est conduit à penser Dieu comme étant un x « inconnaissable, isolé dans ses attributs métaphysiques, dans son éternité, son infinité[2281] ». Un tel Dieu ne peut se révéler, car sinon il doit agir dans l'histoire, donc entrer dans l'espace et dans le temps ; il deviendrait fini, limité : il ne serait plus le Dieu de Sabatier, un Dieu transcendant et ineffable, inconnaissable. Un tel Dieu ne peut pas se révéler, car pour révéler, « il faut quelque chose à révéler : idée, sentiment, projet, désir, volonté », mais « supposer quoi que ce soit de ce genre en Dieu, c'est le faire entrer dans nos catégories, c'est le priver de sa divinité et en faire une créature individuelle semblable à nous[2282] ». Selon Bois, « mettre du

[2274] *Ibidem*, p. 269-270.

[2275] *Ibidem*, p. 270.

[2276] *LDS1*, p. 218-219.

[2277] *DLCR*, p. 264.

[2278] *Ibidem*, p. 163.

[2279] Impliquant une analogie en plus de l'intuition donc, d'après Kant (cf. par exemple *Critique de la faculté de juger*, § 59, traduction d'Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1993, p. 263-268).

[2280] Cf. *DLCR*, p. 160-161.

[2281] *Ibidem*, p. 270.

[2282] *Ibidem*.

connaissable au sein de l'inconnaissable même, c'est une contradiction[2283] » ; supposer que l'inconnaissable se révèle à des êtres connaissant, c'est absurde, car cela revient à supposer que l'inconnaissable soit connaissable. Bois affirme que « par sa conception de Dieu, M. Sabatier nie le principe même qui est à la base de l'idée de la révélation, à savoir la conception anthropomorphique de Dieu. Rejeter l'anthropomorphisme, pour qui s'entend soi-même, c'est rejeter la révélation[2284] ». Bois accuse donc de contradictoire la théorie sabatiérienne de l'évolution lorsqu'elle est appliquée à la révélation : « la Bible, Jésus-Christ, les apôtres, tout cela représente un point de vue dépassé », puisque « notre expérience est supérieure à l'expérience du Christ et de ses apôtres, comme notre connaissance l'emporte sur leur connaissance. Ainsi que le dit et le répète M. Sabatier, le fleuve coule toujours[2285] ».

> *C'est ainsi que M. Sabatier prend la peine de réfuter la théorie d'après laquelle la révélation consisterait dans la proclamation de spéculations abstraites et abstruses, affirme-t-il. Il ne s'aperçoit pas qu'entre cette théorie et sa propre négation de la révélation,* tertium datur*, il y a l'idée évangélique de la révélation*[2286].

Bois reproche à son collègue parisien de rendre le surnaturel tellement universel au point de réduire sa différence avec le naturel[2287]. Il lui reproche ensuite de ne pas tenir compte de la rupture introduite par le péché et la chute, au point de voir dans l'histoire de la révélation une montée régulière, étagée, fatale. Le péché, selon Bois, rend l'humanité incapable de s'élever normalement jusqu'à l'idéal religieux.

Bois maintient la distinction proposée par Jean Calvin (1509-1564) entre la révélation générale et la révélation spéciale, entre la révélation naturelle et la révélation surnaturelle. Il ne raisonne pas en terme de médiateté et d'immédiateté, comme son collègue parisien. Pour lui, toute révélation passe par le biais d'une médiation. Il reproche à Sabatier de supprimer toute révélation spéciale en la dissolvant dans la révélation générale et propose de réaffirmer la distinction entre ces deux modes de révélation divine[2288]. Il reprend et actualise la théorie de la révélation étagée proposée par Calvin, selon laquelle Dieu se révèle aux hommes de deux manières distinctes : la révélation générale par la conscience ou par l'action de Dieu qui combat le mal, et la révélation spéciale.

[2283] *Ibidem.*

[2284] *Ibidem.*

[2285] *Ibidem*, p. 271.

[2286] Cf. *ibidem.*

[2287] Cf. *ibidem*, p. 108.

[2288] Cf. *ibidem*, p. 109-110.

Presque chaque fois que Bois présente sa théorie de la révélation étagée[2289], il commence par la révélation générale. Il y distingue deux moyens que Dieu utilise pour se révéler aux hommes. Il présente d'abord la révélation de Dieu à l'homme par l'intermédiaire de l'homme lui-même, par sa conscience morale qui lui révèle un Dieu moral, libre, bon, juste, charitable : « Je suis l'œuvre de Dieu. L'œuvre révèle l'ouvrier. Je suis à moi-même et pour moi-même une révélation de Dieu. Précisons : la conscience morale me révèle un Dieu moral, libre, personnel, juste et charitable[2290]. » Un tel Dieu est personnel, dans ce sens que l'homme projette sur lui des attributs moraux et spirituels[2291]. Sans le péché, cette révélation aurait été parfaite. Mais, à cause du péché, elle est profondément altérée et parvient à peine à montrer la finitude de l'humain incapable de se révéler à lui-même et de révéler Dieu[2292]. Elle arrive aussi à révéler la patience de Dieu qui n'abandonne pas les humains. À la différence de la conception scolastique de la révélation étagée, Bois ne parle pas ici de la capacité humaine à acquérir la vérité pour contribuer à son salut mais uniquement de l'action divine face au péché humain. Ensuite vient la médiation naturelle de la création qui aurait pu, sans le péché et la chute, révéler son auteur et joindre sa révélation à celle de la conscience morale. Mais le péché trouble profondément la révélation de la nature. Néanmoins, l'action de Dieu par l'influence perpétuelle du bien contre celle du mal contient un certain degré de révélation perçue dans toute religion de toute civilisation ; tout n'y est donc pas faux. Comme Sabatier, Bois soutient donc que toute religion contient une part de la révélation divine, une révélation générale que Bois considère plus variable et plus libre que ne le fait son collègue parisien[2293].

Dieu ne se contente pas de cette révélation générale et naturelle limitée et incomplète. Au lieu de parler d'un étagement, de ce qu'il appelle évolution fatale entre la révélation dans les autres religions et celle en Israël, Bois préfère parler d'une décision libre de Dieu. Il voit une différence de degré dans la révélation de Dieu parmi les divers peuples : en dehors d'Israël, Dieu prépare toute l'humanité à recevoir le christianisme, mais il prépare Israël à l'enfanter[2294]. Dieu décide de se révéler de manière particulière et spéciale dans le peuple d'Israël et par ce peuple ; Dieu lui révèle autre chose et plus que ce qu'il révèle aux autres peuples. Ce plus relève d'abord des procédés de la révélation, selon Bois : pour se révéler au peuple d'Israël, Dieu

---

2289 *DLCR*, *LVAC*, etc.

2290 *DLCR*, p. 250.

2291 Cf. *ibidem*.

2292 Peut-on parler ici d'un usage élenctique de la révélation, dans ce sens qu'elle conduit l'homme à reconnaître qu'il ne peut pas se sauver par ses propres moyens ?

2293 Cf. *DLCR*, p. 110.

2294 Cf. *ibidem*, p. 109.

utilise d'autres procédés par rapport aux autres peuples (la prophétie ou le miracle, par exemple, ce que Sabatier conteste), dans lesquels Dieu emploie la nature et l'homme comme instruments de communication de sa pensée. De plus, Dieu révèle sa révélation au peuple d'Israël : il lui révèle, par l'intermédiaire de Moïse par exemple, que la connaissance surnaturelle produite en lui est bien l'œuvre de Dieu, et non l'œuvre de l'homme. Alors que, chez les autres peuples, Dieu ne le fait pas : « La chose révélée est connue, mais sans qu'on sache que c'est Dieu qui l'a fait connaître[2295]. » Cette révélation spéciale au peuple d'Israël atteint sa plénitude et sa perfection dans la révélation de Jésus le Christ[2296]. Elle continue par les apôtres qui font connaître à l'humanité l'Evangile qui leur a été révélé[2297]. Bois affirme que la révélation spéciale primordiale, constitutive du christianisme, a cessé après les apôtres, même si Dieu continue à se révéler continuellement de manière variable, selon les circonstances, sans dire explicitement, comme à Moïse, que cela vient de lui ; le chrétien doit revenir à la révélation dans le Christ comme norme et « critère des autres révélations tout individuelles et spéciales[2298] ». Cela n'empêche pas que Dieu se révèle de façon particulière et spéciale à chacun de nous[2299]. Le « Christ historique » scripturaire n'est donc pas, dans la théologie néocriticiste boisienne, un « commencement radical », mais se trouve précédé d'une série de révélations spéciales, et suivi d'autres révélations spéciales[2300].

8.1.3 UN CHRIST DEPOUILLE

Reprochant dans un premier temps au courant protestant libéral de dépouiller le Christ de tout ce qui n'est pas conforme à la modernité et à la raison, Bois en arrive à le faire lui-même à la fin de sa vie[2301]. Cette évolution résulte en grande partie, à notre avis, de ses convictions néocriticistes « hérétiques » qui tendent à dépouiller la réalité de toute considération spatiale : « Enlever à un esprit la catégorie de l'espace, ce n'est pas le diminuer, c'est au contraire le perfectionner[2302]. » En effet, corriger l'esprit de cette manière, « c'est le dépouiller de ce qui n'est pas essentiel à l'esprit et le débarrasser d'une cause d'ignorance et d'erreur qui tend à altérer

---

2295 *ibidem*, p. 251.

2296 Cf. *ibidem*, p. 251-252.

2297 Cf. *ibidem*, p. 252.

2298 *Ibdem*.

2299 Cf. *LDG*, p. 116.

2300 Cf. Pierre GISEL, « Après les théologies libérales », dans Frédéric AMSLER, Olivier BAUER, Pierre GISEL, Rémi GOUNELLE, Thierry LAUS et Jean-Daniel MACCHI, *La christologie entre dogmes, doutes et remises en question*, Paris, Van Dieren, 2002, p. 12.

2301 Cf. Herimino Paoly RANDRIAMANANTENA, *La christologie chez Henri Bois*, mémoire de Maîtrise, IPT Montpellier, 1999.

2302 *PHID&THEO* p. 553, note 1.

les catégories foncièrement spirituelles[2303] ». Bois est convaincu, comme Pillon, que l'espace relève de l'ordre de l'épreuve morale que l'être humain doit surmonter dans ce monde-ci ; l'espace résiste à l'action de l'esprit pour l'instant mais sa résistance n'est que transitoire.

Dans une lettre de direction spirituelle, Bois relativise certaines affirmations traditionnelles sur le Christ, notamment la naissance surnaturelle et la préexistence, et les considère comme moins importantes par rapport à la temporalité de Dieu et à la valeur absolue du temps. Il reconnaît suivre Pillon, d'un côté, et Bergson, de l'autre, sans toutefois adopter la conception du temps comme durée avancée par ce dernier, pour dissocier le temps et l'espace, et pour attribuer au temps « une valeur absolue », qui lui paraît être, d'ailleurs, « impliquée dans l'idée hébraïque et chrétienne de Dieu, de la vie morale et religieuse, de la création et de la rédemption, de la prière et de son exaucement[2304] ». La contestation de la valeur absolue du temps lui paraît nettement plus grave que celle de « la naissance surnaturelle ou la préexistence[2305] ». Confronté aux mythes dans la bible, il manque en quelque sorte la démythologisation initiée par Bultmann et ne trouve comme solution qu'une démythisation.

8.1.3.1 LA NAISSANCE ET LA PREEXISTENCE DE JESUS

La naissance de Jésus

Dans ses lettres de direction spirituelle, après 1916, Bois rejette l'idée de la naissance surnaturelle de Jésus le Christ et défend, au contraire, la naissance naturelle de Jésus le Christ. Pour argumenter sa position, il se réfère à la généalogie de Joseph, dans l'évangile de Luc[2306]. Il se demande pourquoi l'évangéliste a pris la peine de donner une longue généalogie de Joseph, s'il « *ne croyait pas* » que Jésus le Christ était fils de Joseph, comme semble l'indiquer le verset vingt-trois. Selon Bois, l'expression ὡς ἐνομίζετο, « comme on le croyait », est un ajout, par rapport à la généalogie initiale, pour masquer la difficulté de la naissance naturelle[2307]. Bois pense que l'idée de la naissance surnaturelle relève de « développements postérieurs de la pensée et de la vie chrétiennes[2308] ». Dans les synoptiques, Jésus le Christ lui-même ne dit rien sur sa naissance surnaturelle. Et dans l'évangile de Jean, il n'est nulle part mention de la naissance surnaturelle.

[2303] *Ibidem*.

[2304] *LDS2*, p. 22.

[2305] *Ibidem*, p. 23.

[2306] Cf. l'évangile de Luc, chapitre 3.

[2307] Cf. *LDS2*, p. 21s.

[2308] *Ibidem*, p. 9s.

Bois évoque ensuite un argument dogmatique et religieux pour étayer son opinion sur la naissance de Jésus. En suivant la position de Secrétan, il ne veut pas admettre quelque chose sous le simple motif que c'est écrit. Il demande chaque fois des démonstrations, du moins des motifs, avant d'admettre une assertion quelconque. Et il ne trouve pas de motif, ni de démonstration, en ce qui concerne la naissance surnaturelle. Pour lui, cette notion n'a aucune importance religieuse ni dogmatique[2309]. Il montre, par ailleurs, que la thèse de la naissance surnaturelle est contradictoire avec celle de la préexistence personnelle. En effet, la personne qui est née surnaturellement de la Vierge Marie n'a pas pu préexister à sa mère[2310].

La préexistence du Christ

Le 30 mai 1917, Bois répond à la lettre d'une demoiselle relative à la personne de Jésus[2311]. Il y parle de la théopneustie et de certains thèmes du Nouveau Testament, dont les questions sur la préexistence de Jésus. Pour lui, tous les auteurs du Nouveau Testament attribuent à la personne du Christ une valeur souveraine et absolue dans le domaine religieux et moral grâce à leur expérience religieuse propre. Mais ces auteurs se divisent ensuite quand ils essayent d'expliquer intellectuellement à leur manière cette grandeur du Christ : Marc et Jean l'expliquent, par exemple, par la descente du Saint-Esprit sur l'homme Jésus au moment du baptême. D'autres, comme Matthieu et Luc, l'expliquent par la naissance surnaturelle et d'autres enfin, comme Paul, par la préexistence réelle et personnelle.

Le néocriticisme boisien affirme l'identité, au fil du temps, du *moi* de toute personne. Or, les théories de l'ancienne orthodoxie, qu'elle soit réformée ou luthérienne, soutiennent l'union des deux natures dans la personne de Jésus. Bois déclare que ces théories sont incompatibles avec la préexistence du *moi* de Jésus. En effet, le *moi* de Jésus est l'union de ses deux natures, simultanément, dans sa personne historique. Or, ce qui a préexisté ne peut être que sa nature divine ; sa nature humaine n'a pas pu préexister. Donc son *moi* n'a pas pu préexister[2312].

À son fils Georges, le 12 avril 1916, Henri Bois s'affranchit de la théorie de la préexistence du Christ en lui écrivant que les trois Évangiles synoptiques (Matthieu, Marc et Luc) ignorent la préexistence. Et si l'on pense généralement que le quatrième évangile, celui de Jean, enseigne la préexistence, Bois n'en est pas convaincu. D'après lui, seuls les écrits pauliniens et l'épître aux Hébreux affirment explicitement et nettement la préexistence de Jésus-Christ. Il invite donc son fils à constater l'existence d'une diversité d'opinions et de doctrines, contradictoires selon

[2309]Cf. *ibidem*, p. 25. Bois fait ici allusion à la théopneustie ou, sans doute, à une lecture fondamentaliste de la Bible.

[2310]Cf. *ibidem*, p. 20-21.

[2311]Cf. *LDS2*, p. 7et suivantes.

[2312]*Ibidem*, p. 12 et suivantes.

lui, dans le Nouveau testament et estime que cela affranchit notre pensée. La bible ouvre donc la possibilité de choisir entre ces différentes positions ou « même de chercher autre chose » ailleurs, affirme-t-il. Il rajoute que la préexistence réelle et personnelle de Jésus-Christ lui paraît soulever toutes sortes de difficultés que l'apôtre Paul n'a pas forcément envisagées : « Elle est difficilement conciliable avec la pleine et parfaite humanité de Jésus-Christ[2313]. »

Bois énumère quelques points qui lui paraissent poser des difficultés dans la théorie de la préexistence du Christ. Le premier point concerne le plan psychologique, avec la question du souvenir qui soulève, selon lui, toutes sortes d'objections. Le deuxième point concerne le plan moral, où il conteste qu'un être saint (comme devait l'être le Christ s'il était préexistant) ait le droit de renoncer à sa sainteté pour s'incarner. Il pense que s'il n'y renonce pas et s'il apporte sa sainteté toute faite sur terre, alors la tentation n'est qu'une simple apparence, un trompe l'œil, ce qui enlèverait au fond à Jésus son humanité.

En entamant son cours, donné à la Faculté de Montpellier, intitulé « La préexistence de Jésus-Christ », Bois avoue son hésitation en ce qui concerne la préexistence : « J'ai bien peur de vous faire éprouver une déception, de ne paraître ni assez affirmatif aux uns, ni assez négatif aux autres, de manquer quelque peu de vigueur dans la conclusion, et de vous fournir même plutôt les éléments du travail préalable à la conclusion qu'une conclusion elle-même[2314]. » Il reconnaît oser avouer, dans cette introduction de son cours, ce qu'il pense et comme il le pense et affirme qu'il n'a pas la certitude, du moins à cette époque, que ce soit en faveur ou en défaveur de la préexistence de Jésus le Christ. Mais il n'exclut pas la possibilité qu'une certitude lui « vienne en chemin[2315] ».

8.1.3.2 LA DIVINITE ET L'HUMANITE DE JESUS

Dans sa lettre de direction spirituelle du 30 mai 1917[2316], Bois rejette la préexistence et la Kénose et préfère « revenir aux anciennes théories orthodoxes des deux natures[2317] » : Jésus-Christ est le vrai Dieu-homme et le vrai Homme-Dieu, mais en les transposant du plan ontologique et substantiel au plan spirituel, psychologique et moral. Pour lui,

> *L'humain et le divin peuvent être distingués* théoriquement *en Jésus ; car le moi de Jésus et le moi de Dieu sont deux moi distincts. Mais ils ne peuvent pas être distingués* pratiquement*, ni, à plus forte raison, séparés, parce que Dieu pénètre constamment et complètement Jésus, et que le but et l'effet de cette pénétration de Jésus par Dieu, c'est*

[2313] Henri BOIS, « Lettre d'Henri Bois à son fils G. », 12 avril 1916, *Évangile et liberté*, décembre 1968.

[2314] *CMs-PréexJC*, p. 1.

[2315] *Ibidem*.

[2316] *LDS2*, p. 7-19.

[2317] *LDS2*, p. 16.

> *de faire réaliser pleinement à Jésus l'idéal même de l'homme parfait, tel qu'il planait devant la pensée créatrice*[2318].

L'immanence réelle et spécifique de Dieu dans l'homme Jésus[2319] implique la distinction de Dieu et du Christ. Cette immanence paraît être, selon Bois, la seule conception possible de la divinité de Jésus qui sauvegarde son humanité sans porter atteinte au monothéisme. Il propose de passer d'un point de vue ontologique et substantialiste à un point de vue spirituel, psychologique et moral, mieux adapté aux résultats actuels de la philosophie[2320]. Pour Bois, l'homme Jésus est divin par la perfection de l'humanité du Christ ; sa divinité consiste dans sa sainteté, parce que son union avec Dieu est constante et entière ; il est divin parce qu'il est habité de manière permanente et indéfectible par le Saint Esprit[2321].

Henri Bois confie à son fils Georges, dans sa lettre de 1917, que, pour sa part, il a « peu à peu laissé tomber » dans sa pensée la naissance surnaturelle et la préexistence : « La divinité de Jésus-Christ me paraît consister dans l'immanence complète et constante de Dieu en Jésus, dit-il, en l'homme Jésus parfaitement docile à toutes les impulsions de l'Esprit et indissolublement uni à son Père[2322]. » Henri Bois renonce « peu à peu », avec le temps, à l'autorité scientifique et même métaphysique des Écritures. Il propose donc à son fils de voir la divinité de Jésus-Christ, « non dans le domaine physiologique (naissance surnaturelle), ni dans le domaine métaphysique substantialiste (préexistence et théorie orthodoxe sur la Trinité, la Kénose, etc.) mais dans l'ordre spirituel et moral[2323] ». Et cette divinité spirituelle et morale se définit, selon lui, par la présence constante de Dieu « en Christ par son Esprit », par une sorte de « possession » de l'âme de Jésus par Dieu.

Dans son catéchisme datant de 1916-1917, Bois affirme qu'il est difficile de faire abstraction des nombreuses déclarations des apôtres, et surtout de Jésus le Christ lui-même, sur ce sujet. Elles affirment que, si Jésus le Christ est Dieu, ce n'est pas dans le même sens que le Père l'est. En effet, le Père est *son* Dieu. Il lui parle comme à *son* Père. Pendant les moments de communion les plus intimes et les plus étroites avec son Père, il n'oublie jamais la distinction

---

2318 *Ibidem*, p. 18-19.

2319 Cf. la deuxième épître de Paul aux Corinthiens, chapitre 5, verset 19.

2320 *LDS2*, p. 16s.

2321 Cf. *ibidem*, p. 20.

2322 Henri Bois, « Lettre d'Henri Bois à son fils G. », *op. cit.*

2323 *Ibidem*.

du *moi* et du *toi*, indispensable à l'amour entre eux. Sinon, l'amour du *toi* serait réduit à un amour du *moi*[2324]. Pour beaucoup de chrétiens, la divinité de Jésus le Christ signifie :

> *Identité de Jésus-Christ avec Dieu (ou avec une personne divine, la seconde personne de la trinité). Or ce que Jésus-Christ affirme, c'est son unité parfaite avec le Père qu'il appelle le seul vrai Dieu (Jn.10,30 ; 17,3). L'unité n'implique pas l'identité, il semble même qu'elle l'exclut*[2325].

Selon Bois, Dieu n'a pas pu faire de Jésus le Christ ressuscité son égal, alors qu'il était une créature avant la résurrection. Jésus le Christ n'a pas pu devenir tout à coup participant de l'éternité métaphysique. Ce serait une contradiction. Par contre, Bois pense que Dieu a bien pu conférer à un être tel que Jésus le Christ, pour le récompenser de sa fidélité, le ministère suprême de Seigneur, de Christ. Le Christ peut très bien rester distinct de Dieu le Père et subordonné à Dieu le Père, comme une créature au créateur, et en même temps exercer actuellement des fonctions divines sur nous. Dans cette perspective, Jésus le Christ mérite bien d'être appelé Dieu. Bois se réfère ici à Blaise Pascal pour qui Jésus le Christ est le véritable Dieu des hommes, mais alors « un Dieu véritablement caché[2326] ».

8.1.3.3 UNE INCARNATION SPIRITUELLE

Fidèle à son néocriticisme, Bois propose d'interpréter l'incarnation de Dieu dans le Christ historique de manière spirituelle, c'est-à-dire par l'union morale, personnelle et spirituelle des deux *moi*, celui du Père et celui du Fils.

L'ancienne théorie conciliaire des deux natures dit qu'il y a « trois personnes en une seule nature », d'une part, et « une seule personne en deux natures », d'autre part. Bois note que cette théorie présente un certain nombre de difficultés, notamment le problème de la *simultanéité* de deux natures différentes dans la même personne. Pour lui, les deux termes « nature » et « personne » sont corrélatifs et inséparables. Il soutient l'idée que si Jésus est « une seule et unique personne, on n'y met qu'une seule et unique nature[2327] ».

A défaut de *simultanéité* des deux natures, les évangéliques, défenseurs de l'orthodoxie protestante, ont cherché leur refuge dans la *succession*, dans la théorie de la Kénose (basée sur

---

[2324] Cf. *FORPE*, p. 5.

[2325] Henri BOIS, *Instructions religieuses*, notes manuscrites prises par le fils Bois, 1916-1917, désormais *InstRlg1*.

[2326] Blaise PASCAL, *Pensées et Opuscules*, par Léon Brunschvicg, Paris, Hachette, 1957, p. 751. Cf. le chapitre intitulé « L'humanité et la divinité de Jésus », dans *InstRlg1*. Notons aussi l'article que Bois a fait sur « La religion de Pascal », *Foi et Vie*, 1914.

[2327] *LDS2*, p. 13.

le passage de la lettre de Paul aux Philippiens[2328]). Mais, selon Bois, « si le sujet qui disait *moi* en Jésus c'était le *logos* préexistant déjà sous forme personnelle, s'il y avait à ce point de vue identité du moi en lui[2329] », il ne serait pas vraiment homme.

> *Pour expliquer cette personne divine et humaine, on a eu recours tantôt à la suppression arbitraire et plus ou moins consciente de l'un des deux éléments (arianisme ou docétisme avec leurs nuances), tantôt à l'hypothèse des deux natures juxtaposées contre laquelle proteste l'unité profonde de la personne de Jésus-Christ, tantôt au dogme de Luther de la communication des idiomates qui ne réussit pas à surmonter la difficulté, chacune des deux natures en Christ s'effaçant dans la mesure où elle perd ses idiomates, tantôt à la doctrine de la kénose (Php2:7) qui malgré les plus louables efforts ne laisse subsister en réalité dans le Christ historique que la personne humaine, puisque la personne divine que la première devait manifester recule et se voile au point de disparaître de la conscience du Christ en sorte que sa divinité tout en continuant d'exister naturellement, est pour lui et pour nous comme si elle n'était pas[2330].*

Selon Bois, Jésus n'affirme pas son « identité » avec Dieu ou avec une personne divine, fut-ce la deuxième personne de la trinité, mais se contente beaucoup plus simplement d'affirmer son « unité parfaite » avec Dieu. Pour Bois, l'unité ou l'union suppose deux entités distinctes, et exclut, de ce fait, l'identité de ces deux entités. Seule l'union spirituelle, dans la subordination « constante et complète » du *moi* du Christ au *moi* de Dieu, lui semble être « la seule conception de la divinité de Jésus-Christ qui sauvegarde son humanité et maintienne le monothéisme dans toute sa rigueur[2331] ». À vues humaines, cette union ne permet pas de distinguer les deux *moi*. Dans l'instruction religieuse, où Bois explique à son fils sa conception de l'incarnation, il rappelle que, pour les auteurs bibliques et pour Jésus lui-même, la divinité du Fils ne peut pas être comprise dans le même sens que celle du Père, puisque Jésus appelle celui-ci son Dieu[2332]. Bois estime que « l'unité n'implique pas l'identité, il semble même qu'elle l'exclut[2333] ». Il énumère quelques preuves de la distinction qu'il constate entre le Père et le Fils, notamment le fait que sans cette distinction, « l'omniscience réelle et spécifique de Dieu dans l'homme Jésus (2Cor.5:19) implique la destruction de Dieu et du Christ[2334] ». Voilà pourquoi il opte pour une

---

[2328] Épître de Paul aux Philippiens, chapitre 2, versets 5 à 11.

[2329] *LDS2*, p. 16.

[2330] *InstRlg1.*, ch.IX.

[2331] *Ibidem.*

[2332] Cf. *ibidem.*

[2333] *Ibidem.*

[2334] *Ibidem.*

« union spirituelle parfaite dans la constante et complète subordination du Christ à Dieu[2335] » pour définir la divinité du Christ.

> *En Jésus-Christ Emmanuel, Dieu avec nous, nous avons Dieu-même puisque en Jésus-Christ nous avons l'homme vrai dans sa position normale vis à vis de Dieu (Gen.1 :26-27 ; Col.1 :15 ; Ps.8 :1-7 ; 2Cor. 15 :25-27) et Dieu pénétrant, animant et inspirant l'homme sans intermittence ni restriction. En Jésus-Christ nous avons Dieu-même puisque en Jésus-Christ nous avons Dieu révélant sa paternité divine et parfaite dans une parfaite filialité humaine. Le terme le plus compréhensif et le plus juste par lequel nous puissions désigner la personne de Jésus-Christ est donc celui de l'homme-Dieu et du Dieu-homme[2336].*

Du coup, afin de préserver l'humanité de Jésus, Bois revient à la doctrine des deux natures[2337], qui lui permet de défendre l'idée que Jésus est un Dieu-homme et un Homme-Dieu. Mais il pense que la doctrine des deux natures ne peut être reçue telle quelle. Comme nous l'avons déjà dit, Bois remplace la conception ontologique de l'identité de Jésus par une conception spirituelle, psychologique et morale. En effet, selon Bois, l'incarnation de Dieu dans l'homme Jésus est spirituelle. Cette incarnation est similaire à celles rencontrées chez certains prophètes ou hommes religieux, sauf qu'elle est incomparablement plus parfaite et possède un caractère absolu. Le moi de Jésus et le moi de Dieu sont distincts : « L'humain et le divin peuvent être distingués *théoriquement* en Jésus[2338]. » Mais, pratiquement, ils ne peuvent pas être distingués, tant la présence de Dieu en Jésus est constante et complète. Dieu fait ainsi de Jésus l'homme idéal parfait.

Avec une telle position, Bois choisit une troisième voie, entre l'orthodoxie protestante et la tendance libérale. Dans une lettre adressée à une étudiante, le 27 novembre 1915, il dit : « A vrai dire, je ne suis guère ce qu'on appelle un "orthodoxe"[2339]. » Fidèle au néocriticisme, accordant l'autorité à ce que la conscience autorise, il dit s'efforcer « honnêtement » de penser sa foi, en tant que professeur de théologie et de philosophie, et aboutir à des résultats qui « ne sont pas toujours identiques à ceux de la tradition[2340] ». Néanmoins, cela ne l'empêche pas de penser avoir le droit de revendiquer le titre de chrétien, si imparfait chrétien qu'il s'estime

---

[2335] *Ibidem.*

[2336] *Ibidem.*

[2337] Cf. *LDS2*, p. 16.

[2338] *Ibidem*, p. 18. C'est l'auteur qui souligne.

[2339] *LDS1*, p. 53.

[2340] *Ibidem*, p. 54.

pouvoir être, « sans être proprement orthodoxe, et en ayant le sentiment que, si je suis un chrétien imparfait, ce n'est point du tout parce que je ne suis pas un parfait orthodoxe[2341] ».

8.1.3.4 MIRACLE ET RESURRECTION

Dans une lettre de direction spirituelle, Bois affirme qu'il n'admet pas la résurrection de la chair. L'essentiel, pour lui, réside dans le fait que le Christ n'est pas entré dans le silence, dans la séparation d'avec les hommes, mais au contraire dans une vie spirituelle plus active et plus efficace. C'est ainsi qu'il peut agir sur les âmes pour les transformer. Pour lui, les apparitions du Christ ne peuvent être comprises que comme des hallucinations qui traduisent l'extase spirituelle due à l'action du Christ, victorieux de la mort, sur les âmes[2342].

Bois aborde également la question de la résurrection dans sa lettre adressée à son fils Georges, en 1917, et lui dit qu'il envisage la résurrection de Jésus-Christ comme un miracle. Ce qui l'amène à réfléchir sur le sens du mot « miracle ». Il le fait porter « non sur le domaine physique (revivification du cadavre réanimé tel quel), mais sur le domaine spirituel, moral ». Par une action spirituelle exceptionnelle (c'est à peu près le sens du mot « surnaturel » chez Bois), le Christ, ayant atteint une perfection entraînant une puissance spirituelle complète, a causé un ébranlement physiologique sur les nerfs des disciples qui eurent des visions presque hallucinatoires.

Sur le plan philosophique, Bois ne voit pas d'objection à faire au miracle physique, car « Dieu peut agir dans le monde physique comme le fait l'homme lui-même, sans violer les lois, mais au contraire en les combinant et en les employant, et ainsi il peut atteindre des réussites qui ne seraient pas produits par le simple fonctionnement des lois du monde[2343] ». Avec sa manière de redéfinir le mot « miracle », Bois arrive à éviter les questions généralement soulevées par cette notion, notamment la compatibilité ou non de la science avec le supranaturalisme.

Sur le plan psychologique, Bois se réfère à plusieurs cas où la « vision extérieure » résulte d'une modification psychique et se demande si, dans la plupart des cas, un choc ou « une modification mentale n'est pas la vraie cause du phénomène matériel produit en conformité avec les lois qui régissent l'union du physique et du moral, et si, par suite, ce n'est pas dans le domaine mental qu'il faut chercher le vrai point d'application des miracles[2344] ».

[2341] *Ibidem*.

[2342] Cf. *Ibidem*, p. 177s.

[2343] Henri Bois, « Lettre d'Henri Bois à son fils G. », *op. cit.*

[2344] *Ibidem*.

8.1.3.5 L'ATTRAIT DU CHRIST

Bois parle de « l'attrait du Christ » pour expliquer comment le Christ peut entraîner un changement dans les âmes. Selon lui, le christianisme, « c'est une force qui attire, et cette force qui attire, c'est le Christ[2345] ». Le Christ attire sans violenter. Déjà, lors de son passage sur terre, Jésus le Christ a attiré les hommes à lui, quand il les invitait à venir à sa suite. Mais, selon Bois, quand Jésus le Christ vit la croix se dresser à l'horizon de son ministère terrestre, il comprit que c'est par sa mort, malgré sa mort, qu'il doit aussi attirer. Et aujourd'hui, si le Christ attire encore les cœurs « par sa vie terrestre ou par sa mort, c'est que Jésus lui-même est là, par son Esprit », pour le faire comprendre aux cœurs, par l'intérieur. Ce n'est que quand l'Esprit du Christ s'est répandu sur les disciples qu'ils ont été enfin attirés vers lui par sa mort.

L'attrait du Christ, lorsqu'on y cède, conduit à la communion avec lui. L'union au Christ, en laissant au repos nos autres attirances, suscite en nous une nouvelle vie, faite d'une relation morale et personnelle avec lui, et nous donne la « vraie » piété. Dans une lettre de direction spirituelle datée du 19 décembre 1915, Bois écrit : « L'idéal du Christ vous attire. Eh bien ! Cédez tout simplement et toujours plus à cet attrait[2346]. » Il promet à son interlocuteur que, plus ce dernier cèdera à cet attrait, plus il sentira « le besoin de la force qui seule peut entraîner notre faiblesse et combler nos lacunes[2347] », et plus il recevra « cette force », plus il s'unira « au Christ et par Christ à Dieu, et c'est cela qui est la piété dans sa simplicité vraie et essentielle…[2348] ».

Bois pense que l'union mystique avec le Christ réalise en nous l'idéal moral. Dans une lettre de direction spirituelle datée du 13 octobre 1917, il écrit : « Christ en nous. Le Christ intérieur est une source intarissable de sentiments, de pensées, d'actes conformes à la volonté de Dieu », et, lorsque le Christ vit en nous, « alors c'est lui qui possède l'âme, et elle est bien gardée et bien dirigée[2349]. »

8.1.3.6 LA LIBERATION DU CHRIST

Selon Bois, le Christ « envisageait son propre ministère comme un ministère d'affranchissement[2350] ». L'homme est toujours capable de liberté, quand il entend en lui

---

[2345] Henri Bois, *L'attrait du Christ. Sermon sur Jn.12 : 32*, Cahors, Coueslant, 1920, p. 3.

[2346] *LDS1*, p. 59.

[2347] *Ibidem*.

[2348] *Ibidem*, p. 60.

[2349] *LDS1*, p. 168.

[2350] Henri Bois, *La puissance libératrice du Christ. Sermon sur Lc.4 : 18-19 et Jn.8 : 36*, Cahors, Coueslant, 1922, p. 3.

l'impératif : *tu dois !* Mais cette liberté ne peut être complète, car l'homme est devenu esclave de la solidarité de la race humaine et de ses habitudes individuelles.

Seul le Christ peut rendre véritablement libre. Il le fait d'abord par la vérité morale et religieuse qu'il montre. La parole du Christ se confond avec l'impératif de la conscience de l'homme pour le préciser et le fortifier[2351].

Mais le Christ libère aussi en apportant le pardon qui délie. Et une fois libéré du passé, le croyant peut être vraiment affranchi grâce au contact permanent avec l'influence de la grande personnalité libre et libératrice du Christ. Aujourd'hui encore, le Christ « poursuit son œuvre d'affranchissement en venant s'installer au centre de notre cœur, de notre conscience et de notre vie pour en être l'inspirateur[2352] ».

8.1.3.7 UN CHRIST MODELE DE PERFECTION MORALE

En 1922, dans sa conférence sur *La valeur absolue du christianisme*, Bois souligne le caractère moral du Christ et ne retient pratiquement rien d'autre. Le Christ, affirme-t-il, par sa perfection morale unique, a été la plus haute révélation concevable de Dieu, « car c'est dans une vie humaine, dominée et inspirée sans cesse par la conscience morale, que Dieu peut le mieux et le plus se révéler. Plus un homme est semblable et uni à Dieu, par l'obéissance au devoir et au bien, plus Dieu se révèle à l'humanité par et dans un tel homme[2353] ». Voilà donc pourquoi, selon Bois, en Christ, la révélation a été parfaite, définitive, absolue. Le Christ Jésus a, en effet, été saint, affirme-t-il, puisqu'en Jésus, une vie individuelle entièrement soumise à la loi du bien, à l'idéal moral, s'offre à l'humanité. En s'identifiant à la conscience morale, « le Christ a révélé tout ensemble le vrai homme et le vrai Dieu, il les a unis en soi comme il est dans la destinée humaine de les unir[2354] ».

Le Christ est et demeure donc l'idéal de perfection morale et religieuse, qui réalise parfaitement l'idéal religieux et moral, pour Bois. Et finalement, on peut se tromper de doctrine et d'interprétation, ce qui est décisif est de vivre dans la communion avec cet idéal moral et spirituel. Nous pouvons le déduire, en tous cas, de ce qu'il dit à son fils Georges que « même avec des interprétations intellectuelles qui seraient plus ou moins divergentes sur tel ou tel point, on n'en est pas moins profondément et vitalement unis par le dedans, par le fond », lorsque deux personnes ont « le même idéal moral et spirituel, le même Maître qui est le Christ, le même

---

[2351] Cf. *ibidem*, p. 9s. Alexandre Vinet dira que le Christ est la conscience de la conscience.

[2352] *Ibidem*, p. 26.

[2353] *LVAC*, p. 371.

[2354] *Ibidem*, p. 372.

Christ sur lequel, quelles que puissent être les théories, on porte le même et identique jugement de valeur pratique[2355] ».

8.2 LE RAPPORT A LA BIBLE

C'est en réfléchissant sur l'histoire et la question du Christ que Bois en arrive à analyser la place et l'autorité de la bible dans la vie religieuse. Dans sa philosophie néocriticiste, la conscience morale joue un rôle important dans toute question concernant l'autorité. L'autorité de la bible ne peut découler que de l'action du Christ sur notre conscience morale.

8.2.1 L'AUTORITE DE LA BIBLE

Bois affirme que les récits, témoignages et interprétations des faits chrétiens par les auteurs bibliques font autorité, même si, pour lui, cette autorité n'est pas absolue, « mais relative », comme il le dit dans son livre sur *Le dogme grec* : « Nous affirmons donc que les écrits des témoins des faits chrétiens, leurs récits et leurs interprétations font autorité. *[Et en note]* Nous avons déjà dit que, pour nous, cette autorité était non absolue, mais relative[2356]. » L'autorité que Bois accorde à la bible est celle reconnue par la conscience morale. Celle-ci reconnaît l'autorité de la bible qui « nous transmet la connaissance des discours historiques et des actes historiques du Christ[2357] ».

Dans ses écrits, Bois n'utilise pas les versets bibliques pour appuyer ses affirmations ; il n'utilise pas la bible à la manière des littéralistes ou biblicistes du courant évangélique. Il est contre la doctrine de la théopneustie enseignée par Louis Gaussen, et reprise par certains tenants du protestantisme évangélique en France au XIX^{e} siècle, selon laquelle l'Écriture est inspirée de Dieu de manière littérale et est de ce fait infaillible. Bois ne croit pas en une inspiration mécanique des auteurs de la bible[2358]. Dans la « lettre de direction spirituelle » datée du 30 mai 1917[2359], il avoue que, pour lui, la « théopneustie », « - inspiration plénière et littérale, - a décidément fait son temps », constatant que plus « personne n'ose en prendre théoriquement la défense, bien que beaucoup continuent de faire pratiquement comme s'ils y croyaient[2360] ».

L'un des arguments que Bois utilise pour réfuter la doctrine de la théopneustie consiste dans le « fait », selon lui, que les écritures contiennent des erreurs, parce que les textes ne sont pas

[2355] Henri Bois, « Lettre d'Henri Bois à son fils G. », *op. cit.*

[2356] *LDG*, p. 117, avec le début de la note 1.

[2357] *Ibidem*, p. 74, note 1.

[2358] Cf. Henri Bois, *Le dogme grec*, *op. cit.*, p. 119.

[2359] *LDS2*, p. 7-19.

[2360] *Ibidem*, p. 8.

inspirés de la même manière. Il insiste beaucoup sur cette inégalité de valeur des passages bibliques, notamment en distinguant les faits d'expériences et les interprétations de ces faits. Pour lui, « il y a des erreurs dans la Bible, c'est un fait », et donc la Bible n'est pas infaillible. Cela ne veut pas dire que la Bible ne contienne pas « de grandes vérités, les plus importantes de toutes les vérités, et que certaines de ses parties ne soient animées d'un souffle d'inspiration qu'on ne rencontre nulle part ailleurs[2361] ».

Se pose alors le problème du principe protestant de l'autorité des seules écritures ou *sola scriptura*. Celui-ci a été utilisé pour critiquer la tradition et le dogmatisme de l'Église, mais peut-on maintenant le soumettre à son tour à la critique ? Pour Bois, l'autorité des écritures tient essentiellement dans le rôle important joué par le Christ historique dans l'expérience religieuse. Certes, il y a, en effet, « le Christ céleste qui vit par la foi dans nos cœurs et avec lequel nous entretenons et devons entretenir des relations personnelles et intimes », mais c'est « toujours la connaissance du Christ historique qui reste le fondement et le critère de notre connaissance du Christ éternel[2362] ». Or, lorsqu'il est question du Christ historique, la question de l'autorité intervient forcément. C'est de cette manière qu'il définit et délimite l'autorité des écritures.

Par contre, Bois refuse d'utiliser la bible pour asseoir l'autorité d'une doctrine ou d'une affirmation simplement en argumentant que c'est écrit dans la bible et entre de ce fait dans un ordre naturel de vérité qu'il faut accepter comme révélé. Pour justifier une doctrine, il ne suffit pas de « citer un ou deux textes de la Bible[2363] », de même que, pour établir l'historicité d'un fait, il ne suffit pas « de dire qu'il est mentionné dans la Bible[2364] ». Pour lui, la révélation résultant de l'inspiration divine respecte forcément les lois de la raison et de la conscience morale. Dans la « lettre de direction spirituelle » datée du 2 janvier 1918, Bois explique sa manière de se référer à la bible :

> *Je vous dirai que pour mon compte il m'est impossible d'admettre l'ancienne théorie orthodoxe de l'infaillibilité de la Bible, ou même de l'autorité doctrinale, intellectuelle de la Bible, en sorte qu'on soit tenu d'admettre intellectuellement quelque chose pour cela seule que : « il est écrit », même si cela heurte la conscience, le cœur, la raison… L'autorité véritable de la Bible est de l'ordre spirituel, moral, de l'ordre de l'expérience intime*[2365].

[2361] *Ibidem.*

[2362] *DLCR*, p. 303.

[2363] *LDS2*, p. 145.

[2364] *Ibidem.*

[2365] *LDS1*, p. 218.

Nous le voyons, Bois refuse une autorité objective à la bible et ne croit pas qu'il puisse y avoir un mérite ou une valeur quelconque à « accepter des paroles, des passages, uniquement parce qu'ils se trouvent entre les deux couvertures de la Bible », alors que ces « paroles » ne nous parlent pas ou « ne disent rien à notre vie spirituelle », et que « nous n'avons aucune raison intérieure pour les accepter[2366] ». Nous retrouvons l'importance capitale de la conscience personnelle dès qu'il est question de l'autorité. Cette conscience personnelle s'appuie sur l'expérience spirituelle et morale. Le lecteur de la Bible ne peut pas comprendre les expériences religieuses racontées par les auteurs bibliques qui les ont vécues s'il ne vit pas ou n'a pas vécu lui-même des expériences similaires. C'est la conscience personnelle du lecteur qui décide de l'autorité du texte biblique qu'il est en train de lire pour lui.

8.2.2 UNE HIERARCHIE ENTRE LES LIVRES DE LA BIBLE

Puisque l'autorité de la bible dépend de la liberté de la conscience morale du lecteur, dès lors, les autorités de ses auteurs ne sont pas forcément égales et l'on peut envisager une hiérarchie entre les différents textes : Bois n'accorde pas la même autorité aux différents passages de la bible ; il parle volontiers d'« autorité relative et inégale[2367] ». Les récits d'expérience religieuse lui paraissent plus importants par rapport aux interprétations que les auteurs en font. Et les évangiles, témoignages que Jésus rend à lui-même, selon lui, sont plus importants que les épîtres, témoignages des apôtres. Dans la « lettre de direction spirituelle » du 30 mai 1917[2368], Bois affirme : « En les étudiant à ce point de vue, je ne puis pas ne pas faire une grande différence entre les Évangiles où Jésus se rend témoignage à lui-même, et les épîtres, par exemple[2369]. »

Bois établit ainsi une hiérarchie entre les livres de la bible. Le critère qui lui permet d'établir cette hiérarchie réside dans l'expérience religieuse, puisque dans la primauté de la prédication de Jésus par rapport à celle de ses témoins. Les évangiles où Jésus se rend témoignage à lui-même ont plus de valeur que les épîtres où les auteurs interprètent la pensée de Jésus. L'exposition aux faits historiques concernant Jésus de Nazareth, et aux interprétations qui les accompagnent, joue un rôle important et indépassable dans toute expérience religieuse de la rencontre morale et personnelle avec Dieu en Christ. Dans la « lettre de direction spirituelle » datée du 30 mai 1917, il dit :

[2366] *LDS2*, p. 143.

[2367] *LDG*, p. 117, note1.

[2368] *LDS2*, p. 9-10.

[2369] *Ibidem*, p. 9.

> *En ce qui concerne la valeur religieuse, l'autorité religieuse, des écrits du Nouveau Testament, les épîtres, par exemple, je fais une grande différence entre les expériences religieuses proprement dites et leur interprétation. L'autorité et la valeur des écrits du Nouveau Testament résident à mes yeux dans le caractère normatif, fondamental, de l'expérience religieuse*[2370].

Selon Bois, l'expérience religieuse de l'apôtre Paul, par exemple, lorsqu'il dit : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi », constitue « le fond *vital* de la piété chrétienne de Paul », c'est « l'idéal de la piété chrétienne[2371] ». L'idée du « Christ vivant » que le croyant rencontre dans l'expérience de foi vient de cette phrase de l'apôtre Paul. Bois estime que si l'on rejette cet idéal de la piété chrétienne, « on sort du Christianisme[2372] ». Pour lui, ne pas réaliser parfaitement et constamment cet idéal ne veut pas dire l'écarter ou le rejeter ; il avoue qu'il peut lui arriver de ne pas le réaliser parfaitement et constamment : « Je sens trop ma faiblesse pour m'attribuer le droit d'être sévère pour les autres[2373]. »

Ce qui rend normatif et fondamental l'expérience religieuse, précise Bois, c'est l'action de Dieu lui-même qui vient y rencontrer l'homme. Bien sûr, il y a de l'interprétation avant, pendant et après cette expérience de la relation morale et personnelle avec Dieu. Mais le récit qui en est fait constitue une révélation de l'action de Dieu lui-même, selon lui : *«* Dans l'expérience elle-même je trouve, je rencontre Dieu, le Saint-Esprit, le Christ, qui sont à l'œuvre dans l'homme, et je m'incline[2374]. »

Voici comment Bois explicite sa hiérarchisation des évangiles dans la suite de sa lettre de direction spirituelle en affirmant que le quatrième évangile, l'évangile de Jean, possède moins d'autorité que les synoptiques, ceux de Matthieu, Marc et Luc :

> *Je ne dis pas, certes, qu'il n'y ait rien d'historique dans le quatrième Évangile : je crois, au contraire, que certaines des données qu'il renferme proviennent bien du cercle de l'apôtre Jean, et de l'apôtre lui-même, et sont des plus précieuses. Mais l'ensemble porte très fortement la marque des développements postérieurs de la pensée et de la vie chrétienne. Dans les synoptiques, Jésus lui-même ne parle ni de sa naissance surnaturelle, ni de sa préexistence. Dans le quatrième Évangile, il n'y a pas un mot sur la naissance surnaturelle, et on peut même se demander si certains mots ne l'excluent pas ; les quelques affirmations qui paraissent viser la préexistence peuvent être*

[2370] *Ibidem*, p. 10.

[2371] *Ibidem.*

[2372] *Ibidem.*

[2373] *Ibidem.*

[2374] *Ibidem*, p. 11.

> *interprétées autrement si on se place au point de vue si profondément* mystique *de l'auteur du quatrième Évangile*[2375].

Bois est convaincu que les trois évangiles « synoptiques renferment la tradition la plus ancienne et la plus fidèle[2376] », comparés au quatrième évangile. Cette méthode du « plus c'est ancien, plus c'est fidèle » est utilisée par les exégètes, par exemple en critique textuelle, mais peut parfois ne pas être fiable, comme par exemple lorsque certaines leçons plus récentes sont plus difficiles et peuvent alors être plus authentiques. D'ailleurs, Bois lui-même accorde moins de confiance aux interprétations que Paul fait de la pensée du Christ, quand bien même les lettres pauliniennes sont largement plus anciennes que les évangiles.

8.2.3 BOIS ET LA METHODE HISTORICO-CRITIQUE

Dans ses travaux d'exégèses de textes bibliques[2377], Bois cherche à remonter aux sens premiers voulus par les auteurs bibliques, en adoptant les « procédés de critique historique et de critique des textes », autrement dit la méthode historico-critique. Celle-ci est utilisée pour étudier tout texte, mais particulièrement les textes anciens qui rapportent les faits et gestes d'un ou plusieurs personnages importants rapportés comme des héros, en considérant les récits comme étant les résultats de longues traditions et donc forcément très dépendants d'une histoire complexe, aussi bien celle de leurs supports matériels d'écriture comme les papyrus, les manuscrits recopiés ou les inscriptions, mais aussi de leurs vocabulaires, de leurs styles, de leurs syntaxes, de leurs genres, que de leurs contenus.

Pour Bois, la Bible n'échappe pas aux exigences de la critique historique, puisqu'elle est rédigée par des auteurs influencés par les dogmes de leurs époques, dans des contextes historiques que l'exégèse doit prendre en compte. Dans la « lettre de direction spirituelle » datée du 30 mai 1917, il écrit :

> *Je dirai d'abord que, au point de vue des faits, de l'histoire, je n'attribue pas* a priori *une* autorité *proprement dite aux écrits bibliques autre que celle que j'attribue aux livres historiques en général quels qu'ils soient ; à ce point de vue, les écrits du Nouveau*

[2375] *Ibidem*, p. 9-10.

[2376] *Ibidem*, p. 9.

[2377] Voir par exemple son *Adversaria critica : De priore Pauli ad Corinthios epistula*, résultat d'un travail de recherche mené à Erlangen (Cf. Henri BOIS, *Adversaria critica : De priore Pauli ad Corinthios epistula*, Toulouse-Erlangen : Chauvin-Deichert, 1887).

> *Testament doivent être étudiés avec les mêmes procédés de critique historique et de critique des textes que tous les autres livres*[2378].

Nous le voyons, comme nous l'avons déjà vu plus haut, Bois rejette l'idée que le principe protestant de la *sola scriptura* puisse épargner la bible de la critique historique. Pour lui, ce principe ne signifie pas l'infaillibilité de la bible dans le domaine historique ou scientifique, puisque la bible a la même autorité que tout autre livre « historique » et doit être soumis aux mêmes méthodes critiques. La méthode historico-critique cherche à rendre compte du texte, voire à se rapprocher le plus possible du sens premier du texte, en étudiant sa composition selon le lieu, le temps, les intermédiaires ainsi que les médiations de toutes sortes, en se servant des formes de savoir et de technique interprétative disponibles. Il s'agit d'une démarche diachronique qui cherche à tenir compte de la « distance » et de la « discontinuité » historiques entre l'origine des traditions et le texte final : délimiter le texte étudié, appliquer une critique textuelle à partir des manuscrits originaux afin d'établir le texte le plus authentique possible, faire une analyse littéraire en examinant la péricope considérée comme étant un document littéraire, mener une critique des sources qui ont servi à élaborer le texte en essayant de les mettre en évidence[2379]. Bois reconnaît clairement que sa lecture de la bible est une lecture critique. Il n'hésite pas à se servir de la méthode historico-critique lorsqu'il étudie un texte biblique.

8.2.4 UN EXEMPLE D'EXEGESE : PHILIPPIENS 2,5-8

Dans un commentaire exégétique sur le deuxième chapitre de l'épître de Paul aux Philippiens, Bois apporte des précisions à ce qu'il entend par « Kénose ». Il considère que ce texte constitue une interprétation paulinienne de la vie et de l'œuvre du Christ historique. Il lui accorde une autorité moins importante que les récits que Paul fait de ses propres expériences religieuses par exemple.

Presque tout le monde s'accorde, aujourd'hui, à voir dans ces versets un texte préexistant : « Les v.6-11 sont si différents, par leur style et leur contenu, du passage auquel ils font suite, qu'on y voit volontiers un hymne chrétien très ancien[2380]. » Par contre, les avis divergent quant

---

[2378] *Ibidem*.

[2379] Cf. la définition de la méthode historico-critique proposée par Pierre GUILLEMETTE et Mireille BRISEBOIS, *Introduction aux méthodes historico-critiques (Héritage et Projet)*, Québec, Éditions Fides, 1987.

[2380] *Traduction Œcuménique de la Bible*, Paris, Cerf, 2010, p. 2547.

à sa forme et sa structure, ainsi que son auteur. Bois ne propose pas de critique textuelle ni de critique des formes dans son exégèse. Il considère que le passage est de Paul.

Au verset 5, Bois estime que l'apôtre Paul recommande à l'imitation de ses lecteurs à la fois l'abaissement du Christ (v.8) et sa kénose (v.7), et pas uniquement l'un des deux sans l'autre. L'abaissement ne peut pas aller tout seul détaché de l'effacement dans un renoncement à soi-même :

> *On s'est demandé ce qui est recommandé à l'imitation des fidèles : est-ce le ταπεινοφροσύνη de Christ (Pères grecs) ou son acte de renoncement à soi-même pour le salut des autres (Augustin, Anselme) ? C'est les deux condensés. Ils sont représentés respectivement par ἐταπείνωσεν (v.8) et ἐκένωσεν (v.7)*[2381].

Au verset 6, l'auteur de ce texte (v.6-11), Paul pour Bois, parle de « la forme de Dieu » et d'« une sorte d'égalité avec Dieu », deux manières différentes d'exprimer la situation du Christ avant l'incarnation. Bois en propose une interprétation très originale.

« La forme » n'est pas une simple apparence physique, mais renvoie à l'identité même de Dieu, qui a pour fonction de révéler son caractère essentiel. Mais l'être de Dieu et son identité échappent à notre connaissance immédiate en raison de l'illusion que l'espace confère à notre connaissance et à notre intuition sensible, puisque nous ne sommes pas des êtres purement spirituels, libérés de l'influence de l'espace. Cette identité est révélée sans cesse à nouveau dans l'abaissement du Christ, Parole de Dieu s'incarnant dans nos croyances et notre langage :

> *μορφῇ θεοῦ : forme est une traduction inadéquate de μορφη, mais notre langage ne fournit rien de meilleur mot. Forme signifie communément apparence sensible. Ainsi il est dit du Christ ressuscité en Mc.16,12 : « Après cela il se montra sous une autre forme à deux d'entre eux… » Mais le mot dans ce sens ne peut être appliqué à Dieu. Μορφη ici signifie cette expression de l'être qui est identifiée avec la nature essentielle et le caractère de Dieu, et qui le révèle. Cette expression de Dieu ne peut pas être conçue par nous, quoiqu'elle puisse être conçue et saisie par des intelligences purement spirituelles*[2382].

[2381] Henri BOIS, « Exégèse des Philippiens », *Cours, lettres, notes et papiers*, IPT Montpellier, boîte n°11, désormais *CMs-ExgPhp*, p. 5. Certains traduisent « ayant les mêmes sentiments qui étaient en Christ Jésus » (Louis Segond, Nouvelle édition de Genève, la bible de Jérusalem), mais comment suivre l'exemple de Jésus dans sa Seigneurie ? D'autres traduisent du coup : « comme on le fait en Christ Jésus » (Traduction œcuménique de la bible, bible en français courant), c'est-à-dire « de la manière dont se conduisent ceux qui sont en Christ », à savoir dans l'humilité et le don de soi.

[2382] *CMs-ExgPhp*, p. 5.

Il nous semble intéressant de comparer l'analyse de Bois à celles d'autres exégètes qui comprennent le mot « forme » (μορφη) de différentes manières[2383] : 1) « essence profonde » (les « Pères de l'Église », Lightfoot), par opposition à l'aspect extérieur (σχήματι) au v.7 ; le terme grec μορφη indique une identité ou une relation profonde et réelle mais cachée, non manifestée, 2) « condition », marque du statut et non de l'être (Benoît, Bonnard), mais ce sens est absent en grec, 3) « gloire du Christ préexistant » (Jr.17,5), mais l'équivalence n'apparaît jamais clairement ; de plus, notre péricope n'utilise pas le terme « gloire » (δόξα) dont la portée est différente, 4) « image de Dieu » (Héring, Martin), en tant que second Adam (Rom.5 et Gen.1,26), mais cette compréhension se heurte au second usage du terme en 7b (qui donnerait « image de l'homme ») ; et notre texte n'utilise pas non plus le terme « image » (εἰκών), dont la portée christologique est différente, 5) « forme d'existence », et on refuse de distinguer entre être profonde et apparence (Käsemann).

Bois signale la différence entre ὑπάρχων et εἶναι, le premier pouvant contenir l'idée d'une existence originelle, une « condition antécédente », ce qui laisserait supposer que cet état est abandonné lors de l'incarnation : « ὑπάρχων peut signifier : étant originellement, et par opposition au simple εἶναι, il peut indiquer une condition antécédente. Mais aussi il peut simplement spécifier : étant, étant en existence…[2384] ».

Il n'a pas considéré cette situation comme une « mainmise », littéralement une « action de saisir » (c'est le sens de ἁρπαγμὸς en grec classique). Mais la question se pose alors : Que saisir ? Le texte ne semble pas aller dans ce sens. D'où une orientation vers une interprétation, exceptionnelle, passive du terme : « proie », « butin ». Bois note qu'il y a souvent une synonymie entre des termes en –μος et en –μα, et ἁρπαγμα signifie « proie », « butin », « quelque chose à saisir ». Mais est-ce une proie à laquelle le Christ n'a pas voulu s'accrocher ou bien, plutôt, qu'il n'a pas voulu ravir de force. Cette dernière interprétation permet certainement d'en référer à la chute, en Genèse chapitre trois, où Adam et Eve ont été tentés de « vouloir être comme des dieux » (ἔσεσθε ὡς θεοὶ, Gen.3,5). Voilà pourquoi certains traduisent le mot ἁρπαγμὸς de manière absolue « pour en faire la clef de tout ce passage ». Mais Bois préfère ne pas lui accorder un sens absolu :

> *ἁρπαγμὸς peut sans doute avoir un sens actif ; c'est généralement le cas pour les substantifs en μὸς. Pas cependant d'une manière universelle et absolue,* […] *pour en*

[2383] Cf. Jean-François COLLANGE, *L'épître de Saint-Paul aux Philippiens*, Genève, Labor et Fides, 1973, p. 88-89.

[2384] *CMs-ExgPhp*, p. 5.

> *faire la clef de tout ce passage. Ἁρπαγμὸν peut être équivalent à ἁρπαγμα = "la chose saisie"*[2385].

Bois note que la « considération » (ἡγήσατο) du Christ peut faire écho à la « considération » des lecteurs, au verset 3 : « Considérez les autres comme supérieurs à vous-mêmes. » Pour lui, concernant ἡγήσατο, « on a supposé que la phrase ἁρπαγμὸν ἡγήσατο pouvait être identifié avec le ἡγούμενοι du vers.3, *[...]* la disposition que la considération du Christ a précédé[2386] ».

Bois propose une interprétation néocriticiste de « l'égalité avec Dieu » (ἴσα θεῷ). Habituellement, l'expression εἶναι ἴσα θεῷ est traduite par « être égal de Dieu », mais il affirme que ἴσα signifie plutôt, littéralement, « dans une sorte d'égalité », « une existence en quelque sorte égale à ». Il propose de traduire l'expression par « être comme Dieu », le *être* (εἶναι) renvoyant à « étant originellement » (ὑπάρχων), et le *comme Dieu*, renvoyant à « expression de l'être de Dieu » (ἐν μορφῇ θεοῦ) : « étant originellement l'expression de l'être de Dieu ». Il n'y avait donc pas initialement égalité ni identité entre Dieu et le Christ, mais une sorte d'égalité, puisque le Christ était l'expression qui révélait l'être de Dieu. Il propose de comprendre le mot « ἴσα » dans un sens littéral : « dans une sorte d'égalité ». Selon lui, « la phrase ne signifie pas proprement être égal à Dieu, mais avoir une existence en quelque sorte égale à Dieu[2387] ». Pour lui,

> *Quelques interprètes veulent prendre le εἶναι absolument : il n'a pas considéré comme une proie à garder l'existence, mais s'est anéanti, vidé… Mais le raccord avec le ἴσα θεῷ est bien assez difficile et gauche. Il faut prendre τὸ εἶναι pour un simple : être, et ἴσα θεῷ comme un prédicat : il n'a pas considéré le être comme Dieu. εἶναι correspond à ὑπάρχων, et ἴσα θεῷ à ἐν μορφῇ θεοῦ.*[2388].

<u>Au verset 7</u>, Bois ne traduit pas ni n'explique la « kénose » (le texte utilise ici le verbe ἐκένωσεν) à cet endroit de son analyse. Il passe directement à la « forme de serviteur » (μορφη δούλου), qu'il propose de traduire, en parallèle au verset 6, par « la manifestation essentiellement caractéristique du serviteur. » Le Christ quitte le statut d'« expression de l'être de Dieu » pour « prendre » (λαμβάνω) le statut de « expression de l'être du serviteur » :

> *Μορφὴν δούλου. Comme au v.6, μορφη est l'expression ou la manifestation essentiellement caractéristique du sujet. Christ a pris cette forme d'existence qui*

[2385] *Ibidem.*

[2386] *Ibidem.*

[2387] *Ibidem*, p. 6.

[2388] *Ibidem.*

> *répondait complètement à l'être d'un serviteur et l'exprimant d'une façon caractéristique. Quelques interprètes supposent θεοῦ : serviteur de Dieu. Mais c'est limiter la phrase illégitimement. Il n'était pas serviteur de Dieu seulement, mais aussi des hommes*[2389].

La distance entre les deux « expressions de l'être » semble suffire pour souligner l'importance de la « kénose » dans ce texte, qu'il a déjà abordée au verset 5. Il l'aborde également lorsqu'il explique le fait que le Christ s'est abaissé (ἐταπείνωσεν), au début du verset 8, en le traduisant par « dépouillement de soi-même[2390] ». L'omission de l'explicitation de la « kénose », thème important de ce passage, traduit sans doute son désaccord avec cette doctrine. Comme nous l'avons vu, la thèse de la kénose pour expliquer l'incarnation du Christ ne satisfait pas Bois. Pour lui, cette thèse introduit une idée de succession de deux *moi* en Jésus : le *moi* du *logos* préexistant, expression de l'être de Dieu, et son *moi* propre, expression de l'être du serviteur, qui, s'ils étaient identiques, supposeraient que Jésus ne serait pas vraiment humain. Or, Bois tient à préserver l'humanité de Jésus[2391].

Rappelons ce que dit Bois à son fils lors de son instruction religieuse :

> *La doctrine de la kénose* […] *ne laisse subsister en réalité dans le Christ historique que la personne humaine, puisque la personne divine que la première devait manifester recule et se voile au point de disparaître de la conscience du Christ en sorte que sa divinité tout en continuant d'exister naturellement, est pour lui et pour nous comme si elle n'était pas*[2392].

Au lieu de la succession des deux personnes enseignée par la doctrine de la kénose, Bois propose de voir en Jésus plutôt le vrai homme-dieu et le vrai dieu-homme, conception qui, selon lui, distingue théoriquement le *moi* humain et le *moi* divin, mais que, pratiquement, notre perception n'arrive pas à distinguer, tellement les deux moi sont unis spirituellement : « Dieu pénètre constamment et complètement Jésus[2393]. » Il s'agit d'une « union spirituelle parfaite[2394] » des deux *moi*.

Il nous semble intéressant d'avoir un très rapide aperçu des positions de quelques auteurs sur la question de la « kénose ». Le « kénotisme », d'origine allemande au XIX[e] siècle, affirme

---

[2389] *Ibidem*.

[2390] *Ibidem*, p. 7.

[2391] Cf. *LDS2*, p. 16.

[2392] *InstRlg1*, ch.IX.

[2393] *LDS2*, p. 18-19.

[2394] *InstRlg1*., ch.IX.

que le Christ s'est dépouillé des attributs relatifs de la divinité (omniscience, omniprésence, omnipotence) tout en gardant les attributs essentiels (sainteté, amour, justice). Barth a rejeté cette théorie : pour lui, toucher en quoi que ce soit à la divinité du Christ c'est remettre en cause la réalité même du salut[2395]. Paul Henry dit que le kénotisme « procède d'une prédilection pour une philosophie de type idéaliste qui s'exprime plus volontiers en catégories psychologiques qu'en termes d'être et qui tend à identifier la personnalité avec la conscience de soi[2396] ». Vincent Taylor affirme, quant à lui, que, en fait, toute réflexion sur l'incarnation conduit, d'une façon ou d'une autre, à parler d'une limitation de la divinité, d'une kénose[2397].

Le « creux », le « vide », laissé par Bois, qui choisit de ne pas commenter la « kénose » à cet endroit, « nous parle » sans doute plus que s'il a mis une explication de sa position à la place.

Dans la suite du verset, avec le mot « semblable » (ὁμοιώματι), Bois entame une critique de l'interprétation christologique de ce texte qu'il attribue à l'apôtre Paul. Pour Bois, en effet, la « ressemblance » n'implique pas la réalité de l'humanité du Christ. Il s'agit selon lui d'une ressemblance certes réelle, mais restant partielle, laissant la possibilité au Christ d'avoir les deux natures : divine et humaine, puisque l'expression de l'être de Dieu est inaccessible à l'homme. Le texte le présente « comme il pouvait apparaître aux hommes ». Mais ce qui nous semble le plus important dans le commentaire de Bois se trouve dans cette phrase : « affirmer la ressemblance, c'est à la fois affirmer la similarité et dénier l'identité », cela rend « une absolue identification avec les hommes impossible ». Ce qui signifie que, pour notre texte, le *moi* du Christ historique n'est pas un *moi* humain, mais lui ressemble simplement.

> *ὁμοιώματι n'implique pas la réalité de l'humanité du Christ, mais exprime le fait que son mode de manifestation a ressemblé à ce que sont les hommes. Ceci laisse la place pour l'autre côté de sa nature, le côté divin, sans lequel il n'est pas apparu. Sa ressemblance avec les hommes était réelle, mais n'a pas exprimé son être entier. La totalité de son être ne pouvait pas apparaître aux hommes, car cela impliquait la μορφῇ θεοῦ. L'apôtre l'envisage uniquement comme il pouvait apparaître aux hommes. Tout ce qui était possible était une ressemblance réelle et complète à l'humanité. Affirmer la ressemblance, c'est à la fois affirmer la similarité et dénier l'identité*[2398].

2395 Cf. Karl BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 26 fascicules + index (1953-1974ss) ; t. IV, 1,1, p. 188ss, cité par Jean-François COLLANGE, *op. cit.*, p. 93.

2396 Paul HENRY, « Kénose », *Supplément au Dictionnaire Biblique*, t. V, 1950, cité par Jean-François COLLANGE, *op. cit.*, p. 93.

2397 Cf. Vincent TAYLOR, *La personne du Christ dans le Nouveau Testament*, 1969, cité par Jean-François COLLANGE, *op. cit.*, p. 93.

2398 *CMs-ExgPhp*, p. 6.

Le verbe « être devenu » (γενόμενος), signifie un changement d'état. Le Christ change d'état, passant de l'état d'expression de l'être de Dieu à l'état de ressemblance avec les hommes. Ce qui exclut l'humanité complète du Christ, selon Bois, s'il s'agit là d'un changement de *moi* ou d'une modification du *moi* : « γενόμενος fait contraste avec ὑπάρχων. Il est entré sous un nouvel état[2399]. »

Ce nouvel état est décrit par une « ressemblance » (ὁμοιώματι) humaine, comme décrit précédemment : « ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων signifie que la nature essentielle de Jésus-Christ rendait une absolue identification avec les hommes impossible[2400]. »

La « forme extérieure » (σχήματι) concerne ce qui apparaît, comme dans le schématisme kantien, temporel (au sens kantien) donc changeant. Pour Bois, le « schéma » est un « accident de l'être ». Le Christ est entré dans un nouvel état en « étant trouvé » sous l'accident de l'être humain : « σχήματι εὑρεθεὶς s'applique à la forme <u>extérieure</u> qui fait appel aux sens, à l'observation humaine. σχήματι dénote quelque chose de changeant aussi bien que d'externe. C'est un accident de l'être[2401]. »

Après la « kénose », que Bois traduit par le « dépouillement de soi-même », après avoir pris la forme d'un serviteur et après être devenu semblable aux hommes, arrivé à ce stade, le Christ est « trouvé » « comme » un homme, et il va vivre d'autres actes d'abaissement :

> *Quelques interprètes pressent le καὶ σχήματι εὑρεθεὶς avec ce qui précède : étant devenu semblable aux hommes et aussi ayant paru comme un homme… Seulement cela rend la phrase suivante bien abrupte. Elle commencerait par ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν sans liaison… Non. Il semble plutôt que εὑρεθεὶς introduit une nouvelle portion de l'histoire. La mise de côté de la forme de Dieu – le dépouillement de soi-même – et ensuite en ce qu'il a pris la forme d'un serviteur étant devenu semblable aux hommes. Dans cette condition, il est <u>trouvé</u>. C'est dans ce nouvel état qu'il devient saisissable à la perception humaine ; et après ce stade, où il est vu par les hommes, d'autres actes d'humiliation suivent*[2402].

Pour Bois, le Christ est allé plus loin encore dans son abaissement ; ayant atteint l'état de la ressemblance humaine, il ne s'arrête pas là mais s'abaisse jusqu'à la mort sur la croix. La

[2399] *Ibidem.*

[2400] *Ibidem,* p. 7.

[2401] *Ibidem.*

[2402] *Ibidem.*

conjonction « ὡς exprime l'idée de ressemblance, d'analogie exprimée par ὁμοιώματι. Étant devenu comme un homme, il s'est encore humilié, humilié jusqu'à la mort de la croix…[2403] ».

Au verset 8, Bois ne prend pas (non plus) la peine d'expliquer le fait que le Christ se soit abaissé (ἐταπείνωσεν) qu'il a déjà abordé au verset 5.

Il ne s'agit pas, selon Bois, de n'importe quelle obéissance, puisqu'il rajoute « à Dieu » qu'il pense sous-entendu par le texte : « ὑπήκοος. Comprenez : obéissant à Dieu, θεῳ.[2404]. »

En analysant la mort du Christ sur la croix, Bois donne dans son exégèse un aperçu de sa compréhension de cet événement fondateur du christianisme. Ailleurs, dans son livre intitulé *La personne et l'œuvre de Jésus*, il explicite plus en détail sa pensée. Il ne pense pas pouvoir envisager la passion de Jésus le Christ comme étant une punition divine, mais comme étant une conséquence de la méchanceté des hommes. Pour lui, le mal physique ne résulte pas du jugement de Dieu et ne relève pas de sa justice rétributive, puisque les lois de la nature fonctionnent sans aucun lien avec la justice ou l'injustice morale des individus ; le monde est, dans ce sens, amoral. La souffrance de Jésus le Christ est l'épreuve morale destinée au second Adam et montre qu'il est humain comme les autres. C'est en tant qu'humain que Jésus le Christ a pleinement réalisé la sainteté, l'idéal moral : c'est possible à l'intérieur même des limites inhérentes à la finitude humaine. Il a ainsi montré aux hommes la possibilité de le suivre et d'entrer dans cette solidarité nouvelle qui se développe petit à petit au sein de l'ancienne solidarité pour la détruire et la remplacer[2405].

Pour Bois, la souffrance et la mort de Jésus le Christ sont aussi les résultats de l'opposition contingente des hommes à sa mission. Elles étaient devenues inévitables, obligatoires, si Jésus le Christ voulait persister à accomplir son œuvre messianique[2406]. Jésus le Christ n'a jamais considéré sa mort comme un décret divin, affirme Bois, mais à un moment donné de sa vie, sa mort s'imposait comme conséquence de la liberté humaine ; Jésus le Christ est allé jusqu'au bout de sa mission comme Messie spirituel. C'est ainsi qu'il a accompli sa sainteté positive et sublime ; il l'a fait par amour pour Dieu et pour les hommes ; il a ainsi donné sa vie ; il est devenu, de cette manière, le second Adam : il a été élevé au rang de Messie spirituel parfait ; il est devenu *l'homme*, le fondateur de la solidarité restauratrice[2407].

[2403] *Ibidem*.

[2404] *Ibidem*.

[2405] Cf. *LPOJ*, p. 124.

[2406] Cf. *ibidem*, p. 125 et suivantes. Comparer avec Auguste SABATIER, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, Paris, Fischbacher, 1903, p. 23.

[2407] Cf. *LPOJ*, p. 125 et suivantes.

Bois pense que la croix ne peut pas être envisagée comme possédant une *nécessité* objective, mais elle peut être envisagée comme possédant une *valeur* objective. D'après Henri Bois, « le Christ aurait été saint, il aurait été Sauveur[2408] », sans sa mort. Avec sa mort, Jésus le Christ a dépassé la perfection ; il a glorifié Dieu sur la terre, et en même temps il a glorifié l'homme en sa personne ; il a prouvé que l'homme n'est pas cette créature misérable et infidèle que nous sommes tous ; il a replacé l'humanité dans sa position normale devant Dieu en inaugurant une nouvelle génération. De ce fait, la mort de Jésus le Christ sur la croix est devenue comme un sacrifice qu'il a offert à Dieu pour les hommes. C'est le prix inestimable de ce sacrifice qui rend Dieu propice aux hommes ; Bois parle d'une *propitiation*[2409].

Selon Bois, la perfection morale du Christ confère à ce sacrifice un prix inestimable. Par ce sacrifice, l'humanité elle-même peut désormais offrir sans cesse à Dieu, pour obtenir sa grâce, cette victime pure et sans tache. Ainsi, dans la Sainte Cène, Jésus le Christ présente sa mort comme le sacrifice qui institue la Nouvelle Alliance conclue avec l'Église, le nouvel Israël[2410]. Le sang de Jésus le Christ devient le sang de cette nouvelle Alliance[2411]. Ainsi, le crime par excellence, accompli par le péché humain, se transforme en un sacrifice de louange qui scelle l'Alliance de Dieu avec les pécheurs. La sainteté de Jésus le Christ cache aux yeux de Dieu le crime des hommes. La folie de la croix, qui est une sagesse de Dieu en réalité d'après l'apôtre Paul dans sa *première lettre aux Corinthiens*[2412], et la foi-fidélité de Jésus transforment la défaite de ce dernier en triomphe.

Dans son exégèse, il résume sa pensée tout simplement comme ceci :

> *Le δέ introduit un autre détail plus frappant encore de l'humiliation et gravit à un apogée : la mort ; oui, la part ignominieuse des morts. La mort d'un malfaiteur. Le mode de mort auquel une malédiction était attachée dans la loi mosaïque*[2413].

Mais l'humiliation appelle une conséquence : « Le résultat de cette humiliation a été l'exaltation la plus haute[2414]. » C'est ainsi que Bois conclut son commentaire du passage repris par Paul à partir de la liturgie des premiers chrétiens.

[2408] *Ibidem*, p. 128.

[2409] Cf. *ibidem*.

[2410] Cf. Jérémie, chapitre 31, versets 31 à 34.

[2411] Cf. Matthieu, chapitre 26, versets 28.

[2412] Cf. 1 Corinthiens chapitre 1, versets 26 et suivants.

[2413] *CMs-ExgPhp*, p. 7.

[2414] *Ibidem*.

8.3 UN DIEU ANTHROPOMORPHE

Bois traduit en théologie la critique de l'infini qui caractérise le néocriticisme par un « anthropomorphisme » divin : l'infini actuel n'étant pas accessible à l'homme, Dieu choisit d'entrer dans la finitude humaine ; c'est à partir de la finitude que l'infini, un infini potentiel, est envisagé. Le Dieu de Bois est un Dieu de la kénose, un Dieu qui veut « la réalisation du bien moral en ce monde » et « la rédemption de l'homme[2415] » et qui, pour atteindre son but, entre dans le temps et agit dans l'histoire, « dans le temps et dans l'espace[2416] » afin d'être avec les hommes. Il est par conséquent « anthropomorphe », c'est-à-dire qu'il est « au moins » personnel, possédant les attributs humains[2417]. Bois, suivi par Arnal, est convaincu que l'anthropomorphisme divin est l'une des conséquences logiques du néocriticisme en théologie. Lorsque Laurent Fedi affirme que « Renouvier part des qualités caractéristiques de la personne et les élève au rang idéal : l'idée de Dieu est celle d'une personne suprême »[2418], et que, « répondant par avance à l'accusation d'anthropomorphisme, Renouvier indique que les attributs de Dieu ne peuvent être définis que par rapport à nous[2419] », le lecteur pourrait penser que Renouvier n'affirme pas directement et de manière explicite l'anthropomorphisme divin. Nous pensons que la lettre adressée par ce dernier à Bois, datée du 13 mai 1895, permet de mieux clarifier cette question : « Nous ne connaissons Dieu que comme anthropomorphe *dès le commencement*[2420]. »

Dans son discours intitulé « La philosophie idéaliste et la théologie », prononcé à la séance publique de rentrée de la Faculté de Montauban, le 14 novembre 1895, Bois affirme que « le dernier progrès de l'idéalisme » jusqu'à son époque lui paraît avoir été réalisé par le néocriticisme français « qui a su dégager, et combiner dans une harmonieuse synthèse les apports successifs des philosophes antérieurs[2421] ». En effet, c'est le néocriticisme français qui, en poussant le plus possible pour son temps les arguments idéalistes, respecte le mieux la liberté humaine et la liberté divine dans l'expérience religieuse en affirmant l'anthropomorphisme divin. Pour Bois,

---

[2415] *LDG*, p. 88.

[2416] *Ibidem*, p. 89.

[2417] La conception boisienne d'un Dieu anthropomorphe et personnel rejoint à notre avis la volonté chez Martin Luther de ne vouloir connaître Dieu en dehors du Christ crucifié (1Cor.2,2), avec l'articulation que cela implique entre un *deus revelatus* et un *deus absconditus*.

[2418] Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 321.

[2419] *Ibidem*, p. 322.

[2420] Charles RENOUVIER, « Lettres de Renouvier » du 13 mai 1895, *Cours, lettres, notes et papiers*, IPT Montpellier, boîte n°31, désormais *CMs-LetRenouvier* du 13 mai 1895, p. 3.

[2421] *PHID&THEO*, p. 536.

> *On voit avec quelle rigueur l'idéalisme entraîne dans sa conception de Dieu l'anthropomorphisme, si l'on entend par ce terme non pas la tendance à attribuer à Dieu une forme corporelle, mais bien la tendance à attribuer à Dieu nos propres facultés mentales. Le théisme idéaliste professe que les mots* volonté*,* sentiment*,* raison*,* personnalité*,* justice*,* charité*, présentent le même sens appliqués à l'homme et à Dieu ; qu'entre les attributs humains d'un côté et les attributs divins de l'autre, il faut voir non pas une différence d'essence, mais une différence de degré*[2422].

Bois consacre, en 1894, tout un chapitre intitulé « L'anthropomorphisme » en appendice de son livre *De la connaissance religieuse*. Il est convaincu que l'anthropomorphisme divin est l'une des idées essentielles du criticisme, que l'idée d'un Dieu anthropomorphe est une idée « inattaquable par la science », et que « concevoir ainsi Dieu, c'est se placer sur un terrain d'où ni science ni philosophie ne peuvent vous déloger et où au contraire la science et la philosophie sont obligées de reconnaître votre bon droit[2423] ».

Bois affirme que la nature de Dieu se déduit des preuves même qui ont servi à établir son existence, et de la notion que l'idéalisme fournit de toute réalité, à savoir qu'il n'y a pas d'autre existence que celle de l'esprit : donc, puisque Dieu existe, il est esprit[2424]. Mais le seul esprit que nous connaissions, l'esprit humain, selon Bois, est une synthèse de phénomènes affectifs, intellectuels, volitifs, groupés dans une loi de personnalité : Dieu est donc personnel. Et comme ce Dieu pense la loi morale comme toutes les autres lois, il est donc moral. Cela permet à Bois d'arriver à la conclusion : l'idéalisme entraîne dans sa conception de Dieu l'anthropomorphisme[2425]. Mais il va plus loin : Dieu est purement spirituel. Et c'est à ce point précis de son cheminement que Bois se sépare de la conception corporelle et spatiale de Dieu de Renouvier et de Dauriac, qui résulte de l'analyse renouviérienne des catégories de succession et de position. Mais dans le même mouvement, Bois se démarque également du Dieu spatial et corporel kantien et de l'analyse kantienne des formes de la sensibilité (temps et espace). Et partant, à notre avis, c'est ici que Bois abandonne tous les héritiers, conscients ou non, de cette conception kantienne : Schleiermacher et tous ceux qui l'ont suivi, comme Troeltsch[2426] ou Sabatier, et la plupart des néo-kantiens outre-rhin. Bois préfère affirmer avec Pillon la spiritualité pure de Dieu, car il estime que la catégorie de l'espace tend à altérer les catégories foncièrement spirituelles. Dieu est véritablement l'auteur de l'espace, selon Bois, tandis qu'il

---

[2422] *Ibidem*, p. 553.

[2423] *DLCR*, p. 355.

[2424] Cf. *PHID&THEO*, p. 552.

[2425] Cf. *ibidem*, p. 553.

[2426] Ernst TROELTSCH (17 février 1856 à Augsburg-Haunstetten – 1er février 1923 àBerlin), est un philosophe, théologien protestant et sociologue allemand. Représentant du courant historiciste allemand, proche des positions de Max Weber en sociologie (et histoire) des religions.

n'est pas l'auteur des lois foncièrement mentales de sa raison, comme le temps, le nombre, la causalité, etc.[2427]. Dieu est donc personnel, proclame-t-il, d'une personnalité qui ne diffère de la nôtre que par sa perfection.

Selon Bois, l'anthropomorphisme concorde avec les croyances universelles de l'humanité et se retrouve dans toutes les religions, y compris dans la bible et dans l'expérience chrétienne[2428] : « Le Dieu de l'Écriture, dit-il, est véritablement un Dieu-homme, abstraction faite même de toute incarnation ; c'est tout simplement un homme parfait[2429]. » Bois en déduit que Dieu est un esprit intimement présent à nos pensées, de qui nous dépendons absolument et totalement[2430], et que la religion « consiste dans l'union personnelle et vivante de l'âme avec la divinité[2431] ». Cela implique, dit-il, que Dieu se révèle de manière habituelle, permanente et fondamentale dans l'univers, et que la révélation est un fait vital, source de toute vie et de toute pensée crée, condition même de l'existence de notre monde et de l'humanité, fonction essentielle du Dieu qui a créé et qui conserve sa création. Bois note que l'anthropomorphisme est seul capable de réunir dans une synthèse vraie la transcendance et l'immanence de Dieu[2432].

8.3.1 CRITIQUE DE L'INFINITISME

Pour Bois, l'apport principal du néocriticisme renouviérien à l'histoire de la philosophie consiste en la critique de l'infini actuel. Il rejette toute tentative d'effacer les limites inhérentes à la condition spatiale actuelle, mais laisse ouverte, à l'intérieur de ces limites, la possibilité de l'infini dans le sens de puissance d'être et de devenir. Bois propose d'en tirer les conséquences dans le domaine de la théologie. La scolastique s'est posé la fameuse question : *finitum capax infiniti*[2433] ? Le fini est-il capable de l'infini ? Comment un être infini pourrait-il entrer tout entier dans un être fini, humain ? En fait, selon Bois, l'opposition fini et infini est un faux problème. Il pense en effet que Dieu n'est pas actuellement infini[2434], puisque ce dernier choisit d'entrer dans le temps et d'agir dans l'histoire. Pour lui, le Dieu infini est une idée essentiellement métaphysique et substantialiste qui vient du panthéisme et de l'agnosticisme

[2427] Cf. *PHID&THEO*, p. 553-554, note 1.

[2428] Cf. *ibidem*, p. 556.

[2429] *Ibidem*, p. 557.

[2430] Cf. *ibidem*, p. 560.

[2431] *Ibidem*, p. 559.

[2432] Cf. *ibidem*, p. 561, note 1.

[2433] Cf. *LPOJ*, p. 229.

[2434] Henri Bois se démarque ainsi de Gottfried Leibniz pour qui la monade « Dieu » n'est pas finie, comme l'affirme François Grégoire en résumant l'idéalisme leibnizien (Cf. *Les grands problèmes métaphysiques*, Paris, PUF, 1962, p. 31).

néoplatoniciens ; elle est relayée par saint Augustin qui était, selon Bois, néoplatonicien. Cette idée est très différente de la notion biblique du Dieu personnel, du Dieu Père de Jésus-Christ. Jésus porte l'image de Dieu en lui de la même manière qu'une âme humaine peut la porter. Ainsi, par la confiance en la foi du Christ, Dieu peut naître dans chaque individu afin d'accomplir son incarnation dans l'humanité à travers l'histoire[2435]. En Jésus, Emmanuel, « Dieu avec nous », Dieu se donne lui-même. Dieu révèle en Jésus sa paternité divine parfaite, dans une parfaite filialité divine. En Jésus, l'homme vrai est manifesté dans sa position normale devant Dieu[2436]. En même temps, Jésus manifeste Dieu, qui inspire sans cesse l'homme, si bien que la personne de Jésus est l'*Homme-Dieu* et le*Dieu-homme*[2437].

Dans son livre intitulé *La philosophie de Calvin*, Bois rejette l'infinitude de Dieu affirmée par le Réformateur genevois. Bois estime qu'il s'agit d'une erreur, dont la source se trouve dans l'influence des néo-platoniciens, notamment du panthéisme néo-platonicien de Philon d'Alexandrie[2438] qui subordonne les attributs moraux de Dieu à ses attributs métaphysiques : le Dieu Père subordonnerait alors son amour à sa puissance. Bois relit et critique l'idée de toute-puissance infinie de Dieu qu'il trouve chez Calvin.

Dans son livre intitulé *Le problème du mal*, Bois affirme qu'il ne tient pas « à avoir un Dieu infini. Rien n'est plus vague, plus contradictoire ou plus équivoque que la notion d'infini. Mais je tiens à avoir un Dieu parfait[2439] » En même temps, il ne souhaite pas enlever à Dieu sa divinité car, selon lui, « en supprimant la divinité de Dieu, on supprime l'espérance[2440] ». Sans être infini, le Dieu boisien est néanmoins divin grâce à sa perfection.

8.3.2 CRITIQUE DE L'AGNOSTICISME

Dans son cours de « Philosophie de la religion », Bois dit que, pour beaucoup de théologiens, dont Sabatier, « si Dieu existe, il est supérieur à l'espace et au temps[2441] ». Si l'on suit leur logique, explique Bois, on ne pourra pas connaître Dieu, parce que connaître consiste pour eux à soumettre un objet aux formes de l'espace et du temps. Or, l'« agnosticisme » de Kant nous interdit, affirme Bois, d'attribuer à Dieu « aucune manière d'être qui touche à la

[2435] Cf. *LPOJ*, p. 226s.

[2436] Cf. Gen.1 :26-27; à comparer avec Col.1 :19; Ps.8 :5-7 à comparer avec 1Cor.15 :29,27.

[2437] Cf. Henri BOIS, « L'humanité et la divinité de Jésus », dans *InstRlg2*.

[2438] Cf. Henri BOIS, *La philosophie de Calvin*, Paris, Librairie générale protestante, 1919, désormais *LPC*, p. 6.

[2439]Henri BOIS, *Le problème du mal*, Paris, Fédération Française des Etudiants Chrétiens, 1914, p. 71.

[2440]*Ibidem*, p. 73.

[2441] « Kant », dans *CMs-PhRlg*, p. 14.

matérialité[2442] ». Il est donc normal, selon lui, que ces théologiens, qui se disent héritiers du criticisme kantien, renoncent à toute connaissance de Dieu.

À plusieurs reprises, dans ses discours et dans ses écrits, Bois rejette le Dieu « x », inconnaissable, incompréhensible. Pour lui, « c'est de Kant que procède l'Inconnaissable dont on nous rebat les oreilles[2443] ». En effet, « c'est Kant qui a établi, au-delà des phénomènes, un domaine de la réalité vraie, de la chose en soi, soustrait aux formes de la sensibilité, par suite aux concepts de l'entendement, par suite à l'expérience, par suite à la connaissance[2444] ». Bois est convaincu que « c'est le noumène de Kant qui est devenu l'Inconnaissable de Spencer ». Mais, « de ce monde nouménal nous sommes délivrés par l'idéalisme immatérialiste de Berkeley et de Leibniz et par la critique renouviériste de l'infini, de la substance et de l'universelle nécessité des phénomènes[2445] ». Il se réfère à Renouvier pour qui « l'*Inconnaissable* de Spencer est exactement la chose en soi, le noumène = X de Kant[2446] ». Il donne également raison à Pillon quand celui-ci attribue cette erreur aux spéculations métaphysiques panthéistes de ceux qui ont hérité du noumène kantien. Pillon rejette le noumène kantien et ses divers synonymes, sous les noms de *Substance* et d'*Infini*, sous le nom *d'Absolu*, que lui donnaient les philosophes allemands, successeurs de Kant, sous celui d'*Inconnaissable*, qu'il a reçu de Spencer, voire même sous celui d'*Inconscient*, qui lui vient d'Édouard de Hartmann : « Le Dieu qui peut être l'objet d'une légitime croyance inductive, n'a rien de commun avec les chimères métaphysiques des divers panthéistes[2447]. » Pillonestime que « rien de ce qui existe n'est inconnaissable en soi, c'est-à-dire pour toute intelligence, quelle qu'elle soit[2448] », puisque l'existence et l'aperceptibilité sont identiques. Il n'y a d'inconnaissable absolument que l'infini réalisé : « L'infini, voilà le mystère[2449]. » Mais ce mystère est facile à dévoiler : « Une science exacte, la logique, nous apprend ce qu'il en faut penser, […] inconnaissable et infini, mots précieux aux misologues, aux apologistes des dogmes contradictoires[2450]. » Pour Pillon, « cet Esprit immuable, qui *est* sans commencement ni fin, et

---

[2442] *Ibidem*.

[2443] *PHID&THEO*, p. 557, note 1.

[2444] *Ibidem*.

[2445] *Ibidem*.

[2446] Charles RENOUVIER, « La méthode phénoméniste », *L'année philosophique*, 1890, p. 17. Nous donnons ici la citation que Bois en a fait dans *DLCR*, p. 155, note 1. C'est Bois qui souligne.

[2447] François PILLON, *Revue philosophique* de décembre 1893, p. 639. Cité par Bois dans *DLCR*, p. 155, note 1. C'est Bois qui souligne.

[2448] François PILLON, *Revue de théologie,* 1er septembre 1895, p. 445.

[2449] *Ibidem*.

[2450] *Ibidem*.

qui devient, se phénoménalise, *vit* dans le temps[2451] », pour se manifester « dans la série des combinaisons et des individualités de tous ordres, ressemble fort, d'une part à la *Substance* de Spinoza, de l'autre à ces trois produits (trois équivalents, on peut dire trois synonymes métaphysiques) du *Noumène* illogiquement et malheureusement conservé par Kant, l'*Absolu* de Schelling, l'*Idée* de Hegel, la *Volonté* de Schopenhauer[2452] ». Au fond, la critique de Pillon touche le substantialisme de la métaphysique rationaliste. Selon lui, à ces êtres immuables qu'affectionnent les métaphysiciens, « tous les noms conviennent également et sont également indifférents[2453] », esprit, matière, volonté, idée… Pillon se demande : « Pourquoi ce terme plutôt que cet autre ? » Et il répond : « On ne peut le dire, sans donner de son choix une raison tirée de l'expérience physique et psychologique[2454] », c'est-à-dire « sans tomber dans l'équivoque et la contradiction, au moment même où l'on oppose l'être dont on parle à toute réalité phénoménale et expérimentale[2455] ». De son avis, « il serait plus logique de ne pas nommer cet être, car les termes employés, quels qu'ils soient, ne peuvent que tromper sur la vraie nature du concept, s'ils ne sont considérés comme absolument vides de toute signification positive[2456] ». Mais, en même temps, « renoncer à le nommer, ce serait encore se contredire en avançant qu'on ne peut s'en faire aucune idée, en tirer aucune explication, qu'il est hors l'intelligence, hors la pensée[2457] ».

En fait, Bois est convaincu que, si Kant s'égarait de la sorte, c'est qu'il cherchait la réalité vraie en dehors du temps et de l'espace, et donc en dehors de l'esprit. En effet, Bois affirme qu'en dehors du temps, il n'y a plus d'esprit. Voilà pourquoi Kant cherche la réalité dans la substance inconnaissable, dans la chose en soi qui ne peut aboutir qu'à l'agnosticisme ou le panthéisme, d'après l'analyse de Bois : « Agnosticisme ou panthéisme, destruction ou corruption de l'expérience religieuse, voilà la conclusion qui attire le kantisme orthodoxe[2458]. » Bois pense que « l'interprétation agnostique qui fait de la divinité un noumène est aussi éloignée du sentiment religieux concret et vivant que l'interprétation athée qui nie l'existence ou l'action d'un Dieu[2459] ».

[2451] François PILLON, *Critique philosophique*, 1872, volume 2, p. 28, cité par Bois dans *DLCR*, p. 155, note 1.

[2452] *Ibidem*.

[2453] *Ibidem.*

[2454] *Ibidem.*

[2455] *Ibidem*.

[2456] *Ibidem.*

[2457] *Ibidem*.

[2458] *LVER*, p. 81.

[2459] *Ibidem*, p. 83.

Bois critique également l'agnosticisme de Calvin. Il en voit la cause dans l'infinitisme tiré des néo-platoniciens : « L'agnosticisme de Calvin ne vient pas des astronomes dont les progrès n'étaient encore pas assez avancés. Il vient des néo-platoniciens. C'est à cause de son infinitisme soit avoué, soit latent, que le calvinisme est si profondément agnostique[2460]. » Il se réfère à Paul à Athènes pour montrer que le mystère chez Paul n'était pas une réalité inconnaissable en soi, mais plutôt une réalité inconnaissable sans révélation : « Une doctrine ou une réalité inconnaissable sans révélation, mais qui est susceptible d'être révélée, que le christianisme avait pour fonction de révéler, c'est-à-dire de faire connaître, et qui, une fois révélée, pouvait et devait être connue[2461]. » Calvin reporte la compréhensibilité de la justice divine à plus tard. Même si nous ne la comprenons pas maintenant, nous la comprendrons un jour[2462]. Si Dieu agit ainsi, or Dieu est juste, c'est que son action est juste. Nous ne connaissons pas maintenant le motif qui fait agir Dieu, ce motif existe, et un jour nous le connaîtrons[2463].

Les points les plus polémiques de la critique boisienne contre l'agnosticisme ressortent surtout dans ses débats avec le symbolo-fidéisme de Sabatier. Que dit au juste Sabatier ? Selon ce dernier,

> *L'objet de la religion est transcendant ; ce n'est pas un phénomène. Or, pour l'exprimer, notre imagination ne dispose que d'images phénoménales, et notre entendement que de catégories logiques, lesquelles n'ont de portée que dans l'espace et dans le temps. La connaissance religieuse est donc condamnée à exprimer l'invisible par le visible, l'éternel par ce qui est temporaire, les réalités spirituelles par des images sensibles. Elle parlera nécessairement et toujours en paraboles[2464].*

Sabatier affirme que « les notions de la connaissance religieuse […] sont nécessairement *inadéquates* à leur objet qui est transcendant, c'est-à-dire dans l'infini[2465] ». Avant d'aller plus loin dans le débat, Bois remarque d'abord que, chez Sabatier, dans la théorie de la subjectivité, Dieu n'existe pas, alors que dans la théorie du symbolisme, Dieu existe bel et bien en tant que Dieu de la vieille théorie spiritualiste, c'est-à-dire un Dieu en dehors de l'espace et du temps[2466],

---

[2460] *LPC*, p. 14-15.

[2461] *Ibidem*, p. 14.

[2462] *Ibidem*, p. 21.

[2463] *Ibidem*, p. 23. On retrouve cette résolution eschatologique et téléologique de la connaissance chez Auguste Sabatier.

[2464] *AugSab-Esquisse*, p. 390.

[2465] Article d'Auguste Sabatier dans *Évangile et liberté*, cité par Bois dans *DLCR*, p. 182.

[2466] *DLCR*, p. 180.

donc inconnaissable. Affirmer d'un côté l'existence de Dieu, et de l'autre sa non-existence, comme le fait Sabatier, est contradictoire, selon Bois.

Bois estime pouvoir trouver chez Schleiermacher les arguments de Sabatier. D'après Bois, le dogmaticien berlinois pense, en effet, comme Sabatier, n'avoir rien à dire sur Dieu en soi, ni sur sa nature ni sur son essence. Bois retrouve dans cette prétention de Schleiermacher à n'avoir rien à dire sur Dieu en lui-même, ni sa nature ni son essence, la thèse du symbolisme de Sabatier présenté dans l'*Esquisse*[2467]. Pour Bois, Schleiermacher ne veut pas « considérer les perfections que nous attribuons à Dieu comme exprimant quelque chose de réel en Dieu lui-même : ce ne sont que les différents aspects du rapport qu'atteste entre nous et Dieu le sentiment de dépendance absolue[2468] ». Bois conteste ce qu'il appelle l'« agnosticisme subjectif » de Schleiermacher lorsque celui-ci ne voit que des métaphores anthropomorphiques dans les attributs anthropomorphiques que les auteurs bibliques confèrent à Dieu. Bois le conteste également quand il réduit Dieu « à un x », c'est-à-dire à un Dieu inconnaissable qui, de ce fait, n'intéresse pas la piété, car « le Dieu en soi ne correspond pas au Dieu pour nous ». Bois note que le dogmaticien berlinois présente le sentiment de dépendance absolue comme preuve décisive de la subjectivité irrémédiable des attributs divins, car sinon, les attributs étant complexes et multiples, Dieu ne saurait être l'objet d'un tel sentiment. Bois juge que la spéculation néo-platonicienne et spinoziste occupe une place plus importante dans la définition du sentiment de dépendance absolue par Schleiermacher par rapport à l'observation psychologique de la conscience religieuse : un tel sentiment, selon Bois, « est une fiction psychologique qui ne représente nullement la conscience chrétienne dans sa plénitude et son intégrité[2469] ».

D'après Bois, Sabatier ne suit pas Schleiermacher qui ne retient que la voie de causalité (*via causalitis*) et rejette les voies d'éminence (*via eminentiae*) et de négation (*via negationis*) pour établir les attributs de Dieu. Il pense que, logiquement, si l'on définit la religion comme étant un sentiment de dépendance absolue, alors on attribue forcément à Dieu une puissance telle qu'il ne peut être que la cause de toute chose. Cela conduit, selon lui, à ramener tous les attributs de Dieu à la causalité absolue. Ce que ne fait pas Sabatier, qui est donc inconséquent dans sa reprise de Schleiermacher.

Bois n'est pas d'accord avec Schleiermacher lorsque ce dernier ne voit que des métaphores dans les attributs anthropomorphiques conférés à Dieu par les auteurs bibliques sous prétexte

---

[2467] Ce qui laisse supposer que son cours sur Friedrich Schleiermacher date d'après l'*Esquisse* d'Auguste Sabatier, et que sans doute sa lecture du premier est influencée par ses débats avec le deuxième.

[2468] *CMs-Schleiermacher1*, p. 29.

[2469] *CMs-Schleiermacher3*, p. 3.

que, sinon, les attributs étant trop complexes, Dieu ne saurait être l'objet d'un sentiment de dépendance absolue. Bois reproche au dogmaticien berlinois d'affirmer que Dieu est inconnaissable. Il pense que la thèse du symbolisme de Sabatier ne dit pas autre chose[2470]. Le théologien berlinois considère comme inutile et indifférent à la piété tout ce qui contredit la « conscience chrétienne », tout ce qui lui est étranger. Et Schleiermacher « range parmi ces choses indifférentes ou inutiles toutes les questions relatives a la nature et aux attributs de Dieu[2471] » : la conscience chrétienne nous dit que Dieu est, mais ne nous dit pas ce qu'il est. Selon Bois, si l'on suivait la logique du théologien berlinois, alors peu importe les idées qu'on se fait de Dieu, le « sentiment de la dépendance absolue » demeure identique a lui-même, et c'est ce sentiment qui constitue la vie religieuse.

Or, selon Bois, c'est justement le sentiment religieux bien compris qui ne saurait s'accommoder d'une conception d'un Dieu qui ne soit pas personnel ou anthropomorphe. En effet, Bois est convaincu que, dans l'expérience religieuse, l'homme rencontre « un Dieu qui pardonne, qui console, qui régénère, un Dieu qui entre avec sa créature dans un échange perpétuel d'amour, un Dieu à qui l'on parle et qui répond », et, pour lui, « c'est le fond même de notre croyance et de notre vie[2472] ».

D'ailleurs, Bois estime ne pouvoir rien dire sur Dieu *en soi* et renonce à vouloir spéculer sur lui. Lorsque son collègue parisien « considère Dieu comme étant complètement en dehors du temps et de l'espace[2473] », il répond qu'il ne saurait l'admettre pour son compte : « *Mon* Dieu est bien certainement dans le temps et dans l'espace[2474]. » Lorsque Sabatier dit : « Connaître Dieu religieusement, c'est le connaître dans son rapport avec nous, c'est-à-dire dans notre conscience, en tant qu'il y est présent et la détermine à la piété[2475] », Bois le félicite tout en lui reprochant de ne pas être conséquent. En effet, Bois affirme : « Ce que Dieu *est ensoi*, si Dieu est *en soi* au-dessus du temps et de l'espace, cela m'importe peu. Que Dieu soit quelque chose en dehors du temps et de l'espace, je ne le sais ni ne puis le savoir, et cela m'est bien égal[2476]. » Pour Bois, il est clair comme le jour que ce Dieu *en soi* échappe à toute connaissance et « plonge

[2470] Ce qui laisse supposer que son cours sur Friedrich Schleiermacher date d'après l'*Esquisse* d'Auguste Sabatier, et que sans doute sa lecture du premier est influencée par ses débats avec le deuxième.

[2471] *DLCR*, p. 181.

[2472] *Ibidem*.

[2473] *Ibidem*.

[2474] *Ibidem*, c'est l'auteur qui souligne.

[2475] *AugSab-Esquisse*, p. 380.

[2476] *DLCR*, p. 182. C'est l'auteur qui souligne.

dans la nuit de l'inconnaissable[2477] », si l'on emprunte les mots d'Ansaldi. Bois ajoute que « la connaissance religieuse s'occupe de ce que Dieu est dans le temps et dans l'espace pour nous[2478] ». Ces propos nuancent et complètent quelque peu ce qu'il dit dans son cours sur Schleiermacher, où il affirme que « toute piété forte et profonde implique la persuasion qu'on connaît au moins une partie de ce que Dieu est non seulement pour nous, mais pour soi[2479] ». C'est dire que la piété, selon Bois, a besoin de croire connaître Dieu en soi, tandis que la connaissance religieuse elle-même s'occupe plutôt de Dieu pour nous.

C'est que, au centre de la pensée de Bois, le Dieu qui entre en relation avec l'humain dans l'expérience religieuse est Esprit et donc temporel, mais d'une temporalité qui a besoin d'être redéfinie. En effet, pour lui, en créant, Dieu « est entré, par là même, résolument et personnellement dans le temps et dans l'espace (en admettant qu'il n'y fût pas déjà, ce qui est contestable)[2480] ». Il se demande s'il peut y avoir en Dieu un autre mode d'existence que le mode temporel, et il répond lui-même qu'il n'en peut rien savoir, puisque sa pensée, fonctionnant sous la forme du temps, ne peut sans contradiction essayer de sortir du temps. Par contre, ce qu'il pense bien savoir, en tout cas, c'est qu'il y a en Dieu un mode d'existence temporel, qui a pris l'initiative d'entrer dans le temps et dans l'espace et dont l'homme rencontre la présence dans l'expérience religieuse[2481].

En analysant le débat entre Sabatier et Bois, Reymond reproche à ce dernier de prétendre que « la connaissance finie que nous avons de Dieu et de sa révélation est adéquate à son objet[2482] ». Il est vrai qu'en appendice à son livre intitulé *De la connaissance religieuse*, Bois cite un article de Pillon, paru dans l'*Année philosophique* de 1893, selon lequel « c'est, pour l'homme religieux, une connaissance adéquate a son objet que celle de la personnalité ou conscience divine, des attributs moraux de la divinité, de la création, c'est-à-dire du commencement de toutes choses par la libre volonté divine[2483] ». Mais, pour Pillon comme pour Bois, l'adéquation vient ici de ce que la connaissance d'une conscience n'a pas besoin d'un travail de la part du sujet car elle ne passe pas par le biais des sensations, qui nécessitent la

---

[2477] Jean ANSADLI, « Histoire et langage : Henri Bois à l'aurore de notre modernité théologique », *op. cit.*, p. 49.

[2478] *DLCR*, p. 182.

[2479] *CMs-Schleiermacher3*, p. 2.

[2480] *DLCR*, p. 182.

[2481] Cf. *ibidem*, p. 182.

[2482] Bernard REYMOND, *Auguste Sabatier*, *op. cit.*, p. 132.

[2483] François PILLON, « Recension de Auguste SABATIER, « Essai d'une théorie critique de la connaissance religieuse », *Revue de théologie et de philosophie de Lausanne*, juin 1893 », *L'Année philosophique* 1893, Paris, Alcan, 1894, p. 261-262.

contribution du sujet à cause de la contradiction et de l'illusion inhérentes à l'espace et au continu. La conscience ou l'esprit, en effet pour Pillon, n'est pas le signe ou le symbole d'une réalité cachée, d'une chose en soi, inaccessible, mais la « représentation de la réalité » sous laquelle il n'y a rien à chercher, rien à concevoir. Il ne s'agit pas d'une connaissance scientifique mais d'un autre genre de connaissance, une connaissance spirituelle déterminée par la forme du temps et non de l'espace. Bois précise qu'il est entièrement d'accord avec Kant pour dire que le noumène est inconnaissable, mais à condition de remplacer par « connaissance scientifique » ce que Kant désigne par « connaissance[2484] ».

Reymond assimile l'anthropomorphisme théologique de Bois à celui de Renouvier, fondé, d'après lui, sur la « critique de l'infini » selon laquelle l'infini actuel est absurde et contradictoire[2485]. Bois estime, il est vrai, que la « critique de l'infini » est l'apport décisif du néo-criticisme renouviérien au criticisme kantien et à l'idéalisme en général. Dans son cours intitulé « Le néo-criticisme », après avoir expliqué comment Renouvier combine harmonieusement immatérialisme, monadisme, phénoménisme, criticisme, dans une synthèse féconde, en puisant chez Hume, Kant, Berkeley et Leibniz, il dit :

> *Le néo-criticisme ajoute à ces résultats tout un ordre nouveau de considérations fécondes, la* critique de l'infini*, poussée à toutes ses conséquences, – découverte qui relie et confirme les précédentes, dégage la raison des impasses où elle semblait acculée par le prétendu conflit de ses propres lois, et élève le phénoménisme idéaliste au plus haut degré de certitude, de rigueur et de généralité logique[2486].*

Bois reprend donc la « critique de l'infini » de Renouvier, en faisant la distinction entre l'infini réalisé et l'infini potentiel ; c'est l'infini réel qui est contradictoire ; « c'est précisément le fait que l'espace doit être considéré comme un infini réalisé, ce qui est absurde, qui prouve l'irréalité de l'espace, son caractère de pure apparence[2487] ». Bois affirme que « ni le temps ni l'espace ne sont des réalités au sens réaliste », mais il estime que « le temps est une réalité idéale, tandis que l'espace n'est pas une réalité du tout[2488] » avec ses dimensions continues. Le temps auquel il attribue une réalité idéale est le temps qui peut prendre la forme de la « succession » de phénomènes spirituels ou celle de la « coexistence » de phénomènes

---

[2484] Cf. *Mor&Rel*, p. 220.

[2485] Cf. Bernard REYMOND, *Auguste Sabatier*, *op. cit.*, p. 132.

[2486] *CMs-Néocriticisme2*, p. 7.

[2487] *FiniDühr* p. 115.

[2488] Henri BOIS, « L'espace et l'épreuve morale », dans *Cours, lettres, notes et papiers*, IPT Montpellier, boîte n°XIX, désormais *CMs-Espace&Epreuve*, semestre d'hiver 1897-1898, p. 5.

spirituels : Dieu choisit d'entrer dans ce temps-là pour agir dans l'histoire et nous rencontrer au cours de l'expérience religieuse.

Quand Sabatier dit que la théorie de l'anthropomorphisme métaphysique « laisse tomber en route ces deux mots […] : pour nous[2489] », sa critique concerne certainement l'anthropomorphisme théologique renouviérien, mais nous avouons hésiter à reconnaître qu'elle atteigne celui de Bois, pour qui la connaissance religieuse s'occupe de ce que Dieu est « pour nous[2490] » par sa présence dans notre conscience et dans notre expérience. Nous hésitons à admettre que Bois cherche à soustraire sa dogmatique à la critique de la connaissance[2491]. Au contraire, il nous semble que Bois soumet sa dogmatique à l'épreuve des exigences de la rationalité et de la moralité. Pour lui, l'esprit est gouverné par les principes premiers de la logique et les principes premiers de la morale, et les religions n'échappent pas à la critique et aux critères universels de la vérité, aux conditions rationnelles, liées au respect des lois de l'esprit et de l'expérience, et aux conditions éthiques, liées au respect de la loi morale. Il cherche à déterminer ce que peut être une « religion raisonnable », inattaquable à l'égard de la philosophie et à l'égard des vérités scientifiques d'aujourd'hui et de demain[2492].

Dans les propos de Bois, au fil des débats avec son collègue parisien, nous voyons plutôt s'exprimer sa volonté de partir de la conscience de l'humain qui rencontre Dieu, de l'expérience religieuse qui révèle un Dieu aux attributs anthropomorphes et personnels, un Dieu qui s'abaisse à niveau d'homme.

8.3.3 CRITIQUE DU SYMBOLISME

Bois distingue cinq types de symboles ou de symbolismes : le symbolisme universel de la connaissance ; le symbolisme scientifique, qui n'est qu'un cas particulier du premier ; le symbole figuré, métaphorique ; le symbole des apôtres, confession de foi ; le symbole artistique. Il pense que toute connaissance est symbolique. La connaissance est un système de signes relatifs à des réalités que nous ne saurions saisir en elles-mêmes ; c'est la définition qu'il donne au symbolisme universel de la connaissance[2493]. De ce fait, « nous ne pouvons obtenir une connaissance absolue de nous, de nos semblables, du monde ou de Dieu en leur

[2489] Auguste SABATIER, *Notes manuscrites sur les Anthropomorphismes*, cité par Bernard Reymond, *Auguste Sabatier*, *op. cit.*, p. 133.

[2490] *DLCR*, p. 182.

[2491] Cf. Bernard REYMOND, *Auguste Sabatier*, *op. cit.*, p. 132.

[2492] Cf. *DLCR* p. 118.

[2493] Cf. *ibidem*, p. 152.

essence[2494] ». La sensation est un symbole proposé par la nature à la pensée. Les perceptions sensibles ne sont que des signes qui traduisent à leur manière les phénomènes matériels qui les produisent. Sans les oreilles, le son n'est qu'un mouvement de la matière. Sans les yeux, la lumière n'est aussi qu'un mouvement ou une énergie. La matière est une réalité inaccessible et indéchiffrable en elle-même, et que nous ne connaissons que par des traductions symboliques. Ce n'est pas seulement la connaissance religieuse qui est symbolique, mais toute connaissance[2495]. Toute connaissance est représentative. Nous ne possédons aucune connaissance copie, portrait ou empreinte exacte du monde extérieur. L'essence des choses nous reste inconnue. Nous n'en saisissons que la représentation produite par l'action de l'objet, mais aussi par l'activité de l'esprit du sujet opérant sous ses formes, catégories et lois aprioriques[2496]. Par conséquent, les phénomènes matériels sont représentés par l'intermédiaire des phénomènes spirituels, tandis que ceux-ci sont immédiatement perçus[2497]. Ce sont des symboles permanents, non arbitraires. Ce type de symbolisme a une portée finalement assez réduite du fait qu'il est universel[2498].

Ainsi, les symboles religieux ne sont pas les réalités religieuses en elles-mêmes. On ne peut pas connaître Dieu complètement. Cela ne veut pas dire qu'on ne peut pas le connaître partiellement. De plus, cela n'exclut pas « que cette connaissance partielle, très exacte et parfaitement adéquate en tant que connaissance partielle, ne soit parfaitement suffisante pour les fins que se proposent la morale et la religion[2499] ». Les symboles religieux peuvent donc être suffisamment appropriés pour connaître les réalités religieuses. Ils peuvent donner tout ce que la connaissance est susceptible de donner, et le donner définitivement[2500]. Toutefois, un symbole religieux ne représente pas *Dieu en soi*. Dieu existe hors de nous et nous saisit en entrant en relation avec nous et nous avec lui. Par suite, la connaissance que nous avons de lui, plutôt la croyance en lui, est à la fois objective et subjective[2501].

Contrairement aux symboles universels, les symboles métaphoriques ne sont pas permanents. Ils sont arbitraires car on y choisit une image arbitraire pour représenter la réalité

[2494] *Ibidem*, p. 160.

[2495] Cf. *ibidem*, p. 153.

[2496] Cf. *ibidem*, p. 157.

[2497] Cf. *ibidem*, p. 159.

[2498] Cf. *ibidem*, p. 154.

[2499] *Ibidem*, p. 148.

[2500] Cf. *ibidem*, p. 161.

[2501] Cf. *ibidem*, p. 196.

à représenter. Et là-dessus, Bois se réfère à la définition que Sabatier donne au symbolisme. Chez ce dernier, le choix d'un symbole peut par exemple être dicté par

> *L'unité organique primitive du sentiment de piété et de l'image qui le traduit d'abord à la conscience. C'est l'unité organique de l'âme et du corps. Cette unité est d'autant plus forte que la force créatrice qui a engendré le symbole était plus grande. […] Pour qu'un symbole soit vivant, il suffit qu'il soit sincère, que le sentiment ne soit pas séparé de l'image ni l'image du sentiment*[2502].

Bois conclut qu'en suivant une telle définition du symbole, on ne verrait plus ce qui distingue la religion de l'art : « Sincérité, vérité, vie, force créatrice, tout cela revient au même[2503]. » De plus, il peut arriver qu'avec le temps l'image se détache du sentiment qui l'a produite. Dès lors, la réflexion transforme l'image en idée plus ou moins abstraite et prend cette idée pour la représentation de l'objet même de la religion. Mais alors, la tension originelle entre l'objet de la religion et l'image choisie réapparaît. Dans le symbolisme métaphorique, Bois estime qu'on peut facilement faire la distinction entre l'image choisie et l'objet représenté. Abstraction faite de l'image ou du signe, on a une aperception immédiate de l'objet. On peut donc désigner ce dernier par un tout autre signe[2504]. Cela explique la tension originelle entre l'image et l'objet, liée au choix arbitraire de l'image. Dans le symbolisme universel, la tension originelle n'existe pas. Au contraire, nous pouvons statuer « une harmonie, une correspondance, une convenance parfaites, et pas la moindre contradiction, latente ou non latente, pas plus qu'entre la lumière et les mouvements qui, dans notre œil, se transforment en lumière[2505] ». Bois considère le symbolisme de Sabatier comme un exemple de symbolisme métaphorique et allégorique.

Le symbolisme de Calvin qui part de l'infinitisme est un symbolisme agnostique à la manière de Paul Lobstein (1850-1922), qui découle de l'incompréhensibilité et de l'infinité de Dieu, affirme Bois. Lobstein a d'ailleurs mis en relief l'agnosticisme symboliste de Calvin pour ses mérites. Or, cet agnosticisme symboliste de Calvin ne provient ni de l'expérience chrétienne ni de la Bible « mais bien de la conception de l'infinité divine empruntée par Jean Calvin à saint

---

[2502] Propos de Sabatier cités par Bois dans *ibidem*, p. 197.

[2503] *Ibidem*. Bois reprend quelque peu ici la critique adressée par Emile Doumergue (1844-1937), professeur d'Histoire du christianisme à la Faculté de théologie protestante de Montauban, au fidéisme d'Eugène Ménégoz. Doumergue a écrit dans le quarante-neuvième numéro du journal *Christianisme au XIX^e siècle* de l'année 1897 que le fidéisme a tort de prendre le mot foi dans le sens de « sincérité » (Cf. *PF1*, p. 268-271).

[2504] Cf. *DLCR*, p. 160.

[2505] *Ibidem*, p. 199.

Augustin et à la philosophie judéo-alexandrine et alexandrine[2506] ». En parlant de l'image de Dieu en l'homme, Calvin dit parfois que c'est le corps et l'esprit, ensemble, qui est à l'image de Dieu. On peut voir là des conséquences du symbolisme agnostique de Calvin. En effet,

> *Si on croit vraiment que Dieu est esprit, en donnant à ces mots un sens positif et plein, il en résulte au contraire que notre âme, notre esprit est véritablement image de Dieu au sens réel et plein, au sens où les mots désignent une ressemblance authentique, et que le corps ne peut être de Dieu qu'une image éloignée, au sens métaphysique, symbolique*[2507].

Nous le voyons, l'anthropomorphisme du néocriticisme boisien est une sorte de spiritomorphisme ou encore de psychomorphisme. Une telle conception de Dieu préserve la possibilité de la révélation et de la rencontre entre Dieu et l'humain. Au contraire, la théorie du symbolisme agnostique ne peut qu'anéantir l'autorité relative à la vie religieuse, puisqu'il n'y aurait plus de révélation possible.

8.3.4 CRITIQUE DU PANTHEISME

8.3.4.1 LES ERREURS DU PANTHEISME

Bois ne rejette pas en bloc tout le panthéisme. Seulement, son idéalisme criticiste ne peut pas s'aligner au panthéisme de Spinoza qui récuse toute idée d'un Dieu personnel et vivant. D'autre part, il pense que « l'idée du caractère inaccessible, inconnaissable, incompréhensible, de l'Absolu et de l'Infini est une idée qui vient du panthéisme et qui y retourne[2508] ». Dans son cours sur le brahmanisme, Bois compare ce dernier à la religion grecque, et expose le fait que le polythéisme naturaliste de l'Inde, à cause de l'« émanatisme », aboutit au panthéisme[2509], alors que polythéisme naturaliste grec, grâce à l'anthropomorphisme, n'aboutit pas au panthéisme. Le Dieu du panthéisme est un Dieu amoral, un Dieu *par-delà le Bien et le Mal*[2510]. Or, son idéalisme criticiste ne peut pas admettre l'existence d'un tel Dieu. Pour lui, si Dieu existe, il est la conscience qui pense la loi morale. Il est donc un Dieu moral puisqu'il a créé notre esprit « pourvu de cette loi constitutive », et puisque « sa propre raison contenait en elle cette idée régulatrice de sa propre volonté[2511] ». La volonté divine elle-même est conforme à

[2506] *LPC*, p. 16.

[2507] *Ibidem*, p. 18.

[2508] *Ibidem*, p. 11.

[2509] Charles Renouvier dit pratiquement la même chose déjà : cf. « Qu'est-ce que le panthéisme ? », *Critique philosophique*, 1875, volume 2, p. 114.

[2510] Cf. par exemple Henri BOIS, « La personnalité de Dieu », *Le Semeur*, 18ème année, n°10, août-septembre 1916, désormais *PERSD*, p. 435.

[2511] *PHID&THEO*, p. 553.

cette idée régulatrice : « Elle est bonne et sainte, puisque notre conscience morale postule des lois qui assurent l'immortalité, et, dans la vie future, l'accord du bonheur et de la vertu, et que ces lois aussi doivent être pensées, aimées et voulues par Dieu[2512]. »

Bois rejette également le panthéisme au sens étymologique de ce mot, c'est-à-dire le panthéisme qui n'admet comme réalité véritable que Dieu seul, « en sorte que Dieu soit l'unique réalité, l'unique cause, l'unique être, c'est-à-dire soit tout[2513] ». Aux côtés de l'Esprit central, il estime qu'il y a « une multiplicité hiérarchique d'êtres spirituels, existant pour eux-mêmes, plus ou moins actifs, plus ou moins autonomes, intuitivement informés d'eux-mêmes » ; à l'égard de ces êtres spirituels, « l'ordre proprement physique ne consiste qu'en un assemblage de phénomènes et de signes, qu'en une sorte de voile jeté sur le fond des choses[2514] ». Il ne peut pas admettre que la distinction entre Dieu et les hommes disparaisse complètement, comme cela arrive quand il n'y a plus de distinction numérique pour l'intériorité, si le nombre était spatial et si l'espace était extérieure à la réalité profonde[2515].

Bois estime que lorsque le chrétien est habitué au théisme de l'Évangile, un théisme qui n'est que trop décrié, selon lui, et lorsque le chrétien considère « la métaphysique panthéiste comme une erreur », alors il est « trop aisément porté à écarter l'expérience religieuse panthéiste comme une illusion, un rêve, une chimère sinon même un état morbide et malsain[2516] ». Bois pense que de telles condamnations sommaires de l'expérience religieuse panthéiste « manquent vraiment un peu trop de psychologie », et penche plutôt pour affirmer que « l'expérience mystique sous forme panthéiste, c'est l'enfance du mysticisme », « le recul aux origines premières[2517] ».

8.3.4.2 LES APPORTS DU PANTHEISME

Par contre, Bois retient du panthéisme l'union de Dieu et du monde, pourvu qu'il n'y ait pas identité entre eux. Le monde est l'émanation de la conscience divine, elle-même considérée comme principe rationnel. Pour expliquer le mécanisme de la révélation, il s'appuie sur le fait que « quiconque croit en Dieu et en l'homme ne peut pas échapper à la conviction que le but poursuivi par Dieu est l'union intime et personnelle, directement opérée par Dieu, mais connue,

---

[2512] *Ibidem*.

[2513] *LPC*, p. 10.

[2514] *PHID&THEO*, p. 561, note 1.

[2515] Cf. *LDS-2*, p. 27.

[2516] *PERSD*, p. 450-451.

[2517] *Ibidem*, p. 451.

recherchée, entretenue par l'homme, entre l'homme et Dieu[2518] ». Tout est arrangé dans l'univers « pour cette union et même d'ores et déjà rien ne subsiste que dans et par elle[2519] ». Entre Dieu et l'homme, « l'union, pour être pleine et entière, doit être une union de liberté et d'amour, dans laquelle les personnes humaines et divine se rencontrent et se saisissent dans une mutuelle et vivante étreinte[2520] ». Dieu travaille à la préparation progressive de cette union, et « serait encore intervenu, abstraction faite de toute chute morale et religieuse », sans cesser « d'être présent dans le cœur et la conscience de ses créatures pour les éclairer et les inspirer, et agir continuellement sur elles[2521] ». Dieu intervient « par l'action uniforme de sa providence », mais aussi « par des actions libres et variables, diverses suivant les temps, les circonstances et les lieux[2522] ».

8.3.5 CRITIQUE DU THEISME METAPHYSIQUE

Dans le théisme métaphysique, Dieu est conçu comme « au-dessus de nous ». C'est un « Dieu en soi », inconnaissable, incompréhensible et inaccessible. On souligne volontiers son infinitude, sa transcendance, la distance infinie qui le sépare de l'homme. Bois reconnaît, certes, que Dieu est une réalité « scientifiquement » inaccessible et inconnaissable, et il insiste sur le mot « scientifiquement ». Toutefois, à plusieurs reprises[2523], il rejette le théisme métaphysique agnostique et le panthéisme. Il reproche au noumène kantien d'être à la source de ces deux erreurs. Il est d'accord avec Kant pour dire que nous ne connaissons pas, scientifiquement, le noumène, mais sommes simplement avertis de son existence. Si la connaissance est limitée à la seule connaissance proprement scientifique, alors Bois reconnaît que le noumène est inconnaissable : la science positive dépend, selon lui, des lois de nos sens, et donc ne peut pas atteindre la réalité ultime.

Par la « déspatialisation » du temps, Bois pense corriger le noumène kantien sans le supprimer. Déterminé par la forme du temps qui implique les attributs moraux, « le noumène deviendra synonyme de l'esprit, de l'esprit personnel[2524] ». L'antithèse entre le phénomène et le noumène devient une antithèse entre l'espace et l'esprit. Dès lors, l'expérience religieuse est liée à un Dieu réel, vivant, libre et personnel. Hors du temps et de l'espace, la réalité vraie, ultime,

---

[2518] *PHID&THEO*, p. 562.

[2519] *Ibidem*.

[2520] *Ibidem*.

[2521] *Ibidem*.

[2522] *Ibidem*.

[2523] Cf. *Mor&Rel*, p. 219-224.

[2524] *LVER*, p. 81.

fondamentale, se trouve nécessairement ailleurs que dans l'esprit. Car sans le temps, il n'y a plus d'esprit. Comme Sabatier, il est convaincu qu'on aboutit à l'abstraction, à la négation et à la contradiction lorsqu'on veut élever la notion de Dieu en dehors de l'espace et du temps. Il ne faut pas la soustraire à toutes nos catégories, selon Bois[2525], sinon, inévitablement, comme Kant, on doit la chercher « dans cette mystérieuse et inconnaissable substance, dans cette chose en soi qui ne peut engendrer en fait de systèmes que l'agnosticisme ou le panthéisme ». Pour Bois, le kantisme orthodoxe aboutit souvent à l'un ou l'autre de ces deux erreurs : l'agnosticisme ou le panthéisme, autrement dit la destruction ou la corruption de l'expérience religieuse, « voilà la conclusion qui attire le kantisme orthodoxe[2526] ».

Bois suggère d'opter pour « un kantisme hérétique, un kantisme réformé dans le sens d'un néo-leibnizianisme », qui est le seul à pouvoir fournir, selon lui, « les bases du théisme, les bases de la foi au Dieu personnel des prophètes et de Jésus-Christ[2527] ». Il propose de quitter le déterminisme absolu pour revenir au Dieu de la liberté. Le déterminisme absolu est le terrain sur lequel se battent l'athéisme, le panthéisme et le théisme métaphysique. L'athéisme rejette le Dieu infini du théisme métaphysique. Pour en sortir, il faut annoncer le Dieu qui se révèle en Christ[2528]. Il faut revenir au Dieu de Jésus Christ, Dieu immergé dans l'histoire de la souffrance humaine.

8.3.6 CRITIQUE DU THEISME INTELLECTUEL

Le rejet catégorique de toute expérience mystique, pour Bois, correspondrait à un théisme superficiel dans lequel il n'y a aucune expérience en profondeur. C'est ce que certains mystiques qualifient comme quelque chose de froid et de mort, contrairement au Dieu vivant et chaud, ayant une certaine autorité, qu'ils atteignent directement par leur expérience[2529]. C'est ce que Bois appelle la croyance purement et simplement intellectuelle[2530]. Or, la réalité de l'expérience religieuse échappe à toute spéculation intellectuelle et à tout savoir : « Car on ne peut en percevoir la pleine valeur et la portée totale que du dedans, on ne peut en saisir la réalité

[2525] Cf. *DLCR*, p. 200.

[2526] *LVER*, p. 81.

[2527] *Ibidem*, p. 82.

[2528] Jüngel adopte une position similaire. Voir par exemple l'analyse qu'en font Marcel NEUSCH et Bruno CHENU dans *Au pays de la théologie*, Paris, Centurion, 1979[1], 1986[2].

[2529] Cf. *PERSD*, p. 453.

[2530] Cf. *ibidem*, p. 455.

ineffable qu'en y participant[2531]. » La source ultime et première de l'expérience est hors de portée.

Toutefois, si le tempérament ne nous le permet pas, Bois estime que nous pourrons bien nous suffire d'une croyance intellectuelle et historique, une « admission dans notre esprit des doctrines issues des expériences évoluées des prophètes et du Christ; avec la pensée que ces idées descendront de notre tête dans notre cœur[2532] ». Le croyant est alors conduit à croire aux vérités personnalistes tirées de la Bible. Il doit croire à l'image d'un Dieu personnel et vivant, à la révélation de Dieu à travers sa Parole, à l'aspect personnel de la rédemption ou encore à la transcendance de Dieu.

Quoi qu'il en soit, l'idéal, selon Bois, serait de ne pas se débarrasser simplement de l'expérience mystique, mais de la faire évoluer vers le mysticisme personnaliste tel que le Christ l'a vécu. Il s'agit d'entrer en contact immédiat avec le Dieu personnel et saint et de le rencontrer de manière consciente et réfléchie. Contrairement à ce qu'en disent certains mystiques, ce serait quelque chose d'encore plus vivant et d'encore plus chaud. La vie et la chaleur ne correspondent pas nécessairement avec l'indétermination et l'inconscient. Il n'est pas nécessaire que Dieu devienne impersonnel pour en faire un Dieu vivant. Le Dieu vivant n'est pas forcément un Dieu simplifié et appauvri[2533]. Si, pour le moment, Dieu ne nous atteint que par notre subconscient, c'est uniquement à cause de l'aliénation et de notre nature pécheresse. S'il s'y prenait autrement, cela risquerait de nuire à notre liberté.

8.3.7 CRITIQUE DU DIEU SPATIAL

Dans une note de bas de page d'un article paru en 1895 dans la *Revue de théologie et des questions religieuses*, Bois critique explicitement la conception renouviériste et kantienne d'un Dieu spatial, c'est-à-dire corporel. Il reconnaît que cette conception s'accorde avec les données scripturaires, mais il préfère suivre Pillon pour affirmer la spiritualité pure de Dieu. Tenant compte des travaux de Bergson et de Pillon sur les catégories, il note qu'enlever à un esprit la catégorie de l'espace ne le diminue en rien, mais plutôt l'améliore. Cela lui enlève ce qui ne concerne pas l'essentiel de l'esprit et qui peut devenirsource d'ignorance et d'erreur[2534].

Bois affirme que les faits spirituels ont souvent tendance à être altérés et emprisonnés par les symboles spatiaux. Du coup, on ne peut accéder qu'à leur surface. On ne peut pas aller en profondeur, là où les faits spirituels peuvent être saisis dans leur être même. Pourtant, c'est bien

---

[2531] *LVER*, p. 90.

[2532] *PERSD*, p. 455.

[2533] Cf. *ibidem*, p. 452-453.

[2534] Cf. *PHID&THEO*, p. 553, note 1.

sous cette surface que, d'après Bois, « notre conscience nous place, là est la durée vraie prise à la source et saisie immédiatement. Il faut distinguer des plans d'expérience différents ; l'expérience n'est pas simplement en surface ; elle s'étend aussi en profondeur[2535] ». Il faut accéder à une connaissance vraie, « par le dedans », qui saisirait les faits spirituels « dans leur être même au lieu de les prendre une fois revêtus des symboles spatiaux qui les cachent et qui les faussent[2536] ». Il s'agirait d'une connaissance profonde qui creuse en dessous de l'espace et du temps spatialisé.

Bois défend volontiers la personnalité de Dieu et trouve en lui des attributs humains. Mais ces attributs ne sauraient être en aucune manière des attributs spatiaux ou corporels. Il voit là

> *Ce qui constitue l'irréductible originalité de l'expérience religieuse : elle est pour ainsi dire l'apogée de l'expérience suprasensible, elle marque le point suprême de ce que l'homme, encore engagé dans la forme transitoire de sensibilité spatiale, peut, sous l'influence transcendante de Dieu, atteindre dans l'économie actuelle en fait* d'expérience spirituelle pure. *En un sens, on pourrait dire que la vraie forme de l'expérience religieuse, c'est Dieu lui-même conçu comme spiritualité pure, selon la doctrine de la* Vision en Dieu *empruntée par Malebranche à saint Augustin et selon la formule de Malebranche : « Dieu est aux esprits ce que l'espace est aux corps[2537]. » Cette formule, vraie en tout et partout puisque Dieu est cela toujours et partout à tous les esprits, est néanmoins spécialement applicable à la religion, relation directe, intime et pénétrante des esprits humains avec l'Esprit suprême[2538].*

Bois affirme que l'espace est le « théâtre de la moralité », puisque l'humain est constitué d'un esprit uni à un corps spatial sans lequel il ne peut ni percevoir, ni agir. Or, pour Bois, la chose la plus importante pour l'humain n'est pas « de connaître » (par la raison pure) mais « d'être et d'agir[2539] » (par la raison pratique), si bien que « l'orientation de notre conscience vers l'action pourrait être la loi fondamentale de notre vie corporelle[2540] ». L'influence de la réinterprétation biranienne du *cogito* cartésien se retrouve à travers cette importance de l'agir dans le néocriticisme. Nous la retrouvons déjà chez Renouvier, pour qui l'action, c'est-à-dire l'affirmation ou la croyance, est antérieure à la pensée, et non l'inverse, puisqu'il faut croire à

[2535] *LVER*, p. 69.

[2536] *Ibidem*.

[2537] Voir la note où l'auteur cite Maine de Biran qui reprend la formule en la modifiant de la façon suivante : « Dieu est à l'âme humaine ce que l'âme est au corps » (MAINE de BIRAN, *Nouveaux essais d'anthropologie, œuvres inédites*, Dezobry et E. Magdeleine, 1859, t. III, p. 548).

[2538] *LVER*, p. 78-79.

[2539] *Ibidem*.

[2540] *CMs-Espace&Epreuve*, p. 10.

la valeur de la raison avant de s'en servir[2541]. Pour Pierre François Maine de Biran (1766-1824), l'intuition immédiate du moi spirituel par lui-même le révèle moins comme « substance pensante » que comme « cause active » ; la formule cartésienne « *cogito, ergo sum* » est remplacée par : « j'agis, donc j'existe[2542] ». En tous cas, l'agir est plus important que le connaître, ce qui signifie la primauté de la raison pratique par rapport à la raison spéculative, dans le néocriticisme boisien.

Du coup, Bois en arrive à affirmer que Dieu ne peut pas être spatial, mais purement spirituel et temporel : « Tandis que les autres lois mentales sont des lois constitutives de l'esprit divin comme de notre esprit, si bien que Dieu nous a faits temporels, parce qu'il était temporel, etc.… l'espace est purement contingent et arbitraire, et est véritablement une invention de Dieu, invention destinée à permettre aux créatures de se former leur caractère moral[2543]. » Il affirme que « Dieu en est véritablement et proprement l'auteur, tandis qu'il n'est pas l'auteur des lois foncièrement mentales de sa raison (temps, nombre, causalité, etc.)[2544] ». L'espace, selon lui, est un facteur qui permet d'éviter l'immédiateté de la réalité, une cause de l'ignorance indispensable à la moralité car il est alors une condition de l'épreuve.

8.3.8 CRITIQUE DU DIEU RATIONNEL

Bois rappelle que des philosophes et des théologiens ont tenté de démontrer, au fil des siècles, l'existence de Dieu. Ils déclarent que Dieu est logiquement démontrable, et qu'il y a donc au fond une certaine rationalité de la foi. Des preuves sont proposées sur des bases rationnelles ou même purement scientifiques. Ils avaient besoin de montrer que la foi découle d'une logique qui ne laisse aucune place au doute. L'existence de Dieu est une nécessité qui s'impose raisonnablement à tout être intelligent réfléchissant sur la réalité et la connaissance du monde.

D'après Bois, le croyant qui ne réfléchit pas accueille sans distinction tous les arguments plausibles qui appuient la croyance héritée de son éducation. De même, certains théologiens trouvent déplorable qu'on reconnaisse l'inanité de telle ou telle démonstration. Pour eux, tous les arguments sont bons, même quand ils sont mauvais. Pourtant, il faut reconnaître la faiblesse des preuves classiques de l'existence de Dieu. Depuis Kant, ces arguments, tels que les

---

[2541] Cf. le résumé de la pensée de Charles Renouvier par Jean GUITTON, dans *Regards sur la pensée française, 1870-1940, leçons de captivité*, Paris, Éditions Beauchesne, 1968, Volume 19 de Collection Beauchesne, p. 72.

[2542] Nous nous référons ici à la lecture que François Grégoire fait de Pierre François MAINE DE BIRAN dans *Les grands problèmes métaphysiques*, Paris, PUF, 1962, p. 90-91.

[2543] *CMs-Espace&Epreuve*, p. 11.

[2544] *PHID&THEO* p. 553, note 1.

présentait l'ancienne métaphysique, sont caducs[2545]. En analysant la première preuve cartésienne de l'existence de Dieu, Pillon affirme et montre que « la psychologie, pas plus que la logique mathématique ne peut l'accepter[2546] ». Le néocriticisme boisien abandonne donc le Dieu du dogmatisme rationaliste, et affirme l'impossibilité de démontrer l'existence de Dieu par le biais de la connaissance scientifique rationnelle.

8.3.9 ENTRE IMMANENCE ET TRANSCENDANCE

Bois est convaincu que « le point de vue idéaliste est le seul capable de réunir dans une synthèse vraie la transcendance et l'immanence divines[2547] ». Il affirme un Dieu immanent et non pas seulement transcendant : « Un Dieu immanent dans tout ce que nous nommons la nature, un Dieu immanent dans tous les êtres et dans tout notre être, et spécialement un Dieu immanent dans la conscience morale[2548]. » La religion suppose des relations entre les hommes et des êtres transcendants, mais aussi immanents. Dieu n'est pas seulement extérieur à l'homme et distinct de l'homme ; « il lui est aussi, sans lui devenir identique, immanent[2549] ». Dieu agit en l'homme. Il s'agit d'une immanence qui dépasse les phénomènes accessibles à la science. A ce point de vue, elle est encore au fond une sorte de transcendance.

Bois explique cette immanence de la transcendance par le lien instauré entre Dieu et les lois régissant le monde. Le néocriticisme boisien ramène tout à des lois : la loi de l'obligation qui est constitutive de la raison et que celle-ci impose à la volonté, celle de la liberté, celles supposées dans l'au-delà par les postulats de l'immortalité et de la divinité, celles qui régissent les phénomènes de l'univers actuel sans lesquelles la nature ne serait pas intelligible[2550]. Et ces lois postulent l'existence d'un ou des esprits qui les pensent :

> *Mais qu'est-ce qu'une loi ? La doctrine idéaliste ne permet pas de considérer les lois comme des entités, comme des choses existant objectivement en elles-mêmes. En fait de réalités, il n'y a au monde que des idées et des esprits. Les lois ne peuvent être que des idées, et les idées supposent une conscience. Postuler et constater des lois, c'est donc en quelque sorte constater et postuler un esprit ou des esprits qui pensent ces lois ; et c'est par-là que nous aboutissons à affirmer Dieu*[2551].

2545 Cf. *ibidem*, p. 540-541.

2546 François PILLON, « La première preuve cartésienne de l'existence de Dieu : critique de l'infini », *L'Année philosophique* 1890, Paris, Alcan, 1891, p. 108.

2547 *PHID&THEO*, p. 561, note 1.

2548 *Ibidem*, p. 560-561.

2549 *Mor&Rel*, p. 224.

2550 Cf. *PHID&THEO*, p. 547.

2551 *Ibidem*.

Bois affirme que Dieu est la conscience suprême qui pense les lois constitutives de l'univers et de l'humanité. Pour Bois, cela revient à « concevoir un Dieu révélateur par essence, c'est admettre dans l'univers comme une révélation habituelle, permanente, fondamentale, source de toute vie et de toute pensée créée[2552] ». Cela revient également à « considérer le bien comme la volonté de Dieu[2553] ». Plus que cela, Bois en vient à « considérer l'obligation comme une idée déposée par Dieu en nous, et non pas une fois pour toutes, mais créée sans cesse en nous de nouveau, puisqu'elle y est maintenue et conservée, et que conservation égale action[2554] ». Voilà en quoi consiste la révélation générale permanente de Dieu. Dieu agit dans l'univers et l'humanité comme cause immanente. Dieu n'est pas une légitimation des lois, comme dans le cartésianisme, mais la conscience qui pense ces lois : « Un principe un et identique parcourt d'un bout à l'autre l'univers et l'humanité[2555]. »

> *Savoir et pratique ont leur source dans la pensée omniprésente, qui nous envoie tout ensemble les suggestions révélatrices de la science et les suggestions inspiratrices du devoir. La loi morale, comme toutes les lois constitutives de notre esprit, dérive de la perpétuelle présence et irradiation de la divinité dans nos esprits. Les catégories de l'entendement et le principe de l'impératif catégorique ne sont que la projection de son être mental dans la création*[2556].

Ainsi, comme nous le voyons dans ces propos de Bois, le Dieu boisien agit et opère en gravant tout à la fois « la vérité dans les intelligences », et « dans les consciences la régie du devoir ; et c'est d'une communion toute céleste que procède à la fois la science et la moralité[2557] ». Non seulement le Dieu boisien pense les lois morales et scientifiques, mais il imprime ces lois dans l'homme par son action dans l'histoire.

8.4 LA PERSONNALITE DE DIEU

Lors de sa conférence devant les étudiants à Bordeaux en 1922, Bois affirme que « si Dieu n'est pas une personne, s'il est l'Absolu, l'Infini, la Substance universelle, avec des majuscules, il ne peut pas se révéler dans une personne humaine, et nous pouvons faire notre deuil du Christ[2558] ».

[2552] *Ibidem*, p. 560.

[2553] *Ibidem*.

[2554] *Ibidem*.

[2555] *Ibidem*, p. 561.

[2556] *Ibidem*.

[2557] *Ibidem*.

[2558] *LVAC*, p. 350.

8.4.1 DIEU EST UNE PERSONNE SUPERIEURE

Selon Bois, l'expérience religieuse implique la relation du moi conscient au moi subliminal, subconscient. Mais, en plus, à cette première relation s'ajoute une relation plus profonde encore, celle du moi subliminal avec la « Personne suprême et parfaite de qui tout procède et qui dirige, inspire, oriente et gouverne tout[2559] ». Bois pense que ce que l'on retiendra de la philosophie du XIX[e] siècle s'oriente vers

> *Ce que le plus grand philosophe français du XIX[e] siècle, Charles Renouvier, appelait […] le personnalisme, c'est-à-dire la croyance à la personnalité envisagée comme la réalité suprême d'un bout à l'autre de l'univers, la foi en la personnalité couronnée par la foi au Dieu personnel[2560].*

Il estime que l'idéal, dans l'expérience religieuse, serait de « faire évoluer le mysticisme inférieur plus ou moins impersonnaliste vers le mysticisme supérieur et de plus en plus personnaliste des prophètes et du Christ[2561] ». Il se demande « quelles sont les conditions véritables du développement de la personne humaine[2562] ? » Il répond que, pour la sortir d'elle-même, de son égoïsme fermé, pour l'ouvrir, elle a besoin d'un objet extérieur à elle qui, « tout en étant de même nature qu'elle, la dépasse par quelque côté, l'excite à s'agrandir et réalise dans une certaine mesure ses aspirations intimes[2563] ». Pour exister, en somme, l'homme dépend d'un être personnel plus parfait que lui, qui soit capable d'aider sa volonté à s'élever au-dessus d'elle-même, « et en même temps assez analogue à la volonté pour que celle-ci puisse s'y unir et la fondre pour ainsi dire avec sa substance[2564] ». La personne humaine se trouvant là, dans un corps à corps avec les limites inhérentes à sa finitude, « se sentant moralement obligée et ne pouvant satisfaire à cette obligation », nécessite « un point d'appui solide, une personnalité morale et puissante », d'une puissance capable de « la tirer de l'impasse où elle se débat[2565] », sans effacer les limites, mais montrant la possibilité de la perfection à l'intérieur même de ces limites.

[2559] *LVER*, p. 77.

[2560] *LPOJ*, p. 15. Il ne s'agit pas encore ici du personnalisme d'Emmanuel Mounier, mais ce dernier reconnaît néanmoins l'antériorité de Charles Renouvier sur ce thème (cf. Emmanuel MOUNIER, *Le personnalisme*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1951, p. 15).

[2561] *PERSD*, p. 455.

[2562] *LVER*, p. 82.

[2563] *Ibidem*, p. 82-83.

[2564] *Ibidem*, p. 83.

[2565] *Ibidem*.

> *Affirmer Dieu, c'est chercher et trouver en lui, personne parfaite, notre propre personnalité. L'expérience religieuse, pour l'homme religieux, c'est la relation personnelle avecla personne supérieure. Le rayonnement d'une personne, la sympathie d'une personne, l'amour et la compassion d'une personne, la justice, la vérité, la sainteté vivantes dans une personne, incarnées dans une personne, et par conséquent capables d'être aimées, servies, obéies, crues comme on croit, comme on sert, comme on aime une personne : voilà le dernier fond des aspirations religieuses et des expériences religieuses de l'âme humaine*[2566].

Dieu, en tant que potentialité infinie de perfection, choisit d'être personnel pour attirer la personne humaine vers l'idéal moral et religieux de sa personnalité. L'homme religieux rencontre Dieu et le connaît comme conscience, comme source de la vie spirituelle qui l'anime, en un mot comme personne. Sinon, si Dieu ne vient pas à lui sous la forme d'une unité personnelle, il lui serait impossible de le rencontrer, n'ayant aucun point commun avec son être, il lui serait étranger. Ainsi, Bois affirme que l'expérience religieuse de la rencontre avec Dieu serait impossible à l'homme religieux « s'il pensait son Dieu sous une forme inférieure ou étrangère à la personnalité : catégorie logique, principe abstrait, vague substance universelle ou force cosmique diffuse[2567] ». Il est en effet impossible, selon lui, « que l'on puisse entrer en relations éthiques avec un être impersonnel[2568] ». Autrement dit, « le Dieu de l'expérience religieuse est […] un Dieu personnel réalisant la perfection morale[2569] ».

Bois refuse de dire que « Dieu se conduit envers nous comme s'il était une personne, et nous devons nous conduire envers lui comme s'il était une personne[2570] ». Il ne s'agit pas de faire semblant. L'expérience religieuse « saisit dans le même instant et par le même acte et la personnalité de Dieu et la personnalité de l'homme[2571] ». Dans toute religion, la ou les divinités sont toujours représentées sous forme personnelle. Selon lui, « plus l'expérience religieuse est intense, éclairée, parfaite, et plus la divinité est conçue avec netteté et distinction somme une personnalité parfaite[2572] ».

Bois considère que la science, avec le rationalisme scientifique, tend à dépersonnaliser les êtres de la nature en dissolvant « tout ce qui est unité complexe et vivante », et que « l'expérience scientifique a pour but d'isoler artificiellement certains objets de notre conscience

---

[2566] *Ibidem.*

[2567] *Ibidem,* p. 84.

[2568] *Ibidem.*

[2569] *Ibidem.*

[2570] *Ibidem.*

[2571] *bidem,* p. 85.

[2572] *Ibidem.*

du support subjectif sans lequel ils n'existeraient pas[2573] ». Pour lui, « l'expérience scientifique ne concerne que des extraits, des symboles de faits qui perdent en réalité ce qu'ils gagnent en simplicité et en clarté[2574] ». Il en résulte une dépersonnalisation de Dieu lui-même lorsque le scientifique pense pouvoir l'appréhender comme il étudie tout autre objet.

8.4.2 ANTHROPOMORPHISME ET PSYCHOMORPHISME

L'anthropomorphisme divin dont il est question dans le néocriticisme boisien n'est pas un anthropomorphisme physique, extérieur, corporel, mais plutôt spirituel et psychologique. Nous trouvons la même idée chez Gabriel Tarde (1843-1904)[2575]. Pour Tarde, « c'est nécessairement à son image, dès le principe, mais à son image psychologique et non corporelle, que le sauvage conçoit ses dieux ». Instinctivement ou intuitivement, le sauvage prête à ses divinités « non ses formes, mais ses passions, ses colères, ses idées. Ce psychomorphisme initial est l'élément permanent de la conception divine[2576] ». Le psychomorphisme dont parle Tarde nous semble comparable à certains égards à l'anthropomorphisme de Bois dont la méthode consiste à « prendre le point de départ dans les relations humaines morales pour concevoir à leur image les relations morales réciproques entre Dieu et l'homme, c'est-à-dire la religion[2577] ». Pour Bois, l'idéalisme entraîne, avec rigueur, dans sa conception de Dieu, l'anthropomorphisme,

> *Si l'on entend par ce terme non pas la tendance à attribuer à Dieu une forme corporelle, mais bien la tendance à attribuer à Dieu nos propres facultés mentales. Le théisme idéaliste professe que les mots* volonté, sentiment, raison, personnalité, justice, charité, *présentent le même sens appliqués à l'homme et à Dieu ; qu'entre les attributs humains d'un côté et les attributs divins de l'autre, il faut voir non pas une différence d'essence, mais une différence de degré[2578], ou pour parler plus exactement[2579], une différence de*

[2573] *Ibidem*, p. 86.

[2574] *Ibidem*. Nous retrouvons la même conception symbolique de la science développée dans la pensée de Thomas Kuhn (cf. *La structure des révolutions scientifiques,* Paris, éditions Champs Flammarion, 1983 (Chicago, 1970)).

[2575] Jean-Gabriel de TARDE (Sarlat, 1843 – Paris, 1904), dit Gabriel Tarde, était un juriste, sociologue et philosophe français et l'un des premiers penseurs de la criminologie moderne.

[2576] Jean-Gabriel de TARDE, *La logique sociale*, Paris, Alcan, 1895, cité par Bois dans *Sent&Rlg* p. 27.

[2577] *DLCR*, p. 283.

[2578] Pour Bois, dire *différence de degré,* ce n'est pas dire forcément *petite différence.* La différence peut être petite, mais elle peut être énorme et confondre notre imagination. Entre une goutte d'eau et un océan, il n'y a qu'une différence de degré.

[2579] Bois note ici que dans les matières proprement spirituelles, la mesure est inapplicable. Les facultés mentales ressortissent à la qualité (ressemblance, différence, intensité), non à la mesure, qui est propre aux quantités spatiales.

> *perfection. Et ainsi l'univers est régi par la grande loi de l'analogie, et forme comme une immense hiérarchie dont la divinité est à la fois le lien, le principe et la fin*[2580].

Bois se demande par ailleurs si Dieu peut posséder des attributs que les humains ne possèdent pas. Il ne peut l'admettre « qu'à la condition de stipuler que ces attributs inconnus ne doivent pas porter atteinte à la nature spirituelle de Dieu ; ils doivent s'harmoniser avec les facultés qui nous sont dévolues : intelligence, sentiment, volonté[2581] ». Il se pourrait, selon lui, que les catégories de l'esprit divin « dépassent en nombre les catégories de l'esprit humain[2582] ». Néanmoins, si c'est le cas, elles doivent compter parmi elles les catégories de l'esprit humain « et se rassembler avec elles pour former une véritable unité » ; et, de toutes les façons, « quoi qu'il en soit, Dieu doit être esprit[2583] ». La logique de l'anthropomorphisme idéaliste tendrait plutôt à rester prudente quant à l'existence d'attributs non personnels de Dieu : « si nous n'avons aucune bonne raison pour nier ces facultés divines inconnues, et hétérogènes à nos facultés, nous n'avons non plus aucune bonne raison pour les affirmer » ; Bois l'affirme, « le Dieu auquel nous avons été conduit est un Dieu capable de penser, de vouloir, de désirer, un Dieu juste et bon. L'induction ne nous fournit pas autre chose, et il est sage d'en rester là[2584] ». Il s'en tient donc à un Dieu personnel, perçu par la conscience qui est la réalité ultime pour tout être ; il affirme « l'anthropomorphisme pur et simple, induction rationnelle naturellement liée à celle qui nous fait admettre qu'en tout être des trois règnes : minéral, végétal et animal, la conscience, à un degré quelconque, est la vraie et dernière réalité[2585] ».

Bois montre combien cet anthropomorphisme idéaliste concorde avec les croyances universelles de l'humanité : « Dans tous les temps et dans tous les lieux, ce sont des êtres semblables à lui que l'homme a reconnus, adorés et priés : toutes les religions en font foi[2586]. » Il trouve que l'anthropomorphisme divin de la théologie idéaliste s'accorde avec, « soit les données bibliques, soit l'expérience individuelle de tout chrétien[2587] ! ». Sur plusieurs thèmes qu'il aborde concernant les caractéristiques de la relation entre Dieu et les hommes, que ce soit l'autorité, le miracle ou la révélation, il prend chaque fois son point de départ dans l'anthropomorphisme. Il s'agit pour lui d'analyser ces caractéristiques dans les rapports entre

---

[2580] *PHID&THEO,* p. 553-554.

[2581] *Ibidem,* p. 554.

[2582] *Ibidem,* p. 554-555.

[2583] *Ibidem,* p. 555.

[2584] *Ibidem.*

[2585] *Ibidem,* p. 556.

[2586] *Ibidem.*

[2587] *Ibidem.*

humains pour en inférer ensuite ce qu'ils sont dans les relations entre l'homme et Dieu[2588]. Pour lui, sur ce point, le domaine de la foi n'est pas différent du domaine de l'expérience quotidienne :

> *L'expérience quotidienne nous fournit les relations morales des hommes entre eux. La religion et la foi nous montrent les relations morales des hommes avec Dieu et de Dieu avec l'homme. Dieu est une personne immensément supérieure à l'homme, mais une personne morale de même nature que l'homme*[2589].

Essayer d'enlever ou de diminuer l'anthropomorphisme, dans la conception de Dieu, ne rend pas forcément l'idée plus transparente. Cela n'aide pas à s'approcher davantage de la réalité de Dieu et de la vérité, à ôter le voile entre lui et nous. Au contraire, cela contribue plutôt à épaissir le voile et à sombrer dans l'erreur. En tout cas, c'est aller à l'encontre des Ecritures qui nous présentent « un Dieu qui a fait l'homme à son image et qui est lui-même à l'image de l'homme[2590] ».

De l'identité de nature, sans identité de personnes, entre Dieu et l'homme, Bois en arrive à un anthropomorphisme psychologique et moral, comparable au psychomorphisme de Tarde. Ce n'est pas un anthropomorphisme corporel, mais psychique, moral et spirituel. Il ne s'agit pas de trouver en Dieu des attributs spatiaux, mais plutôt de croire qu'il a des attributs tout au moins moraux et spirituels. Pour Bois, personne ne peut entrer en religion sans un anthropomorphisme psychique et moral. Il pense que le Dieu personnel, libre et moral, ayant créé des êtres personnels, libres et moraux, ne peut pas rester sans communiquer avec ses créatures : Dieu noue et entretient des relations vivantes avec celles-ci.

8.4.3 L'AUTORITE DE DIEU

Dans son livre intitulé *La valeur de l'expérience religieuse*, Bois aborde la question de l'autorité. Pour lui, la vie a pour condition la connaissance qui n'est pas possible sans révélation et témoignage[2591]. Toute révélation suppose une relation entre deux personnes : une personne qui révèle et une autre à qui on révèle[2592]. Cela implique une certaine autorité de la part de la personne qui révèle, que Bois définit comme un « droit d'être cru[2593] ». Il s'agit, selon lui, d'une

---

2588 Cf. *DLCR*, p. 344.

2589 *Ibidem*, p. 346.

2590 *Ibidem*, p. 201.

2591 Cf. *LVER*, p. 301.

2592 Cf. *ibidem*, p. 285.

2593 Comparable à la notion de « crédibilité » proposée par André Gounelle (Cf. *Parler de Dieu*, ERF La Bastille, 1997, p. 43).

autorité qui ne peut pas être absolue, car c'est un droit, et donc implique la liberté des deux personnes concernées[2594]. C'est un droit *reconnu*, sinon il n'y a pas autorité du point de vue de la personne à qui on révèle[2595]. De ce fait, l'autorité dans la révélation n'annihile pas la liberté mais la suppose, la provoque, l'accomplit et la met en jeu au lieu de la briser. Ceci est vrai tant pour la personne qui révèle que pour celle à qui on révèle[2596]. Les relations intellectuelles morales entre Dieu et l'homme « impliquent des révélations de Dieu à l'homme, le droit pour Dieu d'être cru, et le devoir pour l'homme de croire[2597] », même s'il était « naïf de vouloir le prouver : c'est trop évident pour ceux qui croient à la personnalité divine, à l'humanité de Dieu[2598] ».

La conviction venant de la révélation revêt d'un caractère à la fois extérieur et intérieur. En définissant l'autorité comme le droit d'être cru, il devient absurde de distinguer entre autorité extérieure et autorité intérieure, en effet une telle « autorité est à la fois extérieure et intérieure[2599] ». De plus, cette définition implique la croyance, « or la croyance est essentiellement individuelle, la croyance est l'état psychique résultat d'un acte libre en une conscience responsable. Elle est toujours placée, lorsqu'elle est sérieuse, profonde, morale, sous la responsabilité de la personne et de la raison personnelle[2600] ». Dans l'expérience religieuse, Dieu agit de manière surnaturelle sur le subconscient du croyant dans un rapport spirituel, c'est-à-dire d'esprit à esprit. L'irrésistibilité de la certitude qui saisit le croyant dans cette expérience possède à la fois un caractère extérieur qui vient de l'Esprit de Dieu, et un caractère intérieur venant de son propre esprit.

Bois comprend bien la tendance subjectiviste de son époque, qu'il trouve chez Sabatier par exemple, qui rejette toute « autorité extérieure[2601] ». Mais il est convaincu que dans la situation actuelle de la personne croyante, l'expérience religieuse a nécessairement un caractère à la fois extérieur et intérieur. Il cherche au fond à concilier hétéronomie et autonomie. Il pense que les adversaires de l'autorité contestent surtout une infaillibilité universelle et constante, une

---

2594 Cf. *LVER*, p. 310.

2595 Cf. *ibidem*, p. 286.

2596 Cf. *ibidem*, p. 302.

2597 *Ibidem*, p. 300.

2598 *Ibidem*.

2599 *Ibidem*, p. 335.

2600 *Ibidem*, p. 303.

2601 A ce propos, Philippe CARDON-BERTALOT n'est pas d'accord pour dire que Sabatier soit subjectiviste : « la "théologie du Saint-Esprit" que notre auteur développe, tout en partant de l'homme intérieur saisi par la révélation subjective, échappe à tout reproche de "subjectivisme" » (« Auguste Sabatier, théologien du Saint-Esprit », *RHPR*, 2001 t.81, nº3, p. 301-320 ; p. 317).

certaine autorité poussée jusqu'à l'absolu, soit du Pape, soit de l'Écriture, soit de Jésus-Christ. Or, dans les relations des hommes entre eux, une autorité absolue, infaillible, n'existe pas, « parce qu'il est moral qu'elle n'existe pas ; c'est parce qu'il est bon que l'agent moral et religieux se fasse autant que possible ses convictions[2602] ». Dans le domaine humain, il n'y a que de l'autorité relative ; il n'y a pas d'autorité absolue ni d'infaillibilité continue[2603]. Il en est de même dans le domaine religieux[2604]. D'un côté, Bois est d'accord avec certains « défenseurs évangéliques de l'autorité » qui reprochent à la théorie subjectiviste de « supposer en face de l'humanité, ou plutôt dans l'humanité elle-même, un Dieu qui suggère, qui se rend sensible peut-être, mais qui n'a pas au sens ordinaire du mot, le don de la parole[2605] ». De l'autre côté, il est convaincu que « l'autorité n'exclut pas le subjectivisme[2606] », car elle ne supprime pas le sujet. L'autorité de la révélation et le subjectivisme ne sont pas incompatibles et sont tous les deux légitimes : « sans autorité, il n'y a plus de religion ; sans individualisme et subjectivisme, il n'y en aurait pas davantage[2607] ».

En fait, la critique de toute « autorité extérieure » chez Sabatier s'explique par une conception téléologique et eschatologique de la vraie religion de l'Esprit. On trouve déjà cette démarche chez Schleiermacher. L'analyse qu'en fait Philippe Cardon-Bertalot l'exprime assez bien : « L'Homme nouveau existe en nous parce qu'il existe en lui, le Christ. *En quelque sorte, nous sommes ce que nous deviendrons !* Tel est le secret de la théologie de Sabatier. Aux yeux de Dieu, selon sa décision de nous considérer en Christ, notre réalité eschatologique surdétermine notre existence, au-delà de tout ce que nous pouvons être et faire[2608]. » Il poursuit : « Ce n'est qu'à la fin des temps, ou en se plaçant soi-même dans la même vision téléologique de la réalité croyante, que l'on pourra rendre justice à la critique par Sabatier de la papauté et de la bible fonctionnant comme des *auctoritates* théologiques[2609]. »

Pour parler de la relation entre Dieu et l'homme, Bois ne voit que deux points de vue possibles, en dépit de la grande variété des doctrines et des terminologies : « le déterminisme absolu, impliquant l'athéisme ou le panthéisme ; et la doctrine de la liberté, dont la pensée vraie

---

[2602] *LVER*, p. 322.

[2603] Cf. *DLCR*, p. 311.

[2604] Cf. *LVER*, p. 322. Bois est conscient que plusieurs théologiens ou philosophes ne sont pas d'accord avec lui. Par exemple, pour Pillon, qu'il cite, « l'autorité (…) suppose l'infaillibilité » (cf. *DLCR*, p. 312).

[2605] *DLCR*, p. 345.

[2606] *Ibidem*, p. 310.

[2607] *Ibidem*, p. 338.

[2608] Philippe CARDON-BERTALOT, « Auguste Sabatier, théologien du SE », *op. cit.*, p. 314.

[2609] *Ibidem*, p. 316.

et profonde est l'interprétation de l'univers, de la conscience, de l'histoire et de Dieu à la lumière de ce qui fait la grandeur, la dignité, et la vie même de l'homme : la liberté[2610] ». Il n'est pas étonnant qu'en partant d'une définition de l'autorité de Dieu comme « droit d'être cru », d'une crédibilité de Dieu en quelque sorte, Bois aboutisse au rejet du Dieu rationnel de l'agnosticisme ou du panthéisme.

À l'agnosticisme et au panthéisme, il oppose un théisme inspiré de la philosophie idéaliste criticiste. Convaincu que l'idéalisme représente le progrès en philosophie, il se demande « comment la théologie qui s'en inspirera ne représenterait-elle pas aussi le progrès en théologie[2611] ? ». La théologie boisienne est un théisme moral qui soumet les attributs métaphysiques de Dieu à ses attributs moraux. Ce qui amène Bois à se démarquer par rapport à d'autres théismes : le théisme intellectuel, le théisme métaphysique, le théisme spatial et le théisme rationnel.

8.4.4 UN DIEU SPIRITUEL ET TEMPOREL

Contrairement à Renouvier qui refuse l'existence d'esprit « pur », puisque tout n'est qu'esprit pour lui[2612], Bois affirme que Dieu est un être purement spirituel : Dieu est Esprit, alors que les autres êtres sont pour l'instant entachés de spatialité. Le Dieu de Bois est un Dieu spirituellement anthropomorphe. Partant de cette affirmation, Bois en arrive à conclure que Dieu est temporel. Il distingue, en effet, « l'anthropomorphisme corporel de l'anthropomorphisme spirituel », tout comme il distingue « l'espace du temps[2613] ». Il aboutit à ces distinctions après avoir « établi la possibilité et le droit d'attribuer à Dieu le temps sans lui attribuer l'espace », puisque « si Dieu est un esprit, il ne peut pas ne peut pas ne pas être temporel », et que « s'il n'est pas un esprit, nous n'avons plus besoin de lui[2614] ».

Dans son cours intitulé « Dieu et le temps », que nous datons vers 1900, Bois présente à ses étudiants les résultats de son analyse sur le rapport entre Dieu et le temps. Dans un premier temps, il s'appuie sur l'idée d'un Dieu créateur et conservateur de l'univers pour affirmer sa temporalité. Il se demande s'il n'y a pas, par le fait de la création, un Dieu antérieur et un Dieu postérieur à la création, si ces deux moments ne sont pas deux moments chronologiques, c'est-à-dire successifs et si la création n'opère pas en Dieu un changement.

[2610] *LVER*, p. 120.

[2611] *PHID&THEO*, p. 568.

[2612] *CMs-LetRenouvier* du 13 mai 1895, p. 5.

[2613] *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 1 (ajout dans la marge).

[2614] *Ibidem*.

Bois met en Dieu le changement car le Dieu qu'il infère est un Dieu qui pense les lois et les rapports des phénomènes. Si le rapport des phénomènes est lui-même un phénomène changeant avec le temps, alors il faut supposer en Dieu une succession de phénomènes et de pensées : « Qui dit phénomène dit changement, qui dit changement dit succession. Transporter les lois des phénomènes, en Dieu, c'est donc y transporter le changement et la succession[2615]. » Pour Bois, un Dieu « hors du temps » n'aurait aucun rapport avec le monde et avec l'homme. Dans son rapport au monde, Dieu contracte un mode d'existence participant à la nature du monde, soumis au temps. Sinon, soit qu'il n'a aucun rapport avec le monde, soit que le monde n'est pas devant lui[2616]. Bois se réfère ici à Lequier pour qui il est inévitable d'introduire en Dieu le changement sauf à lui refuser la connaissance du monde : « Dieu qui voit ces choses changer, change aussi en les regardant, ou il ne s'aperçoit pas qu'elles changent[2617]. » Bois en conclut que Dieu ne peut connaître les choses qui changent sans changer lui-même, pour la raison que, pour lui, Dieu « ne peut connaître les choses qui changent, qui sont successivement futures, présentes et passées, sans les connaître *successivement* comme futures, présentes et passées. Il y a donc succession, changement dans sa connaissance, dans sa pensée[2618] ». Sinon, affirme Bois, aucune de nos sciences, physiques, morales ou historiques, ne peut entrer dans la pensée divine.

Bois ne voit pas la succession se limiter seulement à la connaissance que Dieu a du monde, mais s'étendre également à la connaissance qu'il a de lui-même. En effet, pour lui, Dieu se connaît lui-même par une pensée où entre la succession. En tant qu'esprit, comme tout esprit concevable, Dieu a une pensée dont la condition et la loi fondamentale est la succession. Pour Bois, « l'idée d'un Dieu intemporel et celle d'un Dieu-Esprit, d'un Dieu personnel, du Dieu du christianisme sont absolument contradictoires[2619] ». Bois affirme, de ce fait, que le Dieu de la bible « est *dans le temps* ». Pour lui, le croyant qui entretient avec Dieu une « relation intime de chaque instant » suppose que Dieu lui ressemble en quelque mesure « et spécialement qu'il est temporel comme nous[2620] ». Un état sans variation, comme par exemple celui d'un Dieu intemporel, est un état sans volonté, selon lui. Pour Bois, parmi les deux modes d'action de

---

[2615] *Ibidem*, p. 3.

[2616] *Ibidem*, p. 4.

[2617] Jules LEQUIER, *La recherche d'une première vérité. Fragments posthumes*, Saint-Cloud, Belin, 1865, p. 96, cité par Bois, dans *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 6.

[2618] *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 6-7.

[2619] *Ibidem*, p. 9.

[2620] *Ibidem*, p. 11.

Dieu, l'une générale et l'autre spéciale et particulière, la deuxième est celle qui exprime la mieux la temporalité de Dieu.

Bois apporte une autre preuve de la temporalité de Dieu à partir du principe de contradiction. Selon lui, le principe de contradiction interdit de dire qu'une chose existe et n'existe pas *en même temps* : « Si Dieu voit tous les phénomènes à la fois, sans succession, il voit d'une même vue une chose blanche et noire, rouge et bleue, etc., quand cette chose change de couleur aux yeux de ceux qui voient dans le temps ; il me voit faisant ceci et tout à la fois ne le faisant pas[2621]. »

Bois aborde quelques textes bibliques habituellement évoqués par les exégètes pour défendre l'éternité intemporelle de Dieu. A propos du Psaume 90, verset 4, selon lequel « mille ans à tes yeux sont comme le jour d'hier », il propose de l'interpréter à partir de l'impression de raccourcissement du temps avec le vieillissement, puisque « l'année paraît beaucoup plus longue à l'enfant[2622] » qu'à l'adulte. Il se sert de l'argument selon lequel, pour un enfant de dix ans, une année dure un dixième de sa vie, alors que, pour un adulte de cinquante ans, elle dure un cinquantième de sa vie, quand bien même cet adulte ne se situe pas en dehors ou au-dessus du temps. A propos du verset 8 de 2 Pierre 3 : « devant le Seigneur, un jour est comme mille ans, et mille ans sont comme un jour », il propose d'interpréter la première partie (« un jour est comme mille ans ») en estimant que Dieu est capable de faire en un jour ce qui d'après notre appréciation exigerait mille ans[2623]. A propos de Malachie 3, verset 6 : « Car je suis l'Éternel, je ne change pas », il dit que « si l'autre peut succéder au même, – et c'est là le changement – le même peut succéder au même, et c'est la durée simple, c'est toujours de la succession, du temps[2624]. » Pour Bois, le caractère moral de Dieu, c'est-à-dire sa perfection, ne change pas, mais Dieu peut changer d'avis, par exemple d'après 2 Samuel 24, verset 16 : « Dieu se repentit de ce mal » et d'autres versets bibliques que le professeur rappelle à son auditoire. Il conclut que « s'il y a quelque chose d'incontestable, c'est que, pour le Dieu de la Bible et de la piété, le passé, le présent, le futur existent bel et bien, nettement distincts et parfaitement tranchés », et que « la création, la rédemption, le miracle, la grâce, la prière, la bible[2625] », le christianisme, toute religion et toute vie morale prouvent la temporalité de Dieu. Et, comme, pour beaucoup, ce qui n'est pas vrai pour Dieu n'est pas vrai du tout, alors « s'il n'y a pas de temps pour Dieu,

---

[2621] *Ibidem*, p. 13.

[2622] *Ibidem*.

[2623] Cf. *ibidem*, p. 15.

[2624] *Ibidem*, p. 18.

[2625] *Ibidem*, p. 21.

c'est qu'en réalité *il n'y a pas de temps*[2626] ». Bois affirme que « c'est ruiner la foi chrétienne et toute foi religieuse que de vouloir établir cette étrange et inconcevable différence de nature entre l'intelligence divine et l'intelligence humaine[2627] ». Affirmer le temps qui entraîne de faire la distinction entre passé, présent et futur, et affirmer en même temps que pour Dieu il n'y a que le présent éternel, équivaut à une contradiction pour Bois. Il se réfère alors à Renouvier qui affirme, compte tenu de cette contradiction, la temporalité de Dieu et le commencement absolu et sans aucune raison de ce Dieu. Les phénomènes changeant en soi : si Dieu connaît ce changement par une intuition directe, alors Dieu participe lui-même au changement ; sinon, si Dieu ne connaît ce changement que par une représentation symbolique, alors l'essence objective des phénomènes lui échappe car « elle est pour lui une chose en soi[2628] ».

8.4.5 L'ETERNITE DE DIEU

Les différentes conceptions de l'éternité ont développé deux types d'antithèses. Certains distinguent l'éternité temporelle et l'éternité intemporelle, d'autres distinguent l'éternité simultanée et l'éternité successive.

Bois, quant à lui, distingue deux définitions différentes de l'éternité : le temps infini ou bien ce qui est « en dehors » ou « au-dessus » du temps. Il se réfère à Lequier, Renouvier et Pillon, pour qui il est permis de choisir entre l'éternité simultanée, dans laquelle Dieu voit les choses en tout temps, et l'éternité successive, faite d'une multitude infinie de moments finis qui se succèdent. Pillon précise qu'un grand nombre de scolastiques et de philosophes spiritualistes mettent en Dieu une éternité simultanée et individuelle[2629].

Plus tard, dans son article intitulé « Le finitisme de Dühring », Bois affirme la temporalité de l'origine du temps en considérant qu'il s'agit d'un temps de simultanéité sans succession. L'idée d'un Dieu éternel temporel, avant le temps succession, avant la première succession, devient ainsi tout à fait envisageable.

Concernant l'éternité intemporelle

Comme Dieu est dans le temps, pour Bois, « l'idée de l'éternité conçue comme ce qui est en dehors du temps et n'a rien de commun avec le temps doit être aussitôt écartée que

[2626] *Ibidem*.

[2627] *Ibidem*, p. 22.

[2628] *Ibidem*, p. 24.

[2629] Cité par Bois dans *ibidem*, p. 205.

formée[2630] ». L'éternité intemporelle se réduit ainsi, selon Bois, à un temps qui n'est pas le temps, une contradiction qu'il rejette.

Bois rejette « l'éternité intemporelle », selon laquelle Dieu est en dehors ou au-dessus du temps. Le Dieu qui se rencontre dans l'expérience religieuse est un Dieu qui choisit d'entrer dans le temps pour désirer, vouloir, juger comme nous. Bois estime que si Dieu était en dehors ou au-dessus du temps, ce Dieu n'aurait aucun rapport avec le monde et avec l'humain. Il proclame donc, au nom de la raison et de la religion chrétienne, que « Dieu est dans le temps, Dieu est temporel. Un Dieu qui vit dans le temps, c'est un postulat essentiel de la morale et de la religion, et spécialement de la morale et de la religion chrétiennes[2631] ».

Contre Ménégoz, qui affirme, pour réfuter l'anthropomorphisme boisien, que Dieu est à la fois dans le temps et en dehors du temps, Bois rétorque que les attaques de son collègue parisien atteint peut-être l'anthropomorphisme corporel, mais pas *son* anthropomorphisme.

Ménégoz pense trouver la racine de l'anthropomorphisme boisien dans le fait que Bois considère Dieu comme temporel. Pour Ménégoz, Dieu

> *Ne vieillit pas comme l'homme. Et ici l'anthropomorphisme de M. Bois et sa notion d'un Dieu "temporel" subissent déjà une rude atteinte. Dieu ne vit pas dans le temps au même sens que l'homme. Le temps n'exerce pas sur lui son action caractéristique, la "dent" du temps ne mord pas sur lui. C'est dire que Dieu se trouve dans le temps dans un autre rapport que l'homme. Et si le rapport de Dieu avec le temps est différent du nôtre, rien ne nous empêche d'admettre que Dieu pourrait fort bien être à la fois dans le temps et hors du temps. L'idée anthropomorphique ne s'applique donc pas rigoureusement à Dieu, et nous voyons s'écrouler toute l'argumentation de M. Bois[2632].*

Bois répond que la temporalité dont il parle ne signifie pas forcément le vieillissement. L'idée de vie temporelle n'implique pas celle de progrès ni celle de recul : « la succession n'implique… que la succession ». Il précise que dans l'anthropomorphisme qu'il revendique, sur les points où il établit la similitude entre l'homme et Dieu, ce dernier est semblable à l'homme « réellement » et non par métaphore, « exactement » et non par symbole. Et sur les points où il établit une différence, il prend le temps de bien la préciser afin de ne pas tomber dans le « mystère contradictoire et inintelligible du Dieu Inconnaissable et hypertranscendant de la métaphysique symboliste[2633] ».

[2630] *Ibidem*, p. 208.

[2631] *Ibidem*, p. 207.

[2632] Cité par Bois dans *ibidem*, p. 209.

[2633] *Ibidem*, p. 212.

Pour Bois, au nom de la raison comme au nom du christianisme, il est important et indispensable pour la morale et la religion de proclamer que Dieu vit dans le temps et est donc temporel. Le Dieu de l'expérience religieuse connaît véritablement les phénomènes, et leurs changements se traduisent par des changements dans la connaissance qu'il en a. Pour Bois, un Dieu hors du temps ne peut véritablement rencontrer le croyant dans l'expérience religieuse. C'est pour cette raison que le Dieu de la bible est certainement un Dieu temporel.

Bois estime, contrairement à Ménégoz, que Dieu vit dans le temps « au même sens que l'homme » car, pour lui, il ne peut pas y avoir plus d'un sens dans lequel on vit dans le temps ; les sentiments et les pensées de Dieu se succèdent au même titre que ceux de l'humain. D'ailleurs, Ménégoz lui-même reconnaît que « Dieu a créé le monde, qu'il ne cesse de le gouverner, qu'il connaît nos pensées, qu'il exauce nos prières, qu'il pardonne ou châtie selon les dispositions de l'homme. Il vit avec nous dans le temps ; il a conscience de la succession des choses[2634] ». Pour Bois, le temps n'exerce aucune action sur les êtres. Le temps vrai, pour lui, n'est qu'un rapport, un rapport de succession qui n'exerce aucune action sur les termes du rapport et qui n'engendre pas de lui-même le rapport de qualité. Dans le rapport de qualité, il distingue la « durée », succession du même au même, et le « changement », succession de l'autre au même ; les idées de même et d'autre sont des idées de qualité. Et la notion de changement n'implique pas forcément l'idée de déchéance ou de progrès qui relèvent d'une notion de valeur et de préférence.

Le Dieu boisien est anthropomorphe, mais en même temps non identique en tout et pour tout à l'humain. Bois estime que « Dieu est semblable à l'homme réellement et non par métaphore, exactement et non par symbole. » Et afin d'éviter de tomber dans le « mystère contradictoire » du Dieu inconnaissable de la « métaphysique symboliste », il définit et précise la différence entre Dieu et l'humain. L'espace est en Dieu, affirme Bois, mais pas de la même manière que le temps, qui y est comme faisant partie intégrante de la nature divine. L'espace est en Dieu comme une loi contingente et arbitraire, « à laquelle Dieu a momentanément assujetti des créatures[2635] ». Il conclut en affirmant que Dieu est en lui-même temporel, mais Dieu n'est pas spatial : voilà ce qui distingue Dieu de l'humain.

Concernant l'éternité temporelle

Après avoir traité la question de l'éternité intemporelle de Dieu et affirmé que Dieu est dans le temps, Bois aborde la question de l'éternité temporelle de Dieu. Ici, la question consiste à

[2634] Cité par Bois dans *ibidem*, p. 209.

[2635] *Ibidem*, p. 219.

savoir si l'éternité peut être envisagée comme une durée infinie, un temps mais un temps infini, une juxtaposition des deux idées de temps et d'infini.

Mais avant, il répond à la question intermédiaire : « est-ce que Dieu peut être à la fois dans le temps et hors du temps ? ». Pour Ménégoz, en effet, « rien ne nous empêche d'admettre que Dieu pourrait fort bien être à la fois dans le temps et hors du temps[2636] ». Henri Bois lui répond en recourant au principe de contradiction, règle fondamentale pour le néocriticiste : « Il serait contradictoire que, dans le même temps, il fût *dans le temps*… et il n'y fût pas[2637] ! ». Bois se demande si son collègue parisien ne veut pas dire que Dieu est à la fois dans l'espace et en dehors de l'espace, ce qui serait tout aussi contradictoire, selon lui, car « le raisonnement de M. Ménégoz n'est pas plus juste pour l'espace que pour le temps », et « que signifient les mots : *en dehors de l'espace*, si on veut les prendre à la lettre ? Une pure absurdité. Et si on les prend au sens figuré, que signifie cette formule : Dieu est en même temps spatial et non spatial ? Eh non ! il ne peut pas être les deux à la fois[2638] ».

Pour Bois, un Dieu qui est dans le temps, non par métaphore mais entièrement, est forcément un Dieu personnel. Et inversement, un Dieu personnel qui entre dans une relation morale avec l'homme est forcément temporel[2639]. Bois renonce donc à « l'éternité temporelle » de Dieu avant le commencement de l'univers, c'est-à-dire son éternité envisagée comme une durée infinie sans borne vers le passé. Voici comment Bois explique pourquoi Dieu a commencé :

> *Le mot* éternel *appliqué à Dieu exprime un rapport très réel du Créateur aux créatures, du Permanent moral aux êtres qui changent et qui peuvent périr, du Parfait aux imparfaits et perfectibles ; que ce rapport maintenu est vraiment tout ce qui importe, que notre Dieu, le Dieu parfait, le Dieu personnel, j'allais dire le Dieu-homme, est nécessairement soumis à la catégorie de succession ou de temps ; qu'une succession infinie étant chose contradictoire, il faut que le Dieu personne, le Dieu intelligence et volonté, ait commencé*[2640].

Pour Bois, dire que Dieu est éternel n'équivaut pas à affirmer son éternité intemporelle ni son éternité temporelle vers le passé. D'après lui, Dieu est un être éternel qui a commencé : « Ainsi, Dieu ne serait pas hors du temps. Et la durée serait contemporaine des premières

[2636] Cité par Bois dans *ibidem*, p. 209.

[2637] *Ibidem*, p. 220.

[2638] *Ibidem*, p. 219.

[2639] *Ibidem*, p. 220.

[2640] *Ibidem*, p. 263.

manifestations de la conscience divine[2641]. » Et puisque Dieu a commencé dans le temps, l'éternité temporelle vers le passé ne peut pas lui être attribuée, selon lui. Par contre, il ne rejette pas l'éternité temporelle de Dieu pour l'avenir. Il affirme que le temps est limité dans le passé par le commencement chronologique, de même que l'espace possède des bornes spatiales, qui sont les limites géométriques[2642].

Pour Bois, dire que Dieu a commencé signifie qu'il est réellement et entièrement dans le temps. Si cette forme d'éternité, temporelle, implique que Dieu ne soit dans le temps qu'en apparence et de manière métaphorique, alors la piété s'en trouve désintéressée. En effet, pour lui, le Dieu de l'expérience religieuse est un Dieu qui, « en réalité », « entièrement », « pour toujours », est présent dans le temps, car « c'est un Dieu personnel et vivant, c'est un Dieu que je puis aimer, prier et adorer[2643] ! ». À ceux qui estiment que cette forme d'éternité parle uniquement à l'imagination, et non dans la réalité concrète, Bois répond que c'est possible, mais qu'une telle expérience de l'infinie peut retentir « sur la sensibilité en terrassant l'imagination[2644] », provoquant l'équivalent de l'« agoraphobie » qui survient chez certains sujets placés dans un espace sans limite, mais rapportée ici au temps spatial sans limite. L'effroi ne consiste pas alors en la perception fausse d'un objet, mais est au contraire provoqué par l'absence d'objet dans la durée sans limite, selon Bois.

Le temps succession de phénomènes spirituels

Le débat engagé par Bois avec le symbolo-fidéisme de Ménégoz sur le commencement de Dieu met plus en relief encore les points essentiels du néocriticisme boisien.

Critiquant les considérations de Bois sur la temporalité de Dieu, Ménégoz aborde l'idée du commencement de Dieu : « Puisque vous admettez que Dieu est "dans le temps", vous devez forcément admettre qu'il "a commencé… d'être temporel" car vous ne croyez pas au "nombre infini". Je n'ai jamais pu comprendre cette application de l'idée du "nombre" à l'idée du "temps"[2645] ». Et il explique que, à ses yeux, « le temps est absolument indivisible, il n'a rien de commun avec le nombre. L'idée même de division est spatiale : on ne taille que dans l'espace[2646] ».

[2641] *Ibidem*, p. 259.

[2642] Cf., *ibidem*, p. 245.

[2643] *Ibidem*, p. 220.

[2644] *Ibidem*, p. 222.

[2645] Cité par Bois dans *ibidem*, p. 239.

[2646] Cité par Bois dans *ibidem*.

Bois lui répond que Dieu a commencé[2647]. Pour lui, si l'on suit le point de vue de Kant en adoptant le temps spatial, alors le fait que l'idée de division est une idée spatiale n'empêchera pas de l'appliquer au temps, et le temps sera divisible comme l'espace, et le nombre s'introduira dans le temps. Par contre, si l'on suit le point de vue de Descartes, pour qui le temps est un ensemble de rapports, alors l'idée de divisibilité n'est plus applicable au temps, qui de ce fait n'est plus mesurable « à proprement parler ». Mais l'idée de nombre demeure puisqu'on peut compter les phénomènes qui se succèdent dans le temps, selon Bois. Il se réfère à Fouillée pour qui l'esprit n'a pas besoin de l'espace pour arriver à l'idée du nombre, puisqu'il lui suffit de prendre conscience de son unité, de l'opposer à ses modes multiples, de grouper ces modes et d'en former des touts. Selon Fouillée, « toutes les conceptions mathématiques sont des modes de la conscience, des images de l'âme. Quant aux opérations mathématiques, addition, soustraction, multiplication, division, elles sont la raison appliquée aux formes les plus abstraites de la conscience[2648] ». Bois confirme que, pour lui aussi, le nombre est une catégorie purement spirituelle, et que l'idée de nombre est indispensable à l'idée de temps et s'y applique inévitablement. Il en déduit l'importance de la négation du nombre infini qui l'oblige à déclarer que le nombre des rapports de succession réalisés est un nombre fini. Il conclut donc que la succession a un commencement, et que Dieu a commencé.

Lorsque Ménégoz dit que « le nombre est une pure abstraction, sans aucune réalité », et que « le nombre n'est ni fini, ni infini : il n'est pas[2649] », Bois rétorque que son collègue parisien entend sans doute affirmer par-là que le temps n'est pas constitué par des choses qui se comptent, ce qui signifie que le temps de son collègue correspond au temps substance de l'agnosticisme. Alors que pour lui, Bois, un tel temps, le temps continu et indivisible, n'existe pas, du moins il « l'envoie dans le néant rejoindre l'ombre du noumène de Kant[2650] ». Quand Ménégoz dit qu'il n'y a dans le temps ni jours, ni mois, ni année, ni heures, ni minutes, ni secondes, Bois se demande ce qu'est le temps si les jours et les mois ne sont pas du temps. Pour Ménégoz,

> *Le temps coule, coule, d'une manière ininterrompue, sans se préoccuper de la lumière ou des ténèbres, de la position du soleil ou de la rotation de la terre, du sablier ou du chronomètre. Nos divisions du temps sont purement idéelles ; elles n'ont pas plus de réalité que la division du globe terrestre en degrés de longitude et de latitude. Les minutes ne se marquent pas dans le temps, pas plus que les lignes dans l'espace. Elles*

[2647] Cf. *ibidem*, p. 253.

[2648] Alfred FOUILLEE, *Philosophie de Platon*, p. 81, cité par Bois dans *ibidem*, p. 240.

[2649] Cité par Bois dans *ibidem*, p. 241.

[2650] *Ibidem*.

> *sont des produits de notre constitution mentale. Dans la réalité objective, elles n'existent pas*[2651].

Pour Bois, le temps dont il est question dans ces propos est bel et bien un temps spatial, même si Ménégoz affirme quelques pages auparavant que le temps n'a rien de commun avec l'espace. Bois lui reproche de reprendre la théorie spinoziste, qui fait de l'espace un bloc indivisible, et de l'appliquer au temps. Pour Bois, l'espace indivisible de Spinoza n'est plus l'espace ; il est tout au plus un « espace-noumène dont l'espace divisible, qui est le véritable espace, serait la manifestation phénoménale[2652] ».

Bois pense ici à la théorie de Charles-Stanislas Dunan (1849-1931)[2653] qui introduit l'idée d'un temps-noumène et d'un espace-noumène en soutenant que la succession dans le temps et la division dans l'espace sont des apparences qui exigent le tout du temps et le tout de l'espace, lesquels sont donnés en une fois, simultanés et indivisibles, lesquels sont des réalités métaphysiques et transcendantes. Bois cite notamment deux articles de Dunan parus dans la *Revue philosophique* où l'auteur déclare que « l'ordre successif, sans être précisément illusoire, n'est cependant pas l'ordre essentiel et fondamental des choses dans le temps », que « le tout du temps est simultané[2654] », que « l'ordre de succession, qui est l'ordre de l'expérience et de la science, est relatif et subordonné à l'ordre de simultanéité qui est l'ordre du réel métaphysique[2655] ». Ici, Bois juge que ces « spéculations » lui paraissent « aussi peu profondes que les chimériques observations de Kant et de ses successeurs sur la chose en soi[2656] ». Plus tard, dans son article sur « Le finitisme de Dühring », il reprend en partie cette théorie en mettant le temps en tant que simultanéité dans le commencement de l'univers.

Pour Bois, les termes d'années et de siècles ne sont que « des mesures en quelque sorte spatiales tentées pour le temps[2657] », puisque la science a besoin de spatialiser le temps pour le mesurer, mais ce faisant elle le dénature. Il propose plutôt d'aborder le temps par le biais des phénomènes spirituels (sentiments, pensées, volitions) qui sont distincts, discontinus et

---

2651 Cité par Bois dans *ibidem*, p. 242.

2652 *Ibidem.*

2653 Charles-Stanislas DUNAN (né à Nantes en 1849-mort en 1931). Il nie l'objectivité des notions d'espace et de temps, qui, selon lui, sont acquises par la seule expérience.

2654 Charles-Stanislas DUNAN, *Revue philosophique*, mai 1892, p. 546, cité par Bois dans *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 242.

2655 Charles-Stanislas DUNAN, *Revue philosophique*, février 1893, p. 147, cité par Bois dans *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 242.

2656 *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 242.

2657 *Ibidem*, p. 244.

successifs et qu'on peut de ce fait compter. Il distingue deux sortes de temps : le temps apparence qui est le temps spatial, altéré par l'espace, et le temps en soi qui est le rapport entre différents phénomènes. Les rapports entre les phénomènes spirituels peuvent se compter, affirme Bois : ce sont des rapports de succession ou de simultanéité ; l'idée de nombre est autant réelle que les phénomènes eux-mêmes et que leurs rapports.

Bois affirme que le temps a des bornes temporelles, au moins dans le passé, à savoir le commencement, puisque, sinon, l'éternité successive de Dieu dans le passé n'échappera pas à la critique de l'infini quantitatif, et l'espace possède des bornes spatiales, qui sont les limites géométriques[2658]. Dans son discours de rentrée de 1895, intitulé « La philosophie idéaliste et la théologie », Bois dit qu'« il y a eu un temps où il n'y avait pas encore d'espace et il y aura un temps où il n'y aura plus d'espace[2659] », et Dieu n'est pas spatial mais entre dans l'espace. Pour lui, « infini » et « espace » sont des termes synonymes, d'où le caractère illusoire et imaginaire de l'espace. La raison, en appliquant le principe du nombre, voudrait exclure l'infini de l'espace, affirme-t-il, mais l'espace ne peut pas être débarrassé de l'infini. Bois affirme que

> *Notre imagination, notre sensibilité, nous représente l'espace comme infini. La question relative au nombre infini se pose parfaitement à propos de l'espace, et l'idée de l'espace infini est bien certainement irrationnelle. Mais nous ne pouvons pas avoir une autre idée de l'espace. Eh bien ! c'est précisément pour cela, c'est parce que l'espace se montre indissolublement lié avec l'idée d'infini, que nous proclamons non seulement avec Kant son idéalité, mais avec M. Pillon son irréalité*[2660].

L'espace rend, de ce fait, impossible l'harmonie mentale parfaite chez un être spatial. Dieu n'est donc pas spatial, conclut-il, et « le temps dégagé de l'infini, de l'espace, se ramène aux rapports de succession et de simultanéité[2661] ».

Ménégoz affirme que la notion du nombre qui se trouve à la base de la critique de l'infini, si l'on en tire rigoureusement les conséquences, entraîne la conception d'un Dieu corporel. Mais Bois lui fait remarquer qu'en amont de son raisonnement se situe l'affirmation de la spatialité de Dieu. Bois entend les propos de son collègue parisien comme ceci : « Dieu est dans l'espace. Or Dieu ne peut pas être spatialement infini. Il est donc spatialement borné, limité ; donc, il a

---

[2658] Cf., *ibidem*, p. 245.

[2659] *PHID&THEO*, p. 554, repris dans *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 246 : « il y a eu un temps où il n'y avait pas encore d'espace ».

[2660] *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 247.

[2661] *Ibidem*, p. 246.

un corps[2662] ». Pour Bois, Dieu n'est pas localisé dans l'espace[2663]. L'application logique de la notion du nombre fait ressortir, selon lui, le caractère illusoire et contingent de l'espace, ce qui le conduit à affranchir Dieu de l'espace. L'anthropomorphisme néocriticiste l'amène à envisager Dieu comme un homme parfait : « Un homme parfait ontologiquement serait purement spirituel, non spatial[2664]. »

L'idée d'infinité du temps, ou d'éternité temporelle, vient, selon Bois, de notre tendance à nous représenter le temps sous forme spatiale. Selon lui, si nous devions spatialiser le temps et le considérer comme infini, « il faudrait, comme Kant, le joindre à l'espace, le considérer comme aussi contingent et relatif que l'espace, et déclarer que la réalité vraie n'est ni temporelle, ni spatiale, mais consiste dans l'Inconnaissable noumène[2665] ». Dès que le temps est déspatialisé, son infinité disparaît, et on est « autorisé à envisager le temps comme caractérisant la réalité vraie et ultime, comme constituant une pièce maîtresse de l'intelligence et de la nature de Dieu[2666] ».

Bois admet que Dieu a commencé[2667], car l'éternité successive de Dieu imaginée s'étendre vers le passé tombe sous la critique de l'infini quantitatif[2668]. Cela revient, pour lui, à affirmer que ce Dieu « est l'être principe, la cause sans cause, l'antécédent qui pour être n'en suppose aucun autre, l'être premier, non précédé, non pas même précédé par lui-même[2669] ». Si Dieu n'avait pas commencé, « il ne serait pas l'être principe, l'être premier[2670] ». Pour Bois, le temps n'existe pas en dehors et indépendamment de Dieu. Hors de Dieu, « il n'y a ni temps ni durée. Il y a des choses qui durent et des choses qui passent[2671] ».

[2662] *Ibidem*, p. 247.

[2663] Une telle affirmation rejoint l'interprétation du principe protestant du *Soli Deo Gloria* proposée par exemple par André GOUNELLE dans son livre intitulé *Protestantisme, les grands principes*, Paris, Les Bergers et les Mages, 2004, p. 11-12 : « On nomme "iconoclastes" ceux qui brisent ou déchirent les "icônes", autrement dit les images sacrées. Par extension, ce mot désigne ceux qui rejettent toute figuration et qui refusent toute localisation de Dieu. »

[2664] *CMs-DieuEtLeTemps*, p. 248.

[2665] *Ibidem*.

[2666] *Ibidem.*

[2667] Cf. *ibidem*, p. 253.

[2668] Cf. *ibidem*, p. 250.

[2669] *Ibidem*.

[2670] *Ibidem*, p. 259.

[2671] *Ibidem*.

8.5 LES RELIGIONS NON-CHRETIENNES

La position de Bois vis-à-vis des religions non chrétiennes résulte à la fois de sa conception néocriticiste de l'histoire et du temps comme discontinuité et sauts qualitatifs, et de sa conception néocriticiste de Dieu comme anthropomorphe, temporel, moral et purement spirituel. De là vient sa manière de définir la révélation divine, notamment la révélation générale. Bois en déduit que l'histoire des religions ne peut être ni un progrès ininterrompu vers une religion parfaite, ni une décadence continue dans l'ignorance et l'erreur religieuse, mais plutôt un mélange des deux, dans un va et vient incessant[2672]. Le christianisme, au même titre que les autres religions, est constitué de phénomènes religieux historiques où Dieu ne cesse d'agir pour susciter chaque fois une nouvelle vie grâce à la rencontre avec le « Christ vivant ».

Les religions non chrétiennes ne sont pas de simples étapes dans l'évolution régulière des religions vers une quelconque religion parfaite. À tout moment de leur histoire, elles peuvent être travaillées par la révélation spéciale de Dieu en Christ.[2673] Au fil de l'histoire, nous pouvons ranger les différentes manières d'aborder les religions non chrétiennes dans les facultés de théologie chrétienne sous quatre catégories : 1) Définir la notion de religion. 2) Présenter ou pratiquer le dialogue interreligieux. 3) Étudier les valeurs théologiques des différentes religions. Et 4) Proposer une approche historique comparée des religions[2674].

Comme beaucoup d'auteurs de son époque, Bois aborde les religions dans ses cours sous l'angle philosophique. A partir de 1903, il donne un cours intitulé « philosophie des religions » où il interroge ce qu'il estime être les plus grands philosophes de l'histoire sur leur discours sur Dieu et les soumet au critère de l'anthropomorphisme. Il propose un cours intitulé « le pessimisme ancien et moderne » où il aborde la pensée d'Arthur Schopenhauer et d'Édouard de Hartmann, ainsi qu'une histoire des religions de l'Inde. En introduisant son cours, dans le chapitre sur la religion védique, Bois explique ses motivations en évoquant deux raisons : La première vient de ce qu'Arthur Schopenhauer, philosophe du pessimisme, affirme lui-même que « le bouddhisme est la religion qui correspond à sa propre philosophie[2675] ». La deuxième raison qui pousse Bois à exposer la religion védique auprès de ses étudiants se résume en ce que, d'après lui, aucune étude n'est aussi négligée par les « théologiens français évangéliques que l'étude de l'histoire des religions », et pourtant il est convaincu que « aucune peut-être ne

[2672] Cf. *DLCR*, p. 274-275.

[2673] Cf. *ibidem*, p. 109-110, note 1.

[2674] Cette classification s'inspire en partie de celle proposée par André GOUNELLE, « Théologies chrétiennes des religions non chrétiennes », *Cours à l'Institut Protestant de Théologie Montpellier*, 1998, disponible sur http://andregounelle.fr/theologie-des-religions/cours-2003-1-theologie-des-religions-introduction.php, référence du 4 juillet 2015.

[2675] *CMs_RlgVédique*, p. 3.

serait plus nécessaire et plus utile au point de vue apologétique et au point de vue philosophique et dogmatique », car « pour bien comprendre le christianisme, il faut le comparer sérieusement et scientifiquement avec toutes les religions non chrétiennes[2676] ».

8.5.1 LA CONFERENCE SUR L'ILE DE YEZO

Dans ses livres intitulés *De la connaissance religieuse* et *La valeur de l'expérience religieuse*, Bois est amené à exposer les valeurs théologiques qu'il accorde aux religions non chrétiennes (théologie chrétienne des religions non chrétiennes). Ces valeurs sont rappelées, approfondies et résumées dans la conférence qu'il donne devant les étudiants de la Fédération Françaises des Associations Chrétiennes des Étudiants, à Bordeaux, en mars 1922. Dans cette conférence, Bois rappelle une allocution qu'il a faite devant un millier de bouddhistes lors d'une mission à l'île d'Hokkaido en avril 1907 :

> *Nous, Chrétiens, nous sommes heureux de trouver, en dehors du Christianisme, des éléments de vrai et de bien. Nous saluons partout la vérité et la bonté. Dieu ne s'est laissé sans témoignage dans aucune race, aucune nation, aucune époque, aucune âme. Il y a partout des pierres d'attente de l'Évangile. Partout, le Christianisme peut se souder à des aspirations ou à des possessions antérieures. Partout, le Christ réalise sa déclaration souveraine : je ne suis pas venu pour abolir, mais pour accomplir. Partout, les autres religions jouent vis-à-vis du Christ le rôle que saint Paul attribue à la loi hébraïque. Elles sont des pédagogues qui conduisent au Christ, non pas sans doute par un rapport historique direct. Mais elles conduisent au Christ soit par leurs mérites et leurs vérités, soit par leurs erreurs elles-mêmes. Le Christianisme se présente comme contenant en soi, explicitement ou implicitement, toutes les vérités qu'elles renferment, les débarrassant de tout mélange d'erreur, et par leur alliance même, les portant à leur pureté supérieure, à leur apogée, à leur vraie perfection. Il y a d'ailleurs dans le Christianisme une vitalité telle, une puissance telle d'assimilation et de croissance, qu'il est capable d'absorber toutes les parties de vérité qu'il ne possèderait pas explicitement. Il attire à soi la vérité totale pour s'en nourrir, et si l'on cherche quelque part, non pas les abstractions capables de fournir je ne sais quel éclectisme ou quel syncrétisme superficiel et mort, mais la puissance vivante qui est capable d'utiliser tous les efforts religieux de l'humanité et de les faire tourner à son véritable bien, au triomphe de la vérité et de la sainteté et de Dieu, il n'y a pas à la chercher ailleurs, c'est le Christ[2677] !*

L'idée d'un christianisme capable d'absorber les vérités rencontrées ailleurs, dans les autres religions, dérive de la doctrine patristique du *logos spermatikos*, « étincelles de vérité » ou

---

[2676] Cf. *ibidem*.

[2677] *LVAC*, p. 363-364. Cf. également notre article Mino RANDRIAMANANTENA, « Le néocriticisme d'Henri Bois et ses conséquences missiologiques », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], Numéro spécial | 2011, mis en ligne le 21 février 2011, consulté le 09 avril 2014. URL : http://cerri.revues.org/740 ; DOI : 10.4000/cerri.740

« semences de vérité » présentes dans toute religion mais dont l'accomplissement se trouve dans le christianisme[2678]. Mais dans cette doctrine, la vérité déjà présente dans le christianisme a été semée partout de manière partielle et imparfaite. Tandis que dans la thèse de Bois, le christianisme collecte et absorbe des vérités qu'il ne connaissait pas auparavant et qui étaient pourtant présentes dans d'autres religions. Cette thèse est formulée quasiment de la même manière chez Ernest Hocking, professeur à Harvard. Dans des ouvrages publiés entre 1940 et 1960, ce dernier soutient que les religions contiennent toutes des vérités et des valeurs positives. Pour lui, le christianisme est la seule religion capable d'opérer une synthèse susceptible à la fois d'englober ces éléments, de les corriger et d'apporter au monde moderne la spiritualité dont il a besoin[2679].

8.5.2 LA REVELATION ETAGEE DANS L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Bois commence son discours sur l'île de Yézo en affirmant que Dieu se révèle partout. Pour lui, il s'agit là de « pierres d'attente » de l'Évangile, si bien que les religions non chrétiennes peuvent être considérées comme des « pédagogues » qui conduisent au Christ. En effet, il est convaincu que Dieu ne peut vraiment se révéler à l'homme que par l'homme, et que les civilisations successives, dans l'histoire de l'humanité, constituent le lieu où l'effort de Dieu n'a cessé de préparer des conditions collectives et historiques capables de produire la « perfection morale et religieuse » en Jésus de Nazareth.

Bois, à la suite de Calvin (et d'autres théologiens), mais en apportant des nuances significatives, envisage l'histoire de la révélation divine aux hommes comme une sorte de pédagogie où Dieu respecte, tout en éduquant l'homme, les capacités humaines à accueillir sa révélation ; il n'impose pas à l'humanité de recevoir tout d'un seul bloc, mais se révèle en respectant le niveau de chacun. Cette manière de voir l'histoire de la révélation est souvent désignée par les auteurs sous le nom de « révélation étagée ». Il ne s'agit toutefois pas, pour lui, d'un étagement des religions, dans le sens d'une succession régulière, continue et linéaire de toutes les révélations. Pour Bois, l'histoire, et l'histoire des religions en particulier, comporte des discontinuités, des variations, et ne pourrait pas être considérée comme une progression linéaire continue. Il rejette l'idée d'une évolution, entendue comme un « développement continu et fatal, un et universel, comme marche rectiligne régulière et nécessaire[2680] », dans le domaine métaphysique, philosophique ou religieux. Il n'admet pas que les religions se

[2678] Justin Martyr fut le premier à le formuler, suivi par Clément d'Alexandrie et d'autres auteurs.

[2679] Voir dans Harry H. HOEHLER, *Christian Responses to the World Faiths*, The Unitarian Universalist Christian, 1990.

[2680] *DLCR*, p. 217.

succèdent ou « s'étagent en une même série linéaire ascendante, plus ou moins élevée, suivant les moments de l'histoire[2681] ». Les traditions religieuses s'opposent nécessairement, et ne s'engendrent pas les unes des autres par un développement linéaire, car elles s'appuient sur des révélations inconciliables[2682].

Nous avons déjà vu comment Bois conçoit la révélation de Dieu qui intervient de deux manières différentes dans l'histoire de l'humanité : en se révélant de manière générale à la conscience morale de chacun ou à toute civilisation et à toute religion en combattant le mal, et en se révélant de manière spéciale à travers le peuple d'Israël, puis en Jésus de Nazareth et enfin en chacun de nous.

En se focalisant sur l'histoire des religions, Bois voit ces deux modes de révélation divine comme deux étages, avec un premier niveau qui est général et régulier, et un deuxième niveau qui est spécial, fait de variations discontinues. La « révélation générale » correspond, selon lui, aux religions et aux philosophies ; comme plusieurs versets bibliques le disent ou le laissent supposer[2683], Dieu se fait connaître à tous les êtres humains, sans distinction, et leur donne une certaine connaissance de ce qu'il est. Bois reprend alors la thèse protestante orthodoxe de la rupture causée par le péché d'Adam et Ève en affirmant que la conscience humaine, même dans cet état de déchéance, continue à révéler à l'homme au moins deux principes fondamentaux : Premièrement, l'homme est impuissant pour se relever par lui-même. Deuxièmement, Dieu combat dans toute l'humanité l'influence du mal par l'influence du bien[2684]. Il résulte de cette révélation *générale* que tout n'est pas faux dans toute religion.

En plus de cette révélation« minimale », Dieu révèle spécialement au peuple d'Israël autre chose et davantage que ce qu'il révèle ailleurs. Bois fait commencer la « révélation spéciale » avec l'Ancien Testament et l'histoire d'Israël, et la fait culminer avec Jésus le Christ et se continuer dans l'histoire chaque fois que quelqu'un vit l'expérience de la rencontre avec le « Christ vivant », le « Christ de la foi », susceptible d'intervenir dans toute religion. La révélation spéciale est plus précise et donne des connaissances plus étendues que la révélation générale ; de plus, elle crée une nouvelle vie[2685].

[2681] *Ibidem*.

[2682] *Ibidem*, note 2.

[2683] Romains, 1/10, 2/15 ; Jean 1 ; Actes 14/16, 17/27, etc.

[2684] Cf. *DLCR*, p. 251.

[2685] Cf. *ibidem*.

L'effort de Dieu, dans un premier temps, affirme Bois, consiste à préparer les conditions qui rendent possible « la perfection religieuse et morale d'un membre de notre race[2686] », et l'advenue d'un « héros de la vie morale et religieuse parfaite, tel que Jésus[2687] ». Il a fallu à Dieu des siècles de préparations, d'approximations et de tentatives de plus en plus réussies, en combinant les lois psychologiques, individuelles et sociales. En soumettant l'univers à des lois, Dieu s'engage à ne pas les violer. En créant l'homme libre et l'univers contingent, Dieu s'engage à respecter cette contingence et cette liberté. De plus, Dieu respecte la liberté humaine. La liberté de Jésus lui-même est appelée à répondre à l'appel de Dieu. Jésus répare, par son obéissance, le désastre produit par la désobéissance du premier Adam. Jésus devient l'inspirateur de l'humanité régénérée, l'image reflet de la lumière de Dieu. Ainsi, de proche en proche, à travers l'histoire, « l'incarnation de Dieu dans l'humanité » peut se réaliser.

Comme chaque créature humaine est un individu relié aux autres individus par lesliens de la solidarité, « ce n'est pas seulement par une influence directe et personnelle que Dieu parlera à chaque âme individuelle ; c'est aussi indirectement par les âmes individuelles auxquelles il a déjà, antérieurement, parlé[2688] ». L'auteur en déduit l'entrée de l'histoire dans le domaine religieux[2689] ; une histoire faite de discontinuité. Il en déduit égalementle rôle des grandes individualités initiatrices dans l'évolution religieuse de l'humanité, rôle que le croyant a le droit de rattacher « à une influence directe du Dieu personnel sur les profondeurs obscures et subconscientes de quelques âmes d'élite[2690] ».

8.5.3 LE CHRIST ET LES RELIGIONS

Bois définit l'essence du christianisme de manière très simple : c'est le Christ.

8.5.3.1 LE CHRIST COMME IDEAL MORAL

Dès 1894, dans son livre intitulé *De la connaissance religieuse*, dans un passage programmatique, Bois se propose de « joindre au christianisme les deux grandes religions du mahométisme et du bouddhisme[2691] ». Ne cachant pas sa visée apologétique, il souhaite « les étudier toutes les trois en elles-mêmes et en les comparant mutuellement pour arriver à définir l'essence de la religion[2692] ». Une telle étude comparative doit être menée, selon lui, « au point

[2686] Le mot « race » désigne ici l'« espèce humaine ».

[2687] *LVAC*, p. 353.

[2688] *LPOJ-1906*, p. 11.

[2689] Cf. *ibidem*.

[2690] *Ibidem*, p. 12.

[2691] *DLCR* p. 119.

[2692] *Ibidem*.

de vue et sous le contrôle de la théorie acquise de la connaissance religieuse[2693] », dans les limites critiques de la raison, et « aura pour résultats d'une part de définir l'essence de la religion, union de l'être tout entier avec Dieu et réalisation pour l'homme de son idéal moral, et, d'autre part, de montrer que c'est le christianisme qui réalise le mieux l'idée de la vraie religion[2694] ». Ici, l'essence de la religion, c'est le Christ. Bois la décline sous deux aspects : d'une part, l'union de l'être avec Dieu en Christ, définition qui rejoint d'une certaine manière celle ménégozienne de la « consécration du cœur à Dieu » ; mais à cette définition partielle, Bois ajoute, d'autre part, pour la compléter, l'accomplissement de l'idéal moral, thème dans lequel pourraient se retrouver les idées de Schweitzer. Pour Schweitzer, la religion ne remplit bien son rôle et ne prend tout son sens que si elle débouche sur une « éthique », terme qui désigne chez lui bien plus qu'un simple respect de règles morales ou l'application d'un code de conduite, puisqu'il s'agit d'une action pour transformer positivement le monde[2695]. Telle est la définition de l'essence de la religion que Bois déduit de son étude comparative du bouddhisme, du mahométisme et du christianisme.

L'objectif de Dieu, en tant que personne vivante et morale, consiste à former une humanité composée d'individualités saintes, attirées peu à peu par l'exemple d'une personne centrale, un idéal moral, qui attire chacun dans la communion de sa personne[2696]. Cette communion, qui est une sorte d'union mystique, engage la personne entière et non pas simplement son sentiment, quand bien même s'agirait-il d'un sentiment de l'infini ou d'un sentiment de dépendance absolue comme chez Schleiermacher. Pour parvenir à son objectif, Dieu se révèle aux hommes de manière générale et de manière spéciale. La révélation spéciale atteint son apogée en Jésus-Christ, qui accomplit l'idéal moral et religieux[2697]. L'accomplissement parfait de l'idéal moral en Jésus de Nazareth entraîne, selon Bois, la valeur absolue du christianisme. La révélation en Jésus-Christ, dit-il, « est le critère et le juge des autres révélations tout individuelles et spéciales[2698] ». Si ces prétentions de Jésus de Nazareth peuvent paraître inouïes, voire excessives, il s'agit, pour Bois, de simples capacités humaines mais portées à leur perfection par l'action de l'Esprit de Dieu dans un corps d'homme[2699].

[2693] *Ibidem*.

[2694] *Ibidem*.

[2695] Cf. Albert SCHWEITZER, *Les grands penseurs de l'Inde*, Paris, Payot, 1979, p. 81 et 88.

[2696] Cf. *LVAC*, p. 362.

[2697] Cf. *DLCR*, p. 250-252.

[2698] *Ibidem*, *p.* 252.

[2699] Cf. Henri BOIS, « Jésus génie religieux », *InstRlg2*, ch. XVI.

Dans son livre intitulé *La valeur de l'expérience religieuse*, Bois rejette l'exclusivisme[2700] et se propose de mener une étude comparative des religions en utilisant quatre critères pour évaluer chaque religion et pour la comparer à d'autres : Un premier critère qui touche à l'aspect éthique et à la capacité de la religion à s'étendre universellement. Un deuxième critère fondé sur la qualité de la relation interpersonnelle engagée dans l'expérience religieuse vécue par les adeptes de cette religion. Un troisième critère portant sur le degré de réalisation de l'idéal moral dans cette religion : « Chaque religion se classe donc d'après son rapport avec l'idéal moral et religieux[2701]. » Un dernier critère basé sur la capacité de cette religion à absorber les meilleurs éléments contenus dans les autres religions.

La religion permet, selon Bois, de donner à la morale un fondement vivant et de faire de l'idéal moral une réalité personnelle qui unit l'*idée* du bien avec un être *réel*, en la personne de Dieu qui, en se révélant, révèle l'idéal moral progressivement[2702]. Dans le christianisme, Bois voit l'accomplissement de cette révélation en Jésus de Nazareth qui, selon lui, n'a pas commis de faute morale, qui révèle le Père, et par conséquent qui révèle aussi parfaitement l'idéal moral[2703] : Jésus le Christ accomplit l'idéal moral.

Dans sa conférence intitulée « La morale sans Dieu », datant de 1906, Bois décrit l'idéal moral en le comparant à un moi suprême qui porte en soi l'idée morale comme une de ses qualités, comme sa qualité souveraine, un être en qui la volonté obéit à la raison et qui réalise lui-même à la perfection l'idéal moral qu'il prescrit à l'homme[2704]. Ce moi suprême se réalise en Jésus le Christ, d'après ce qu'affirme Bois dans son livre intitulé *La personne et l'œuvre de Jésus* : dans la christologie de Bois, Jésus, en tant que Christ, accomplit l'idéal religieux et moral[2705].

Selon Bois, la réalisation de l'idéal moral, déjà atteinte en Jésus le Christ, reste encore et sans cesse à rechercher par l'humanité[2706]. Dans la quête de la réalisation de l'idéal moral et religieux, Jésus le Christ joue le rôle de critère et/ou de norme. En effet, lorsqu'on jette un regard sur l'histoire des religions diverses, à la lumière du but divin qui est atteint dans le Christ Jésus, on constate qu'« on est armé d'un efficace critère pour discerner ce qui, dans ces expériences religieuses, provient du péché et des déformations de l'homme et ce qui provient

---

[2700] Cf. *LVER*, p. 140.

[2701] *Ibidem*, p. 144.

[2702] Cf. *Mor&Rel*, p. 229-230.

[2703] Cf. *ibidem*, p. 233.

[2704] Cf. *MorSansDieu*, p. 11.

[2705] Cf. notre *LPOJ-1906*.

[2706] Cf. *LVER*, p. 184.

de l'inspiration providentielle de Dieu besognant au fond de toute âme d'homme sans exception[2707] ».

Au bout du compte, Bois aboutit à un certain libéralisme d'interprétation, du moment que le croyant reconnaît la réalisation de l'idéal moral en Christ[2708]. Un tel libéralisme d'interprétation déduite de l'unicité de l'idéal moral conduit Bois à une certaine unité d'ordre pratique. Les divergences théoriques ne s'effacent pas, mais sont réunies par l'idéal moral du Christ dans un même jugement de valeur pratique. Une sorte de Christ total en tant qu'idéal moral s'enrichit de toutes les figures christiques théoriques, pouvant être juxtaposées et rassemblées grâce à un même jugement de valeur d'ordre pratique.

8.5.3.2 LE CHRIST ACCOMPLIT LE PLAN DE DIEU

L'histoire des religions, selon Bois, révèle l'action d'une instance transcendante qui oriente dans un sens bien déterminé l'expérience religieuse de l'humanité, poursuivant la réalisation d'un idéal moral et religieux[2709].

Dans son discours sur l'île de Yézo, Bois présente le christianisme comme une religion capable de contenir, explicitement ou non, toutes les vérités provenant des autres religions, « les débarrassant de tout mélange d'erreur, et par leur alliance même, les portant à leur pureté supérieure, à leur apogée, à leur vraie perfection[2710] ». Le christianisme est la religion la plus avancée pour Bois, car « l'enseignement du Christ reprend des enseignements anciens pour les pousser à leur point de perfection, si bien qu'il est impossible, non seulement à l'imagination d'inventer et de se représenter rien de mieux, mais à la logique et à la raison de concevoir un progrès[2711] ». Cela ne veut pas dire pour lui que toutes les religions sont fausses, et qu'une seule religion est vraie, car il est convaincu que Dieu est à l'œuvre partout, dans le monde, et qu'il va toujours dans son action aussi loin que l'homme lui permet d'aller.

Selon Bois, Dieu choisit de mettre à part le peuple d'Israël. En effet, il cherche un peuple qui puisse devenir le lieu où du Messie peut apparaître. En cherchant, Dieu constate que le peuple d'Israël obéit à son action « plus et mieux » que d'autres peuples où cette action rencontre des obstacles et des résistances. Bois affirme qu'une part de vérité est présente dans toute religion, car, partout, l'homme n'est jamais privé de toute révélation de Dieu. Le but moral de ce dernier consiste à former une humanité composée d'individualités saintes, se formant peu

---

[2707] *Ibidem*.

[2708] Cf. Henri BOIS, « Lettre d'Henri Bois à son fils G. », *op. cit.*

[2709] Cf. *LVER*, p. 184.

[2710] *LVAC*, p. 364.

[2711] *Ibidem*, p. 365.

à peu « sous l'inspiration et dans la communion d'une personne centrale et vivante[2712] ». Voilà ce qui fait la supériorité du christianisme et du Christ, d'après Bois : « Ce que Dieu a commencé et recommencé peut-être bien souvent ailleurs, il a pu là, et là seulement, l'achever[2713]. » L'éducation que Dieu donne à ses créatures pour les ramener au bien s'interrompt plus ou moins vite ailleurs, mais aboutit en Israël, dans la religion hébraïque, en Jésus-Christ. Bois estime que

> *Le Christianisme nous présente tout ce qu'il y a de vrai et de grand et de bon et de saint ailleurs, mais groupé, réuni, débarrassé des éléments impurs ou mauvais, enrichi par des additions nouvelles, et tout cela résumé dans une personnalité unique, chargée par son attrait incomparable, par son charme souverain, de nous entraîner vers Dieu[2714].*

Le « Christ historique », l'ensemble des faits et idées historiques centrés sur lui, ne peut donc pas être dépassé, selon Bois, puisqu'il accomplit le plan d'ensemble établi par Dieu et auquel il appartient. Par ce plan, Dieu crée la société idéale de son royaume par l'individualité de la personne du Christ. Bois pense que Jésus fut le premier à réaliser la pensée créatrice de Dieu, si bien que Dieu l'a choisi comme unique Messie[2715]. Dieu ne peut pas recommencer sous une autre forme ou par un autre moyen ce qu'il a déjà accompli à travers le « Christ historique », sinon, affirme Bois, sa philosophie de l'histoire serait imparfaite. Tout ce qui vient après le Christ historique, dans toute religion, selon Bois, bénéficiera de l'œuvre unique et définitive que Dieu a accompli en lui. Elle est unique parce que totale, c'est-à-dire ne nécessitant pas d'être complétée, affirme le dogmaticien de Montauban, étant donné les termes utilisés par les évangiles : « Toutes choses m'ont été données par mon Père » (Mat. 11, 27) ; « Tout pouvoir m'a été donné » (Mat. 28, 18). L'œuvre est accomplie, de manière intensive, et les disciples n'ont plus qu'à répandre, dans un mouvement extensif, ses effets afin de produire le Royaume de Dieu. Selon Bois, « après avoir utilisé les actions, les forces et les lois sociales pour préparer et susciter un individu, le Christ, une fois cet individu suscité, Dieu utilise les actions et forces qui émanent de cet individu pour transformer par lui progressivement l'humanité[2716] ».

Le plan de Dieu consiste, selon Bois, à rassembler tous les hommes dans une seule religion, la religion des religions, dans laquelle se réalisera l'idéal moral et religieux, tout comme celui-ci s'est réalisé en Christ : l'attrait du « Christ de la foi » devient possible grâce à ce que le « Christ historique » a accompli. Ainsi, Bois résume le plan de Dieu : Dieu s'incarne dans le

---

[2712] *Ibidem*, p. 362.

[2713] *Ibidem*, p. 362.

[2714] *Ibidem*, p. 362-363.

[2715] Cf. *ibidem*, p. 356.

[2716] *Ibidem*, p. 357.

« Christ historique » ; ensuite, par les influences qui émanent du Christ, Dieu s'incarne dans l'humanité ; et enfin, par les actions de l'humanité, Dieu s'incarne de manière intégrale et définitive dans ce que sera l'univers entier, et Dieu sera alors « tout en tous[2717] ».

8.5.3.3 LE CHRIST COMME CENTRE DE LA VIE RELIGIEUSE

Nous voyons apparaître un changement dans la christologie boisienne qui se trouve de plus en plus allégée et dépouillée, ne retenant que ce qu'il considère comme essentiel. Dès 1894, il se propose de « conserver tout ce qu'il est possible en demeurant inattaquable à l'égard de la philosophie et à l'égard des vérités scientifiques, à quelque développement que celles-ci doivent un jour atteindre[2718] ». La connaissance religieuse doit observer certaines conditions pour définir son objet. Il s'agit de conditions rationnelles qui consistent dans le respect des lois générales de l'esprit et des lois de l'expérience, mais aussi de conditions éthiques qui consistent dans le respect de la loi morale et de ce qu'elle postule ou implique. Comme la religion est fonction de la morale, « il conviendra d'étudier les postulats et les faits moraux[2719] ». Partant d'un tel programme, il ne cesse de revisiter sa manière de parler de Jésus en tant que Christ, si bien que nous avons pu distinguer trois périodes dans sa christologie[2720].

L'influence du néocriticisme et l'étude de religions non chrétiennes amènent Bois à esquisser une distinction entre la fonction christique et la personne historique de Jésus de Nazareth. La vérité existe et agit partout, même si elle échappe à toute démonstration[2721]. Bois est convaincu que « Dieu est à l'œuvre partout, dans le monde », et que, « avant d'être à l'œuvre dans le Christ, Dieu était à l'œuvre dans bien des membres de l'humanité qui auraient pu devenir des Christs s'ils étaient allés jusqu'au bout dans la voie de la sainteté et de l'obéissance[2722] ».

L'intérêt de Bois pour les religions de l'Inde nous pousse à comparer sa christologie des religions à celle de Raimon Panikkar. Dans la troisième partie de son livre intitulé *Le Christ et l'hindouisme, une présence cachée*, le prêtre catholique, professeur à Harvard, de nationalité indienne, Raimon Panikkar, tente de donner une nouvelle interprétation d'un passage du *Brahma-Sûtra* (I, 1,2) dans lequel il lui semble trouver une présence cachée du Christ, qui y

---

[2717] Bois emprunte sans doute ici les termes de la lettre aux Éphésiens (Éph.1, 23 : τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου) et de la première lettre de Paul aux Corinthiens (1Cor.15, 28 : ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν).

[2718] *DLCR*, p. 118.

[2719] *Ibidem*.

[2720] Nous renvoyons le lecteur à Herimino Paoly RANDRIAMANANTENA, *La christologie chez Henri Bois*, Mémoire de maîtrise, IPT Montpellier, 1999, pour une analyse détaillée des changements de la christologie de Bois.

[2721] *LVAC*, p. 361.

[2722] *Ibidem*.

apparaît, selon lui, comme étant « le symbole complet de la réalité ». Il propose un commentaire de ce sutra qui ne s'éloigne pas de la signification du texte et en même temps qui ne soit pas étrangère à la tradition chrétienne. Pour lui, « il y a une Présence vivante du Christ dans l'hindouisme[2723] », et le Christ n'y est pas seulement à la fin, il est aussi au commencement. Le Christ « n'est pas seulement le but ontologique que poursuit l'hindouisme ; il en est aussi le véritable inspirateur, et sa grâce est la force conductrice, quoique cachée, qui pousse l'hindouisme vers la plénitude de sa découverte[2724] ». Panikkar est sans doute le théologien le plus connu en Inde et même en Europe pour sa pensée théologique indienne. Il cherche le concept de Verbe ou de Christ de Dieu dans la pensée hindoue, étant convaincu que le Christ est présent dans les diverses religions du monde. Il affirme que « le Christ n'est pas la propriété exclusive du christianisme : il n'appartient qu'à Dieu. C'est le christianisme, et aussi l'hindouisme, qui appartiennent au Christ, bien que cette appartenance se présente de deux façons différentes[2725] ».

Cette idée d'une présence cachée du Christ dans une autre religion que le christianisme n'est pas sans rappeler la position de Bois, à quelques nuances près, étant donné que ce dernier ne se fixe pas pour objectif, lorsqu'il étudie les religions de l'Inde, d'y discerner une présence christique mais d'expliquer l'origine du pessimisme qu'il trouve dans celles-ci. La comparaison qu'il propose entre le Bouddha Çakya-mouni[2726] et le Christ Jésus, dans son cours sur le « Bouddhisme », permet de voir la présence de cette fonction christique chez le Bouddha, mais Bois est convaincu que Jésus est supérieur sur le plan moral et religieux. La christologie de Panikkar est essentiellement basée sur le Christ, Fils de Dieu, plutôt que sur le Christ historique. Ce qui n'est pas le cas de celle de Bois qui insiste jusqu'au bout sur la centralité de la manifestation historique du Christ en Jésus de Nazareth, mais en l'envisageant comme un moyen pour atteindre un autre centre, qui est le but essentiel de la vie religieuse : la relation personnelle et morale avec Dieu par la rencontre avec le « Christ de la foi » ici et maintenant ; dans l'histoire des religions, « tout lieu du trajet peut devenir origine de par l'action de l'Origine[2727] ».

[2723] Raimon PANIKKAR, *Le Christ et l'hindouisme, une présence cachée*, Paris, Centurion, 1972 (traduit de *The Unknown Christ of Hinduism*, Londres, édition Longman, Darton, and Todd, 1964), p. 11-12. L'auteur est né d'une mère catalane et catholique et d'un père indien et hindou.

[2724] *Ibidem*.

[2725] *Ibidem*, p. 44.

[2726] C'est ainsi que Bois écrit l'un des noms du Bouddha.

[2727] Jean ANSALDI, *op. cit.*, p. 46.

8.5.4 LES CONGRES DES RELIGIONS

Dans ses notes intitulées « Le Congrès des Religions », Bois fait un bilan du *Parlement Mondial des Religions* réuni à Chicago (en 1893)[2728]. Quelques-uns de ceux qui y ont participé espèrent l'organisation d'un autre *Congrès des Religions* à l'occasion de l'Exposition universelle de Paris (en 1900), mais qui n'a finalementpas lieu[2729]. Bois souligne, dans ses notes, qu'il ne faut pas nier violemment les religions non chrétiennes, mais il ne faut pas non plus aboutir à un syncrétisme. Pour lui, le but n'est pas de demander un changement de religion. Au contraire, chaque religion a besoin d'être débarrassée, patiemment et lentement, de la lourdeur de ses symboles, et d'être transformée de l'intérieur[2730].

Bois craint que ces *Congrès* effacent les différences entre les religions et ne conduisent à sous-estimer la spécificité du christianisme. S'appuyant sur un article de Victor Charbonnel paru dans la *Revue de Paris* pour lancer dans le public l'idée d'un *Congrès des religions* à Paris, il considère que ces *Congrès* sont motivés par un « symbolisme panthéiste ». Le directeur de l'Hebdomadaire *La Raison*, Charbonnel, affirme en effet que le rôle des membres de ce Congrès consiste à « retrouver, sous les formes multiples que prend l'idée religieuse à travers les peuples, et sous les symboles dogmatiques dans lesquelles elle s'exprime, ce qu'il y a d'essentiel, de permanent et d'universel dans cette idée[2731] ». Bois critique la conception du *Congrès*, pour qui « la religion est envisagée comme purement subjective, réduite à un état purement interne et émotif », c'est-à-dire qu'« on reconnaît au fond non des religions particulières, différentes les unes des autres, mais des degrés différents de religion[2732] ». S'étonnant que tous les participants soient conviés à s'associer dans une prière chrétienne (l'oraison dite dominicale qui appelle Dieu « Notre Père »), il affirme qu'en réalité, « pour un

[2728]Le Parlement mondial des religions ou *Parlement des religions du Monde*, tente de nouer un dialogue mondial interreligieux. Il se réunit à Chicago du 11 au 27 septembre1893, à l'occasion de l'exposition universelle ou *World Columbian Exposition*, et est coordonnée par un chrétien unitarien, Jenkin Lloyd Jones (1843-1918). Pour la première fois se rassemblent des représentants de religions orientales, asiatiques et occidentales.

[2729] Le livre de l'Abbé Victor CHARBONNEL, *Congrès universel des religions en 1900. Histoire d'une idée*, Paris, Colin, 1897, suppose le refus de l'Église romaine d'y participer, du moins d'après l'analyse de Jean Réville, qui en fait une recension dans la *Revue d'histoire des religions* t.35 de 1897 (p.266-267), et qui estime que la présence de représentants autorisés de l'Église romaine est indispensable à la réalisation de ce Congrès. Le Congrès des Religions n'a finalement pas lieu à l'occasion de l'Exposition universelle de Paris en 1900. D'après Nella Arambasin, l'abbé Victor Charbonnel quitte les ordres de l'Église romaine en 1897 et entreprend une campagne de conférences anticléricales. Il publie *Les Mystiques dans la littérature présente*, et édite le journal *La Raison*, en 1901, avec la contribution de nombreux libres-penseurs (*La conception du sacré dans la critique d'art : en Europe entre 1880 et 1914*, Genève, Droz, 1996).

[2730] Cf. Henri BOIS, « Le Congrès des Religions », *Cours, lettres, notes et manuscrits*, IPT Montpellier, boîte n°XIII, désormais *CMs-CongrèsRlg*.

[2731] Cité dans *CMs-CongrèsRlg*, p. 101.

[2732]*Ibidem*, p. 104.

bouddhiste, un brahmaniste, un musulman, Dieu n'est pas le même Dieu que pour un chrétien ; ils n'ont pas la même conception de la paternité de Dieu et de la filialité humaine[2733] ».

Bois fait siennes les idées de Gabriel Séailles[2734] qui pense, à la suite d'Ernest Renan, que toutes les religions sont vraies dans leur esprit, mais que toutes sont fausses dans les déterminations qu'elles donnent à cet esprit. Bois ramène les différences entre religions, en quelque sorte, à une question de langage, de symboles, de dogmes. Pour lui, « l'unité vraie réside dans le fond caché que traduit à sa manière le symbole, et qui est identique, toujours le même chez tous : le sentiment religieux[2735] ». Il ne faut pas chercher à fondre tous les dogmes des religions en un *credo* unique. Il ne faut pas instituer des symboles à imposer tels quels à tous. En effet, les symboles sont tous faux, selon Bois.

Bois conclut que la philosophie des *Congrès des religions* est une philosophie panthéiste, « qui transforme en symboles également inexacts et religieusement équivalents des religions positives », c'est « le panthéisme et son éternel allié, le symbolisme[2736] ».

8.5.5 UN EXEMPLE DE RELIGION NON CHRETIENNE : LE BOUDDHISME

Le néocriticisme boisien affirme que le Christ vivant cherche à agir partout, dans tout être humain, quelle que soit sa religion et la civilisation où il se trouve. De cette universalité de l'action historique de Dieu en Christ résulte la conviction qu'« il y a dans le Christianisme une vitalité telle, une puissance telle d'assimilation et de croissance, qu'il est capable d'absorber toutes les parties de vérité qu'il ne possèderait pas explicitement[2737] ». Cela conduit Bois à étudier les religions non chrétiennes, notamment les religions de l'Inde (religions védiques, brahmanisme, djaïnisme et bouddhisme). En enseignant la religion bouddhique à ses étudiants, il tente de chercher les éléments de vérité qu'elle contient et dont le christianisme peut s'enrichir. Mais ce faisant, il est confronté au panthéisme qui se trouve au fondement du pessimisme bouddhique tel que le bouddhisme est perçu à travers les écrits de Schopenhauer[2738]. D'ailleurs, le titre de son cours en dit déjà long : « Études sur le pessimisme ancien et moderne : Bouddhisme », un chapitre faisant partie d'un ensemble allant des religions

---

[2733] *Ibidem*, p. 20.

[2734] Cf. Gabriel SEAILLES, *Ernest Renan, essai de biographie psychologique*, Paris, Perrin, 1895.

[2735] *CMs-CongrèsRlg*, p. 83-84.

[2736] *Ibidem*, p. 21.

[2737] *LVAC*, p. 364.

[2738] À l'époque de Bois, sous l'influence de Schopenhauer, le bouddhisme était associé au pessimisme et au panthéisme. Cf. Roger-Pol DROIT, *L'oubli de l'Inde*, Paris, PUF, 1989, Volume 36 de « Perspectives critiques », p. 183.

védiques jusqu'à Édouard de Hartmann, en passant par le Djaïnisme et par Stuart Mill (1806-1873).

Il faut dire que l'Occident retrouve le bouddhisme au dix-neuvième siècle, après une longue rupture qui débute au moment de l'écroulement de l'Empire romain et du triomphe du christianisme. Les influences de l'importante colonie hindoue très active à Alexandrie durant les deux premiers siècles de notre ère sur les systèmes néo-platoniciens, dont l'Un de Plotin qui reproduit la doctrine de l'Atman-Brahman, sont à peine connues et reconnues[2739].

Hegel, dans le texte datant de 1827 de ses *Leçons sur la philosophie de la religion*, définit le bouddhisme comme une religion où l'homme est appelé à se faire « néant » pour retourner à ce « néant » d'où tout provient, « à ne rien vouloir, à ne rien désirer, à ne rien faire », « sans passion, sans inclination, sans activité », à chercher « la sainteté » qui « consiste à ce que l'homme en cet anéantissement, en ce silence s'unisse à Dieu, au néant, à l'absolu[2740] ». Le néant (*Nichts*) apparaît à ses yeux ce qui caractérise principalement la doctrine et le culte bouddhiques[2741]. Pourtant, les linguistes orientalistes soulignent la différence entre le *nirvâna*, qu'il faut plutôt traduire par « calme profond », et le « néant » que Hegel propose. Dans le système hégellien, le « néant » est équivalent à l'« Être pur », libre de toute détermination. Le « néant » ne peut donc pas s'identifier au contraire absolu de l'Être, mais à l'Être absolument indéterminé, ce qui signifie que le bouddhisme n'est pas athée ici[2742]. Nous sommes loin de l'idée d'anéantissement de tout ce qui existe, comme la pensée hégelienne, détachée de son contexte, est interprétée par la suite dès la fin des années 1820.

Les travaux d'Eugène Burnouf (1801-1852)[2743] permettent de diffuser une connaissance érudite du bouddhisme en France. Il soupçonne l'importance du néant dans le bouddhisme, et esquisse une définition du *nirvâna* comme étant « l'anéantissement du principe pensant[2744] ». Cette définition est dite pourtant dans un « propos mesuré », mais ses travaux développent néanmoins la peur du bouddhisme[2745]. La redécouverte du bouddhisme déclenche l'idée d'une

---

2739 Cf. Henri ARVON, *Le bouddhisme*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1951, p. 119.

2740 Georg F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion*, traduction par J. GIBELIN, 5 volumes, Paris, Vrin, 1959, t. 2-1, *La religion déterminée. La religion de la nature*, p. 108-109. Cité par Roger-Pol DROIT, *Le culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*, Paris, Seuil, 1997, p. 94.

2741 Cf. Roger-Pol DROIT, *Le culte du néant*, *op. cit.*, p. 92.

2742 Cf. *ibidem*, p. 102.

2743 Cf. les notices de Jules Barthélémy Saint-Hilaire dans le livre d'Eugène BURNOUF, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, Paris, Imprimerie royale, 1844, p. XXIII.

2744 Eugène BURNOUF, *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien*, Paris, Maisonneuve et Cie, deuxième édition, 1876 (première édition Paris, Imprimerie royale, 844), p. 464.

2745 Cf. Roger-Pol DROIT, *Le culte du néant*, *op. cit.*, p. 114-115.

« menace » orientale[2746]. Certains catholiques, à l'instar d'Ozanam, comparent le Bouddha au Satan[2747]. Victor Cousin qualifie le bouddhisme de « culte du néant », et son disciple Jules Barthélémy Saint-Hilaire emboîte ses pas pour critiquer le bouddhisme et pour renoncer à toute légitimité philosophique de l'Inde[2748].

Schopenhauer se trouve à contre-courant de cette tendance de la première moitié du XIX[e] siècle à rejeter le bouddhisme en vantant les vertus du « culte du néant » de la doctrine bouddhique. Pour un pessimiste comme lui, le vouloir-vivre de chacun engendre sans cesse de nouveaux besoins qui ne peuvent jamais être complétement satisfaits, ce qui l'amène à renoncer au désir de prolonger l'existence[2749]. Il représente sans doute l'exemple le plus important de la « renaissance orientale » au dix-neuvième siècle chez les philosophes occidentaux, avec son livre intitulé *Le Monde comme volonté et comme représentation*, où il reprend le thème du *nirvâna* bouddhique pour soutenir sa philosophie pessimiste en affirmant que c'est la volonté et le vouloir-vivre qui sont la source de toute douleur et que « l'anéantissement réfléchi du vouloir » permet d'atteindre la « béatitude infinie au sein même de la mort[2750] ». La conception bouddhique pessimiste de la vie est alors mise en parallèle avec la conception optimiste européenne de la vie[2751].

L'historien constate donc « que la découverte du bouddhisme, et surtout sa réélaboration sous la forme de cet impossible culte du néant, avait eu partie liée, dans la pensée philosophique occidentale récente, avec l'élaboration du nihilisme et la distinction de ses registres de sens[2752] ». Mais en réalité, « ce lien n'est pas de cause à effet : il serait vain de croire qu'une influence quelconque du bouddhisme sur l'Europe ait engendré le nihilisme contemporain[2753] ». Au moment de la redécouverte du bouddhisme, tous les éléments sont rassemblés pour l'avènement de la nébuleuse dénommée « nihilisme ». Parmi ces éléments, « les uns sont anciens, voire antiques », « d'autres datent de ce moment encore récent qui a vu, entre autres ruptures, s'imposer la conscience des limites de la métaphysique, s'annoncer la mort de Dieu,

---

[2746] Cf. *ibidem.*, p. 109.

[2747] Cf. *ibidem.*, p. 116-117.

[2748] Cf. *ibidem*, p. 128-129.

[2749] Cf. *ibidem*, p. 137.

[2750] Arhtur SCHOPENHAUER, cité par Henri ARVON, *op. cit.*, p. 120.

[2751] Tout comme l'aisance matérielle associée à une pauvreté spirituelle de l'Occident est mise en parallèle avec la spiritualité profonde associée à un aspect extérieur moins développé de l'Inde au vingtième siècle.

[2752] Roger-Pol DROIT, *op. cit.*, p. 38.

[2753] *Ibidem*.

organiser la fin des monarchies absolues[2754] ». Le bouddhisme ne fait que déclencher le processus, comme une sorte d'« élément catalytique », par le questionnement qu'il suscite, mais aussi par « la plasticité durable, pour les penseurs européens, d'une doctrine longtemps mal connue, découverte seulement par bribes, saisie par des éléments donnés dans le désordre, imaginée plutôt que précisément scrutée, reconstituée ou complétée par la fantaisie plutôt que tout à fait cernée par la science[2755] ».

Bois estime que le bouddhisme est une religion plus universaliste que l'Islam[2756]. Selon lui,

> *Le Bouddhisme a le mérite d'avoir devancé le christianisme dans deux de ses traits les plus frappants – son universalisme et son caractère éthique. Tous les hommes peuvent être sauvés, et ils sont sauvés non pas du tout par des rites extérieurs ou des œuvres mécaniques, mais en étant émancipés eux-mêmes du mal intérieur*[2757].

La morale bouddhique suscite l'admiration de Bois, ainsi que l'idée de la rédemption qui y occupe une place centrale. Bois note toutefois le fait que le bouddhisme soit né à partir du brahmanisme qui est une religion nationale, sous la pression de la spéculation philosophique et de l'ascétisme et non pas pour répondre à des besoins moraux. Il regrette que le bouddhisme philosophique soit un athéisme abstrait qui supprime entièrement, avec Dieu lui-même, les attributs moraux de Dieu (vraie justice, vrai amour). Il regrette également que le bouddhisme se montre plus préoccupé du mal physique que du mal moral, « de la douleur que du péché[2758] ». D'après lui, le bouddhisme supprime l'existence individuelle, afin de pouvoir supprimer la douleur, au lieu de la réformer ou de chercher à l'améliorer, et appelle l'extinction du désir et de l'activité, la condamnation de toute affirmation. Le bouddhisme n'est pas né de la vie, affirme-t-il, mais « de la contemplation qui s'est écartée de la vie et qui en méconnaît le sens comme la valeur[2759] ». C'est ainsi que Bois décrit le pessimisme qu'il trouve dans le bouddhisme. Afin de voir s'il peut exister des richesses que le christianisme peut apprendre du bouddhisme, il propose de partir de la naissance de celui-ci, puis d'aborder l'enseignement du Bouddha, ensuite de comparer le Bouddha au Christ, et d'exposer les doctrines bouddhiques (la métaphysique et la morale bouddhiques), l'impact social du bouddhisme et l'évolution du bouddhisme moderne.

[2754] *Ibidem*, p. 39.

[2755] *Ibidem*.

[2756] *LVAC*, p. 376.

[2757] *CMs-Bouddhisme*, p. 106bis.

[2758] *LVAC*, p. 377.

[2759] *Ibidem*, p. 379.

8.5.5.1 LES SOURCES DU COURS SUR LE BOUDDHISME

À la première page de son cours sur le « bouddhisme », Bois écrit quelques noms d'auteurs en tant que « sources » où il puise l'essentiel de son enseignement. Il cite les noms de James-Alfred Porret, Augustin Chaboseau, Léon-Joseph de Milloué, Marcus Dods, mais aussi Pillon[2760]. L'article de Pillon sur « Les religions de l'Inde », la plus ancienne de ces cinq sources, consacre une première partie à la vie du Bouddha, que Bois reprend presque littéralement dans son premier chapitre. Pillon entreprend ensuite une analyse historique des sources, analyse critique que Bois adopte sans la reprendre puisqu'il ne propose pas vraiment une critique des textes bouddhiques dans son cours. La compréhension boisienne du bouddhisme est essentiellement celle du néocriticisme français, formulée par Renouvier d'abord puis reprise et retransmise ensuite par Pillon.

Le troisième chapitre de Bois sur la comparaison entre « le Bouddha et le Christ » cite à plusieurs reprises Porret à partir de son livre intitulé *Le Bouddha et le Christ*. Porret écrit aussi *Au sujet de la conversion* sur la théorie émise par James dans *L'expérience religieuse*[2761], ce qui montre une certaine proximité avec le néocriticisme boisien. Dans ce troisième chapitre, Bois cite également Julien Vinson[2762], spécialiste des langues de l'Inde et plus particulièrement de la langue tamoule, mais c'est essentiellement pour le critiquer, en le qualifiant de « matérialiste athée[2763] ».

Le chapitre sur la « métaphysique » puise en partie chez Chaboseau, historien et journaliste français, conservateur de la bibliothèque du Musée Guimet, à Paris, et auteur d'un *Essai sur la philosophie bouddhique*. Chaboseau est également occultiste, de l'ordre martiniste, un mélange entre la théosophie et Saint-Martin.

Bois évoque la position de Hegel pour qui il n'y a pas de différence entre l'être invariable et le néant[2764]. Mais les néocriticistes tiennent essentiellement leurs jugements sur le

---

[2760] Bois puise son cours dans plusieurs sources, dont Augustin CHABOSEAU, *Essai sur la philosophie bouddhique*, Paris, Carré, 1891 ; François PILLON, « Les religions de l'Inde », *L'Année philosophique*, Paris, Germer-Baillière, 1869, p. 217-426 ; James-Alfred PORRET, *Le Bouddha et le Christ. Fatalité ou liberté*, Paris, Fischbacher, 1879 ; Léon-Joseph de MILLOUE, *Bouddhisme*, Paris, Leroux, Annales du musée Guimet n°22, 1907 ; Marcus DODS, *Mohammed, Bouddha and Christ*, Londres, Hodder and Stoughton, 1877.

[2761] James-Alfred PORRET, *Au sujet de la conversion : remarques sur la théorie émise par M. William James, dans son livre "L'Expérience religieuse."* Genève, H. Robet, 1907.

[2762] Julien VINSON, *Les religions actuelles. Leurs doctrines, leur évolution, leur histoire*, Paris, Delahaye et Lecrosnier, 1888.

[2763] Cf. *CMs-Bouddhisme*, p. 47.

[2764] Cf. *ibidem*, p. 79.

bouddhisme de Schopenhauer qui enseigne les vertus du pessimisme véhiculé par cette religion[2765]. Pourtant, si ce dernier y voit un aspect positif, en enseignant les vertus d'un renoncement au vouloir-vivre, les néocriticistes se laissent au contraire entraîner par le courant majoritaire de leur époque en opposant à ce pessimisme bouddhique une anthropologie optimiste, jusqu'à croire en la possibilité de connaître Dieu.

Bois reprend des extraits tirés des traductions de textes sanskrits, pâlis ou avestiques proposées par Eugène Burnouf, notamment *Le lotus de la bonne loi* et le *Bhâgavata Purâna*, cités à plusieurs reprises dans le cours de Bois.

Dans le chapitre traitant de la « Morale » de son cours sur le « Bouddhisme », Bois cite le disciple de Cousin, le philosophe et journaliste Barthélémy Saint-Hilaire, à partir de son livre *Du bouddhisme*[2766]. Bois critique ses affirmations concernant la supériorité de la charité bouddhique par rapport à celle chrétienne[2767]. À l'instar de Cousin, Barthélémy Saint-Hilaire reconnaît des qualités au bouddhisme tout en l'accusant d'être un « culte du néant » : « Le bouddhisme n'est pas autre chose que l'adoration et le fanatisme du néant ; c'est la destruction de la personnalité humaine poursuivie jusque dans ses espérances les plus légitimes[2768]. » Et il se « demande s'il est au monde quelque chose de plus contraire au dogme chrétien, héritier de toute la civilisation antique, que cette aberration et cette monstruosité[2769] ».

Mais Bois cite également bien d'autres auteurs comme Hippolyte Taine (1828-1893)[2770] par exemple.

8.5.5.2 LA NAISSANCE DU BOUDDHISME

Bois rappelle le fait que le bouddhisme prend naissance dans un pays et parmi des gens saturés d'un brahmanisme dans lequel le bouddhisme puise ses éléments les plus essentiels, et « sa raison d'être ». En effet, dans son cours sur le polythéisme védique, Bois explique comment un caractère métaphysique remplace peu à peu la tendance sacrificielle du védisme : ce n'est plus le sacrifice en lui-même qui est efficace, mais les formules rituelles, à l'origine

---

[2765] Cf. par exemple Charles RENOUVIER, « Philosophie de la réflexion », *La Critique philosophique* 1883, tome 1, p. 140-141 et p. 180. Cité par Roger-Pol DROIT, *op. cit.*, p. 214. Cf. François PILLON, « Les religions de l'Inde », *art. cit.* Cf. aussi Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 327 et p. 360-361.

[2766] Jules BARTHELEMY-SAINT-HILAIRE, *Du Bouddhisme*, Paris, B. Duprat, 1855.

[2767] Cf. *CMs-Bouddhisme*, p. 113.

[2768] Jules BARTHELEMY SAINT-HILAIRE, « Notices sur les travaux de M. Eugène Burnouf », dans Eugène BURNOUF, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, *op. cit.*, p. XXIII.

[2769] *Ibidem*.

[2770] Hippolyte Adolphe TAINE, *La religion du Bouddha*, Paris, Kruseman, 1864.

une poésie mais devenue avec le temps des formules sacrées qui accompagnent le sacrifice et dont les brahmanes sont les seuls dépositaires en se servant de cette règle religieuse pour établir les castes[2771]. Vers le VI[e] siècle avant notre ère, la philosophie brahmanique finit par transformer la multitude des divinités védiques primitives en un Esprit universel, le *Brahman*, et développe un panthéisme ou un polythéisme panthéistique[2772], avec l'*âtman-brahman*, qui est l'identification de l'âme individuelle et de l'âme universelle, articulé au *samsâra*, la transmigration des âmes, qui est une doctrine issue de la croyance populaire. D'après Bois, c'est alors qu'apparaît une réaction contre la domination brahmanique, l'observance de rites « fréquents et dispendieux », l'obligation d'obéir à l'enseignement védique et aux commentaires autorisés sur le Véda, rendus de plus en plus stricts, pesants, onéreux. Il pense que la réforme associée au nom de Siddhartha Gautama ou Çakya-Mouni le Bouddha, c'est-à-dire l'éveillé, n'est qu'une manifestation de cette réaction. Tandis que les esprits philosophiques de la religion brahmanique soutiennent les Védas qui assoient la domination des Brahmanes, le bouddhisme déclare l'indépendance de l'homme de bien vis-à-vis de ces derniers, et des Védas, et son pouvoir d'opérer son propre salut. Le bouddhisme propose un idéal plus élevé de vie religieuse et revendique un relâchement des liens du pharisaïsme brahmanique.

8.5.5.3 L'ENSEIGNEMENT DU BOUDDHA

Bois affirme que le bouddhisme trouve les racines de sa doctrine et de ses pratiques dans l'enseignement de son fondateur, Çakya-Mouni le Bouddha. À la suite de Chaboseau, Milloué et Pillon[2773], Bois résume l'enseignement du Bouddha dans les « quatre vérités sublimes[2774] », rattachées à la doctrine de la transmigration des âmes. Bois énonce la première vérité sublime comme ceci : *la douleur est inséparable de l'existence, parce que l'existence comporte la vieillesse, la maladie et la mort*. Il exprime la seconde vérité sublime en ces termes : *la douleur est fille du désir qui nous attache aux objets, à la jeunesse, à la santé, à la vie, des fautes que le désir nous a fait commettre dans les existences précédentes, et des fautes qu'il nous fait commettre dans l'existence actuelle*. Il formule la troisième vérité sublime, propre à consoler des deux autres, ainsi : *l'existence et la douleur peuvent cesser par le nirvana*. Et enfin, voici comment il exprime la quatrième vérité sublime : *pour atteindre à la cessation de la douleur,*

2771 Cf. *CMs-RlgVédique*, p. 170 et suivantes, notamment les pages 189-190.

2772 Cf. *CMs-Bouddhisme*, p. 1. Cf. aussi François PILLON, *op. cit.*, p. 285.

2773 Cf. Augustin CHABOSEAU, *Essai sur la philosophie bouddhique*, *op. cit.* p. 190-191 ; François PILLON, *op. cit.*, p. 364 ; Léon-Joseph de MILLOUE, *op. cit.* p. 106-107 ; Cf. aussi Henri ARVON, *Le bouddhisme*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1951, p. 35 et suivantes. Cf. Jules BARTHELEMY-SAINT-HILAIRE, *op. cit.*

2774 *CMs-Bouddhisme*, p. 41.

au nirvana, il faut détruire en soi le désir, se détacher de soi-même, se renoncer à soi-même, et écarter tous les obstacles qui s'opposent à l'extinction du désir, à la pratique du renoncement.

Bois rappelle que les deux premières vérités sont donc *la douleur*, et la *cause de la douleur*. Les deux dernières vérités sont *le salut,* et *la voie ou méthode du salut*. S'appuyant sur le fait que cette théorie des quatre vérités est connue par tous les bouddhistes, quelles que soient leurs situations géographiques[2775], Bois en déduit qu'elle remonte « certainement au bouddhisme primitif et peut être attribué à Çakya-mouni[2776] ».

8.5.5.4 LE BOUDDHA ET LE CHRIST

Bois est convaincu que Dieu agit dans l'histoire, partout où il y a des êtres humains, dans toute civilisation et dans toute religion. Et chaque fois, une expérience de rencontre avec le « Christ vivant », idéal moral et religieux, est possible. Dans son cours intitulé « Le Bouddhisme », Bois propose une comparaison entre le Bouddha et le Christ Jésus. Il cite Jules Barthélémy Saint-Hilaire pour qui « sauf le Christ tout seul, il n'est point, parmi les fondateurs de religion, de figure plus pure ni plus touchante que celle du Bouddha[2777] ».

À certains auteurs, comme Julien Vinson[2778], qui accusent le Christ Jésus d'être né d'une famille modeste, tandis que le Bouddha est né d'une famille royale, de la classe aristocratique et dirigeante, Bois répond que, à supposer que cela est vrai, cela ne prouve absolument rien. Mais les propos du conseiller municipal de Paris ne sont même pas exacts, selon Bois, car Jésus descend du roi David, alors que le Bouddha s'incarne dans une des familles royales les moins considérables de l'époque, « si bien que personne dans le conseil des divas n'avait pensé à elle[2779] ».

Vinson accuse également le Christ Jésus d'être ignorant, tandis que le Bouddha présente une doctrine qui ne se donne pas pour une révélation surnaturelle. Bois lui répond que, pour lui, c'est au contraire une infériorité du Bouddha par rapport au Christ, car le Bouddha n'apporte que les fruits de ses réflexions, philosophiques ou non, et non une manifestation de Dieu, une « intervention divine dans l'histoire » ; c'est de la philosophie et non de la religion. Bois estime que c'est surtout la douleur physique qui préoccupe Çakya-mouni le Bouddha et nullement la

---

[2775] Bois cite et se réfère à Jules BARTHELEMY-SAINT-HILAIRE, *Du Bouddhisme*, *op. cit.*, p. 127 et suivantes.

[2776] *CMs-Bouddhisme*, p. 42.

[2777] Cité par Bois dans *ibidem*, p. 46.

[2778] Julien VINSON, *Les religions actuelles*, Paris, Delahaye et Lecrosnier, 1888, p. 141-142.

[2779] *CMs-Bouddhisme*, p. 49.

douleur psychique. Cela rappelle à Bois la prière du sceptique Jules Lemaître : « Seigneur ! Épargnez-moi la douleur physique ; pour ce qui est de la douleur morale, je m'en charge[2780]. »

Concernant la vie des deux fondateurs religieux, si Vinson reproche à Jésus le Christ son sentimentalisme trop abusif comparé à Çakya-Mouni le Bouddha, Bois reproche à ce dernier l'insuffisance du côté du cœur. Il cite comme preuve la manière dont le Bouddha se comporte avec son père : lui qui ne veut causer aucune peine à aucune créature vivante, il inflige à son père, à sa femme, la douleur très considérable assurément de voir leur fils et leur mari les abandonner, et résister à leurs prières, à leurs larmes, refuser de vivre avec eux. En agissant ainsi, Çakya-Mouni se montre inférieur, selon Bois, au grand héros de la religion djaïne, Mahavira qui, conformément au vœu qu'il avait fait alors qu'il était encore dans le sein de sa mère, demeure auprès de ses parents pendant toute la durée de leur vie. Pour Bois, Jésus le Christ n'abandonne pas complètement sa famille ; il s'est préoccupé de sa mère même au moment de sa mort sur la croix[2781]. En tout cas, selon Bois, sinon dans les actes, du moins dans la doctrine, Çakya-mouni le Bouddha fait une place bien plus considérable à la douleur physique qu'à la douleur psychique qui lui est inconnu, tout comme la douleur proprement morale, dans le sens précis du mot, à savoir la douleur d'avoir péché, le remords. Bois estime que l'esprit de Çakya-mouni le Bouddha est foncièrement utilitaire et intéressé : douleur et absence de douleur. Bois ne trouve là rien de l'esprit foncièrement moral de l'Évangile. Selon Bois, « le Bouddha cherche le remède non pas au péché, à la culpabilité, mais à la douleur[2782] », puisqu'il n'envisage pas la douleur comme une conséquence du péché. L'idéal, la vie heureuse et de félicité à laquelle tend le Bouddha n'est pas un idéal moral, de pleine justice et de pleine bonté, mais bien plutôt un idéal de dépouillement, d'anéantissement de l'âme par elle-même auquel correspond l'anéantissement absolu, le nirvana.

Bois note une ressemblance superficielle entre la paix sacrée du Bouddhiste et celle du disciple sanctifié du Christ qui, selon lui, perd sa propre volonté dans la volonté de Dieu. Mais il rajoute aussitôt que le chrétien « n'est jamais aussi conscient de sa propre existence que lorsqu'il la perd dans celle de Christ[2783] ». En effet, pour lui, la foi chrétienne accomplie consiste en une union spirituelle avec le Christ, mais c'est toujours l'union d'un membre avec un corps dans laquelle l'objet et le sujet d'une affection suprême durera à toujours. La notion de « vie éternelle », par la forme même et la signification intérieure de l'idée, est, selon Bois, la contradiction logique de la notion de nirvana. Il affirme que « la paix bouddhiste est

[2780] Cité par Bois dans *ibidem*, p. 55.

[2781] D'après l'évangile de Jean : cf. Jn.19, 25-27.

[2782] *CMs-Bouddhsime*, p. 57.

[2783] *Ibidem*, p. 57bis.

l'oblitération du désir ; la paix chrétienne est le raffinement et la satisfaction du désir[2784] ». Le bouddhiste cherche à éteindre tous ses regrets et toutes ses aspirations ; le chrétien accueille la paix qui résulte de la réconciliation avec Dieu proposée dans la foi en Christ.

Bois signale la similarité entre les contextes dans lesquels vivent les deux fondateurs religieux. En effet, selon lui, tout comme le Christ ne peut être compris, sans tenir compte de la foi et de l'espérance d'Israël, de même, le Bouddha ne peut être compris si on oublie que « sa carrière a été colorée par les influences d'une foi plus ancienne qu'il adopta, tout en la délivrant de quelques-unes des formes exclusives et nationales qu'elle avait prises[2785] ».

LES DIVERGENCES THEOLOGIQUES

En abordant plus en profondeur les messages des deux fondateurs religieux, Bois fait ressortir des divergences plus saillantes et met en évidence une opposition « essentielle, irréductible » et conteste le raccourci de Charles Dollfus selon lequel « Çakya-mouni est un Jésus hindou, moins l'espoir[2786] ». Bois voit la différence la plus essentielle dans la mort des deux personnages qui exprime les missions qu'ils se sont données à eux-mêmes ou que leur ont attribués leurs disciples. Selon lui, la mort du Bouddha n'a pas de sens ni de but religieux, et ne pourrait en avoir, car la réversibilité des mérites est étrangère à un système fondé sur la préexistence et la transmigration des âmes. Jésus n'est sauveur, au contraire, n'est le Christ que par sa mort sur la croix, affirme-t-il ; « c'est sa mort, c'est l'effusion de son sang, qui apporte au monde, avec la grande et nécessaire expiation, le salut universel[2787] ». Bois pense que Çakya-mouni est sauveur par la science que ses œuvres, ses mérites et sa sainteté ont acquise et qu'il communique aux hommes pour les délivrer des douleurs et des misères des existences successives. Dans une attitude apologétique, il souligne le contraste entre le Bouddha qui meurt pour avoir trop mangé et le Christ qui meurt sur la croix pour « expier le péché des hommes ».

Pour Bois, le Bouddha, en tant que l'éveillé ou l'éclairé, est essentiellement maître, docteur : c'est sa doctrine qui joue un rôle primordial. Il n'est le Rédempteur que d'une façon indirecte, parce que, selon sa doctrine, chacun doit se racheter lui-même. Du coup, Bois estime que, pour la foi bouddhique, la personnalité du fondateur n'est pas centrale, au moins à l'origine, comme c'est le cas pour le Christ dans la foi chrétienne. C'est seulement la vénération toujours croissante après sa mort qui s'attache au nom du Bouddha. Cette vénération s'accompagne

---

[2784] *Ibidem*.

[2785] *Ibidem*, p. 58bis.

[2786] Cité par Bois dans *ibidem*, p. 60.

[2787] *Ibidem*. Les titres que Bois attribue ici à Jésus en le comparant au Bouddha correspondent à ce qu'il appelle « le plan rédempteur divin initial » (cf. *LPOJ*).

d'une extériorisation et d'une détérioration du bouddhisme, qui enveloppe « sa personnalité des légendes les plus fabuleuses et en fait l'objet d'un culte superstitieux[2788] ».

Selon Bois, la nouveauté dans l'œuvre de Çakya-mouni ne consiste pas en l'ascétisme en lui-même, mais en « l'ascétisme proposé, enseigné, prêché à tous et partout comme idéal de vie, comme voie de salut[2789] ». Il s'agit, affirme Bois, d'un « ascétisme uni au prosélytisme », d'un « renoncement uni à la charité, à la fraternité ». L'union de l'ascétisme et du prosélytisme est incompatible avec l'isolement des ascètes et la vie érémitique, selon Bois, d'où la naissance d'une institution monastique régulière, qui permet également de se protéger de la menace des Brahmanes. Les religieux bouddhistes vivent très différemment des ascètes plus anciens. Toute association implique une hiérarchie ; dans le bouddhisme, elle est fondée sur l'ancienneté et le mérite. Il y a d'abord les anciens des anciens, ensuite les simples anciens et enfin les non anciens. Le savoir et la sainteté doivent se joindre au privilège de l'ancienneté pour assurer à un religieux une supériorité incontestable.

LES ÉCRITURES

Bois pense que la mise en place de la communauté religieuse précède certainement la rédaction des écrits fondateurs : c'est le cas aussi bien pour le bouddhisme que dans le christianisme. Comme le Christ, le Bouddha n'a rien écrit. On rapporte bien que pendant la vie de Çakya-mouni un roi avait fait écrire sur des tablettes carrées d'or les principaux de ses discours. Mais, pour Bois, cette assertion n'a jamais pu être vérifiée. À ceux qui affirment que les écritures canoniques du bouddhisme, telles que tous les peuples soumis à cette religion les reçurent en les traduisant, furent l'œuvre successive de trois conciles, œuvre achevée deux siècles environ avant notre ère, Bois fait remarquer que l'histoire même des conciles ne nous les montre pas rédigeant des ouvrages. En effet, en racontant le déroulement du premier concile, Bois décrit comment les disciples sont interrogés, et comment ils répondent et exposent la doctrine aux Arhats qui répètent en chantant leurs paroles, et qui de cette manière les fixent dans leur mémoire : « Le premier concile ignore l'écriture[2790]. » Bois retient trois écrits : la discipline, la règle de la congrégation, ou Vinaya ; l'exposé de la doctrine ou Sutra, donnant, affirme-t-on, mot pour mot, les enseignements que Çakya-mouni le Bouddha prononça ; et la métaphysique, la Sapience transcendantale ou Abhidarma.

Bois nous le fait constater, la révélation divine est à l'œuvre dans le bouddhisme par l'intermédiaire d'un génie religieux, le Bouddha Çakya-mouni qui prêche le salut par

---

[2788] *CMs-Bouddhisme*, p. 62.

[2789] *Ibidem*.

[2790] *Ibidem*, p. 66.

l'ascétisme. Il s'agit d'un salut qui équivaut à l'extinction de toute douleur et de toute peine, et l'idéal moral et religieux réalisé par le Bouddha, essentiellement par sa science pour éliminer ou éviter la douleur, suscite d'authentiques expériences religieuses. Comme l'affirme le néocriticisme boisien, Dieu aurait pu susciter là un christ, puisqu'il « est à l'œuvre partout, dans le monde », et qu'il est « à l'œuvre dans bien des membres de l'humanité qui auraient pu devenir des Christs s'ils étaient allés jusqu'au bout dans la voie de la sainteté et de l'obéissance[2791] ». Seulement, il estime, au terme de sa comparaison, que Çakya-mouni le Bouddha n'a pas atteint le stade de sainteté et d'obéissance requis pour devenir le critère de jugement de toute révélation, en tout cas pas autant que le Christ Jésus.

8.5.5.5 LES DOCTRINES BOUDDHIQUES

Le christianisme a-t-il des éléments à apprendre à partir des doctrines et de la « théologie[2792] » bouddhique ? Bois tente de répondre à la question en analysant ces doctrines. Ce faisant, il met en évidence le pessimisme de cette religion.

Bois retient trois grands chapitres doctrinaux du bouddhisme qu'il estime les plus importants : D'abord les théories cosmologiques qui, d'après lui, ne sont qu'une répétition des thèmes brahmaniques et djaïniques. Ensuite, la métaphysique. Et enfin, la morale. Bois rappelle les quatre grandes vérités sublimes qui résument l'enseignement propre du Bouddha : L'universalité de la douleur. L'origine de la douleur. La suppression de la douleur. Et le chemin qui mène à la suppression de la douleur. Parmi ces quatre grandes vérités, Bois estime que les trois premières contiennent le germe de la métaphysique bouddhique. La morale bouddhique, quant à elle, est en germe dans la quatrième vérité et dans les « huit bons chemins[2793] ». Nous laissons de côté les théories cosmogoniques et n'aborderons que les deux derniers grands chapitres doctrinaux du bouddhisme : la métaphysique et la morale.

8.5.5.5.1 LA METAPHYSIQUE

Le néocriticisme boisien distingue deux sortes de métaphysique : La métaphysique substantialiste qui aboutit au panthéisme. Et la métaphysique néocriticiste qui aboutit au personnalisme divin.

Qu'en est-il de la métaphysique bouddhique ? Afin de répondre à cette question, Bois propose d'analyser cette métaphysique à travers ses trois grandes doctrines : La doctrine de la

---

[2791] *LVAC*, p. 361.

[2792] La question de l'existence d'une « théologie » bouddhique se pose, étant donné que la croyance en dieu pose problème puisque le dieu Brahman a été rejeté par le Bouddha.

[2793] Cf. *CMs-Bouddhisme*, p. 74. Cf. aussi Léon-Joseph de MILLOUE, *op. cit.*, p. 110-111.

transmigration, empruntée au brahmanisme, celle de l'enchaînement mutuel des causes, et celle du nirvana.

8.5.5.5.1.1 La transmigration

Bois estime que le *Samsara* ou loi de la transmigration des âmes est primitif et fondamental pour le bouddhisme. Cette loi stipule que les bons actes portent un bon fruit et les mauvais actes de mauvais fruit. Les maux physiques sont la conséquence des mauvais comportements accomplis dans une existence antérieure. La naissance sur un degré plus ou élevé de l'échelle des êtres n'est pas le fruit du hasard ni de la volonté souveraine d'un dieu, « mais la conséquence des mérites qu'on s'est acquis ou des fautes qu'on a commises dans une vie précédente[2794] ». Bois juge que le brahmanisme présente, sur ce point, une religion purement métaphysique où ce que le positivisme appelle théologie est absente : il n'existe pas une ou des volontés qui gouvernent le monde ; les changements au sein de ce dernier sont soumis à la force abstraite du mérite et du démérite qui tient sous son empire les dieux et les hommes.

8.5.5.5.1.2 La théorie de l'enchaînement mutuel des causes.

Bois note que le bouddhisme ne reconnaît pas de cause première, fixe et absolue à l'origine des choses, ignorant la thèse du « premier commencement » qu'il défend dans son néocriticisme. Au contraire, selon lui, le bouddhisme connaît douze conditions, tour à tour effets et causes les unes des autres, s'enchaînant mutuellement pour produire la vie. Ces douze conditions (doctrine des *Douze Nidânas* ou de l'*Enchaînement des causes*)[2795] de la vie rappellent à certains égards le principe de relativité néocriticiste : 1) La *mort* précédée de la *vieillesse* n'aurait pas lieu sans la *naissance* : 2) La mort a pour cause la naissance. 3) La naissance a pour cause l'*existence*, non pas dans son acception générale, mais avec toutes les modifications qu'y ont apportées les épreuves antérieures, c'est l'état moral de l'être, selon les actions qu'il a successivement accumulées, vertueuses et vicieuses. 4) L'existence a pour cause l'*attachement*, puisque sans l'attachement aux choses, l'être ne renaîtrait pas, ne prendrait pas un certain état moral qui le conduit à renaître.5) L'attachement a pour cause le *désir*, c'est-à-dire la *soif* de l'être, cet insatiable besoin de rechercher ce qui plait et de fuir ce qui est désagréable. 6) Le désir a pour cause la *sensation*, qui nous fait connaître les choses en nous faisant percevoir leurs qualités. 7) La sensation a pour cause le *contact* ; il faut que les choses nous touchent, soit à l'extérieur, soit à l'intérieur, pour que nous les sentions. 8) Le contact a pour cause les *six sièges des six sens* qui sont la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher et le cœur qui est le siège du sentiment. 9) Les six sièges des sens ont pour cause le *nom* et la *forme*.

[2794] *CMs-RlgVédique*, p. 145.

[2795] Cf. *CMs-Bouddhisme*, p. 76. Cf. aussi Léon-Joseph de MILLOUE, *op. cit.*, p. 108-110.

Sans le nom, sans la forme, les objets seraient indistincts. La forme qu'ils revêtent leur permet d'entrer en contact avec nos sens extérieurs ; le nom qui les désigne les rappelle à l'esprit. 10) Le nom et la forme ont pour cause la *connaissance* ou *conscience* qui se représente les objets, les distingue et les nomme. 11) La conscience a pour cause les *concepts*, sorte de miroir à travers lequel l'imagination voit le monde. 12) La douzième et dernière cause, c'est l'*ignorance*, cette erreur fondamentale par laquelle nous attribuons aux choses la durée, la permanence et la réalité. Là est l'illusion primitive, là est l'origine de l'existence et de tous les maux.

Bois pense que cette théorie a été élaborée par les philosophes bouddhistes postérieurs à Çakya-mouni le Bouddha, mais se déduit logiquement des quatre vérités et des maximes que les *Soutras* les plus anciens prêtent au Bouddha lui-même. Bois ne doute pas, par exemple, que le Bouddha ait admis les axiomes suivants : « Tout phénomène est vide ; - aucun phénomène n'a de substance propre ; - au dedans le vide, au dehors le vide ; - tout composé est périssable, et, comme l'éclair dans le ciel, il ne dure pas longtemps[2796]. » L'ignorance et l'illusion consistent à penser qu'une chose peut durer longtemps et avoir une permanence, donc une réalité. Cela fait certainement penser à la théorie néocriticiste boisienne du temps : une durée continue n'est qu'une illusion, fruit de l'influence de l'espace sur la catégorie du temps. Pour éviter de tomber dans l'enchaînement des douze causes, le bouddhisme est amené, selon Bois, à affirmer que tout phénomène est vide[2797].

Bois voit l'origine de cette idée du vide universel et de l'illusion universelle dans les croyances brahmaniques, ce qui confirme, d'après lui[2798], l'origine hindoue du bouddhisme. Pour lui, cette idée apparaît dans le brahmanisme, antérieurement au Bouddha ou à la même époque que lui, par le travail d'un certain nombre de philosophies rationalistes, qui, tout en acceptant l'autorité des Védas et la suprématie des Brahmanes, spéculent librement sur les questions de philosophie et le gouvernement moral de l'univers. Leurs spéculations sont arrangées en six systèmes principaux d'enseignement, appelés les Shastras, dont l'une enseigne que « le spectacle du monde est une forme trompeuse, sans font [nous lisons « fond »] réel[2799] ». Le monde des rêves est une illusion, selon cette Shastra, et « le monde du réveil est semblable à un songe. Tout ce qui est division, séparation, repose sur une conception imaginaire[2800] ». La création n'est que la métaphore du monde, « une illusion produite par la confusion, l'obscurité qui est dans les noms, les formes », par la confusion qui naît elle-même de l'ignorance : « La

[2796] *Ibidem*, p. 77.

[2797] Cf. *ibidem*, p. 78.

[2798] Cf. *ibidem*, p. 77.

[2799] *Ibidem*.

[2800] Cité par Bois dans *ibidem*, p. 78.

création n'a pas d'autre réalité[2801]. » Cette Shastra exprime de manière assez éloquente le pessimisme bouddhique : ce qui est créé n'est qu'illusion et irréalité.

Pour Bois, le nihilisme, par lequel il qualifie le bouddhisme, est un aboutissement logique du panthéisme, qu'il voit dans le brahmanisme. En effet, d'après son analyse, le panthéisme fait disparaître l'individuel dans l'indivisible, car enlève la réalité aux phénomènes pour la transporter à la substance unique universelle, indéterminée ; cela résulte du fait que le panthéisme considère tous les phénomènes comme une série de transformation. Le nihilisme, selon Bois, va encore plus loin en dépouillant de la réalité la substance elle-même :

> *Cet être réel, permanent, invariable, que vous trouvez sous les transformations multiples et incessantes qui constituent les êtres divers, vous ne pouvez lui donner que des attributs négatifs : c'est l'*amorphe *et l'*incolore *éternel. Entre cet être-là et le néant, Hegel vous le dira, il serait bien difficile de saisir une différence. Faire reposer le* devenir*, c'est-à-dire ce jeu de couleurs et de formes vacillantes qu'on appelle le monde, sur l'*être *immobile du brahmanisme, ou sur le* néant *immobile du bouddhisme, cela revient absolument au même pour les destinées personnelles ; ce n'est pas la réalité de la substance qui importe, c'est la réalité de la personne ; or, la réalité de la personne est également méconnue et sacrifiée dans les deux systèmes*[2802].

Ces propos de Bois entendent dire que, si le brahmanisme est pour lui un panthéisme, le bouddhisme franchit le pas pour accéder au nihilisme en faisant du réel le néant, conduit par la spéculation à son extrémité logique. Ils illustrent de manière éloquente l'analyse du philosophe et journaliste Roger-Pol Droit concernant le rejet du bouddhisme par l'Occident romantique de cette époque. Pour Droit, en effet, si l'Inde et le brahmanisme fascinent et attirent le romantisme en Occident, le bouddhisme, par contre, paraît effrayant et provoque la consternation[2803]. Bois affirme que le bouddhisme « en vient à refuser toute réalité à celui qui prêche la loi comme à celui qui l'entend, au Bouddha qui l'a découverte et apportée au monde, et enfin à la Loi, à la Science, à la Perfection[2804] ». Pour Bois, ce nihilisme découle de la doctrine des douze causes et est bien résumée par ces mots : « Ne rencontrant absolument pas de condition (pas de réalité) de Bodhisattva, je ne reconnais pas d'être auquel s'applique ce nom de Bodhisattva. Le nom de Bouddha n'est qu'un mot ; le nom de Bodhisattva n'est qu'un mot ; le nom de Perfection de la sagesse n'est qu'un mot[2805]. » La métaphysique bouddhique aboutit à « une doctrine dont le but

---

[2801] Cité par Bois dans *ibidem*.

[2802] *Ibidem*, p. 78-79. Bois ne mentionne pas explicitement l'*advaita vedanta*, dont il est manifestement question ici.

[2803] Cf. par exemple Roger-Pol DROIT, *Le culte du néant*, *op. cit.*, p. 111.

[2804] *CMs-Bouddhisme*, p. 79.

[2805] Extrait d'un dialogue entre deux personnages, Baghavat et Subhuti, cité par Bois dans *ibidem*, p. 80-81.

est d'établir que l'objet à connaître ou la Perfection de la sagesse n'a pas plus d'existence réelle que le sujet qui doit connaître ou le Bodhisattva, ni que le sujet qui connaît ou le Bouddha[2806] ».

Bois est convaincu que le germe des négations les plus osées du bouddhisme postérieur est déjà contenu dans l'enseignement de Çakya-mouni le Bouddha lui-même : l'homme le plus éclairé, en tant qu'il apparaît au milieu des phénomènes produits par l'enchaînement des causes et des effets, n'a réellement pas plus d'existence que ces phénomènes eux-mêmes. En effet, la théorie des causes et des effets est autant présente dans le bouddhisme ancien que dans le bouddhisme postérieur, selon Bois : « Elle n'est pas plus appliquée dans l'un que dans l'autre ; mais elle est exposée et à chaque instant rappelée[2807]. » Bois estime que la théorie des causes et des effets représente une partie philosophique très ancienne qu'il désigne comme étant « la psychologie et l'ontologie du bouddhisme[2808] ».

8.5.5.5.1.3 Le Nirvana

Bois résume le but ultime auquel tend le Bouddha en un seul mot : le nirvana, qu'il considère comme étant le salut éternel du bouddhisme. Étymologiquement, le mot nirvana se compose du préfixe *nir* qui exprime la négation, et du radical *va*, qui signifie *souffle*, ce qui donne au nirvana le sens d'*extinction*, selon Bois, c'est-à-dire « l'état d'une chose qu'on ne peut plus éteindre en soufflant dessus[2809] ». Le nirvana s'oppose à la vie dans ce qu'elle est relative, provisoire et composée, au mouvement et à l'universelle métamorphose, à la répétition des épreuves, des déchéances et des expiations cruelles. Il est donc absolu, simple et définitif et est différent de l'immortalité présente dans l'idée de transmigration de l'hindouisme. Bois rejette également l'interprétation du nirvana selon laquelle il consisterait en l'existence absolue, simple et permanente, terminant la douloureuse série du devenir, et qui est proche du « repos éternel que l'Église catholique demande à Dieu pour ses morts[2810] », lors des cérémonies d'enterrement, car cette interprétation est difficile à concilier, selon lui, avec l'origine panthéiste du bouddhisme. Pour Bois, la théorie de la transmigration, associée à celle des quatre vérités sublimes et à celle des douze causes de l'existence, aboutit logiquement à une conception du nirvana en tant que néant.

Bois affirme que Çakya-mouni le Bouddha a fait du néant son but suprême comme récompense à ses efforts et aux efforts de ses disciples, contre l'hésitation de certains auteurs

---

[2806] *Ibidem*, p. 81.

[2807] *Ibidem*, p. 82.

[2808] *Ibidem*.

[2809] *Ibidem*.

[2810] *Ibidem*, p. 83.

et même la thèse de quelques autres[2811] pour qui l'espérance bouddhiste a pour objet l'absorption dans l'Être éternel et l'immortalité impersonnelle du panthéisme.

Bois note que le Bouddha ne définit nulle part la notion de nirvana. Signalant par ailleurs que le Bouddha ne parle jamais de Dieu, Bois estime que le nirvana du Bouddha ne peut pas être l'absorption de l'âme individuelle dans le sein d'un Dieu universel, ainsi que le croyaient les brahmanes orthodoxes. De plus, poursuit le doyen de Montauban-Montpellier, comme le Bouddha ne parle guère plus de la matière, son nirvana n'est pas non plus la dissolution de l'âme humaine au sein des éléments physiques. Partant du fait que le mot *vide* paraît dans les monuments les plus anciens, Bois incline à penser que Çakya-mouni le Bouddha vit le bien suprême dans l'anéantissement complet du principe pensant, comme « l'épuisement de la lumière d'une lampe qui s'éteint[2812] ». Selon Bois, la doctrine bouddhique se place, en opposition au brahmanisme, comme une « morale sans Dieu » et comme un « athéisme sans nature », niant le Dieu éternel des brahmanes, et admettant la multiplicité et l'individualité des âmes humaines et la transmigration des âmes des brahmanes. Selon Bois, l'objectif de Çakya-mouni le Bouddha consiste en l'affranchissement de l'esprit, ainsi que le voulait tout le monde dans l'Inde. Mais il ne délivre pas l'esprit en le détachant de sa nature pour jamais, ni, comme le faisaient les brahmanes, en le replongeant au sein du Brahma éternel. Bois pense que Çakya-mouni le Bouddha anéantit les conditions de son existence relative en le précipitant dans le vide, c'est-à-dire, selon toute apparence, dans l'anéantissement. Le pyrrhonisme et le nihilisme des écoles bouddhiques qui se sont formées plus tard ne se trouvent pas formellement exprimées dans l'ancien bouddhisme, mais les éléments de ces désespérantes doctrines y sont déjà en germe.

Bois estime qu'un tel pessimisme, étrange à ses yeux, ne soulève toutefois pas plus d'objections que la *délivrance finale* du brahmanisme, c'est-à-dire l'absorption en Brahma. Si le nirvana est étranger à sa psychologie religieuse, il ne l'est toutefois pas plus que la croyance profonde des bouddhistes à la préexistence et à la transmigration, ni que leur aversion profonde pour cette chaîne sans commencement d'existence et de renaissance successives que le nirvana doit briser : en fait, la loi de transmigration aide à mieux comprendre son antithèse qu'est le nirvana. Selon Bois, l'âme bouddhiste, accablée sous le poids d'une éternité, appelle « avec désespoir la fin des épreuves et des vicissitudes, la cessation de l'action, le repos absolu[2813] ». Il remarque une complète harmonie entre le nirvana métaphysique et le nirvana *moral*, qui

---

[2811] Cf. par exemple Christian BUNSEN, *Dieu dans l'histoire*, Paris, Didier et C°, 1868, cité par Bois dans *CMs-Bouddhisme*, p. 84bis.

[2812] *CMs-Bouddhisme*, p. 84.

[2813] *Ibidem*, p. 86.

consiste au renoncement à soi-même, à l'anéantissement du désir et de la volonté, et le nirvana *intellectuel*, qui consiste en l'extase, c'est-à-dire l'anéantissement de la pensée. Ainsi, pour Bois, le nirvana bouddhique, qui exprime le mieux le pessimisme de Çakya-Mouni le Bouddha par son désir et son espérance d'anéantissement, tant métaphysique, moral qu'intellectuel, n'est que la conséquence logique de l'absorption de l'âme en Brahma qu'on trouve dans le brahmanisme.

Bois trouve que ces doctrines bouddhiques ne sont pas plus étrangères à la logique de la psychologie religieuse de son époque que celles du brahmanisme. L'athéisme bouddhique, par exemple, qui ignore le Dieu unique personnel, séparé du monde, le Dieu des religions monothéistes et de la philosophie cartésienne, en définitive, ne l'ignore pas plus que le brahmanisme. Et même si le bouddhisme substitue au Brahma, qui est la substance unique, universelle et indéterminée du brahmanisme, le vide, le néant universel, finalement Bois estime que « le changement, en somme, est de mince importance[2814] ». Encore une fois, il rejoint sur ce point la tendance majoritaire de son époque à avoir peur du bouddhisme jusqu'à vouloir le qualifier d'épouvantail nihiliste, de « menace », de système hideux, d'erreur et d'absurde. D'après cette tendance, le « culte du néant » défie tout bon sens peut venir détruire les fondements de la société. Cette peur se met véritablement en place en France à partir des travaux d'Eugène Burnouf[2815], mais plusieurs facteurs contribuent à son avènement[2816].

Il peut être étonnant également, selon Bois, que le bouddhisme subordonne les dieux du panthéon brahmanique au Bouddha, qui reste cependant un homme ; mais la loi de la transmigration, à laquelle ces dieux sont soumis au même titre que les humains, ne laisse subsister, pas plus au sein du brahmanisme que du bouddhisme, aucune différence essentielle entre les dieux et les humains, et Çakya-Mouni « l'homme qui a trouvé le secret d'échapper à cette loi souveraine s'élève naturellement au-dessus de tels Dieux[2817] ». Selon Bois, le brahmanisme est la religion qui réduit le plus possible la distance entre les hommes et les dieux en raison de la doctrine de la transmigration : la préexistence de l'homme efface toute différence entre les dieux et lui car la même loi du mérite et du démérite vaut pour le divin et l'humain. Pour lui, « pas plus dans l'un que dans l'autre, il n'y a de nature qui se distingue du résultat des œuvres. Le Dieu peut descendre à la condition d'homme ; l'homme peut monter à la condition

---

[2814] *Ibidem*.

[2815] Cf. son livre *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, *op. cit.*

[2816] Cf. Roger-Pol DROIT, *Le culte du néant*, *op. cit.*, p. 38-39.

[2817] *CMs-Bouddhisme*, p. 86-87.

de Dieu. Le brahmanisme nous présente une morale absolument *indépendante* de tout commandement divin et de toute sanction divine[2818] ».

Dans la doctrine de la transmigration, Bois note l'absence d'une continuité d'identité personnelle d'une incarnation à l'autre : « Ce n'est pas réellement moi qui renais, mais une autre personne qui doit porter ma culpabilité ou jouir de mon mérite. […] Il n'y aura pas de conscience d'identité avec moi, et ma conscience ne sera pas continuité dans cette vie de rétribution. Le péché est puni mais non le pécheur[2819]. » Bois fait la remarque que le raisonnement lui paraît peu concluant. En effet, il estime que, « si dans les vies postérieures, ce n'est plus *moi* personnellement qui doit renaître, souffrir, que m'importe ? La mort étant la fin irrémédiable de mon existence, est mon nirvana. Et tout ce que j'ai à faire, si l'existence me pèse, c'est de me suicider. Sinon, de profiter de cette existence pour me donner autant de bon temps que je pourrai. Que m'importe la substance et ses souffrances possibles[2820] ? »

La doctrine du Nirvana sert à Bois à exprimer le mieux le pessimisme qu'il attribue au bouddhisme, par l'attrait de l'anéantissement comme but ultime de cette religion.

8.5.5.5.2 LA MORALE

Le dernier grand chapitre doctrinal du bouddhisme consiste en la morale. Mais de quelle morale s'agit-il ? Est-elle comparable à la morale chrétienne ou à la morale de l'obligation telle que la conçoit le kantisme ? Bois propose d'analyser le contenu de cette morale bouddhique, en commençant par la comparer à celle de la religion dont le bouddhisme est issu, à savoir le brahmanisme.

8.5.5.5.2.1 Morale bouddhique et morale brahmanique

Pour Bois, la morale bouddhique est essentiellement une morale pratique, ce qui, d'après lui, distingue le bouddhisme du brahmanisme où la spéculation philosophique d'une part, et la mythologie de l'autre, occupent une plus grande place. Il s'agit pour lui d'une réforme qui affranchit et dégage la morale du culte, abolit les œuvres en les déclarant inutiles, et diminue l'autorité sacerdotale fondée sur l'importance attribuée aux œuvres, pratiques et observances ; tout homme est désormais appelé à être le prêtre, le *brahmane* de la religion nouvelle « réduite à la morale ». Pour souligner que l'accomplissement des devoirs moraux était plus important pour Çakya-mouni le Bouddha comparé à la pratique des rituels et des cérémonies religieuses, Bois se réfère à cet enseignement : « Laissez là, dit le Bouddha à ses disciples, et le Dieu de la

[2818] *Ibidem*, p. 87.

[2819] *Ibidem*, p. 87bis.

[2820] *Ibidem*, p. 87-2.

théologie brahmanique et les Dieux de la mythologie védique ; laissez là les offrandes et les prières ; le devoir, voilà le nécessaire, voilà le divin ; la morale, voilà le culte, voilà la religion[2821] ». Et dans un hymne : « Celui qui connaît le commencement et la fin des choses *sans devoir sa science aux livres*, celui qui est heureux et sage, celui-là *seul* je l'appelle brahmane[2822]. » Ainsi, le brahmane de la nouvelle religion, c'est-à-dire le religieux bouddhiste, est un ascète qui respecte la morale pratique en renonçant à la propriété, et qui ne doit pas sa science aux livres. Il s'agit là d'une négation de la science sacrée, de l'Écriture sainte et de la liturgie du Véda, ce qui signifie la perte d'autorité de la caste sacerdotale. Bois note que le brahmanisme plaçait déjà la perfection morale nécessaire au salut dans la vie solitaire et contemplative de l'ascète, où il n'y avait plus ni sacrifice à faire, ni Véda à étudier, donc sans pouvoir pratiquer le culte, ce qui constitue, selon lui, le germe d'un antagonisme entre le culte et la morale, entre les œuvres et la conscience. D'ailleurs, note-t-il, certains adeptes du brahmanisme avaient compris le danger que pouvait faire courir le développement de l'ascétisme aux institutions brahmaniques, et la nécessité de mettre des restrictions à ce développement :

> *Pour s'occuper uniquement de la délivrance finale, dit Manou, il faut que le brahmane ait acquitté ses trois dettes envers la religion et envers la société : qu'il ait étudié les Védas de la manière prescrite par la loi, qu'il ait donné le jour à des fils suivant le mode légal, qu'il ait offert des sacrifices autant que possible. – Le brahmane qui, sans avoir étudié les Livres saints, sans avoir engendré des fils et fait des sacrifices, désire la béatitude, va dans l'enfer*[2823].

Pour Bois, le brahmanisme ne pouvait conserver le culte et le sacerdoce qu'en contrôlant l'élan ascétique des esprits vers la perfection et le salut. Ainsi, Bois estime que le Livre sacré, le Sacrifice et le Prêtre se révélaient à la conscience comme des obstacles pour tendre vers l'idéal ascétique. C'est de cette manière qu'il explique l'origine du bouddhisme, attiré par la morale ascétique généralisée, et par la négation du culte et de la législation brahmaniques.

8.5.5.5.2.2 Le contenu de la morale bouddhique

Quel est le contenu constitutif de la morale bouddhique ?

[2821] Cité dans *ibidem*, p. 88.

[2822] Cité dans *ibidem*, p. 91-92.

[2823] Cité dans *ibidem*, p. 92-93.

Bois énumère les cinq principes fondamentaux de la morale bouddhique[2824] : 1) Ne point tuer un être vivant ; 2) Ne point voler ; 3) Ne point commettre d'adultère ; 4) Ne point mentir ; 5) Ne point s'enivrer.

Le premier principe renvoie à l'abolition du sacrifice brahmanique. La loi de Manou dans le brahmanisme permettait en effet de tuer les animaux pour le sacrifice et de manger leur chair après l'avoir offerte aux dieux ou aux mânes.

Bois note les cinq prescriptions qui s'ajoutent à ces cinq préceptes[2825] : 1) s'abstenir de repas pris hors saisons ; 2) s'abstenir de la vue des danses et des représentations théâtrales, chants, instruments de musique, etc.… ; 3) s'abstenir de porter aucune parure et de se parfumer ; 4) s'abstenir d'avoir un grand lit ; 5) s'abstenir de recevoir de l'or ou de l'argent.

Ce sont là les dix *répugnances* que doivent ressentir tous ceux qui ont foi au Bouddha. Bois les appelle « le décalogue du Bouddhisme[2826] ». Les cinq premiers principes sont obligatoires pour tout le monde sans exception, mais Bois croit que les cinq autres ne concernent que les religieux qui avaient à suivre toutes les prescriptions pour atteindre la délivrance finale ; les laïques « devaient seulement exercer les vertus pratiques qui les mettaient en état, pour une prochaine existence, de travailler directement à l'œuvre de la délivrance[2827] ». Il pense que, finalement, chacun était libre d'entrer ou non dans l'état religieux, sous réserve d'en remplir les conditions de capacité. Le Bouddha ne demandait rien à la masse de ses sectateurs, sauf pour les cas extrêmes où il leur fallait abandonner « leurs propriétés et de leurs intérêts personnels et la charité sans limites ; mais du cercle étroit des religieux il exigeait un dévouement perpétuel, un mouvement absolu[2828] ».

Selon Bois, l'essentiel de l'œuvre du Bouddha est « l'ascétisme comme unique idéal de vie, comme unique voie de salut[2829] ». Bois est convaincu que nulle religion n'a assigné d'une manière aussi absolue ce but à son prosélytisme : le bouddhisme s'est présenté à son origine en une organisation monastique. Pour Bois, toute religion prosélytique, à sa naissance, se pose forcément dans l'absolu et nie le monde ; elle rompt la continuité historique par l'idée de perfection et d'idéal qu'elle apporte au monde. Mais un tel effort ne peut réussir qu'à moitié, poursuit-il. En raison de leur caractère absolu, ces religions « révolutionnaires » deviennent

---

[2824] Cf. *ibidem*, p. 94.

[2825] Cf. *ibidem*, p. 96.

[2826] *Ibidem*.

[2827] *Ibidem*, p. 97.

[2828] *Ibidem*.

[2829] *Ibidem*, p. 98.

universelles. Mais leur caractère universaliste ne tarde pas à les ramener ensuite à la réalité, les faisant retomber dans le relatif. Pour être universelles, il faut bien qu'elles se rendent praticables :

> *L'humanité ne se laisse pas enfermer dans un couvent ; pour entretenir la mendicité au sommet, le travail est nécessaire à la base ; il faut le chêne pour porter le gui : de là le laïcisme, de là la nécessité d'une morale générale, vulgaire, pratique, distincte de la morale des parfaits, de la discipline*[2830].

Bois est convaincu que le bouddhisme ne peut pas tenir longtemps sans un enracinement en dehors des monastères, si la morale du lama n'entre pas en lien et en articulation avec une autre morale plus populaire, plus accessible à n'importe qui, en se posant comme un idéal moral et religieux pour le croyant de base.

8.5.5.5.2.2.1 La discipline bouddhique.

Dans la discipline bouddhique à laquelle est soumis le religieux bouddhiste, le *bikshou*, Bois retient en premier lieu la continence absolue : pas de femme ni enfants. Cette règle de la continence interdit au *bikshou* de toucher de la main même une petite fille, d'entrer dans un bateau où rame une femme, de recevoir l'aumône d'une femme. Bois note ensuite l'interdiction de la nudité : le *bikshou* doit être vêtu. La nudité complète que les brahmanes admettaient chez leurs ascètes, les « gymnosophistes », est proscrite chez les bouddhistes comme contraire à la pudeur. Toutefois, en guise de vêtements, le *bikshou* n'a droit qu'à des haillons ramassés dans les cimetières, sur les tas d'ordures et sur les routes, et seulement à trois haillons, qu'il doit coudre de ses propres mains. Bois souligne la pauvreté à laquelle le *bikshou* est contraint en rappelant que ce dernier ne peut posséder que huit objets : ses trois haillons, sa ceinture, son vase à aumône, son pot à eau, un rasoir et une aiguille à coudre. De plus, le *bikshou* ne vivra que d'aumônes ; il ira les chercher de maison en maison, mais dans le plus inviolable silence, en se montrant simplement avec son vase, sans tousser, sans faire aucun bruit par sa présence, sans dire qu'il a faim, sans rien demander par signe, geste ou parole. Bois note aussi le cas où le *bikshou* tombe malade : il n'a pas même le droit de demander un remède. Pour le repas, le *bikshou* ne doit recevoir à chaque fois plus qu'il ne lui faut pour un repas, et doit se garder de prendre des aliments, même les plus simples friandises, après le midi[2831].

Parmi les règles applicables à tout le monde, Bois retient six vertus qui sont, d'après lui, considérés comme fondamentales, et, à ce titre, imposées à tous, laïques et religieux : la charité,

---

[2830] *Ibidem*, p. 99.

[2831] Cf. *ibidem*, p. 100.

la pureté, la patience, le courage, la contemplation et la science. Ce sont là les six vertus transcendantes « qui font passer l'homme à l'autre rive ». Le fidèle qui les observe n'est pas encore arrivé au nirvana ; il n'est encore qu'à l'entrée du chemin qui y mène ; mais il a quitté « ces rivages ténébreux de l'existence où l'on s'ignore[2832] ».

Parmi les six vertus, Bois accorde une place particulière à la charité, telle que la définit le bouddhisme, qu'il considère comme étant illimitée. La charité du bouddhisme, note-t-il, s'adresse à toutes les créatures sans exception et impose, à l'occasion, les sacrifices les plus douloureux et les plus extrêmes. Bois voit surtout la différence, au point de vue moral, entre le bouddhisme et le brahmanisme s'affirme par la charité que le premier inspire. Si, dans les deux religions, l'idée de sainteté domine et aborde la pensée, pousse aux privations rigoureuses, condamne la passion, le corps et la vie, par contre, la sainteté brahmanique est égoïste, tandis que la sainteté bouddhique est animée par la charité. Si, dans les deux religions, l'ascétisme aboutit à la glorification du suicide dont le but est religieux, par contre l'ascète du brahmanisme ne s'immole que pour se délivrer de ce qu'il regarde comme le mal, tandis que le sacrifice que s'impose l'ascète bouddhiste est toujours dans l'intérêt de l'humanité[2833].

8.5.5.5.2.2.2 La confession des péchés

À côté des six vertus transcendantes, Bois note l'existence d'autres qui, pour être de moindre importance, n'en doivent pas moins être religieusement pratiquées. Il mentionne notamment la confession, encore présent dans le bouddhisme tibétain, et dont il trouve l'origine dans l'ordre de « montrer ses péchés[2834] ». La confession bouddhique doit garder un caractère spirituel, contrairement au repentir de l'ascète brahmane qui pratique la mortification et la macération physique ; « l'aveu de la faute, accompagné du repentir en était la véritable expiation, tant pour cette vie que pour l'autre[2835] », ainsi une faute confessée pouvait être considérée comme détruite, pardonnée. Bois relève le fait que le Bouddha réprouve la mortification physique au même titre que le désir pervers[2836]. Or, le but ultime du Bouddha, selon lui, consiste à éteindre en soi tout désir en domptant l'esprit. La seule forme que reçut l'expiation dans la pratique était donc l'aveu ou la confession.

Bois expose la différence entre la confession bouddhique et la confession catholique. Dans le bouddhisme, le pardon du péché est la conséquence fatale de l'expiation, dont la confession

---

[2832] *Ibidem*, p. 101.

[2833] Cf. *ibidem*, p. 102.

[2834] *Ibidem*, p. 103.

[2835] *Ibidem*, p. 104.

[2836] *Ibidem*, p. 104-105.

n'est qu'un mode, qu'une forme ; « expression du repentir, la confession bouddhique renferme tout à la fois la satisfaction et l'absolution[2837] ». Tandis que dans la confession catholique, le pardon ne se confond pas avec le repentir ; c'est une grâce, un acte de la liberté de Dieu et de la liberté du représentant de Dieu, l'exercice d'une autorité.

8.5.5.5.2.2.3 L'idée de rédemption

Bois voit dans l'idée de rédemption une identité de pensée fondamentale centrale dans les deux religions. Comme dans le christianisme, l'idée du rachat des hommes est présente dans le bouddhisme ; tout est dominé par cette pensée, déterminé par elle ; dans l'idée de la rédemption est aussi contenu pour le bouddhiste le bien suprême, digne de tous ses efforts, pour la possession duquel sa religion doit l'aider. Bois cite cette maxime des bouddhistes pour illustrer son propos : « De même que la grande mer est pénétrée d'*un seul* goût, le goût du sel, de même aussi cette doctrine et cette organisation, ô disciples, est pénétrée d'*un seul* goût, le goût de la Rédemption[2838]. » Bois en conclut que le bouddhisme est supérieur à toutes les religions dites païennes. Il est en effet persuadé que le besoin de rédemption du bouddhiste exprime une connaissance de l'homme et une conception de la vie terrestre qu'on ne trouve nulle part ailleurs sauf dans le christianisme, d'autant plus qu'il présente des similitudes avec la conception chrétienne. Pour Bois, l'idée de la rédemption est le but le plus élevé qu'une religion puisse viser, la perception la plus haute qu'elle puisse se proposer. Il pense, avec Marcus Dods, que cette ressemblance entre le bouddhisme et le christianisme s'explique par le fait que chacune des deux religions trouvent « leurs racines dans une religion sacerdotale exclusive, et que toutes deux ont proclamé la délivrance à tous sans distinction de caste ou de race[2839] ».

Bois estime que le bouddhisme a le mérite d'avoir devancé le christianisme dans deux de ses traits les plus frappants : son universalisme et son caractère éthique ; tous les hommes peuvent être sauvés, et ils sont sauvés, non pas du tout par des rites extérieurs ou des œuvres mécaniques, mais en étant émancipés eux-mêmes du mal intérieur.

8.5.5.6 MORALE BOUDDHIQUE ET MORALE CHRETIENNE

La morale bouddhique est-elle comparable à celle du christianisme ou, mieux encore, à celle du criticisme kantien ? Bois étudie la question en analysant les fondements de la morale bouddhique.

[2837] *Ibidem*, p. 105.

[2838] *Ibidem*, p. 106.

[2839] Cité par Bois dans *ibidem*, p. 106bis.

8.5.5.6.1 UNE MORALE NEE DU DESESPOIR

Selon Bois, la morale bouddhique comme la morale chrétienne sont nées toutes les deux du désespoir d'un groupe humain opprimé par un autre. Cela leur donne de frappantes analogies, des similitudes prenant la forme de l'amour et du sacrifice. En analysant le contexte du bouddhisme, il ne s'agit pas toutefois, pour Bois, de prétendre tirer du milieu social et historique l'explication de toutes les créations religieuses, que celles-ci soient morales ou intellectuelles : « Le milieu social et le moment historique expliquent l'expansion et le succès d'une doctrine ; ils n'en expliquent pas la conception, l'invention[2840]. » Il faut rendre à l'individualité ce qui lui appartient, affirme-t-il. Tout dans l'individualité ne vient pas du milieu intellectuel ; le principal facteur de l'individualité, c'est la liberté, qui n'est contenue et qu'on ne peut faire rentrer dans aucun antécédent ; la liberté, principe de toute idée comme de toute réalisation nouvelle, principe du génie comme de l'héroïsme, principe de toute réaction contre le passé et le présent, contre la tradition et l'opinion. Les « grands hommes » sont des « hommes libres », affirme Bois, ce sont des « révolutionnaires », des novateurs, initiateurs, et non pas des représentants d'un groupe, issus d'une évolution nécessaire. Selon Bois, « même en faisant abstraction du libre arbitre, on doit reconnaître qu'il y a dans l'individualité un fait premier, irréductible et inexplicable par les causes générales[2841] ». Il se trouve que, « dans une situation de désespoir, les grands hommes sont accueillis comme des sauveurs », si bien que « le Bouddha est perçu comme un génie religieux, et la morale ascétique qu'il enseigne comme la voie du salut, émancipant un peuple opprimé incapable de sortir du fatalisme des castes[2842] ».

Le christianisme naît également dans un contexte de désespoir d'un peuple, dominé par un autre. Le Christ Jésus peut être comparé à un génie religieux, une individualité géniale, qui a suscité l'espoir d'un peuple désespéré. Bois rappelle, toutefois, qu'il parle, ici, à partir d'un point de vue extérieur au christianisme. Par contre, pour un chrétien, il y a dans la personne de Jésus le Christ quelque chose de plus que l'élément irréductible de l'individualité humaine, puisque « il y a le germe divin du Fils de Dieu au sens propre et entier du terme[2843] ».

8.5.5.6.2 UNE MORALE PESSIMISTE

Si la morale du néocriticisme boisien s'enracine dans la morale de l'obligation, qu'est-ce qui se trouve à la base de la morale bouddhique ? Bois répond que la morale bouddhique est née d'une mélancolie profonde, d'une incurable tristesse, d'un pessimisme absolu. Ce qui, pour

[2840] *Ibidem,* p. 107.

[2841] *Ibidem.*

[2842] *Ibidem.*

[2843] *Ibidem.*

lui, correspond assez bien au caractère de Çakya-mouni le Bouddha, tel qu'il apparaît dans les légendes ; caractère trop vrai, trop vivant, pour être une fiction. Bois pense qu'une telle morale concorde bien avec la personnalité et l'histoire personnelle de celui qui l'a établie : un prince poursuivi, absorbé par l'idée fixe du néant de la jeunesse, de la santé et de la vie, et qui, lassé et désabusé des plaisirs faciles et des désirs promptement satisfaits, en vient, par une réaction logique, à nier le plaisir comme un mensonge. D'après Bois, à cette condamnation du plaisir, l'esprit du Bouddha a pu, sans doute, être « conduit par la spéculation brahmanique qui lui montrait l'origine du mal liée à l'origine du monde, la déchéance liée à l'existence, l'expiation liée à la vie[2844] ». Toutefois, « il est clair que c'est là une vérité qu'il a sentie dans son cœur par l'expérience, et non simplement déduite par le raisonnement[2845] ». Selon Bois, cette vérité « n'est pas restée dans la sphère de l'entendement et de la certitude logique » ; au contraire, « elle a conquis, dominé l'âme tout entière ; elle est devenue cette conviction émue et passionnée, cette foi absolue qui *transporte les montagnes*, c'est-à-dire qui ignore l'obstacle et fait l'impossible[2846] ».

Bois résume ainsi les fondements de la morale bouddhique : tout d'abord, la douleur est le fond réel de la vie et de toute vie concevable ; ensuite, le désir est tout à la fois le caractère essentiel de l'existence et de toute existence, et le principe du mal et de tout mal ; et enfin, l'individualité, l'égoïsme et le péché sont fatalement liés l'un à l'autre. Il estime qu'avec de tels fondements, logiquement, cette morale ne pouvait être que négative. Les commandements du bouddhisme ne sont que des règles négatives, des aversions ; toutes les vertus qu'il prêche consistent dans l'extinction de quelque espèce de désirs ; le bonheur qu'il promet est négatif, c'est la cessation de la douleur ; le salut qu'il fait espérer et qu'il invite à poursuivre est négatif, c'est la fin de la vie présente et des vies successives, c'est le nirvana.

Bois compare quelques vertus communes aux deux religions, chrétienne et bouddhiste. Il relève par exemple la résignation, la patience courageuse, l'humilité et la charité qui sont, d'après lui, des vertus dans le bouddhisme comme dans le christianisme. Mais comme elles proviennent, selon lui, de principes différents, elles n'ont pas le même caractère dans les deux religions.

Dans le bouddhisme, la « résignation et la patience naissent de l'indifférence et de l'insensibilité obtenues par la suppression du désir », tandis que, dans le christianisme, « la résignation et la patience proviennent de la soumission à la volonté de Dieu, qui permet que la

---

[2844] *Ibidem*, p. 108.

[2845] *Ibidem*.

[2846] *Ibidem*, p. 108-109. C'est Bois qui souligne.

souffrance atteigne ses enfants pour leur amendement ou leur perfectionnement[2847] ». L'humilité provient de ce que, au fond de lui-même, comme de tout le reste, le bouddhiste ne voit que le néant et le vide, parce qu'il cherche à supprimer en lui le désir de se grandir comme tout autre désir. Dans le christianisme, l'humilité provient de ce que le chrétien ne se reconnaît ni force propre, ni valeur propre, ni mérite propre, et parce qu'il rapporte à la grâce de Dieu tout ce qu'il y a de bon en lui.

Bois en conclut que les vertus bouddhiques sont des applications d'un même principe négatif, l'extinction du désir et de la passion ; elles sont des conséquences, des cas particuliers de l'ascétisme. Il constate en revanche que les vertus chrétiennes prennent leur source dans le grand devoir monothéiste de faire la volonté de Dieu, de l'aimer et de le servir.

La charité bouddhique, résultant logiquement du système, ne peut être que « passive », selon Bois : « Elle consiste dans l'abandon de soi plutôt que dans le don de soi[2848]. » Il estime qu'une telle charité n'en est pas une, en réalité, « car elle détruit le *moi*, elle ne le sacrifie pas ; elle a le même principe que les autres vertus bouddhiques : résignation, continence, humilité[2849] ». Mais, chose qui étonne Bois, la charité bouddhique est allée jusqu'à la charité active ; pour lui, le bouddhisme sort alors de son principe, en le dépassant ; ayant atteint l'extinction du désir, l'homme peut tout souffrir dans la charité, mais devient incapable d'aimer. Bois reste dubitatif. En effet, il estime que dans la charité active, l'amour ne saurait naître de l'indifférence ou de l'insensibilité, car pour compatir, il faut sentir la souffrance ; pour tendre les bras aux victimes de l'injustice, il faut sentir l'injustice. Il se demande comment celui qui ne considère les biens physiques qu'avec indifférence et mépris s'intéresserait-il à la misère, c'est-à-dire à la privation des biens physiques chez les autres.

Pour Bois, un détachement parfait implique un détachement de toutes choses et de toutes personnes, comme dans la doctrine du Tao proposée par Lao-Tseu, presque contemporain du Bouddha : « La morale de Lao-Tseu, comme celle de Çakya-mouni, condamne le désir, remarque-t-il, mais de cette condamnation du désir, Lao-Tseu déduit que "le saint homme doit se renfermer dans le non-agir, le silence, l'indifférence, l'absence d'affection[2850]", nullement qu'il doit se préoccuper du salut du monde[2851]. » La charité active, la compassion ardente qui

[2847] *Ibidem*, p. 110.

[2848] *Ibidem*.

[2849] *Ibidem*.

[2850] Cité par Bois dans *ibidem*, p. 111.

[2851] *Ibidem*.

se trouve à la source du prosélytisme bouddhique, « était logiquement étrangère au système de morale qui faisait l'objet de ce prosélytisme[2852] ». D'après Bois,

> *C'est par une inconséquence qui l'honore, mais par une inconséquence réelle, que Çakya-mouni, dans la guerre qu'il déclarait à tous les désirs, à toutes les passions, conserva dans son cœur et voulut allumer dans tous les cœurs le désir, la passion de la délivrance universelle ; c'est grâce à cette inconséquence qu'il fonda une religion*[2853].

La compassion généreuse, toute spontanée et n'ayant rien d'un devoir, de Çakya-mouni le Bouddha, presque absente de sa doctrine, le pousse à ne pas fermer la main sur la vérité de la science parfaite à laquelle il est parvenu mais à l'ouvrir pour la communiquer aux hommes, au risque de s'exposer à leurs insultes.

La charité chrétienne se pose au contraire comme un commandement extérieur, affirme Bois, et se ramène au principe unique de tous les devoirs dans une religion monothéiste. Contre Taine qui regrette que la charité chrétienne soit plus « bornée » car ne s'étendant pas aux animaux, et plus « métaphysique » en ce qu'elle ne s'appuie pas sur l'idée de néant universel, Bois rétorque que « c'est précisément l'absence de ces deux caractères qui l'élève bien au-dessus de la charité bouddhique[2854] ».

La loi de transmigration sur laquelle se base la prétendue étendue de la charité bouddhique fait de l'animal l'égal de l'homme, selon lui, et « la rend non seulement étrangère, mais contraire à toute notion de justice[2855] » ; cela lui enlève sa dignité et son efficacité pratique. Quant à l'idée du néant universel, Bois estime qu'elle ne peut produire que le non-agir et le non-aimer, logiquement incompatible avec la charité active qu'est l'amour, sans nulle base métaphysique dans le système du Bouddha. Alors que « l'idée chrétienne de la paternité divine confère à la fraternité humaine un tout autre appui que le nihilisme bouddhique[2856] ».

Contre l'Abbé Barthélémy St Hilaire qui croit que la charité bouddhique est capable de pardonner les offenses comme l'amour chrétien, Bois répond que « supporter n'est pas la même chose que pardonner[2857] ». En effet, selon Bois, le bouddhiste ne se venge pas mais il essaie de supporter, sans s'indigner, l'injustice dont il est victime. Il s'agit, selon lui, d'une attitude passive, voire négative, une résignation absolue à l'injustice, qui va jusqu'à nier l'injustice ou

---

[2852] *Ibidem.*

[2853] *Ibidem*, p. 111-112.

[2854] *Ibidem*, p. 112.

[2855] *Ibidem.*

[2856] *Ibidem*, p. 113.

[2857] *Ibidem*, p. 114.

n'y croyant pas. Alors que le chrétien pardonne, dans une attitude positive et active qui constate l'offense, reconnaît que le coupable a besoin de ce pardon et, en un certain sens, affirme la justice tout en la subordonnant à l'amour, vertu jugée supérieure, c'est-à-dire refusant de l'invoquer au profit de sa passion ou de son intérêt. L'idée de pardon est étrangère au bouddhisme, conclut-il, car la croyance à la transmigration en éloigne au lieu d'y conduire.

Bois constate donc le pessimisme à la racine de la morale bouddhique : tout se ramène à l'extinction du désir et de l'élan vital personnel et à l'évitement de la douleur[2858]. Il n'y a pas la place, ici, pour l'obligation morale qui attire vers un idéal moral tout en respectant la liberté de la personne. Tout est motivé par la peur de la douleur ; le bien est dicté à la conscience morale par la peur de la douleur. Bien des prédications chrétiennes fondent la morale sur la peur, mettant en place une hétéronomie, au lieu de l'enraciner dans l'obligation morale en lien avec un idéal moral.

8.5.5.7 LE BOUDDHISME ET LES CASTES

Concernant l'influence sociale de la morale bouddhique, Bois estime que, comme dans toute religion prosélytique et universaliste, elle est égalitaire. La morale bouddhique appelle « tous les hommes à la même perfection et au même bonheur », et, de ce fait, brise « devant la nouvelle conscience qu'elle leur enseigne les anciennes barrières qui séparaient les castes[2859] ». Bois pense que la tolérance bouddhique « ne résulte ni de la justice ni de l'indifférence religieuse » mais du fait que le bouddhisme soit « né du panthéisme brahmanique[2860] », dont il a gardé certaines croyances fondamentales, notamment la loi de la transmigration.

Bois constate que l'intolérance systématique a été absente des religions polythéistes et panthéistes et n'a fleuri qu'au sein des religions monothéistes. Cela vient, d'après lui, du fait que le « sentiment du divin[2861] » prend dans les religions monothéistes révélées une importance particulière, parce qu'il s'y concentre et y devient exclusif. Selon Bois, la foi bouddhique, quant à elle, ne vient pas d'une révélation divine, mais d'une science toute humaine. De même, il décrit le surnaturel bouddhique, bien que parfois extraordinaire, comme quelque chose qui « ne vient pas d'une puissance divine commandant à la nature mais d'une force inhérente à des

[2858] Comparer à Albert SCHWEITZER, *Les grands penseurs de l'Inde*, *op. cit.*, p. 81-88, où il reproche au bouddhisme d'avoir une éthique incomplète, bien qu'inspirée par la pitié, parce que limitée par le principe de non-activité.

[2859] *CMs-Bouddhisme*, p. 115.

[2860] *Ibidem*, p. 126.

[2861] Cf. *ibidem*, p. 126.

qualités humaines[2862] ». Et « le prosélytisme bouddhique, malgré son caractère universaliste, a son origine non dans un ordre divin, mais dans un mouvement tout humain de compassion[2863] ».

8.5.5.8 MODIFICATIONS INTRODUITES PAR LE BOUDDHISME MODERNE

En présentant les modifications modernes tant extérieures qu'intérieures du bouddhisme, Bois nous offre son point de vue concernant la contextualisation nécessaire de toute religion vivante dans une culture et un langage déterminé : religion et histoire sont indissociables, et il y a du langage avant, pendant et après toute expérience religieuse. Ainsi, mentionne-t-il, la différence entre l'acception moderne du bouddhisme de son temps et le bouddhisme dans l'esprit du Bouddha. Il estime que la religion qui se contextualise est « modifiée » par les traits caractéristiques culturels, ethniques, des nations parmi lesquelles cette religion est accueillie. Il s'agit d'une déformation, puisqu'elle se trouve « rabaissée de force à la compréhension et coulée violemment dans les formes de pensée d'un peuple à moitié éduqué, et elle est forcée de revêtir un habit qui la déguise en fait et l'embarrasse[2864] ». Bois attribue de telles modifications au langage, mais aussi à la mentalité, comme par exemple la différence entre la religion superstitieuse et idolâtre des bouddhistes du Nord et le système original du Bouddha. D'ailleurs, Bois estime qu'aucune religion « n'a souffert autant d'altérations que le Bouddhisme entre les mains de ses adhérents[2865] ».

Bois note une grande similitude entre le bouddhisme tibétain et le catholicisme, notamment par le rôle joué par le Lama tibétain. Celui-ci est un véritable théocrate, « réunissant naguère entre ses mains le pouvoir absolu et l'infaillibilité spirituelle[2866] ». Le Lama en exercice est l'incarnation du Bouddha, ce qui lui confère forcément l'infaillibilité, et « son autorité ne saurait être discutée sans crime de lèse religion[2867] ». Lorsque le Lama meurt, « son successeur est élu par le clergé supérieur qui reconnaît à certains signes et miracles celui en qui le Bouddha en question a choisi de s'incarner[2868] ».

8.5.5.9 CE QUE LE CHRISTIANISME PEUT RETENIR DU BOUDDHISME

Le néocriticisme boisien ne peut que critiquer le panthéisme qui est à la source du pessimisme religieux et du nihilisme du bouddhisme. C'est le panthéisme qui entraîne la peur

---

[2862] *Ibidem*, p. 127.

[2863] *Ibidem*.

[2864] *Ibidem*, p. 137.

[2865] *Ibidem*.

[2866] *Ibidem*, p. 156.

[2867] *Ibidem*, p. 157.

[2868] *Ibidem*.

de la douleur, fondement de l'ensemble de l'enseignement du Bouddha, selon Bois. Voilà ce qu'il retient du bouddhisme : un pessimisme qui renonce au désir pour ne pas souffrir la douleur. Bois oppose au pessimisme bouddhique l'espérance du christianisme, ce qu'il appelle « vitalité du christianisme » dans son allocution à l'Île de Yézo au Japon en avril 1907. Le bouddhisme renonce à la réalité de la personne pour que celle-ci puisse atteindre l'anéantissement auquel elle aspire, tandis que le christianisme ose promettre le courage d'être soi-même devant Dieu, le courage d'être en relation morale et personnelle avec son idéal moral et religieux. La vitalité du christianisme, dont parle le professeur de Montauban, se présente sous la forme d'une capacité à « absorber toutes les parties de vérité qu'il ne possèderait pas explicitement » ; le christianisme « attire à soi la vérité totale pour s'en nourrir », impulsé par la « puissance vivante qui est capable d'utiliser tous les efforts religieux de l'humanité et de les faire tourner à son véritable bien[2869] » qui est le Christ.

Néanmoins, le bouddhisme a devancé le christianisme dans deux domaines, et beaucoup de chrétiens ont encore à apprendre sur ces deux points : premièrement, l'universalisme, selon lequel tous les hommes peuvent être sauvés, non pas du tout par des rites extérieurs ou des œuvres mécaniques, mais en étant émancipés eux-mêmes du mal intérieur ; et deuxièmement, l'éthique : la religion implique des principes éthiques. Précisons, toutefois, que nous voyons dans les propos du doyen Bois deux conceptions non identiques du bien entre le bouddhisme et le christianisme. Le bien bouddhique consiste à renoncer au désir pour tendre vers le nirvana tandis que le bien chrétien consiste à désirer la réalisation de l'idéal moral en vivant l'expérience d'une relation morale et personnelle avec Dieu qui aime sans condition.

Le christianisme peut apprendre, en rencontrant le bouddhisme, premièrement, l'existence de l'action divine dans toute religion, par l'intermédiaire de génies religieux atteignant un niveau plus ou moins élevé de l'idéal religieux et moral. Deuxièmement, ces actions de révélation divine sont jugées à l'aune de l'événement unique et historique de la révélation en Jésus de Nazareth, donnée dans l'ensemble faits-idées scripturaires. Troisièmement, la morale bouddhique, basée sur l'extinction du désir afin d'éviter toute douleur, peut être parfois aussi efficace, si ce n'est plus, que la morale chrétienne, surtout lorsque celle-ci ne s'appuie pas sur l'obligation morale.

Nous le voyons, l'idée d'un « Christ vivant » céleste, récapitulant et jugeant à l'aide du critère du « Christ historique » les autres figures christiques rencontrées dans les autres religions, est présente dans le néocriticisme boisien. Le christianisme peut donc continuer à grandir en assimilant et en intégrant toutes ces figures actuelles et à venir.

[2869] *LVAC*, p. 363-364.

8.6 L'HUMAIN CONTRIBUE-T-IL A SON SALUT ?

Il peut arriver que certains lecteurs qualifient la théologie boisienne de synergiste, c'est-à-dire de faire dépendre le salut d'une contribution humaine en plus de la grâce divine qui crée en l'homme la foi. Cette question est soulevée essentiellement par le débat entre le néocriticisme boisien et l'école symbolo-fidéiste de Paris, défendue par Sabatier et Ménégoz. Pour les symbolo-fidéistes, en effet, nous sommes justifiés par la foi seule indépendamment des croyances. Pour le néocriticisme boisien, au contraire, la foi vécue dans l'expérience religieuse est inextricablement liée aux croyances qui se trouvent avant, pendant et après elle. Or, toute croyance implique la liberté, la volonté, la conscience morale de la part de celui qui croit.

8.6.1 SOMMES-NOUS SAUVES AVEC OU SANS LES CROYANCES ?

Une première partie de la pensée boisienne consacrée à l'étude de la connaissance en général, de la connaissance religieuse en particulier et du sentiment religieux, revient assez fréquemment sur la question de la place de la croyance, dans un débat engagé la plupart du temps avec le symbolo-fidéisme de l'école de Paris, et à travers celui-ci avec la définition de la religion proposée par Schleiermacher. Les affirmations de Bois peuvent se résumer en deux phrases : D'une part, la croyance se trouve avant, pendant et après l'expérience religieuse[2870]. Et d'autre part, l'expérience religieuse se trouve avant, pendant et après la croyance.

Du côté de l'école de Paris, afin de réactualiser la devise luthérienne du « salut par la foi seule sans les œuvres de la loi », Ménégoz propose la devise fidéiste du « salut par la foi seule indépendamment des croyances ». Comme nous l'avons vu, Bois décèle derrière la devise ménégozienne la définition schleiermacherienne de la religion comme « sentiment de dépendance absolue » qui atteint directement le croyant sans nécessiter la médiation du langage ou des croyances.

8.6.2 HENRI BOIS EST-IL ARMINIEN ?

Pour Bois, l'expérience religieuse implique beaucoup plus que les sentiments, puisqu'elle nécessite la contribution de l'intelligence et de la volonté, elle respecte la liberté humaine. Ce qui donne à la théologie boisienne une impression de synergisme entre la liberté divine et la liberté humaine. Dans le premier chapitre de son cours intitulé « Schleiermacher », Bois commente une deuxième thèse qu'il retient à partir de la dogmatique du théologien berlinois selon laquelle « le sentiment, en lequel consiste l'essence de la piété, est un sentiment spécifique, c'est le sentiment de dépendance absolue[2871] ». Sous-tendu derrière cette

[2870] Cf. par exemple *LDG*, p. 56.

[2871] *CMs-Schleiermacher1*, p. 8.

« dépendance absolue », Bois entend la « conscience de la détermination absolue, la conscience de la passivité absolue[2872] », selon laquelle le « sentiment de dépendance » s'accroît à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des religions, allant des religions les moins aptes à produire un tel sentiment jusqu'à atteindre le « sentiment de dépendance absolue » dans le christianisme.

Or, d'après Bois, si beaucoup de chrétiens qui croient en la prédestination et au déterminisme absolu en matière de piété existent dans l'histoire du christianisme, bien d'autres chrétiens de tendance arminienne ont tout aussi bien vécu dans la foi authentique[2873]. Il cite l'exemple du « mouvement méthodiste qui est, selon lui, l'un des mouvements religieux les plus puissants depuis la Réforme[2874] ». Pour lui, le méthodisme est « essentiellement arminien, bien que Whitefield ait été prédestinatien et qu'il y ait quelques sectes méthodistes calvinistes pures[2875] ». Bois estime qu'à son époque, en France et en Suisse, c'est l'arminianisme qui prévaut, en tout cas chez la plupart des chrétiens animés d'une « piété intense » qu'il a rencontrés. Chez les auteurs bibliques qui tiennent des propos pouvant parfois être interprétés comme prédestinatiens, la piété n'est pas « réduite au pur et simple sentiment de dépendance absolue[2876] », affirme Bois, puisqu'ils accordent une place plus ou moins importante à la liberté.

Ces réflexions de Bois livrées à ses étudiants expriment assez bien qu'il n'est pas réfractaire à l'arminianisme. Lorsque Bois aborde la question de la révélation générale et de la révélation particulière dans toute religion, il explique celle-ci comme étant le résultat de l'initiative de Dieu qui souhaite entrer en union intime et personnelle avec l'homme. Pour lui, c'est bien Dieu qui opère cette union, mais, néanmoins, l'homme l'entretient, librement, puisque pour être pleine et entière, elle doit être une union d'amour et de liberté. Bois considère une telle union comme étant le résultat d'une révélation particulière de Dieu par l'homme. Ces révélations particulières, que Bois qualifie également de positives, sont discontinues, variables, éminemment souples, car respectent l'appel de la liberté divine à la liberté humaine[2877]. Bien entendu, selon Bois, l'initiative divine dans toute révélation particulière ne dépend pas de la

---

[2872] *Ibidem*.

[2873] L'arminianisme soutient que le salut n'est accessible que par la grâce seule ; Dieu accorde son salut à ceux qui acceptent de croire au sacrifice expiatoire et à la Seigneurie de Jésus-Christ ; le Christ est mort pour tous les hommes, mais le salut n'est accordé qu'à ceux qui l'acceptent ; cette acceptation est libre, ainsi le salut dépend d'un choix de la volonté humaine, et non uniquement du choix souverain de Dieu. Nous retrouvons l'arminianisme dans les fondements de la doctrine du méthodisme et du pentecôtisme, ainsi que dans certaines théologies du protestantisme libéral.

[2874] *CMs-Schleiermacher1*, p. 9.

[2875] *Ibidem*, p. 10.

[2876] *Ibidem*.

[2877] Cf. *PHID&THEO*, p. 563.

réponse humaine : l'action divine présente un aspect « imputatif » ; toutefois, les croyances humaines peuvent influencer le caractère et le contenu de cette révélation. La justification, selon Luther, implique à la fois un aspect « forensique », c'est-à-dire imputatif, et un aspect « effectif » ; elle est, d'une part, l'imputation de la justice du Christ pour le pécheur, c'est-à-dire l'acceptation de ce dernier par Dieu devant le « forum divin » ou *coram Deo*, et, d'autre part, l'union du chrétien avec le Christ, c'est-à-dire une transformation effective qui sanctifie la vie du chrétien. Cette transformation est un processus continu selon les écrits de Martin Luther[2878] ; la justification et la sanctification ont lieu dans un même temps, renouvelées chaque jour ; leur distinction n'est pas chronologique mais logique. Dans l'explication du troisième article du *credo* dans le *Petit catéchisme*, Martin Luther présente, sous le titre « de la sanctification », toute la vie du chrétien comme œuvre du Saint-Esprit.

Bois fait par ailleurs dépendre la liberté des interventions divines dans les limites des lois qui régissent le monde, puisque Dieu est moral et se situe en deçà du bien et du mal. De telles réflexions expriment certainement un certain synergisme, du moins une insistance sur l'aspect « effectif » de la justification de l'homme par Dieu. Dans son livre intitulé *La philosophie de Calvin*, Bois critique explicitement la doctrine calvinienne de la prédestination.

Dans une prédication dite à l'occasion de la dédicace du temple de Lasalle, en 1896, Bois affirme l'incapacité de l'être humain à se sauver par ses propres moyens. Selon lui, « l'homme a besoin d'être sauvé ». En effet, Bois est convaincu que « l'homme est par lui-même impuissant à opérer son propre salut[2879] ». Bois compare l'homme à une personne malade qui tente d'oublier sa situation misérable en se distrayant et en s'étourdissant, « et le médecin tout à coup se présente » pour lui proposer la solution à sa misère. Selon Bois, « ce médecin, c'est l'Evangile[2880] ».

En plus d'être impuissant pour se sauver soi-même, l'être humain a besoin de l'aide de Dieu pour la sanctification, selon Bois. Dans une prédication faite en 1912 à l'occasion d'une rencontre des Unions Chrétiennes des Jeunes Gens (UCJG) à Nancy, à propos du *commandement nouveau* d'aimer son prochain dans les écrits johanniques, il affirme que l'amour actuel du Christ « est puissant pour nous rendre capables de reconstituer en nous son

---

[2878] Cf. Martin LUTHER, « Die Disputation de iustificatione », *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* [*Weimarer Ausgabe*] 39/I, Weimar, Böhlau, 1986 (1883), p. 113, commenté par Karsten Lehmkühler, « Sanctification et vie dans l'Esprit », dans Jean-Daniel CAUSSE et Denis MÜLLER (dir.), *Introduction à l'éthique*, *op. cit.*, p. 245.

[2879] Henri BOIS, *Je n'ai point honte de l'évangile (Sermon prêché le 27 septembre 1896 à l'occasion de la dédicace du nouveau temple de Lasalle. Rom.1,16)*, Saint Étienne, Imprimerie Boy, 1897, p. 67.

[2880] *Ibidem*, p. 9.

amour passé[2881] ». Le Christ agit en nous par « son ministère céleste » pour nous sanctifier et rendre effectif la justification imputée et obtenue par la foi du Christ.

Bois est-il arminien ? Il ne le dit pas ouvertement. En tous cas, son insistance sur la liberté est un héritage venant de Lequier, en passant par Renouvier. En rangeant le néocriticisme renouviérien parmi les idéalismes de liberté, juste après l'idéalisme de Lequier, François Grégoire ajoute que « cette affirmation inconditionnée de la liberté pose, du point de vue théologique, d'insolubles problèmes – que Lequier lui-même a soulignés en parlant de ce "prodige effrayant" : "l'homme délibère et Dieu attend"[2882] ». Mais chez Bois, la liberté humaine consiste en une dépendance vis-à-vis de la liberté de Dieu. Sa devise serait plutôt : « Dieu agit dans l'histoire de chaque être humain et rend celui-ci libre de répondre à son action. »

8.7 LA PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

La psychologie joue un rôle important dans le néocriticisme, comme l'a bien signalé Fedi[2883] et comme nous l'avons déjà vu. Si, dans le kantisme, le passage de l'indéterminé au déterminé se fait dans le cours même du processus de la connaissance, dans le néocriticisme, par contre, la connaissance ne s'occupe que de ce qui est déterminé. Tout ce qui concerne l'indéterminé relève de la psychologie. Or, la théologie s'intéresse surtout à l'expérience du divin et cherche à réfléchir, de ce fait, à l'indétermination de Dieu et à la possibilité de le déterminer. Son néocriticisme pousse donc logiquement Bois à s'intéresser à la « psychologie religieuse » (c'est ainsi qu'il désigne ce qu'on appelle aujourd'hui « psychoanthropologie religieuse »). Dans son discours de rentrée de 1901, il aborde le thème du « sentiment religieux », marquant de cette manière, à notre avis[2884], le passage de sa pensée à une nouvelle étape où il estime devoir introduire la « psychologie religieuse » dans ses recherches sur la religion et sur la meilleure manière d'en parler. Il approfondit ses études concernant l'homme croyant à l'aide des outils d'investigation fournis par la psychologie, afin de mieux définir la religion et la connaissance religieuse liée à l'expérience religieuse et au sentiment religieux.

[2881] Henri BOIS, *Le commandement nouveau (Sermon sur Jn.13,34, Jn.15,12 et 1Jn.2,7-8, prêché à Nancy le 26 mai 1912 à l'occasion de la 3e conf. Du groupe de l'Est des UCJF)*, Nancy, Imprimerie Berger-Levrault, 1912, p. 33.

[2882] GREGOIRE François, *Les grands problèmes métaphysiques*, Paris, PUF, 1962, p. 101.

[2883] Cf. FEDI Laurent, *La philosophie de Charles Renouvier*, *op. cit.*, p. 101.

[2884] André Arnal dit, quant à lui, que ce discours de rentrée « marque le début d'une troisième période, la dernière, qu'il ne sera pas inexact de nommer : la période psychologique » (*La pensée religieuse du doyen Henri Bois*, *op. cit.*, p. 28).

« On a toujours fait de la psychologie, quand ce ne serait que de la façon dont M. Jourdain faisait de la prose… sans le savoir[2885]. » C'est ainsi que Bois commence son discours. Un peu plus loin, il affirme qu'il « n'est pas besoin d'être un grand prophète pour prévoir que cette littérature [*dans le domaine de la psychologie*] est destinée à s'accroître démesurément dans le siècle qui est devant nous[2886] ». La couleur est donc annoncée. Bois introduit, plus tard, la chaire de « psychologie religieuse » dans sa Faculté. Il voit pour les théologiens un double intérêt, scientifique et apologétique, dans cette nouvelle discipline. Sur le plan scientifique, il estime que les gens pieux sont mieux à même d'étudier la piété. Sur le plan apologétique, abandonner l'interprétation des faits religieux aux seuls non religieux, susceptibles de proposer des interprétations douteuses aux yeux de Bois, risque d'empêcher la recherche de la moins mauvaise interprétation « religieuse » possible.

Malgré le rôle important joué par la « psychologie religieuse » dans sa pensée, il est difficile, voire impossible, d'accuser Bois ou le néocriticisme français de psychologisme, puisque la conscience, et les interprétations que celle-ci fait à partir des théories psychologiques, ne sont que des moyens pour mieux saisir les phénomènes, et que « tout est phénomène » pour le néocriticisme. Bois utilise la psychologie comme un moyen, un outil pour mieux saisir le phénomène religieux.

Bois reste marqué par son temps et dépend largement des résultats de la recherche psychologique française de son époque. Toutefois, son insistance sur le rôle de la croyance et des croyances dans prise de conscience de l'expérience religieuse laisse supposer une crise dans sa pensée et une ouverture vers autre chose que ses contemporains français.

8.7.1 LE SENTIMENT RELIGIEUX

Cela conduit Bois à proposer une définition du sentiment religieux, « généralement considéré comme l'essence même de la religion personnelle, comme la substance de la piété[2887] » : le sentiment religieux est un sentiment, dit-il, et peut être accompagné de phénomènes corporels, mais ne se réduit en aucun cas à une simple traduction mentale d'un état physiologique profond.

[2885] *Sent-Rlg*, p. 5.

[2886] *Ibidem*, p. 7.

[2887] *Ibidem*, p. 9.

8.7.1.1 SENTIMENT DE L'INFINI

Bois se demande si le sentiment religieux peut se ramener à un *sentiment de l'infini*, comme le suggère Schleiermacher[2888] au début de son livre intitulé *De la religion*. Mais pour Bois, l'infini, c'est l'espace, à ne pas confondre avec le parfait. Il conclut que si l'idée d'infini peut se trouver dans les religions panthéistes, dont les religions orientales, elle n'apparaît aucunement ni dans les religions fétichistes, ni dans le polythéisme grec, ni dans la religion hébraïque ou la religion chrétienne d'après les textes bibliques originels, avant toute traduction. Pour Bois, « l'idée d'infini est une idée vers laquelle la religion s'oriente lorsqu'elle tend à perdre son caractère religieux et à se transformer en métaphysique[2889] ». Fidèle au néocriticisme renouviérien, il ne considère comme réelles que les collections finies. Le fait de définir la religion comme un « sentiment de dépendance absolue » ou « sentiment de l'Infini » empêche Schleiermacher, selon Bois, d'envisager une influence réciproque de l'élément religieux et de l'élément moral. Aux yeux de Bois, cela conduit l'agnosticisme schleiermacherien à séparer « éternellement la morale et la religion » ; ce qui « réduit le sentiment religieux au sentiment de dépendance physique, à la conscience […] de la limitation absolue du moi par le non-moi, un non-moi amoral[2890] ». Une telle pénétration ne peut s'opérer, d'après Bois, que si la conscience humaine identifie « la cause suprême » avec « le suprême idéal » où l'homme cherche la règle de sa conduite[2891], permettant à la « dépendance absolue » de se changer en « obligation librement consentie » envers un Dieu défini comme une personne juste et bonne, d'essence morale comme l'homme lui-même.

Dans son cours sur « Schleiermacher », Bois reproche à Sabatier de confondre la « psychologie religieuse » et la « dogmatique » chez Schleiermacher. En effet, Sabatier écrit dans son livre *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit* que Schleiermacher, « l'initiateur de la théologie nouvelle, lui assigna pour objet d'étude le phénomène religieux, et plus spécialement le phénomène chrétien, qui n'est que la forme supérieure du premier : du même coup, il lui imposa la méthode d'observation psychologique et historique[2892] ». En effet, selon Sabatier, les faits religieux, qui relèvent du domaine de la conscience, « ne peuvent être atteints, constatés et décrits que par l'observation du psychologue religieux ou par l'exégèse historique des documents dans lesquels la conscience religieuse du passé a laissé son

[2888] Cf. par exemple *FrSch-Religion*, p. 14 : « Intuition étonnée de l'infini ».

[2889] *Sent-Rlg*, p. 16.

[2890] *CMs-Schleiermacher1*, p. 23.

[2891] *Ibidem*.

[2892] Auguste SABATIER, *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, Paris, Fischbacher, 1904, p. 525, cité par Bois dans *CMs-Schleiermacher1*, p. 29.

empreinte[2893] ». Sabatier résume ainsi le lancement de la « théologie nouvelle », c'est-à-dire l'annonce d'un programme de *dogmatique*. Or, pour Bois, il s'agit là plutôt de l'annonce d'une excellente *psychologie religieuse* individuelle et collective, mais nullement l'annonce d'une *dogmatique*. En effet, Bois affirme que la dogmatique réclame, en plus de la psychologie et de l'histoire, de la métaphysique. Seulement, il regrette que Schleiermacher, et à sa suite Sabatier, ne situent pas et ne reconnaissent pas clairement la présence d'une métaphysique dans leur dogmatique :

> *Les choses sont plus complexes que ne l'a vu Schleiermacher. Dans la foi chrétienne, il y a sans doute les sentiments subjectifs, les expériences religieuses – mais il y a aussi leur rattachement à certains faits historiques, et leur interprétation au moyen de certaines croyances métaphysiques*[2894].

Nous le voyons, Bois revient à l'importance de l'historicité de certains faits de la foi et au recourt incontournable à certaines croyances, éléments intellectuels qui précèdent et accompagnent les expériences religieuses afin de contribuer à interpréter celles-ci et à les saisir par la conscience.

8.7.1.2 SENTIMENT PHSYIOLOGIQUE

Mais si Bois rejette le sentiment religieux de Schleiermacher, trop épuré de toute expérience sensible et de toute croyance, il n'adopte pas non plus la position néokantiste physiologique d'un Lange qui suggère de passer par « la physiologie des organes des sens[2895] ». Comme beaucoup de ses compatriotes et contemporains, Bois lit Lange et, dans son livre intitulé *Le sentiment religieux*, il critique la définition que celui-ci donne au sentiment religieux, et notamment à l'émotion décrite de manière physiologique. Lange sera suivi sur ce point par James. Selon cette définition, rappelons-le[2896], les modifications physiologiques et corporelles, ainsi que les comportements qui les accompagnent, ne sont pas la conséquence de l'émotion, mais la cause, en sorte que l'émotion consiste à prendre conscience de ces modifications[2897]. Aussi bien, affirme Bois, « la doctrine de Lange et de W. James est-elle difficilement soutenable, non seulement pour le sentiment religieux, mais en vérité pour toute espèce de sentiments. Elle assimile l'émotion à la conscience d'un certain nombre et d'un certain genre de

---

[2893] *Ibidem.*

[2894] *CMs-Schleiermacher1*, p. 30.

[2895] *Ibidem*, p. 25.

[2896] Cf. plus haut notre paragraphe sur « le mouvement de retour à Kant ».

[2897] Cf. Ahmed CHANNOUF et Georges ROUAN (éds.), *op. cit.*, p. 11.

mouvements[2898] ». Or, pour Bois, identifier l'émotion à la perception externe équivaut à enlever à l'émotion son caractère spécifique et à la supprimer ; « seule une métaphysique matérialiste ou moniste peut essayer de détruire ces différences qui sont des données immédiates de la conscience ; mais ici la métaphysique est en opposition flagrante avec la psychologie[2899] ». L'observation psychologique, selon Bois, présente le sentiment comme étant une réalité interne, irréductible au mouvement et à la conscience du mouvement.

8.7.1.3 SENTIMENT MORAL

Bois se demande ensuite si le sentiment religieux peut être confondu avec le sentiment moral, comme le suggèrent les défenseurs de l'école de César Malan, dont Gaston Frommel et Georges Fulliquet (1863-1924)[2900], pour qui ces deux sentiments naissent ensemble, parce que Dieu ne peut être révélé que par l'obligation morale. Contre ces derniers, l'histoire montre, remarque Bois, que le sentiment religieux se trouve, à certains moments, très développé là où le sentiment moral est des plus réduits, et inversement, à d'autres moments, le sentiment moral se trouve très accentué là où le sentiment religieux est fort affaibli[2901]. Pour Bois, le sentiment moral est un sentiment rattaché à une loi, et le sentiment religieux un sentiment rattaché à un être distinct de nous, situé comme un moi spécifique hors de notre moi[2902]. « Qui dit *religion*, affirme Bois, dit autre chose et plus qu'*obligation*, il dit *surnaturel moral*[2903] ». L'obligation dit de faire ce qui est bien, mais elle ne communique par l'énergie pour l'accomplir. C'est l'action spéciale de Dieu, que Bois appelle action surnaturelle, qui, dans la prière et la foi, donne le courage d'accomplir le bien demandé par l'obligation.

L'école malaniste connaît une certaine influence dans le libéralisme théologique au sein du protestantisme français. Coignet affirme par exemple que « l'impératif catégorique reconstitue la morale et la religion », non plus sur la base du dogmatisme intellectuel, mais « sur un fondement nouveau[2904] ». Elle voile, par ailleurs, d'un « mystère » les détails de la source de l'impératif catégorique dans la théorie kantienne de la connaissance. Elle affirme que « c'est dans les profondeurs mystérieuses de notre nature[2905] » que le kantisme nous invite à en

---

[2898] *Sent-Rlg*, p. 11.

[2899] *Ibidem*, p. 12.

[2900] Jean Georges FULLIQUET (né à Genève en 1863 – mort à Genève en 1924) docteur ès sciences, licencié en théologie, pasteur à Lyon (de 1889 à 1907), recteur de l'Université de Genève (de 1920 à 1922).

[2901] *Sent-Rlg*, p. 17.

[2902] *Ibidem*, p. 19.

[2903] *Ibidem*, p. 21.

[2904] Clarisse COIGNET, *op. cit.*, p. 126.

[2905] *Ibidem*.

percevoir « la source par l'intuition d'un bien supérieur à toutes les satisfactions de l'instinct, bien dont la réalisation pratique s'impose à nous au nom d'un commandement absolument obligatoire[2906] ». L'impératif catégorique, autrement dit l'obligation morale, qu'elle appelle « commandement absolument obligatoire », « nous révèle en même temps la réalité divine, car il nous dépasse, et la liberté humaine, car l'obligation absolue de l'obéissance implique la liberté d'obéir[2907] ». La morale, selon elle, « comprend en germe et explique la religion qui, d'autre part, la complète et la continue par l'amour et l'espérance, en nous montrant, au-delàd'une existence passagère, le triomphe définitif du bien[2908] ». Cette morale, « en raison de son origine, revêt déjà par soi un caractère religieux, qui la distingue de toutes les morales de l'utilité ; et, d'autre part si elle ne sort pas de la religion, elle y conduit[2909] ». D'après elle, en effet, « la loi morale, aux yeux de Kant, ne suppose pas seulement l'existence d'un Être suprême : elle le postule comme une vérité nécessaire[2910] ». Si bien que dans le système kantien, selon elle, la raison pure pose Dieu comme étant « un idéal de perfection qu'on ne saurait démontrer, mais qu'on ne saurait non plus réfuter[2911] ». Les postulats de la raison pratique qui sont l'existence de Dieu, la vie future et l'immortalité de l'âme « découlent de la foi morale, comme des vérités nécessaires à sa réalisation, par l'espérance qu'elles nous apportent de participer un jour au bonheur parfait, dans la mesure où nous nous en serons rendus dignes[2912] ». Pour le kantisme, le christianisme dépasse toutes les religions sur le plan moral et « satisfait en outre aux exigences les plus rigoureuses de la raison pratique[2913] ». Le kantisme propose de ramener également à la subjectivité l'origine de la foi et l'origine de la connaissance, en en distinguant la source, afin de donner une nouvelle direction à la métaphysique et à la science.

Nous le voyons, la position du néocriticisme boisien concernant la distinction entre le sentiment moral et le sentiment religieux n'est pas connue par Coignet ou n'a pas d'impact sur sa pensée.

8.7.1.4 SENTIMENT SOCIAL

Bois se demande enfin si le sentiment religieux peut se ramener au sentiment social comme le suggère Durkheim, dont la théorie est résumée par Bois comme ceci : les notions et croyances

---

[2906] *Ibidem.*

[2907] *Ibidem.*

[2908] *Ibidem*, p. 127.

[2909] *Ibidem.*

[2910] *Ibidem.*

[2911] *Ibidem.*

[2912] *Ibidem.*

[2913] *Ibidem*, p. 128.

sont fournies par le milieu social, et l'organisme et la conscience de l'individu ne donnent aux phénomènes religieux, qui sont des faits d'origine sociale, que leur ton sentimental. Des croyances et des pratiques individuelles peuvent être qualifiées de religieuses, mais elles sont peu de choses à côté des croyances et pratiques collectives : la foi individuelle est dérivée de la foi sociale et publique[2914].

Mais Bois n'est pas d'accord. Il estime que Durkheim substitue la société à Dieu comme origine et comme objet du sentiment religieux. Avec Pillon, Bois constate dans l'histoire que l'initiative d'une conscience individuelle et l'action de cette conscience sur les autres se trouvent à l'origine de toute nouvelle religion ; les croyances sont venues de ces initiateurs pour atteindre les masses et non pas entrées dans les esprits de ces initiateurs par l'autorité des pensées communes[2915]. « Toute religion est individuelle en son essence à l'origine[2916] », affirme-t-il. Et « le sentiment religieux complet contient en soi, à côté et au-dessus comme au-dessous des sentiments sociaux, les sentiments individuels[2917] ».

8.7.1.5 SENTIMENT RELIGIEUX

Le sentiment religieux contient beaucoup plus que le sentiment moral, affirme Bois ; de même, le sentiment religieux contient beaucoup plus que le sentiment social. Le sentiment religieux contient des sentiments individuels, en plus des sentiments moraux et des sentiments sociaux. Ces sentiments individuels sont eux-mêmes, en un sens, d'espèce sociale : « Ils diffèrent des sentiments sociaux par l'objet, non par la nature psychologique[2918]. » Pour Bois, l'émotion religieuse est un sentiment analogue à celui que l'on expérimente dans les relations entre des personnes humaines, mais relatif à des personnes surhumaines. Il s'agit donc pour lui d'un « sentiment supra-social qui se déploie dans les rapports des diverses personnes avec la divinité[2919] ». Il en déduit deux traits qui caractérisent la divinité, objet du sentiment religieux : Premièrement, la puissance en vertu de laquelle elle est le principe de notre être, souverain du monde ou notre supérieur. Deuxièmement, l'analogie de ce principe de notre être avec l'individu humain.

Bois relève la critique durkheimienne selon laquelle la notion de la divinité n'est pas ce qu'il y a de fondamental dans la vie religieuse mais n'en est qu'un épisode secondaire.

[2914] *Sent-Rlg*, p. 23.

[2915] *Ibidem*, p. 24.

[2916] *Ibidem*, p. 25.

[2917] *Ibidem*, p. 27.

[2918] *Ibidem*.

[2919] *Ibidem*, p. 28.

Durkheim prend l'exemple du bouddhisme où toute idée de Dieu est absente. Mais Bois note que les citations d'Hermann Oldenberg (1854-1920)[2920], sur lesquelles Durkheim s'appuie, « tendent à établir que le bouddhisme athée est une spéculation métaphysique provoquée par une dissolution progressive des religions antérieures[2921] ». Or, cette spéculation métaphysique abstraite avait besoin, selon Bois, d'une réintroduction importante d'éléments divins pour pouvoir se maintenir avec le temps ; les disciples du Bouddha athée ont divinisé le Bouddha. Bois estime donc que le bouddhisme primitif n'est qu'un simple épisode de métaphysique panthéiste ou athée entre deux périodes de religion. Dans son cours sur le « Bouddhisme », nous l'avons vu, Bois qualifie celui-ci de religion panthéiste[2922].

Bois affirme que nulle part l'humanité ne débute en religion par le panthéisme ou l'athéisme. À l'origine de l'histoire des religions, Bois met l'humanité oublieuse du Dieu unique, séparée de son Créateur par la chute, telle que celle-ci est racontée au début du livre de la Genèse, dans la bible. Mais, d'après notre professeur, l'homme a besoin de retrouver l'unité que Dieu a enracinée dans la nature humaine. L'idée de Dieu peut alors évoluer de deux manières différentes, selon Bois : 1) Soit, elle s'élève du polythéisme vers l'hénothéisme et la monolâtrie pour aboutir au monothéisme, avec une personne divine d'autant plus personnelle qu'elle est mieux conçue comme unique. 2) Soit, pour surmonter la pluralité des personnes, l'idée de Dieu se dépouille peu à peu de l'idée même de personnalité, entraînant l'extinction progressive de l'idée de religion, qui traverse le panthéisme pour s'évanouir enfin dans l'athéisme[2923].

Bois estime que le christianisme constitue le monothéisme élevé à la perfection, ce qui l'amène à conclure que « la psychologie religieuse nous apprend à voir, dans l'histoire des religions envisagée en son ensemble, une admirable preuve apologétique en faveur de l'Évangile du Christ[2924] ». Pour lui, dire que, nulle part, la personnalité de Dieu n'a été plus profondément sentie que dans le christianisme, signifie qu'aucune autre religion n'a été plus religieuse que le christianisme, et que celui-ci est la religion parfaite. Cela implique, selon Bois,

---

[2920]Hermann OLDENBERG (né à Hambourg le 31 octobre 1854 – mort à Göttingen le 18 mars 1920) fut un indianiste allemand, professeur à Kiel (1898) et à Göttingen (1908). Son ouvrage *Le Bouddha : sa vie, sa doctrine, sa communauté*, paru en 1881, basé sur les textes pâlis, traduit dans plusieurs langues et réédité de nombreuses fois au cours du XX^e^ siècle, a fait connaître le bouddhisme. Il a conduit au bouddhisme des personnalités telles que le psychanalyste Jean-Pierre Schnetzler. Il a également publié des ouvrages sur les hymnes du Rig-Veda (1888) et la religion des Védas (1894). Il a publié de nombreuses traductions en anglais de textes bouddhiques, comme les Vinava, seul ou conjointement avec T.W. Rhys Davids.

[2921]*Sent-Rlg*, p. 28-29. Bois cite en note un des passages d'Hermann Oldenberg confirmant son analyse.

[2922]*CMs-Bouddhisme*, p. 84bis, p. 126.

[2923] Cf. *Sent-Rlg*, p. 29-30.

[2924]*Ibidem*, p. 30.

de joindre l'humanité de Dieu à sa divinité : « Voilà le Dieu qu'il faut au vrai sentiment religieux[2925]. » Il s'agit d'un Dieu trop humain pour avoir été inventé par l'homme.

Bois poursuit sa réflexion en affirmant que la religion ne se réduit pas au sentiment religieux, puisque, du point de vue psychologique, la volonté et l'intelligence sont aussi intégrées dans la constitution de l'être humain[2926].

8.7.2 L'INTELLIGENCE

Le mot intelligence, note-t-il, comprend deux éléments : la raison et l'intelligence proprement dite. La raison est l'ensemble des lois rationnelles et la loi morale qui sont la condition même de l'expérience, innées, données dans notre constitution. Selon Bois, la vie affective est ce que l'individu est en fait, tandis que la loi morale est ce que la vie affective doit être. Si la raison est la faculté des lois, l'intelligence est, dans les termes de Bois, la faculté des idées. Il reprend ici, en note, le débat amorcé avec Sabatier dans *Le dogme grec* et *De la connaissance religieuse* concernant « la question difficile des origines[2927] » de la religion et de la préséance entre expérience religieuse et intelligence religieuse, « entre fait et dogme » ou encore « entre fait et langage » si on utilise les mots choisis par Ansaldi pour redire l'intuition boisienne. Bois reconnaît que l'intelligence, y compris religieuse, a besoin d'une expérience préalable : « L'intelligence ne peut travailler que sur des données qu'elle élabore lorsqu'elles lui ont été fournies par l'expérience[2928]. » Toutefois, ajoute aussitôt notre professeur, ce que l'intelligence implique au préalable c'est l'expérience sensible mais accompagnée de certaines interprétations de ces expériences sensibles. La première émotion religieuse, en conclut-il, « a nécessairement dû envelopper une croyance, un jugement, une notion ». En effet, si l'on nie l'importance de cet élément intellectuel dans la première expérience religieuse, « la première émotion religieuse n'aurait pas été religieuse[2929] ».

Si l'on quitte la question des origines pour en revenir à la vie religieuse actuelle, Bois affirme que l'idée religieuse est intimement liée au sentiment religieux, et que dans leur simultanéité se trouvent des relations réciproques et inverses de succession et de causalité : « émotion et idée se développent intérieurement l'une à l'autre dans une incessante réaction mutuelle, et, normalement, chacune des deux s'enrichit de tout ce qui enrichit l'autre[2930] ».

[2925] *Ibidem*, p. 32.

[2926] *Ibidem*, p. 33.

[2927] Cf. *ibidem*, p. 35.

[2928] *Ibidem*, p. 35, note 1.

[2929] *Ibidem*.

[2930] *Sent-Rlg*, p. 36.

Ici, Bois fait sienne la théorie de Schleiermacher selon laquelle la dogmatique a pour objet la conscience chrétienne et traduit celle-ci en langage scientifique : dans le domaine religieux, comme ailleurs, la science dépend de l'expérience ; « la dogmatique n'est qu'un effort pour égaler l'intelligence à la vie[2931] ». Ainsi, Bois admet que le sentiment précède et conditionne la connaissance. Mais il ajoute aussitôt que l'intelligence peut agir sur les tendances et les désirs pour les modifier, et que, dans l'état actuel du christianisme, il existe incontestablement des idées religieuses qui précèdent chez l'individu toute expérience religieuse de sa part, « et qui, bien loin de dériver de son expérience individuelle, la conditionnent et la provoquent[2932] ». Pour Bois, sans certaines connaissances de l'Évangile, l'expérience religieuse d'un chrétien ne se serait jamais produite. L'idée, en déduit-il, possède une puissance incalculable, et il y a donc, entre l'intelligence et le sentiment, d'incessantes relations mutuelles : « L'intelligence est une lumière qui nous guide et non une force qui se suffit, c'est un auxiliaire et non un chef[2933]. » Si l'intelligence doit être maintenue, elle ne doit pas dominer, sinon ce serait tomber dans l'intellectualisme. L'intellectualisme véritable, que Bois rejette, consiste à accorder à la doctrine la place principale et d'en faire le but alors qu'elle ne doit être que le moyen pour la vie religieuse. La théologie de Schleiermacher n'est qu'une protestation contre un intellectualisme dominant, selon Bois ; le chrétien doit se rendre compte que par elles-mêmes les doctrines ne sont que des abstractions qui n'ont de sens que par la qualité de vie qu'elles révèlent ou produisent[2934].

8.7.3 LA VOLONTE

Pour ce qui concerne la volonté, Bois distingue dans le sentiment deux éléments différents et d'inégales valeurs : la jouissance, d'un côté, et le désir, de l'autre. Il estime que le désir, en tant qu'élément affectif, constitue le fond de l'être ; par contre, « on exprime une erreur si on veut dire que le fond de l'être, c'est le plaisir et la douleur[2935] », c'est-à-dire la jouissance. La volonté et la tendance, que Bois désigne aussi par l'inclination ou par le désir, se rapprochent et se ressemblent dans ce sens qu'elles sont toutes deux actives, affirme-t-il, et c'est la raison pour laquelle, d'après lui, des penseurs comme Schopenhauer, suivi par Secrétan, les ont confondues. Pour Schopenhauer, par exemple, vouloir, c'est tout à la fois désirer, aspirer, fuir, espérer, craindre, aimer, haïr : la volonté schopenhauerienne comprend, selon Bois, non seulement la volonté proprement dite, mais aussi le désir, ce qui ne laisse plus, pour caractériser

[2931] *Ibidem*.

[2932] *Ibidem*, p. 38.

[2933] *Ibidem*, p. 41.

[2934] Cf. *Sent-Rlg*, p. 46.

[2935] *Ibidem*, p. 47.

le sentiment, que la jouissance (plaisir ou douleur). Bois juge plus exact, psychologiquement parlant, de distinguer le désir, qui est plutôt continu, et la volonté proprement dite, plutôt discontinue[2936].

Dans la logique naturelle et dans l'action de Dieu qui suit la logique de la grâce, habituellement, note Bois, la jouissance provoque l'inclination (ou désir) qui nourrit ensuite la volonté. Mais les faits prouvent que la vie spirituelle peut tout à fait être présente sans que les symptômes réguliers apparaissent. Bois cite des exemples tirés du mouvement du Réveil en général pour le montrer[2937]. Dans la réalité quotidienne de la vie religieuse, la volonté provoque l'inclination qui est suivie ou non par la jouissance : voilà l'ordre auquel le croyant doit se tenir. En citant l'exemple de Pascal, Bois retient que, dans la pensée pascalienne, « naturellement même, ces actions provoqueront dans le cœur la foi dont elles sont le signe. Et surnaturellement, à l'homme qui a ainsi "commencé" et qui est allé au-devant de la grâce, Dieu, pour achever l'œuvre du salut, accordera une vision[2938] ». Il y a sans doute chez Bois une certaine tendance synergiste, où l'on a l'impression que l'humain « contribue », en quelque sorte, à son salut en acceptant librement la foi. Mais ici, pour ce qui concerne la vie religieuse, nous voyons plutôt la distinction entre la grâce, donnée dans l'expérience religieuse initiale, selon l'ordre « jouissance, inclination, volonté », d'une part, et la sanctification, dans la vie religieuse de tous les jours, selon l'ordre « volonté, inclination, jouissance », d'autre part[2939]. Et même dans ce dernier cas, la volonté est déterminée par l'action et l'attrait de l'idéal moral et religieux.

Par ailleurs, le sentiment religieux est amené, selon Bois, à s'exprimer dans toute une richesse de variétés de manifestations et d'interprétations. En effet, l'association étroite du sentiment religieux avec des notions et des sentiments moraux infiniment variés, contraignent le sentiment religieux, affirme-t-il, « à se nuancer de mille teintes nouvelles, dont chacune est propre à un temps, à un pays, à une dogmatique, à une liturgie, à un code et à un cérémonial particuliers[2940] ». Il est donc plus exact, dit-il, de parler de sentiments religieux, au pluriel, et ne pas se contenter du singulier comme le fait par exemple Schleiermacher en définissant le sentiment religieux comme la conscience d'une pure et simple dépendance ou un sentiment pur et simple de dépendance. Mais le professeur de Montauban ne réduit-il pas plus que nécessaire

---

2936 Cf. *ibidem*, p. 48.

2937 Il cite par exemple (Cf. *Sent-Rlg*, p. 51) le témoignage de John Wesley qui affirme que les « transports de joie » ne surviennent pas systématiquement (Matthieu LELIEVRE, *John Wesley*, Paris, Publications méthodistes, 5e édition, 1925, p. 100. Bois cite la 3e édition de 1891, p. 76-77).

2938 *Sent-Rlg*, p. 57.

2939 Cf. *ibidem*, p. 51 et 55-56.

2940 *Ibidem*, p. 58, note 1.

la définition schleiermacherienne ? En tout cas, pour Bois, « la piété est bien autre chose encore qu'un instinct de dépendance ; il y a en elle des éléments non seulement de crainte, mais de reconnaissance, d'espérance, de joie, d'amour[2941] ». La piété dont parle Bois n'est donc plus l'essence de la religion dont parle Schleiermacher.

Dans son allocution, Bois remet la doctrine à sa juste place, c'est-à-dire secondaire par rapport à la vie qu'elle tente d'interpréter. Il nous semble qu'il va plus loin par rapport aux résultats exposés auparavant, comme par exemple dans *De la connaissance religieuse*, grâce aux outils qui sont fournis par la « psychologie religieuse », notamment dans l'étude et la définition du sentiment religieux et dans la détermination des lois qui le régissent, dans son articulation avec l'intelligence, la volonté, l'inclination par exemple. Il se sert de la psychologie pour essayer d'étudier le passage de l'indéterminé au déterminé. Mais l'objectif principal de notre professeur demeure situé au-delà de l'expérience religieuse et du sentiment religieux, puisque l'étude de ceux-ci le conduit à mieux définir la religion. Il définit la divinité comme principe de notre être tout en la maintenant anthropomorphique. Puis il retrace l'histoire des religions en y observant un mélange de progression vers le monothéisme et la religion positive, d'une part, et de régression vers le panthéisme et l'athéisme, d'autre part. Il conclut, en empruntant différents chemins et différentes méthodes, que le christianisme est la religion parfaite, et tout particulièrement que Jésus est un modèle de perfection psychologique.

Bois conclut son discours en renvoyant les étudiants de la Faculté à Jésus comme modèle de perfection psychologique, puis en présentant la psychologie religieuse comme une science qui renseigne sur la santé religieuse et sur l'hygiène qui permet de conserver cette santé[2942]. La religion chrétienne est, dit-il, assez souple pour s'arranger des vérités acquises par la science, pour se modifier de manière à répondre à ses légitimes exigences[2943]. Le professeur de Montauban invite ses auditeurs à éviter l'intellectualisme, en citant Bossuet : « Malheur à la connaissance stérile qui ne se tourne point à aimer[2944] ! »

Dans le débat entre Frommel et Bois, suite au discours de rentrée de ce dernier en 1901, le dogmaticien de Genève, reste fidèle à la pensée de Malan, pour qui Dieu ne peut se révéler que par le biais de l'obligation morale, en sorte que sentiment moral et sentiment religieux ont la même source et naissent ensemble. Bois reproche à son collègue genevois de vouloir trop réduire, voire supprimer, les distinctions et « de céder avec une facilité excessive aux séductions

---

[2941] *Ibidem*.

[2942] Cf. *ibidem*, p. 61.

[2943] Cf. *ibidem*, p. 62.

[2944] *Ibidem*, p. 63.

du démon métaphysique, en particulier au monisme à outrance, à l'ambition de réduire les dualités, les multiplicités, de supprimer les différences, d'abolir les distinctions[2945] ». Il estime que le monisme moral de Frommel, en réduisant « toutes choses à la morale aboutissant elle-même à la réduction de la morale à la religion », est conduit inévitablement à « *nier l'obligation*, en l'identifiant avec la soumission à une volonté extérieure amorale, et à *nier la sainteté divine*, en l'identifiant avec la simple puissance ». Pour Bois, la métaphysique malaniste est « irrémédiablement contraire aux exigences les plus authentiques de la vie morale et religieuse[2946] ».

Mais plus fondamentalement, dans son débat avec Frommel, Bois réfléchit sur l'idée d'une autonomie de la volonté avancée par Kant. La définition de l'impératif catégorique implique, selon Bois, que ce soit la raison qui donne une règle à la volonté, et non la volonté qui fait l'universalité de la loi. Alors que dans le kantisme, au contraire, tel que Bois le comprend, il n'est pas possible d'écarter tout mobile empirique de la volonté si l'on ne suppose un impératif que la volonté se dicte à elle-même et qu'elle ne reçoit pas d'ailleurs. Pour Kant, c'est la volonté commune, universelle, pure, autonome, affranchie de toute sensibilité, de toute condition subjective, pouvant être identifiée à la raison pure pratique, qui commande[2947]. Tandis que la volonté entachée de la sensibilité, de mobiles empiriques, d'intérêts et de profits personnels est une volonté individuelle faillible qui doit se soumettre à la volonté pure commune et universelle. Pour Bois, « il est absurde que la volonté s'oblige elle-même » ; « la règle de la volonté comme du sentiment doit provenir d'une source extérieure au sentiment et à la volonté », et « cette source ne peut être que la raison[2948] » : la loi morale est rationnelle dans le néocriticisme boisien.

8.7.4 LA DETERMINATION DE L'INDETERMINE DANS L'EXPERIENCE RELIGIEUSE

Dans le criticisme kantien, la connaissance s'opère en trois actes de synthèse : synthèse de l'appréhension dans l'intuition, synthèse de la reproduction dans l'imagination, et synthèse de la recognition dans le concept ; ainsi, à la fin de ces trois étapes de synthèses, nous pouvons saisir par exemple « les diverses parties d'une maison comme étant les diverses parties d'*une* maison[2949] ». Par contre, pour certaines expériences, il n'en est pas ainsi dans le phénoménisme néocriticiste en raison de sa définition du phénomène comme étant un objet déterminé et

---

[2945] Henri BOIS, *Le sentiment religieux et le sentiment moral. Réponse à M. le professeur Frommel*, Paris, Fischbacher, 1903, désormais *SR&SM*, p. 242.

[2946] *SR&SM*, p. 243-244.

[2947] Cf. *RTQR 1902*, p. 443-444.

[2948] *Ibidem*, p. 445.

[2949] Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 100. C'est l'auteur qui souligne.

représenté ; les couleurs des objets par exemple ne sont pas des phénomènes et sont donc indéterminés, tandis que l'objet coloré est un phénomène bien déterminé et représenté. La connaissance néocriticiste ne s'occupe que des objets déterminés par concepts, et non des objets déterminés par intuition qui sont pourtant déjà considérés comme étant des phénomènes par Kant. Pour Kant, en effet, « on nomme *phénomène* l'objet indéterminé d'une intuition empirique[2950] ». Alors que, dans le néocriticisme, « le domaine de l'objectivité et le domaine du déterminé se superposent rigoureusement[2951] », si bien que tout objet est déterminé par les concepts et il n'y a pas d'objet non déterminé par concepts : « les phénomènes ont déjà franchi le seuil de la synthèse représentative[2952] ». La théorie de la connaissance ne s'occupe pas de la détermination de l'indéterminé mais la relègue à la psychologie. Cela s'applique à l'expérience religieuse.

Bois est convaincu que l'expérience religieuse implique la relation du moi conscient au moi subliminal, subconscient, suivie d'une relation plus profonde encore : celle du moi subliminal avec Dieu[2953]. Selon lui, le psychologue affirme que la religion se réduit à un rapport entre le « moi subconscient » et le « moi réfléchi ». La psychologie étudie les phénomènes religieux (inspirations, révélations, élans vers le bien, grâces divines), au même titre qu'elle étudie les autres phénomènes mentaux, et les ramène à « une poussée du subconscient, à une efflorescence du subconscient dans le domaine de la conscience claire et réfléchie[2954] ». C'est de cette manière que, dans l'expérience religieuse, l'indéterminé accède à la conscience et devient objet de connaissance par concepts. Si le psychologue s'arrête là, le croyant, par contre, va plus loin, selon Bois, pour croire et affirmer que cette « poussée » vient d'une action métaphysique, morale et personnelle de Dieu, avant et pendant elle : « J'affirme qu'une action métaphysique, une action surnaturelle de Dieu, s'est exercée sur le moi subconscient avant et pendant sa poussée explosive dans la conscience[2955]. »

Bois admet la liberté du sujet dans la conscience claire, mais il l'admet aussi, bien avant même l'étape de la conscience, « dans le passage du subconscient au conscient », et « jusque dans le subconscient lui-même[2956] ». En insistant sur la liberté du sujet, il s'oppose à Lucien

---

[2950] Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 63. Cf. aussi FEDI Laurent, *op. cit.*, p. 101.

[2951] Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 101.

[2952] Laurent FEDI, *op. cit.*, p. 102.

[2953] Cf. *LVER*, p. 77.

[2954] *Mor&Rel*, p. 225.

[2955] *Ibidem*, p. 225-226.

[2956] *Ibidem*, p. 226.

Lévy-Bruhl pour qui le « libre arbitre a pour mère l'ignorance[2957] ». Il affirme que « la pure moralité est autant insaisissable pour l'expérience que la pure liberté[2958] » ; morale et religion comportent toutes les deux une interprétation métaphysique de l'expérience brute ; cette interprétation dépasse le donné et explique le subconscient qui est inaccessible à la science et à l'expérience. Le Dieu vivant, nécessairement anthropomorphe puisqu'il respecte la constitution psychologique de l'homme, qui agit de cette manière, n'est certainement pas un Dieu simplifié et appauvri[2959]. Si, pour le moment, Dieu ne nous atteint que par notre subconscient, c'est uniquement à cause de l'aliénation et de notre nature pécheresse. S'il s'y prenait autrement, cela risquerait de nuire à notre liberté.

Bois souligne que l'expérience religieuse possède un caractère unique qui la distingue de toute autre expérience, dans ce sens qu'elle concerne la rencontre du moi conscient au moi subconscient, d'une part, et du moi subconscient avec la « grande ultime Réalité », d'autre part. Selon lui, « c'est par le fond subconscient de notre individu que nous sommes sans cesse pour ainsi dire raccrochés au Créateur[2960] », « que nous avons en lui la vie, le mouvement et l'être[2961] ». Or, la personnalité divine agit sur l'homme d'une manière « directement et constamment psychique, intérieure, sans mélange sensible, d'esprit à esprit[2962] ». Cette action se fait en profondeur, comme « en-dessous » de ce qui est spatial et superficiel. C'est par la catégorie du temps, en tant que concept pur de l'entendement, que l'action de cette « grande ultime Réalité » est saisie par le sujet connaissant. Cela explique, selon Bois, l'irréductible originalité de l'expérience religieuse : « Elle est pour ainsi dire l'apogée de l'expérience supra-sensible[2963]. » Elle est l'aboutissement de ce que l'homme peut atteindre en fait d'expérience spirituelle pure. Pourtant, il rappelle également que l'expérience religieuse ne peut atteindre la netteté et la certitude de ce qui est issu d'éléments sensoriels, si bien que, chez beaucoup, elle ne dépasse pas le seuil de la conscience. Ici interviennent la volonté et la liberté, impliquées dans la croyance, et déterminantes, selon Bois, pour ce qui concerne la contribution humaine dans l'expérience religieuse après la conversion initiale. Le subconscient désigne ici le lieu de l'expérience spirituelle, psychique, intérieure, « en profondeur », relevant de la catégorie du temps. Quel est le lien entre ce subconscient et l'inconscient ?

[2957] *Mor&Rel*, p. 228.

[2958] *Ibidem*, p. 227.

[2959] Cf. *PERSD*, p. 452-453.

[2960] *LVER*, p. 114.

[2961] *Ibidem*.

[2962] *Ibidem*, p. 77-78.

[2963] *Ibidem*, p. 78.

Dans son article datant de 1916 intitulé « La personnalité de Dieu », Bois va plus loin encore dans sa définition du subconscient, qu'il rapproche de l'inconscient, en comparaison de la conscience claire. Pour lui, en effet, « le subconscient, c'est l'indifférenciation, l'obscurité vague et floue des origines, c'est l'enfance de l'âme, tandis que la conscience disciplinée, rationalisée, c'est la maturité de l'adulte[2964] ». C'est que, pour Bois, l'expérience mystique est une régression par rapport à l'expérience du Christ et même par rapport à celle du chrétien. Le mystique, en effet, ne rencontre qu'un Dieu impersonnel et flou, en tout cas pas aussi clair et distinct que le Dieu avec lequel Jésus raconte être dans une relation consciente et constante. Bois affirme de ce fait que « le subconscient représente une forme d'existence psychique que l'évolution tend sans cesse à dépasser par un développement où le moi s'explicite sans cesse, gagne en clarté, en intelligibilité[2965] ». Penser Dieu comme subconscientrevient à le considérer comme étant au-dessous de l'homme. Pour Bois, les limites de la constitution de l'esprit humain, encore soumis à l'épreuve morale de l'espace, font en sorte que le champ de notre conscience claire est réduit, ce qui n'est pas le cas de l'esprit de Dieu, où« tout est conscient », car « il est », et est donc un « Esprit parfait » ;sa conscience parfaite « met en mouvement, attire, développe, précise cette masse indistincte du monde subconscient humain[2966] ». Sous l'impulsion de cette conscience parfaite, répondant à son appel, « l'indistinct travaille, se soulève, s'agite, *l'inconscient s'affermit*, l'obscur arrive à la lumière et s'y épanouit, *le subconscient franchit le seuil de la clarté*, et l'évolution s'ébranle qui s'achemine du premier germe de la vie religieuse jusqu'au génie spirituel et moral des prophètes, jusqu'à la conscience de la conscience que nous saluons en Jésus-Christ[2967] ». Si la rencontre entre l'esprit divin et l'esprit humain n'a lieu normalement et habituellement chez le mystique que par le biais du subconscient, que Bois désigne également ici comme l'inconscient, elle devient de plus en plus consciente dans l'expérience chrétienne. La prise de conscience de l'expérience de la rencontre avec le « Christ vivant » se fait, chez Bois, sous l'impulsion du Christ lui-même, par l'intermédiaire des « éléments intellectuels » contenus dans la décision de croire, c'est-à-dire dans la foi, dans l'expérience religieuse, qui précède et accompagne celle-ci. Sans ces « idées » ou « croyances », l'expérience « régresse » dans l'hallucination ou le « mysticisme d'illuminé », comme c'est le cas dans la plupart des expériences religieuses de l'Ancien Testament, selon Bois, où domine « la connaissance de Dieu par le subconscient, qui comporte les songes, les hallucinations, les visions[2968] ». Ce sont

[2964] *PERSD*, p. 449.

[2965] *Ibidem.*

[2966] *Ibidem*.

[2967] *Ibidem*, c'est nous qui soulignons.

[2968] *Ibidem*, p. 440, note 1.

les « idées », les mots que les auteurs bibliques utilisent pour interpréter leurs expériences religieuses, qui permettent aux expériences subconscientes et inconscientes du chrétien d'« efflorer » à la conscience claire. Le Christ, quant à lui, accède à la connaissance de Dieu par son moi réfléchi, par sa personnalité morale et, en tant que Parole vivante de Dieu, attire petit à petit nos expériences vers l'expérience personnaliste, vers la conscience claire de l'Esprit divin. Sa Parole précède et accompagne notre expérience religieuse pour nous dire le Père que nous y rencontrons. Son Esprit témoigne avec notre esprit que nous sommes enfants de Dieu.

8.8 LA PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE DE RAOUL ALLIER

Raoul Allier est un philosophe normalien, agrégé en philosophie, et théologien protestant contemporain de Bois, et qui connaît et fréquente le néocriticisme par ses liens avec Pillon[2969]. Il a joué un rôle non négligeable dans la conception libérale de la loi de séparation des Églises et de l'État. Il a été chargé de cours à la Faculté de théologie protestante de Montauban, puis à celle de Paris en 1889 pour y être titularisé en 1902 après la soutenance de sa thèse de doctorat. À la différence de Bois, Allier lit Freud[2970]. Bois ne mentionne ni ne cite Allier qui n'a rien publié sur le néocriticisme. Ils sont nés la même année et ont un parcours assez différent l'un de l'autre. Ils se croisent certainement lorsque Allier est nommé chargé de cours à la Faculté de théologie protestante de Montauban, en 1885, quelques mois après son agrégation, et y enseigne jusqu'en 1889[2971]. Bois y soutient sa « thèse de baccalauréat en théologie » en février 1886, sa « thèse de licence en théologie » en 1887[2972] et sa thèse de doctorat en théologie en 1890.

Les deux théologiens, Allier et Bois, ont un point commun : Allier fait partie des quelques théologiens protestants qui, comme Bois, s'intéressent assez tôt à la « psychologie religieuse ». Le livre d'Allier intitulé *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, qui traite de la « psychologie religieuse », paraît en 1925. Le deuxième livre dans la même discipline, intitulé *Le Non-civilisé et Nous, différence irréductible ou identité foncière ?*, sort en 1927. Le troisième intitulé *Magie et religion*, où il dénonce le rôle dégradant de la magie dans les différentes civilisations et dans la religion, paraît en 1935. Nous voyons dans cet intérêt l'influence du néocriticisme, qu'il a sans doute reçue en fréquentant Pillon, pour qui, rappelons-le, encore une fois, le passage de l'indéterminé au déterminé se fait sur le plan

[2969] Cf. André LALANDE, *op. cit*, p. 545.

[2970] Raoul ALLIER, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, tome 1, Paris, Payot, 1925, p. 14.

[2971] Cf. Jean BAUBEROT, « Raoul Allier », dans Pierre GISEL, *Encyclopédie du protestantisme*, *op. cit.*, p. 16.

[2972] En liminaire à son mémoire de licence, Bois mentionne Allier dans la liste des enseignants de la Faculté (cf. *DLCC*, p. 4).

psychologique[2973]. Notamment, dans l'expérience religieuse, l'action divine est perçue psychologiquement, et tout être humain, quelle que soit sa culture, son « langage », sa civilisation, est susceptible de vivre l'expérience de la rencontre et de la relation personnelle, morale et spirituelle avec Dieu. D'après Hélène Baillot, dans son article intitulé « La conversion des peuples dits « non-civilisés » chez Raoul Allier (1862-1939) », dans les *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires,* « le parcours intellectuel de Raoul Allier peut se lire à l'aune de son engagement pour les missions qui ont occupé une place centrale dans sa vie et son œuvre[2974] ». Il aborde le thème de la « psychologie religieuse » en préparant une thèse à l'École Normale Supérieure, dans le domaine de la psychologie touchant à la notion du « mal moral » dont il veut étudier la conception chez les hommes et les femmes, chez les enfants, et chez les criminels[2975].

Dans la préface à ses livres intitulés *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Allier s'oppose à la notion de « pensée prélogique », qui serait fondée sur une certaine « conception de la causalité », introduite par Lucien Lévy-Bruhl concernant les « peuples primitifs ». En parlant de ce dernier, « fréquemment nous avons fait les mêmes constatations », avoue-t-il, mais il ajoute qu'il ne les a pas toujours interprétés de la même manière que lui : « La théorie du pré-logisme ne me paraît pas s'imposer[2976] », affirme-t-il. D'ailleurs, Lévy-Bruhl revient lui-même plus tard, dans ses *Carnets* en 1938, sur cette notion de « pensée prélogique », pour « corriger » ce qu'il « croyait exact en 1910 », en affirmant que « il n'y a pas une mentalité primitive qui se distingue de l'autre par deux caractères qui lui sont propres (mystique et prélogique) », mais que « il y a une mentalité mystique plus marquée et plus facilement observable chez les "primitifs" que dans nos sociétés, mais présente dans tout esprit humain[2977] ».

Pour Allier, la « conversion » peut susciter chez tout être humain une capacité à apporter un changement dans la culture et dans la société. Il écrit :

> *Il me semble aussi que l'individu joue dans l'histoire des sociétés inférieures un rôle que M. Lévy-Bruhl n'admet guère et sans lequel je ne parviens pas à me représenter comment le moindre progrès a pu jamais s'accomplir. Ce qui régénère les individus provoque en eux des initiatives intellectuelles et morales. Ces initiatives rompent le*

2973 Cf. Laurent FEDI, *La philosophie de Charles Renouvier*, *op. cit.*, p. 101.

2974Hélène BAILLOT, « La conversion des peuples dits « non-civilisés » chez Raoul Allier (1862-1939) », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], 8 | 2010, mis en ligne le 16 mars 2010, consulté le 14 janvier 2014. URL : http://cerri.revues.org/66 ; DOI : 10.4000/cerri.66.

2975 Cf. *ibidem*.

2976 Raoul ALLIER, *op. cit.*, préface.

2977 Lucien LEVY-BRUHL, *Carnets*, Paris, PUF, 1949, p. 82.

> *cercle enchanté dans lequel les non-civilisés sont emprisonnés. Elles ont de toute évidence des répercussions sociales elles agissent sur la collectivité mais elles sont prises, il faut le répéter par des individus*[2978].

Nous retrouvons dans ces propos l'importance de l'individu dans le changement de la société, thème cher à Bois et au néocriticisme dans la conception de l'histoire. Ce dernier, nous l'avons vu, s'en sert pour s'opposer à l'hégélianisme de Strauss qui voit l'accomplissement christique dans l'espèce humaine et non dans un individu, fut-ce le Christ historique. Alors que, pour Bois, l'action morale et personnelle du Christ doit changer la vie de chaque individu, et c'est la multiplication des changements individuels qui réalisera la seigneurie du Christ dans l'ensemble de l'humanité. Bois consacre plusieurs parties de son cours sur le thème de la conversion : un cours sur la conversion sous forme de « Société de psychologie[2979] », c'est-à-dire en groupes de travail ; un autre intitulé « De la vie chrétienne : conversion[2980] » ; puis « La conversion de Pascal »[2981] ; « La conversion d'Adolphe Monod[2982] » ; « Conversions d'adolescents[2983] » ; « Différents types de conversion pendant les Réveils[2984] ». Il a aussi mené une enquête sur la conversion et en a conservé les résultats dans ses notes intitulées « Résultats d'enquêtes sur la conversion[2985] ».

8.8.1 DES IDEES PRECEDENT L'EXPERIENCE RELIGIEUSE

Un autre point de ressemblance avec la pensée boisienne consiste à considérer les *idées* qui précèdent l'expérience religieuse comme jouant un rôle important dans celle-ci. Allier constate, en effet, que les rêves faits par le sujet juste avant la conversion, et qui sont à l'origine de celle-ci, résultent d'*idées* préalablement acquises, faisant « entrevoir » un *idéal* qui « sollicite » le sujet vers un avenir, une « vie nouvelle ». Il part de « la place que Sigmund Freud donne dans

---

2978 Raoul ALLIER, *op. cit.*

2979 Henri BOIS, « Conversions III. Société de psychologie », *Cours, lettres, notes et* papiers, IPT Montpellier, Boîte n°4, désormais *CMs-Conversion*.

2980 Henri BOIS, « De la vie chrétienne : conversion », *Cours, lettres, notes et* papiers, IPT Montpellier, Boîte n°4, désormais *CMs-VieChrtn*.

2981 Henri BOIS, « La conversion de Pascal », *Cours, lettres, notes et* papiers, IPT Montpellier, Boîte n°4, désormais *CMs-ConvPascal*.

2982 Henri BOIS, « La conversion d'Adolphe Monod », *Cours, lettres, notes et* papiers, IPT Montpellier, Boîte n°4, désormais *CMs-ConvMonod*.

2983 Henri BOIS, « Conversions d'adolescents », *Cours, lettres, notes et* papiers, IPT Montpellier, Boîte n°4, désormais *CMs-ConvAdo*.

2984 Henri BOIS, « Différents types de conversion pendant les Réveils », *Cours, lettres, notes et* papiers, IPT Montpellier, Boîte n°5, désormais *CMs-ConvRéveil*.

2985 Henri BOIS, « Résultats d'enquête sur la conversion », *Cours, lettres, notes et* papiers, IPT Montpellier, Boîte n°4, désormais *CMs-ConvEnqt*.

ses analyses aux interventions de l'inconscient dans la vie psychologique[2986] », et entreprend une recherche sur les rêves chez les peuples des terres de missions ; il « constate le rôle que jouent les rêves – et à un degré beaucoup moindre les hallucinations et les voix – dans les crises morales des non-civilisés et à chercher à me rendre compte de ces phénomènes[2987] ».

Concernant la psychologie des conversions, il découvre que les rêves précédant ou accompagnant les conversions « sont dus à la réapparition de tendances refoulées[2988] ». À la différence de Freud, il constate dans ses observations que « les tendances refoulées qui émergent soudain sous des formes imprévues, appartiennent toutes ou à peu près à ce qu'il y a de plus inférieur chez l'être humain[2989] », c'est-à-dire les tendances que « le plus élémentaire souci de moralité contraint le sujet de refréner[2990] ». Par contre, il observe que les rêves se trouvant à l'origine d'une conversion sont différents et suivent une autre logique :

> *Les rêves que j'ai relevés et qui sont à l'origine d'une conversion sont d'une nature tout à fait différente. Ce qui apparaît avec eux et par eux ce n'est pas un moi très ancien avec ses instincts grossiers et ses hérédités presque bestiales. C'est au contraire un moi nouveau en train de se former sous la sollicitation d'un idéal entrevu et qui, loin de représenter chez le sujet un passé lointain et animal, figure, prophétise et prépare un avenir vraiment humain*[2991].

Allier relève des cas de rêves où le sujet, loin de régresser vers une moralité « inférieure », est projeté vers un idéal moral nettement supérieur, grâce à l'influence préalable d'une prédication présentant cet idéal. Autant Freud, pour Allier, que Sabatier, pour Bois, négligent le rôle joué par les *idées* qui précèdent les *faits*.

En 1906, Bois publie son livre intitulé *Quelques réflexions sur la psychologie des Réveils*, peu de temps après avoir publié ses observations sur *Le réveil au Pays de Galles*. Il entend indiquer et discuter dans ce livre quelques questions qui lui sont venues, non pas pendant sa mission au Pays de Galles, mais suite à des échanges et des discussions auxquelles il a pris part, à la lecture des journaux religieux, à la constatation que certains de ses compatriotes ont envie

---

[2986] Raoul ALLIER, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés, op. cit,* p. 14.

[2987] *Ibidem.*

[2988] *Ibidem.*

[2989] *Ibidem.*

[2990] *Ibidem.*

[2991] *Ibidem.*

de vivre un Réveil religieux en France, et à une étude approfondie et continue de la psychologie religieuse[2992].

Dans les deux premiers chapitres, Bois applique aux conversions religieuses, aux réveils religieux, les principes de psychologie individuelle, de psychologie sociale et de psychologie des foules qu'ont mis en lumière, par exemple, les travaux de Gabriel Tarde et de Scipio Sighele (1868-1913)[2993]. De cette application, il conclut que tout réveil du type revivaliste, tel que le Réveil gallois par exemple, « n'est et ne peut être qu'un mode de début de la vie spirituelle collective, une secousse initiale[2994] », et que « cette secousse ne dispense pas du travail ultérieur d'éducation[2995] ». De plus, une vie spirituelle sociale riche et féconde « peut très bien débuter sans la secousse revivaliste, c'est-à-dire sans les phénomènes de foule, de contagion de foule, de meneurs et de menés, etc.[2996] ». Il distingue la conversion, qui relève de la psychologie individuelle, et le réveil revivaliste qui relève de la psychologie de foule. Mais il est convaincu que certaines *idées*, dont notamment sur le Christ en tant qu'idéal moral et religieux et sa prédication, jouent un rôle important, aussi bien dans toute conversion que dans tout mouvement de réveil religieux « fécond[2997] ». Il ne croit pas la possibilité d'un Réveil fécond susceptible d'apporter des résultats durables et solides « sans certaines affirmations précises et positives de l'ordre religieux plutôt que dogmatique ou historique », sans certaines idées comme par exemple et avant tout « la prédication du Christ, du Christ Jésus, inspiré de Dieu, entièrement saint, commençant lui-même par sa perfection morale et religieuse le Royaume de Dieu qu'il avait reçu du Père la mission unique d'établir ici-bas[2998] ».

Certes, Bois prend bien soin de distinguer les affirmations positives de l'ordre religieux, comme la prédication du Christ, de n'importe quel dogme. C'est qu'il tente d'expliquer, dans son analyse psychologique sur les réveils, à ceux qui disent : « il faut l'ancienne orthodoxie protestante pour provoquer un réveil revivaliste », que si la synthèse faits-idées historiques est indissociable (telles doctrines sont associées à tels réveils précis), la correspondance entre des faits et les idées qui les précèdent n'est pas nécessairement univoque (deux doctrines opposées peuvent aboutir chacune à un réveil aussi authentique l'un que l'autre). Mais il affirme que, de toutes manières, un élément intellectuel est nécessaire avant l'expérience religieuse. Selon lui,

---

[2992] *Psy-Rev*, p. 5.

[2993] Scipio SIGHELE (1868 – Florence 1913) – Criminologue italien et pionnier de la psychologie des foules.

[2994] *Psy-Rev*, p. 39.

[2995] *Ibidem*.

[2996] *Ibidem*.

[2997] *Ibidem*, p. 184.

[2998] *Ibidem*, p. 184-185.

> *Il n'y a aucune contradiction à soutenir ces deux thèses qui peuvent paraître au premier abord opposées : 1) Un Réveil est généralement animé d'une tendance rétrograde au point de vue intellectuel ; 2) Un Réveil peut se produire avec n'importe quelle base intellectuelle*[2999].

Pour Bois, l'élément intellectuel peut régresser ou progresser *dans* l'expérience religieuse. Il propose quelques observations sur l'opposition qui existe entre la psychologie spéciale de la foule et la psychologie générale de la vie sociale ; sur la manière dont procède l'imitation dans la vie sociale et dans la foule ; sur la tendance intellectuelle rétrograde ou conservatrice que manifeste le christianisme quand il se propage de bas en haut, c'est-à-dire dans les réveils du type revivaliste ; sur les deux voies par lesquelles se propage la foi chrétienne. Quand celle-ci se propage par le biais de la foule, où les individualités disparaissent, cela se fait par imitation de bas en haut. Quand la foi se propage par le biais de la vie sociale, cela se fait par imitation de haut en bas, par les écrits et les diverses relations sociales complexes[3000]. Selon Bois, la théologie d'un réveil revivaliste donné peut être considérée comme étant le résultat de deux tendances opposées. Tout d'abord, la théologie connaît une phase régressive « propre à la psychologie des foules », au moment où le réveil surgit subitement et « substitue aux rapports complexes de la vie sociale les rapports simplistes de la vie en foule », et, par conséquent, « opère un mouvement théologique de recul et de réaction dans le sens traditionaliste et orthodoxe[3001] ». Cette phase régressive est suivie d'une phase progressive, « propre aux développements de l'intelligence » qui commencent par l'initiative et la réflexion de certains individus, des réflexions individuelles qui tendent à se répandre et à se vulgariser, « non par les foules, mais par la vie sociale[3002] » distincte de la vie de la foule. Ainsi, la théologie progresse et tend à devenir « le patrimoine de tous, en vertu des lois de la vie sociale[3003] ». En raison de cette diffusion et de cette progression de la théologie, des Réveils de moins en moins revivalistes remplacent les Réveils revivalistes, jusqu'au moment où un Réveil revivaliste fait soudainement irruption, entraînant une simplification et une rétrogradation propres aux foules, liée à un recul de la théologie[3004]. D'après lui, « il est probable que […] tout Réveil a toujours une tendance intellectuelle rétrograde, réactionnaire ou tout au moins conservatrice[3005] ».

[2999] *Ibidem*, p. 168.

[3000] *Ibidem*, p. 178 et suivantes.

[3001] *Ibidem*, p. 145.

[3002] *Ibidem*, p. 144.

[3003] *Ibidem*.

[3004] Cf. *ibidem*, p. 144-145.

[3005] *Ibidem*, p. 167.

Bois propose une comparaison des Réveils successifs, de Jonathan Edwards à Dwight Moody en passant par Charles Finney. Il lui semble que le caractère proprement revivaliste du Réveil diminue d'Edwards à Finney, puis de Finney à Moody, dans la fréquence, l'intensité et le nombre des phénomènes concernant la psychologie des foules, mais surtout les phénomènes physiques et physiologiques, comme les troubles nerveux ou les évanouissements[3006].

Ces constatations confirment, selon Bois, l'idée selon laquelle il existe des sauts qualitatifs et des discontinuités dans l'histoire du christianisme. En effet, régression et progression peuvent apparaître successivement ou simultanément à travers les générations. Bois estime que, dans le mouvement de foule, « l'homme de génie est ramené au niveau de l'imbécile et accepte par suggestion les sentiments et les idées des individus moyens, ordinaires[3007] ». Lorsque l'homme de génie est emporté par le flot de la foule, sa réflexion régresse car il est influencé par la conscience collective et ses émotions deviennent liées à celles de la foule ; « lorsqu'il a été ainsi transformé, converti dans et par la foule, sa conversion peut tenir bon pour toute sa vie ultérieure, même lorsqu'il est sorti de la foule, qu'il est affranchi de la suggestion et qu'il redevient homme de génie[3008] ». Il en résulte, d'après Bois, que, dans le cours de l'histoire faite de mouvements de foule et de vies sociales, il ne peut pas y avoir une « ascension régulière » dans le sens de l'évolutionnisme, mais des successions ou des simultanéités de régressions et de progressions, des sauts qualitatifs et des discontinuités.

> *Appliquant ces réflexions à l'histoire de la propagation du Christianisme, affirme-t-il, nous dirons : à prendre les choses en gros et à envisager dans son ensemble l'histoire de la propagation du Christianisme à travers les générations, la foi chrétienne s'est propagée tantôt successivement, tantôt simultanément par les deux voies : foule et imitation de bas en haut, vie sociale et imitation de haut en bas*[3009].

Nous le voyons, Bois introduit ici l'idée de l'« imitation » dans la réflexion théologique d'un groupe. Lors d'une phase régressive de la théologie, au moment de la poussée d'un réveil revivaliste par exemple, l'imitation part de la foule, dont les idées et les phénomènes religieux l'emportent sur la réflexion des génies religieux, et remonte vers ces derniers pour les englober dans le mouvement de foule. Le christianisme se propage alors de bas en haut, et présente une activité intellectuelle à tendance rétrograde ou conservatrice. Selon Bois, « il peut y avoir des époques, des milieux où, aux yeux de tels individus, la tendance rétrograde ou conservatrice est

---

[3006] Cf. *ibidem*, p. 143-144.

[3007] *Ibidem*, p. 178.

[3008] *Ibidem*, p. 178-179.

[3009] *Ibidem*, p. 179.

légitime et désirable, parce que, aux yeux de ces individus, elle correspond à la vérité vraie[3010] ». Lors d'une phase progressive, au contraire, au moment où la vie sociale l'emporte sur le mouvement de foule, et où les Réveils deviennent de moins en moins revivalistes, l'imitation part des génies religieux, dont la pensée et les réflexions influent davantage sur le groupe que les suggestions et les idées émanant de la foule, et redescend vers celle-ci. Ainsi, « tantôt le Christianisme se propage de haut en bas (vie sociale), selon Bois, tantôt il se propage de bas en haut (revivalisme de foule)[3011] ».

Bois utilise les outils que lui fournit la psychologie pour analyser l'expérience religieuse de conversion. Nous retenons le rôle important qu'il accorde à l'élément intellectuel, qu'il soit chrétien ou non, dans les phénomènes de type réveil. C'est par exemple le cas pour Evan Roberts, dont l'antériorité de la foi protestante orthodoxe ne peut pas être mise en doute. Le nouveau discours avec lequel ce dernier exprime sa conversion, fortement imprégné de la notion de sacrifice, est largement tributaire de son contexte culturel ; la conversion ne peut se dire que dans le langage et la culture du converti, mais un langage travaillé et partiellement renouvelé par l'expérience qu'il vit. Le discours postérieur à l'expérience est comme un retour sur la mémoire des faits expérimentés pour se les représenter et les interpréter.

8.8.2 L'EXPERIENCE RELIGIEUSE EST UNIVERSELLE

Pour Bois, l'expérience religieuse existe dans toute culture, dans toute civilisation et dans toute religion et partout tout être humain peut rencontrer le Christ. Nous retrouvons pratiquement la même idée chez Allier. En 1928, une recension du livre de ce dernier intitulé *Le non-civilisé et nous : différence irréductible ou identité foncière*, paraît dans le *Journal des missions évangéliques* et résume son anthropologie :

> *Rien n'a ressemblé davantage à l'homme primitif que furent nos premiers ancêtres, que les ancêtres du non-civilisé d'aujourd'hui, et toutes les races, semble-t-il, avec d'égales chances d'aboutir, ont été lancées dans la vie emportant avec elles les germes d'un développement dont les limites auraient pu être les mêmes*[3012].

Il s'agit là d'une conception encore marquée, d'une certaine manière, par l'évolutionnisme des débuts de l'anthropologie qui suppose l'existence d'étapes déterminées et obligatoires dans l'évolution de tout groupe humain, en partant de l'état de « primitif » jusqu'à l'état de « civilisé », au sens occidental de ces termes, à la suite des savants comme Edward Tylor (1832-

[3010] *Ibidem*, p. 180.

[3011] *Ibidem*.

[3012] *Journal des Missions évangéliques*, Paris, SMEP, 1928, p. 60-61.

1917), Herbert Spencer (1820-1903), Lewis Henry Morgan (1818-1881) ou encore James George Frazer (1854-1941)[3013], dont les thèses prennent leur essor dans la seconde moitié du XIX[e]siècle. Mais on peut également y voir, à l'instar d'Hélène Baillot une « perspective humaniste » dans ce sens que la « conversion des indigènes » signifie, chez Allier, « l'unicité de l'espèce humaine[3014] ». Une autre lecture peut consister à dire que tout être humain, quelle que soit sa « race », peut rencontrer le Christ. Bois dit presque la même chose lorsqu'il affirme que l'action du « Christ vivant », le « Christ de la foi », suscite chaque fois une vie nouvelle où le Christ devient « le maître de la vie intérieure et morale[3015] », à chaque moment de l'histoire, dans toute civilisation et dans toute religion : « Tout lieu du trajet peut devenir une origine de par l'action de l'Origine[3016]. » Dans le cinquième et dernier chapitre, traitant de « Réveil et théologie », dans son livre intitulé *Quelques réflexions sur la psychologie des Réveils*, Bois examine si, comme le pensent beaucoup de protestants de cette époque, l'ancienne orthodoxie est indispensable à tout vrai réveil du type revivaliste ; et il répond négativement à cette question : l'ancienne orthodoxie ou n'importe quelle orthodoxie ne possède pas, selon lui, le monopole psychologique des réveils. Le christianisme lui-même, affirme-t-il, ne jouit pas de ce privilège :

> *Il y a des réveils non seulement dans tous les pays et dans toutes les époques du passé, mais aussi dans toutes les religions, de même qu'il y a des conversions autres que les conversions proprement chrétiennes, différentes quant au contenu dogmatique, différentes aussi quant à la valeur et aux conséquences morales, mais identiques quant au processus psychologique*[3017].

Notons l'idée de notre auteur, que nous trouvons originale, selon laquelle les croisades peuvent être considérées comme des réveils catholiques. En effet, la première croisade est précédée par une longue période « d'engourdissement » jusqu'au moment où « la chrétienté entière » se lève parce que le Saint-Sépulcre est « menacé par les Sarrasins ». D'ailleurs, « la première croisade a eu parmi ses antécédents une vision », puisque « Pierre l'Ermite a eu une vision comme Evan Roberts et comme Saint Paul[3018] ».

En analysant certains mouvements de foule qui aboutissent à des lynchages collectifs ou à des violences immorales, Bois est convaincu de l'existence de phénomènes de type revivaliste

---

[3013] Cf. Robert DELIEGE, *Une histoire de l'anthropologie*, Paris, Seuil, 2006, p. 27-48.

[3014] Hélène BAILLOT, *op. cit.*, p. 9.

[3015] *LDS1*, p. 35.

[3016] Jean ANSALDI, *op. cit.*, p. 46.

[3017] *Psy-Rev*, p. 150.

[3018] *Ibidem*, p. 159.

indépendamment de toute croyance ou incroyance religieuse. D'après lui, « il y a des phénomènes revivalistes produits en dehors de toute *croyance* religieuse, sur le terrain et dans le sens de *l'incroyance*[3019] ». Il se réfère d'ailleurs à Davenport[3020] qui fait le rapprochement entre les foules revivalistes et les « foules en train de lyncher quelque malheureux, ou encore des foules politiques en temps de révolution[3021] ».

8.8.3 LE CHRIST, IDEAL RELIGIEUX ET MORAL

Allier analyse plusieurs expériences de conversion relatées dans les récits missionnaires du *Journal des Missions Évangéliques* de la Mission de Paris, et constate l'existence d'un idéal qui attire la personne vers une nouvelle vie. D'après lui, ce qui apparaît avec les rêves et par eux renvoie à un idéal entrevu à travers une séance cognitive et émotionnelle forte, dans le genre d'une prédication par exemple, susceptible de prépareret d'ouvrir à « un avenir vraiment humain[3022] ». Le moi se trouve comme attiré par un idéal moral et religieux vers lequel il veut s'élancer et auquel il est tenté de se conformer.

Chez Bois, le thème de l'idéal moral et religieux revient à plusieurs reprises. Comme nous l'avons déjà vu, le Christ, pour lui, est un idéal de perfection morale : « En Christ, la révélation a été parfaite, définitive, absolue, puisque le Christ Jésus a été vraiment saint, puisqu'en lui s'est offerte à l'humanité une vie individuelle entièrement soumise à la loi du bien, à l'idéal moral[3023]. » L'idéal moral constitue le but de la vie religieuse du croyant ; il attire le croyant à lui. Cet attrait est une action que l'idéal moral et religieux exerce sur le subconscient du sujet qui fait l'expérience religieuse, et c'est là que l'indéterminé devient déterminé. L'essence de la religion, pour lui, est l'union de l'être tout entier avec Dieu et la réalisation pour l'homme de son idéal moral. Il estime « que c'est le christianisme qui réalise le mieux l'idée de la vraie religion[3024] ».

Dans la religion, en Dieu, affirme Bois, *ce qui est* et *ce qui doit être* se confondent et s'absorbent l'un dans l'autre ; la religion identifie l'*obligatoire* avec le *réel* : elle les identifie en Dieu qui réalise pleinement l'idéal moral. La religion est donc « utile, voire indispensable,

---

[3019] *Ibidem*, p. 164.

[3020] Cf. Jean-Gabriel DE TARDE, *Lois sociales : esquisse d'une sociologie*, Paris, Alcan, 1899, p. 82, cité dans *ibidem*.

[3021] *Psy-Rev*, p. 164.

[3022] *Ibidem*.

[3023] *LVAC*, p. 371.

[3024] *DLCR* p. 119.

à la morale[3025] », selon Bois, non pour expliquer l'obligation morale en la ramenant à la volonté pure d'un être en soi amoral, mais pour donner à la morale un enracinement vivant et faire de l'idéal moral une réalité personnelle au lieu d'une abstraction. La religion permet de fondre l'*idée* du bien avec un être *réel*, en la personne de Dieu[3026] qui se révèle peu à peu, et qui révèle de ce fait l'idéal moral progressivement. Dans le christianisme, Bois voit l'accomplissement de l'idéal moral en Jésus : Jésus n'a pas commis de faute morale. Mais dans la pratique, note Bois, le chrétien ne peut pas vraiment se demander : « Que ferait Jésus à ma place ? » ; en effet, Jésus ne peut pas être à sa place, parce qu'il n'aurait pas commis ses fautes[3027]. Par contre, Jésus a connu et subi le mal physique, et le fait qu'il ait pu incarner et réaliser pleinement l'idéal moral malgré tout peut nous aider, affirme notre auteur. Au fond, dans les limites inhérentes à l'épreuve morale due aux illusions causées actuellement par l'espace peut surgir un infini potentiel, puisque le néocriticisme, rejetant l'infini réalisé, autorise néanmoins l'infini en tant que possibilité d'être et de devenir, n'effaçant pas les limites mais les assumant pour leur donner un nouveau sens.

Si la religion est utile à la morale, Bois ajoute qu'inversement « la morale est utile, nécessaire à la religion[3028] », même si l'on peut vivre des sentiments de dépendance, d'amour, de reconnaissance vis-à-vis d'un être transcendant, sans forcément ressentir une obligation morale quelconque. Sans le sentiment moral, poursuit-il, le sentiment religieux risque de se réduire à un simple sentiment de crainte servile ; la divinité cesse d'être respectable, aimable, adorable : « Qu'est-ce que le Dieu de la Bible, dit-il, sinon une personne, une volonté, qui devient avec les prophètes, puis avec Jésus-Christ, de plus en plus morale, se déterminant et agissant d'après l'idée du juste et du bien[3029] ? »

Pour Bois, Jésus-Christ révèle un Dieu Père, et par conséquent il révèle aussi, de manière parfaite, l'idéal moral ; grâce à sa propre conscience morale, Jésus arrive à connaître parfaitement le Père ; Dieu se dévoilait à lui et lui devenait transparent ; sa foi et sa connaissance religieuse n'auraient pu naître sans la qualité de sa conscience morale[3030]. Bois se réfère à Eugène Bersier pour qui « la nature visible n'est pas le seul domaine où Dieu se manifeste ; c'est dans l'ordre moral qu'il nous apparaît dans tout son éclat, et c'est ici surtout que sa fidélité

[3025] *Mor&Rel*, p. 229.

[3026] Cf. *ibidem*, p. 230.

[3027] Cf. *ibidem*, p. 231.

[3028] *Ibidem*.

[3029] *Ibidem*, p. 232.

[3030] Cf. *ibidem*, p. 233.

nous est nécessaire[3031] ». Dieu se manifeste dans la nature visible ; mais il se manifeste mieux encore dans l'ordre moral. La religion incarne et concrétise la morale. La morale, à son tour, remplit, épure et vivifie la religion. La science positive ne peut dispenser ni de la morale ni de la religion[3032].

Cette rapide mise en parallèle de la « psychologie religieuse » d'Allier et de celle de Bois fait ressortir trois éléments communs essentiels : 1) l'importance des croyances et des idées qui précèdent l'expérience religieuse, 2) l'universalité de celle-ci et 3) le rôle important qu'y joue un idéal religieux, éléments qui peuvent être dérivés tous les trois à partir du néocriticisme incarné dans une pensée protestante de la « nouvelle théologie ».

8.9 LE NEOCRITICISME D'ANDRE ARNAL

Léon Pierre André ARNAL, dit André Arnal, est né le 18 octobre 1871 à Avèze (Gard), et décédé le 19 janvier 1944 à Montpellier, fils de Pierre Arnal et de Sophie Léonie Granet. D'après Henry Leenhardt, dans son article intitulé « In memoriam André Arnal », paru dans la revue *Études théologiques et religieuses*[3033] après le décès d'Arnal, celui-ci a fait des études au lycée de Nîmes, avant de rejoindre la Faculté des lettres de Montpellier, puis la Faculté de théologie de Montauban. Il séjourne en Allemagne au cours de l'année 1897, puis soutient sa thèse de licence en théologie sur *La personne du Christ et le rationalisme allemand contemporain*. Il découvre la philosophie de Renouvier par l'entremise de Bois, et « devient l'un des plus grands représentants du néocriticisme dans la théologie protestante, avec ses ouvrages *Les postulats kantiens dans la philosophie néocriticiste* (1896) et *La philosophie religieuse de Charles Renouvier* (1907), qui constitue sa thèse de doctorat[3034] ». Il publie plusieurs livres en se positionnant contre l'humanisme théologique : *L'Humanité du Christ selon l'épître aux Hébreux* (1906) ; *La folie de Jésus et le témoignage de Marc* (1908) ; *La personne humaine dans les Évangiles* (1911)[3035].

Avant d'être nommé à la Faculté de théologie protestante de Montauban, Arnal exerce en tant que pasteur des Églises réformées évangéliques, à Castillon-sur-Dordogne (Gironde) entre 1897 et 1903, puis au service de la Société Centrale d'Évangélisation en tant qu'agent général

---

3031 Eugène BERSIER, « La fidélité de Dieu », dans *Sermons par Eugène Bersier*, Paris, Meyrueis, t.3, 1867, p. 85.

3032 Cf. *Mor&Rel*, p. 235.

3033 Henry LEENHARDT, « In memoriam André Arnal », *Études théologiques et religieuses*, 1944.

3034 D'après le site http://cimetieresdemontpellier.wordpress.com/biographies/a/arnal-andre/, visité le 13/01/2013, qui s'inspire de Henry LEENHARDT, « In memoriam André Arnal », *Études théologiques et religieuses*, 1943.

3035 Cf. *Ibidem*.

auxiliaire (1903-1904), puis à Nérac (Lot-et-Garonne). Selon les témoignages, « il se révèle un apologète brillant dans des controverses avec l'anarchiste Sébastien Faure[3036] ».

Ce sont ses anciens professeurs à la Faculté de théologie protestante de Montauban, Henri Bois, Léon Maury et Émile Doumergue, qui l'enjoignent à préparer un doctorat. Il est nommé professeur à la Faculté de théologie protestante de Montauban, en 1907, à la chaire d'exégèse, critique et théologie biblique du Nouveau Testament. Après le décès de Bois, en 1924, André Arnal occupe la chaire de théologie systématique.

Il est mobilisé pendant la Première Guerre mondiale, en 1915, et démobilisé en mars 1919, où il retrouve son poste de professeur de Nouveau Testament à la Faculté de théologie protestante de Montauban. Lors du débat sur le transfert de la Faculté de Montauban, il propose un transfert à Paris. Cela se fait finalement à Montpellier. Il devient secrétaire de rédaction de la nouvelle revue de la Faculté, *Études théologiques et religieuses*, lancée en 1926 : il y publie de nombreux articles. Ses leçons d'ouverture de la Faculté portent sur « Le féminisme de Saint Paul » (1921) et « La pensée religieuse d'Henri Bois » (1924). Il devient doyen de la Faculté en 1934. Touché par la limite d'âge en 1941, il continue à enseigner, à la demande de ses collègues, jusqu'à son décès[3037].

D'après Arnal, dans son livre intitulé *Les Postulats kantiens dans la philosophie néocriticiste*, « la théologie est la philosophie de la religion », et le néo-criticisme est « le système destiné à jouer un rôle important dans la formation d'une dogmatique renouvelée. Il doit avoir, nous avons l'assurance qu'il aura, une double influence[3038] » : négativement, en éliminant toute influence de l'infinitisme et du substantialisme, d'une part, et positivement ensuite en ouvrant la possibilité à la réflexion théologique et métaphysique dans les limites de la raison. Nous retrouvons dans ces propos des idées lancées par Bois, concernant notamment l'articulation entre la théologie et la philosophie, où la philosophie néocriticisme est attendue pour renouveler la théologie, suivant une influence négative, d'un côté, et positive de l'autre. Selon Arnal, l'influence du néocriticisme sur la théologie peut être négative, dans un premier temps, dans ce sens qu'il peut émonder celle-ci : « Le néo-criticisme, qui a renversé, en philosophie, les idoles de la substance en soi, de l'infini réalisé, pièges sans cesse tendus à la spéculation qui dépasse l'expérience, inépuisables sources d'antinomies et de contradictions,

[3036] *Ibidem*.

[3037] *Ibidem*.

[3038] André ARNAL, *Les Postulats kantiens dans la philosophie néocriticiste*, Montauban, Granié, 1896, p. 134 et suivante, cité par François PILLON, « Recension de ARNAL (P.A.). — Les Postulats kantiens dans la philosophie néocriticiste (broch. in-8% Montauban, imprimerie Granié; 146 p.) », *L'année philosophique*, 1896, Paris, Alcan, 1897, p. 232.

ruinera, en théologie, l'empire qu'elles ont conservé[3039]. » Arnal invite la dogmatique à rester très prudent et à garder une certaine réserve « dans les questions qui dépassent la raison humaine », notamment pour ce qui concerne « les recherches transcendantales, les conceptions métaphysiques de l'essence et de l'absolu » qui« ne sont pas la véritable théologie[3040] ». Il oppose ainsi la théologie discursive spéculative de son temps à la théologie néocriticiste fondée sur « la raison qui pense la foi du cœur » et sur l'expérience religieuse de « l'homme qui prie et qui adore », qui « adore et prie un Dieu de justice et d'amour, un Dieu vivant[3041] ». Pour lui, « la raison qui veut penser la foi du cœur, hésite et se détourne devant les théories de la cause de soi, de l'absolu inconditionné et personnel[3042] ».

Mais Arnal est également convaincu que, dans un deuxième temps, l'influence du néocriticisme ne se contente pas d'émonder la théologie mais peut aussi être positive. En effet, « le néo-criticisme est une doctrine de progrès ; il croit que de vérité en vérité l'esprit peut s'élever vers la vérité plus complète, sans jamais se flatter d'avoir achevé son ascension, mais soutenu par l'espoir de connaître chaque jour davantage[3043] ». Même dans le monde actuel où Arnal voit un l'horizon plutôt étroit, et malgré les imperfections de nos facultés, il estime que « la connaissance s'étendra sans cesse et véritablement, si, abandonnant les prétentions à l'absolu, le chercheur, appuyé sur les prémisses murales, va du connu à l'inconnu, restant fidèle à la raison[3044] ». Le néocriticisme, selon Arnal, ouvre un avenir à celui qui poursuit sa quête de la vérité.

8.9.1 LE TEMPS EN TANT QUE SIMULTANEITE

Dans son livre intitulé *La philosophie religieuse de Charles Renouvier*, Arnal suit de près l'argumentation de son maître et collègue Bois en jugeant insuffisante la thèse renouviérienne du premier commencement. Au quatrième chapitre de son livre, Arnal étudie la thèse renouviérienne du premier et absolu commencement appliqué à Dieu, c'est-à-dire d'un Dieu qui serait la cause du monde, mais qui aurait lui-même commencé sans cause, qui serait donc exclusivement temporel. Ilsoutient, à l'exemple et à la suite de Bois, que cette thèse n'est pas, comme le pensait Renouvier, imposée par la logique finitiste, et qu'on peut admettre, sans violer le principe de contradiction, une éternité divine sans successifs, antérieure à la création et à

[3039] François PILLON, « Recension de ARNAL », *op. cit.*, p. 232.

[3040] *Ibidem.*

[3041] *Ibidem.*

[3042] *Ibidem.*

[3043] *Ibidem.*

[3044] *Ibidem*, p. 232-233.

toute succession de phénomènes[3045]. Cette solution se trouve justifiée par l'origine spatiale de la continuité que notre sensibilité et notre imagination attribuent au temps et par la critique idéaliste du continu spatial. Arnal voit comme Bois dans le terme initial, dans le premier commencement, la possibilité de la simultanéité sans succession. Il va même jusqu'à penser que Dieu, en tant que premier commencement, a commencé d'être dans le temps, mais aussi que Dieu a été avant le temps ; ces deux états n'étant pas contradictoires s'ils sont successifs. Le Dieu intemporel nous demeure évidemment caché, s'empresse d'ajouter Arnal ; il n'en résulte pas moins que Dieu est éternel, selon lui[3046].

8.9.2 ANDRE ARNAL ET LA METHODE CRITIQUE BIBLIQUE

Dans son livre intitulé *Le Nouveau Testament devant la critique*[3047], Arnal aborde la question de l'autorité de la Bible. Il affirme que Jésus n'a pas laissé d'écrit, et qu'il est fort probable qu'il n'a jamais écrit, ce qui ouvre la possibilité à la critique, relativisant les écrits bibliques néotestamentaires.

L'intitulé de la chaire, « Exégèse, critique et théologie biblique », qu'Arnal tient à la Faculté de Montauban puis de Montpellier, donne un premier aperçu de sa position par rapport au fondamentalisme biblique. Étant donné que la critique qualifie d'emblée, dans cet intitulé de la chaire, son exégèse, cela laisse penser que sa méthode critique tempère, voire rejette, tout fondamentalisme qui aurait pu exister dans cette Faculté de théologie.

Dans son livre intitulé *La folie de Jésus et le témoignage de Marc*[3048], Arnal publie un extrait de son cours d'Exégèse sur l'Évangile de Marc, où il analyse le sens de Mc.3,21 (καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη), et notamment l'expression « il était hors de sens ». Ce livre nous donne un aperçu de sa manière de pratiquer l'exégèse. Utilisant une méthode historico-critique et philologique, il essaie de comprendre ce que l'auteur a voulu dire par là. Il se demande pourquoi certains exégètes s'imaginent que Jésus était « hors de sens » au moment où ce dernier quitte la foule pour « accomplir l'acte le plus pratique, le plus ordinaire qui soit : se reposer et manger ».

> *Il suffit, dit-il, de suivre la voie indiquée pour éviter ces multiples obstacles, ἔλεγον se rapporte à οἱ παρ' αὐτοῦ ; ce sont les disciples qui parlent. Ils parlent, cela va de soi, de celui qu'ils s'efforcent de contenir, et ὅτι ἐξέστη donne la raison de ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν. Ils veulent maîtriser le peuple parce qu'ils voyaient que le peuple avait perdu*

[3045] Cf. André ARNAL, *La philosophie religieuse de Charles Renouvier*, *op. cit.*, p. 195-197.

[3046] Cf. *ibidem* p. 196.

[3047] André ARNAL, *Le Nouveau Testament devant la critique*, Paris, Foi et Vie, 1914.

[3048] André ARNAL, *La folie de Jésus et le témoignage de Marc*, Paris, Fischbacher, 1908.

> *son sang-froid, que le peuple était « hors de lui ». Ce qui ne convient nullement à Jésus convient admirablement à la foule. La façon dont elle accourt, dont elle force l'entrée de la demeure, gênant à ce point Jésus et ses disciples que ceux-ci ne peuvent prendre leur repas, dénote une surexcitation que ἐξέστη précise.* […] *L'exaltation commune multiplie l'exaltation de chacun, une émotion collective s'empare de la foule, lui ôte sa faculté de raisonner, la foule est « hors de sens ». Et les disciples sortent vers elle, non seulement pour l'exhorter au calme, à la patience, mais pour la retenir, κρατῆσαι αὐτόν, pour s'opposer à ce qu'elle obsède Jésus*[3049].

Nous le voyons à travers cet exemple, Arnal en tant qu'exégète utilise largement l'exégèse historico-critique et se démarque du fondamentalisme biblique ou du littéralisme. En revenant au texte grec, en le replaçant dans son contexte initial, il tente de comprendre ce que l'auteur du texte veut dire, afin d'éviter tout contresens. Pour lui, l'auteur veut dire que c'est la foule et non Jésus qui est « hors de sens ».

Ce rapide aperçu du néocriticisme d'Arnal montre sa grande redevance vis-à-vis de ce lui de Bois. Leur proximité se retrouve non seulement sur la relecture du néocriticisme de Pillon, mais aussi sur les conséquences théologiques qu'ils en tirent, notamment pour ce qui concerne le rapport au texte biblique.

[3049] André ARNAL, *op. cit.*, p. 23-24.

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

Au terme de cette deuxième partie de notre travail, nous retenons le néocriticisme ne manque pas d'influencer le protestantisme en France.

Sur le plan socio-politique, Bois adhère au projet des néocriticistes français de protestantiser la France. Il s'agit pour les néocriticistes français et quelques protestants du libéralisme théologique de donner à la République une âme, une doctrineofficielle, un ordre moral et des valeurs, qui ne doivent rien aux principes de l'Ancien Régime, et ce, par le biais de l'enseignement laïc. Mais la laïcité sous-tendue par ce projet a été supplantée par celle anti-religieuse.

Sur le plan théologique, les impacts du néocriticisme sont plus nombreux, chez Bois mais aussi chez d'autres théologiens comme Raoul Allier ou André Arnal. Le néocriticisme touche premièrement la christologie chez Bois, et influe sur la définition de l'histoire et son rôle, notamment dans l'articulation entre Histoire et Vérité. Bois entre dans le débat sur la quête du Jésus de l'histoire, mais tout en se démarquant des tendances majoritaires de son temps ; il n'écrit pas de Vie de Jésus, mais insiste sur le rôle central des faits historiques bibliques inextricablement liés aux interprétations que les auteurs bibliques en font.

Contre Friedrich Schleiermacher et Auguste Sabatier, Bois affirme que l'essence de la religion est le Christ et non un sentiment, et que pour rencontrer le Christ, des éléments intellectuels, comme les données scripturaires, sont nécessaires, avant et pendant l'expérience religieuse, car ils permettent à l'esprit de prendre conscience de celle-ci.

L'histoire joue chez Bois un rôle critique vis-à-vis de la vérité, dans ce sens que Dieu lui-même ne peut rencontrer l'homme qu'en entrant dans le temps et en agissant dans l'histoire, puisque, sans les actes et les discours historiques du Christ, l'expérience chrétienne se réduirait à un mysticisme d'illuminé. Mais en même temps, l'histoire introduit une distance entre les faits et leurs interprétations, et entre le contexte scripturaire et le nôtre. De plus, elle ne permet pas d'isoler la foi par rapport à son contexte. Chaque expérience de foi est enracinée dans un contexte bien déterminé. La critique historique conduit Bois à dépouiller de plus en plus son Christ afin de respecter les limites de la simple raison, et de dépouiller de plus en plus l'esprit de l'illusion spatiale. Elle a aussi un impact sur le rapport à la bible, dont l'autorité devient relative, car soumise à la conscience morale et à la liberté et l'autonomie de la volonté. L'étude de la bible exige les méthodes exégétiques utilisées dans le monde profane.

Le Dieu néocriticiste est un Dieu anthropomorphe, non pas corporellement mais spirituellement et psychologiquement. Le Dieu boisien a commencé, donc ne se prolonge pas

indéfiniment vers le passé. Par contre, son éternité temporelle pour l'avenir n'est pas exclue. Le néocriticisme conduit Bois à s'ouvrir aux religions non-chrétiennes, attitude rare à son époque. Tout en défendant l'absoluité du christianisme, il va jusqu'à avancer la possibilité d'autres Christs. Le Christ vivant, idéal moral et religieux, en tant que Parole de Dieu, ne cesse de réformer le christianisme.

9 CONCLUSION

Au terme de notre travail, nous pouvons dire que le choix de la philosophie néocriticiste n'est pas un hasard chez Bois. En effet, comme nous l'avons vu, il est convaincu que la théologie protestante, dans le contexte de la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, doit s'appuyer sur la morale kantienne que seules quelques philosophies promeuvent à cette époque, dont le symbolisme critique de Sabatier et la philosophie néocriticiste. Mais l'aversion pour la métaphysique kantienne l'éloigne du symbolisme critique et le conduit au néocriticisme. La critique de l'infini réalisé et le principe de contradiction lui servent d'outils pour élaborer une théologie néocriticiste, où la croyance en l'infini potentiel rend possible d'espérer pouvoir surmonter à l'avenir l'épreuve morale imposée par l'espace dans le temps actuel, puisque les limites encore bien présentes n'empêchent pas l'infini potentiel. À son époque, l'orthodoxie protestante a déjà effectué un louable effort d'ouverture à la critique et à la méthode historique, et la Faculté de théologie protestante de Montauban sort de son vase clos. Son Dieu est un Dieu qui entre dans le temps. Son Christ s'incarne dans l'espace et se soumet aux épreuves morales inhérentes à la spatialité de l'existence actuelle. Si bien que son Dieu est le Dieu de l'histoire, agissant dans l'histoire et subissant les aléas de l'histoire, marqué par la relativité et la temporalité car ayant des attributs anthropomorphes assez proches du théisme évangélique orthodoxe. Voilà les raisons pour lesquelles, comme nous l'avons vu, malgré les réticences de son père Charles Bois vis-à-vis de la philosophie néocriticiste, le jeune Henri Bois, dès ses années de Faculté de théologie, ose prendre le risque de s'aventurer vers les eaux profondes de cette philosophie.

Au moment où Bois entre sur la scène littéraire francophone, le néocriticisme français tente de « protestantiser » la France afin d'assurer un socle moral solide à la République en quête d'une morale non catholique, en s'appuyant sur des valeurs protestantes comme la conscience morale et le libre examen, valeurs véhiculées par la morale kantienne. Si une telle cause engage des protestants libéraux artisans de l'école laïque, dont les enseignants de la Faculté de théologie protestante de Paris, l'adhésion de tous les Protestants n'est pas acquise d'avance, et il fallait s'assurer un appui auprès de l'autre Faculté de théologie protestante, celle de Montauban, réputée appartenir à l'autre courant, orthodoxe, différente de celui de la Faculté de Paris, pour essayer de convaincre tous les Protestants par le biais de leurs pasteurs et théologiens. Le choix de Bois de fonder sa théologie sur la philosophie néocriticiste constitue une opportunité et une aubaine pour les artisans de cette cause pour l'envoyer comme « porte-parole » auprès de cette partie là du protestantisme. Y arrive-t-il ? En tout cas, il essaie de montrer à ses étudiants et auditeurs que le néocriticisme est le courant philosophique le mieux

adapté aux principes protestants, arrivant à faire quelques adeptes, comme Arnal. Mais la concurrence est rude avec le symbolisme critique de Sabatier, articulé au fidéisme de Ménégoz pour donner le symbolo-fidéisme de l'école de Paris. Les Protestants libéraux ne sont pas choqués par la métaphysique kantienne contenue dans celui-ci, bien au contraire, tandis que les Protestants évangéliques n'ont peut-être pas encore assez de recul pour être en mesure de la critiquer, si bien que la théologie néocriticiste n'aura pas le retentissement espéré, en tout cas pas autant que le symbolo-fidéisme. Le christianisme social systématisé par Wilfred Monod par exemple ou ne souhaite pas ou n'a pas non plus le succès nécessaire pour entrer en débat avec le symbolo-fidéisme. D'autant plus que le barthisme va bientôt faire pratiquement table rase de ces courants théologiques d'origine française. Plus tard, avec Ansaldi, nous assistons à la construction d'une généalogie par une théologie qui possède ses propres sources, indépendamment de la tradition représentée par Bois, qui pourrait à la rigueur se passer de lui, mais qui voit en lui une figure tutélaire garante d'une certaine continuité institutionnelle, d'une tradition montalbano-montpelliéraine, notamment dans le domaine de la « psychologie religieuse ». Ansaldi voit notamment dans Bois, d'une certaine manière, un « précurseur » de la psycho-anthropologie lacanienne. Nous souhaitons que notre travail contribue à faire connaître le néocriticisme boisien et le rôle important qu'il joue dans l'histoire de la philosophie et dans l'histoire de la théologie française.

Ayant appris à la bonne école de l'apologétique schleiermacherienne, Bois, chaque fois qu'il peut intervenir devant un public non protestant, n'a de cesse de montrer la supériorité de la morale kantienne et de la liberté d'examen, mais sans toujours forcément rappeler qu'il s'agit là, pour lui, de la morale « protestante », supposant sans doute que, pour beaucoup, cela va de soi. Pour lui, en tout cas, il n'y a pas de doute possible : le protestantisme est la seule religion capable de s'adapter aussi bien au néocriticisme, en raison des bases protestantes du criticisme kantien sur lequel ce dernier se fonde, mais aussi parce que le protestantisme fait partie des rares religions capables de se laisser réformer à cette époque. Par contre, devant un public protestant, notamment avec les étudiants de la Fédération française des associations française d'étudiants, il n'hésite pas à soutenir que le christianisme, dans sa version protestante, est la forme la plus avancée des religions.

Partant de l'autorité de la conscience morale, le néocriticisme de Bois accorde une place importante à la certitude et à la croyance, comme nous l'avons vu. C'est en prenant la croyance comme axe principal et comme fil conducteur qu'il arrive à obtenir une grande cohérence à l'ensemble de son système. Là où le symbolo-fidéisme reste bloqué par la difficulté soulevée par la question de la détermination « immédiate » de l'indéterminé « intuitionné », hors langage, dans l'expérience du « sentiment pur et simple de dépendance », la théologie

néocriticiste boisienne s'en sort grâce à une articulation et une répartition des tâches entre la psychologie et l'épistémologie. Le domaine de l'action historique de Dieu n'est pas dans la conscience claire, mais dans le subconscient, dans le moi subliminal, en profondeur, sous la surface sensible, dans le domaine des phénomènes spirituels dont le temps déspatialisé est la forme. La détermination de l'indéterminé relève de la psychologie.

Là où le symbolo-fidéisme devient contradictoire en tentant d'articuler la révélation à l'évolution des dogmes et des doctrines, le néocriticisme boisien s'en sort de la plus belle manière, c'est-à-dire évite l'historicisme, l'évolutionnisme, le panthéisme, l'agnosticisme, l'illuminisme et le dogmatisme, en insistant sur l'importance de l'historicité de chaque synthèse des « faits religieux » et des « interprétations de ces faits religieux », de manière à ce que chaque point de l'histoire puisse devenir l'origine, le point de départ d'une vie nouvelle ou renouvelée. Ce faisant, il redéfinit le temps en le déspatialisant, précédant en cela, du moins c'est ce que revendique Pillon, la démarche bergsonienne, et réfléchit sur le lien entre l'être et le temps. Il ne définit pas l'être par l'agir mais par le fait d'être en relation. Le néocriticisme boisien est témoin de cette période précise de l'histoire de la philosophie où les philosophes prennent conscience de l'erreur induite par la physique newtonienne du temps, réduisant celui-ci à être uniquement un temps spatialisé. Le temps, pour lui, est la forme de l'esprit ou de la conscience, qui, elle-même, est la forme des relations élaborées par l'esprit humain. Il se démarque de Renouvier en redonnant à l'espace kantien son statut de forme de la sensibilité, réintroduisant dans le néocriticisme la finitude inhérente à l'inaccessibilité actuelle du noumène qu'il remplace par l'esprit, même si la catégorie du temps permet une intuition suprasensible de celui-ci. Ainsi, si l'être et le connaître coïncident dans le néocriticisme renouviériste, cela n'est pas possible dans le néocriticisme boisien, du moins pour l'instant. Lorsque l'épreuve morale de l'illusion causée par l'espace disparaîtra, alors nous connaîtrons parfaitement spirituellement.

La croyance s'appuyant sur la conscience morale lui permet d'articuler sa théologie à sa philosophie et d'élaborer une théorie de la connaissance religieuse. Si, dans ses premiers écrits, Bois hésite encore à laisser sa philosophie néocriticiste travailler certains mots de sa théologie, il apparaît nettement que dans la maturité de sa réflexion, sa théologie est émondée de ces mots. La christologie, comme nous l'avons vu est le domaine où cette évolution ressort le mieux, et où se dessine le mieux la manière avec laquelle sa réflexion est travaillée par une pensée en train de se dépouiller d'anciennes cohérences, résistant, jusque-là, à renoncer à un certain confort, refusant d'être bousculée ou d'être déplacée par le principe logique de la non-contradiction, outil principal de réformation utilisé par le néocriticisme. Abandonnant finalement ses anciennes cohérences devenues intenables, sa pensée adopte une position toujours en marche, jamais installée définitivement, qui est celle tenue par les néocriticistes,

sans cesse en quête d'une meilleure cohérence, se soumettant chaque fois à la logique du principe de non-contradiction, la permanence et la stabilité ne se trouvant pas dans l'éternité de la vérité acquise, mais dans les rapports qui permettent d'acquérir, de critiquer et de rénover ces vérités ou d'en créer d'autres. La partie « flottante » de son néocriticisme aboutit à la transformation du noumène en esprit : Dieu est esprit pour que ceux qu'il rencontre dans l'histoire le rencontrent en esprit et en vérité.

Relativisant toute vérité humaine, à l'instar de Schleiermacher, le néocriticisme boisien adopte une attitude d'ouverture, rare à son époque, vis-à-vis des religions non chrétiennes. Tout en défendant l'absoluité du christianisme, comme Troeltsch le fait à peu près à la même époque en Allemagne, il va jusqu'à penser la possibilité d'autres Christs, en dehors du Christ historique du christianisme, idée qui choque encore beaucoup de chrétiens de nos jours. D'ailleurs, il fait partie des pionniers du dialogue entre les religions en allant rencontrer des bouddhistes sur l'île d'Hokkaido en 1907. Il est convaincu qu'il y a du vrai dans toute religion, tout comme il y a du faux, y compris dans le christianisme. Seulement, pour lui, le christianisme, dans sa version idéale c'est-à-dire partant du Christ vivant idéal moral et religieux tel que le protestantisme réformé néocriticiste le décrit, devrait avoir cette capacité à absorber toutes les vérités véhiculées par les autres religions. C'est de cette manière qu'il conçoit l'absoluité du christianisme, dans cette capacité à être réformé sans cesse par la Parole de Dieu.

DICTIONNAIRE DES PRINCIPAUX NOMS PROPRES

ALLIER Raoul (né le 29 juin 1862 à Vauvert (Gard) – mort le 5 novembre 1939 à Logéo-en-Sarzeau) est un philosophe normalien, agrégé en philosophie, et un théologien protestant contemporain de Bois, et qui connaît et fréquente le néocriticisme par ses liens avec Pillon. Il a joué un rôle non négligeable dans la conception libérale de la loi de séparation des Églises et de l'État. Il a été chargé de cours à la Faculté de théologie protestante de Montauban, où il rencontre Bois, puis à celle de Paris en 1889 pour y être titularisé en 1902 après la soutenance de sa thèse de doctorat. À la différence de Bois, Allier lit Freud.

Allier Raoul, 19, 275, 307, 308, 311, 320, 531, 532, 533, 534, 538, 539, 540, 542, 547

ANSALDI Jean (né le 30 juillet 1934 à Menton – mort le 9 septembre 2010 à Uzès). Il a été pasteur de l'Église Réformée de France (à Angers, puis dans le Cognaçais) avant d'être nommé professeur à l'Institut Protestant de Théologie de Montpellier où il a relancé l'enseignement de la psychologie religieuse, marqué par Jacques Lacan et la psychanalyse. Bois est pour lui l'initiateur de la discipline de la psychologie religieuse dans cette Faculté. Il a enseigné dans cette dernière discipline à l'Université Paul Valéry de Montpellier.

Ansaldi Jean, 436, 523, 550

ANSELME de Cantorbéry (né en 1033 ou 1034 à Aoste – mort le 21 avril 1109 à Cantorbéry) connu comme le 'Docteur magnifique', est un moine bénédictin. Dans un cours intitulé « Dangers moraux de la théorie de la substitution », Bois critique la doctrine de l'expiation substitutive d'Anselme.

Anselme de Cantorbéry, 419

ARISTOTE (384 av. J.-C. - 322 av. J.-C.) est un philosophegrec de l'Antiquité. Avec Platon, dont il fut le disciple à l'Académie, il est l'un des penseurs les plus influents que le monde ait connu. Il est aussi l'un des rares à avoir abordé pratiquement tous les domaines de connaissance de son temps : biologie, physique, métaphysique, logique, poétique, politique, rhétorique et de façon ponctuelle l'économie. Bois se réfère à Aristote, entre autres, pour montrer qu'il existe des définitions que l'esprit humain est obligé d'admettre sans les démontrer.

Aristote, 91, 94, 124, 162, 243, 263

ARNAL André Léon Pierre (né le 18 octobre 1871 à Avèze (Gard) – mort le 19 janvier 1944 à Montpellier) est un pasteur et théologien. Il fit ses études secondaires au lycée de Nîmes, puis rejoint la Faculté des lettres de Montpellier, et ensuite la Faculté de théologie de Montauban. Il séjourne en Allemagne au cours de l'année 1897, et soutient sa thèse de licence en théologie sur *La personne du Christ et le rationalisme allemand contemporain*. Il découvre le néocriticisme par Bois, et devient l'un des représentants de ce courant philosophique dans la théologie protestante, avec ses ouvrages *Les postulats kantiens dans la philosophie néocriticiste* (1896), qui constitue son mémoire de baccalauréat en théologie à Montauban, et *La philosophie religieuse de Charles Renouvier* (1907), qui constitue sa thèse de doctorat. Le néocriticisme leconduit à l méthode historico-critique en exégèse. Il publie plusieurs livres sur la personne humaine dans le Nouveau Testament : *L'Humanité du Christ selon l'épître aux Hébreux* (1906) ; *La folie de Jésus et le témoignage de Marc* (1908) ; *La personne humaine dans les Évangiles* (1911). Après ses études de théologie, Arnal devient pasteur des Églises réformées évangéliques, à Castillon-sur-Dordogne (Gironde) entre 1897 et 1903, au service de la Société Centrale d'Évangélisation en tant qu'agent général auxiliaire (1903-04), puis à Nérac (Lot-et-Garonne). Il se révèle être un apologète brillant dans des controverses

avec l'anarchiste Sébastien Faure. Sous la pression de Bois, Maury et Doumergue, il prépare un doctorat, et obtient en 1907 la chaire d'exégèse, critique et théologie biblique du Nouveau Testament, puis à la mort de Bois en 1924 la chaire de théologie systématique. Il est mobilisé pendant la Première Guerre mondiale et est nommé aumônier volontaire au sein de la Légion étrangère, dans la division marocaine. Il fut un alpiniste passionné. Démobilisé en mars 1919, il retrouve son poste à la Faculté. Lors du débat sur le transfert de la Faculté de Montauban, il préconise un transfert à Paris, avant de rejoindre Montpellier. Il devient secrétaire de rédaction de la nouvelle revue de la Faculté, lancée en 1926 : il y publie de nombreux articles. Ses leçons d'ouverture de la Faculté portent sur « le féminisme de Saint Paul » (1921) et « la pensée religieuse d'Henri Bois » (1924). Doyen de la Faculté en 1934, il est élu en remplacement de Léon Maury à l'Académie des sciences et lettres de Montpellier en 1932, dont il devient membre honoraire en 1942. Touché par la limite d'âge en 1941, il maintient son enseignement à la demande de ses collègues, chaque année jusqu'à son décès.

Arnal André, 19, 159, 160, 177, 197, 249, 275, 307, 320, 427, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 550

AUGUSTIN d'Hippone, ou saint Augustin (né le 13 novembre 354 dans la Province d'Afrique au municipe de Thagaste - mort le 28 août 430 à Hippone) est un philosophe et théologien chrétien romain.

Augustin d'Hippone, 302, 419, 430, 441, 446

BARNI Jules Romain (né le 1er juin 1818 - mort le 4 juillet 1878 à Mers-les Bains), est un philosophe et un homme politique français, député de la Somme. Il fait des études à l'École normale supérieure. Agrégé de philosophie, il enseigne quelque temps au collège de Reims. Il revient ensuite à Paris pour devenir secrétaire de Victor Cousin, qui prépare une édition personnelle de ses premiers cours. Jules Barni a une connaissance approfondie de la langue allemande, ce qui rend sa collaboration particulièrement précieuse à Victor Cousin, qui n'a jamais lu Kant dans le texte. Jules Barni en profite lui-même pour étudier plus à fond la doctrine du penseur allemand dont il publie une traduction française.

Barni Jules, 29

BARTH Karl (né le 10 mai 1886 à Basel, Suisse - mort le 10 décembre 1968 à Basel, Suisse) est un pasteur et théologien suisse, considéré comme l'une des personnalités majeures de la théologie chrétienne du XXe siècle. Bois ne le connaît pas. La théologie barthienne occulte la pensée de Bois et celle de Sabatier au sein du protestantisme français du début du XXe siècle.

Barth Karl, 30, 72, 287, 360, 365, 366, 367, 392, 423

BAUR Ferdinand Christian (né le 21 juin 1792 – mort le 2 décembre 1860) est un théologien protestant allemand. Il participe à la réflexion sur la quête du Jésus de l'histoire et appartient à l'école dite de Tübingen.

Baur Ferdinand, 326, 372

BENEKE Friedrich Eduard (né le 17 février 1798 à Berlin - mort le 1er mars 1854 à Berlin) est l'un des principaux philosophes allemands du dix-neuvième siècle. Il entre dans le mouement de retour à kant et affirme que les formes *a priori* de la connaissance proviennent de l'expérience. Influncé par Herbart, il substitue un déterminisme moral à la liberté transcendantale. Il fonde la morale sur le sentiment et non sur l'impératif catégorique kantien.

Beneke Friedrich, 47, 48

BERGSON Henri (né le 18octobre1859 à Paris – mort le 4janvier1941 à Paris) est un philosophe français. Il a publié quatre principaux ouvrages : d'abord en 1889, l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, ensuite *Matière et mémoire* en 1896, puis *L'Évolution créatrice* en 1907, et enfin *Les Deux Sources de la morale et de la religion* en 1932. Bois connaît surtout le premier, recensé par Pillon.

Bergson Henri, 113, 116, 117, 121, 122, 139, 140, 141, 144, 268, 269, 270, 271, 272, 274, 283, 339, 403, 445

BERKELEY George (né le 12 mars 1685 - mort le 14 janvier 1753) est un évêque et philosophe irlandais, de la famille des empiristes, dont la principale réussite fut la théorisation de l'idéalisme empirique ou *immatérialisme*, résumé par la formule *esse est percipi aut percipere,* « être c'est être perçu ou percevoir ». L'immatérialisme fait partie des fondements du néocriticisme.

Berkeley George, 35, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 95, 123, 124, 216, 226, 431, 437

BOIS Charles (né le 26 août 1826 à Dié, Drôme - mort le 5 mai 1891 à Montauban) est un théologien, professeur, et doyen, dans la Faculté de théologie protestante de Montauban. Il est d'abord professeur d'hébreu et d'exégèse de l'Ancien Testament, avant de devenir titulaire de la chaire de Morale et d'éloquence sacrée. Il est connu pour son orthodoxie protestante par sa collaboration à diverses revues de théologie de tendance évangélique, comme le *Supplément théologique* de la *Revue Chrétienne*, devenu par la suite la *Revue Théologique*, publiée à partir de 1874 à Montauban sous la responsabilité des enseignants de cette faculté. Il est désigné par le camp évangélique pour proposer au synode de 1872 l'adoption de la Déclaration de foi qui a été rédigée par les professeurs évangéliques de la Faculté de théologie protestante de Montauban. Charles Bois écrit l'article sur la "Morale" dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, éditée par Frédéric Auguste Lichtenberger. Il publie aussi un *Essai sur le surnaturel* en 1860 et *De la valeur religieuse du surnaturel*, en 1862. Charles Bois est le père d'Henri Bois.

Bois Charles, 10, 11, 15, 320, 549

BONIFAS François (né le 19 octobre 1837 à Grenoble – mort le 15 décembre 1878) est un théologien protestant. Son père était professeur à la Faculté de théologie de Montauban. Lui-même y fut appelé, en 1866, dans la chaire d'histoire ecclésiastique.

Bonifas François, 358

BOUTROUX Étienne Émile Marie (né le 28 juillet 1845 à Montrouge - mort le 22 novembre 1921 à Paris) est un philosophe français et historien de la philosophie. Il eut entre autres pour élèves Henri Berr, Henri Bergson et Émile Durkheim. Son article « Criticisme » dans la *Grande Encylopédie* présente le néocriticisme français.

Boutroux Émile, 50, 51, 241, 277, 282, 283, 285

BRÉMOND Évelyne (née le 5 juin 1903 à Tonneins, Lot-et-Garonne – mort en 2002 à Dieulefit, Drôme) est la fille de Paule Schloesing et d'Édouard Bruston, enseignant à la Faculté de théologie protestante de Montauban puis à celle de Montpellier. Elle grandit à la Faculté de Montauban et y fréquente la famille Bois.

Brémond Évelyne, 14

BRIDEL Philippe (né le 27 novembre 1852 à Lausanne - mort le 3 novembre 1936 à Lausanne) est un théologien, auteur d'ouvrages sur Alexandre Vinet. Il a été professeur à la Faculté de théologie de l'Église libre du canton de Vaud, en Suisse.

Bridel Philippe, 14, 15

BROCHARD Victor (né le 29 juin 1848 à Quesnoy-sur-Deûle, Nord – mort le 25 novembre 1907 à Paris) est un philosophe français. Spécialisé dans l'histoire de la philosophie antique, il fut maître de conférences à l'École normale supérieure et professeur d'histoire de la philosophie à la Sorbonne. Il fut élu membre de l'Académie des sciences morales et politiques en 1900. Son mémoire sur *Les Sceptiques grecs* a notamment été salué et intensivement utilisé par Nietzsche.

Brochard Victor, 310

BRUNETIÈRE Ferdinand Vincent-de-Paul Marie (né le 19 juillet 1849 à Toulon – mort le 9 décembre 1906 à Paris) est un historien de la littérature et critique littéraire français.

Brunetière Ferdinand, 282, 283

BRUNO Giordano (né en janvier 1548 à Nola en Italie – mort le 17 février 1600 à Rome) est un ancien frère dominicain et philosophe. Sur la base des travaux de Nicolas Copernic et Nicolas de Cues, il développe la théorie de l'héliocentrisme et montre, de manière philosophique, la

pertinence d'un univers infini, qui n'a pas de centre, peuplé d'une quantité innombrable d'astres et de mondes identiques au nôtre.
Bruno Giordano, 32

BRUNSCHVICG Léon (né le 10 novembre 1869 à Paris - mort le 18 janier 1944 à Aix-les-Bains) est un philosophe français idéaliste de tendance platonicienne.
Brunschvicg Léon, 280

BUISSON Ferdinand (né le 20 décembre 1841 à Paris – mort le 16 février 1932 à Thieuloy-Saint-Antoine) est un philosophe, éducateur et homme politique français, cofondateur et président de la Ligue des droits de l'Homme, ainsi que président de la Ligue de l'enseignement. En 1927, le prix Nobel de la paix lui est attribué conjointement à Ludwig Quidde.
Buisson Fedinand, 281, 284, 305, 314, 315, 316, 319, 321

BULTMANN Rudolf (né le 20 août 1884 – mort le 30 juillet 1976) est un théologien allemand de tradition luthérienne. Fils d'un pasteur luthérien, il étudia à Tübingen, Berlin et Marburg avant de devenir lui-même professeur de Nouveau Testament à Marburg. Il réfléchit sur la question de la critique historique, notamment sur la place des mythes dans la rédaction des livres du Nouveau Testament.
Bultmann Rudolf, 324, 330, 331

BURNOUF Eugène (né à Paris le 8 avril 1801 - mort à Paris le 28 mai 1852) est un linguiste et indologue français, fondateur de la Société asiatique en 1822. Bois se sert de ses écrits dans ses cours sur le bouddhisme et sur le brahmanisme.
Burnouf Eugène, 482, 486, 498

CALVIN Jean (né le 10 juillet 1509 à Noyon – mort le 27 mai 1564, à Genève) est un réformateur protestant, un théologien et un pasteur emblématique de la Réforme protestante du XVI^{e} siècle. Il défend la doctrine de la prédestination. Bois critique son infinitisme dans la conception de Dieu. Bois se sert de la doctrine de la révélation étagée, que Calvin reprend du catholicisme.
Calvin Jean, 296, 400, 430, 433, 440, 441, 471

CASSIRER Ernst (né le 28 juillet 1874 à Breslau, en Silésie territoire du Reich allemand – mort le 13 avril 1945 à New York) est un philosophe allemand, naturalisé suédois, représentant du néo-kantisme transcendantal logique, courant fondé par Paul Natorp et Hermann Cohen, développé dans ce qu'on appelle aujourd'hui l'école de Marbourg.
Cassirer Ernst, 48, 56, 243

CHABOSEAU Pierre-Augustin, dit Augustin Chaboseau (né le 17 juin 1868 à Versailles - mort le 2 janvier 1946 à Paris) est un occultiste, historien et journaliste français. Avec Papus, il fonde en 1888 l'Ordre Martiniste occultiste. Il publie un *Essai sur la philosophie bouddhique* que Bois utilise pour son cours sur le bouddhisme.
Chaboseau Augustin, 485, 487

COHEN Hermann (né en Anhalt le 4 juillet 1842 à Coswig – mort le 4 avril 1918 à Berlin) est un philosophe juif allemand. Il est l'un des fondateurs de l'école néo-kantienne de Marburg et, avec Paul Natorp, l'un de ses principaux membres. Ce courant du néo-kantisme est souvent désigné comme transcendantal logique.
Cohen Hermann, 46, 49, 56

COIGNET Clarisse, née Gauthier (1823-1918) est une moraliste, philosophe et historienne protestante, niéce d'une autre Clarisse, moraliste : Clarisse Gauthier. Clarisse Coignet collabore au journal *La morale indépendante* (1867-1870), et à la *Revue bleue*. Elle contribue avec Buisson et Pécaut au projet d'une école laïque française. Féministe, elle participe en 1870 à une commission d'enseignement destinée à ouvrir l'enseignement public aux filles. Elle publie ses *Mémoires* en 1899 et un grand nombre d'ouvrages. Elle est proche du libéralisme théologique protestant.
Coignet Clarisse, 288, 289, 290, 306, 307, 313, 359, 519, 520

CONDILLAC Étienne Bonnot (de), *abbé de Mureau* (né le 30 septembre 1715 à Grenoble - mort le 3 août 1780 à Lailly en Val) est un philosophe français. Il s'oriente vers l'empirisme, influencé surtout par sa

lecture de John Locke. Il publie, à partir de 1746, plusieurs ouvrages développant sa doctrine, le sensualisme. En 1749, il est élu à l'Académie de Berlin.

Condillac Étienne, 34, 35

COQUEREL Athanase Charles, dit Athanase Coquerel père (né le 7 août 1795 à Paris - mort le 10 janvier 1868 à Paris), est un pasteur français. En 1816, il soutient une thèse de baccalauréat en théologie à la Faculté de théologie protestante de Montauban, intitulée *Sur l'existence de Dieu, prouvée par la contemplation de l'univers*. En 1817, on lui propose d'exercer le ministère pastoral à la chapelle Saint-Paul à Jersey, mais il ne souhaite pas souscrire aux *Trente-neuf articles* de l'Église d'Angleterre. Il préfère partir aux Pays-Bas, à l'Église wallonne d'Amsterdam pour y exercer son ministère pendant douze ans. En 1830, l'Église réformée l'appelle à Paris où il acquiert la réputation d'un grand prédicateur, avec une orientation théologique libérale.

Coquerel père, 307

COQUEREL Athanase Josué, dit Athanase Coquerel fils (né le 16 juin 1820 à Amsterdam – mort le 24 juillet 1875 à Fismes) fils d'Athanase Coquerel père, est un pasteur, éditorialiste et écrivain français. Il est l'une des figures importantes du protestantisme libéral français au XIX^e^ siècle.

Coquerel fils, 307

COUSIN Victor (né le 28 novembre 1792 à Paris - mort le 14 janvier 1867 à Cannes, Alpes Maritimes), est un philosophe et homme politique français. Philosophe spiritualiste, chef de l'école éclectique, il édita les œuvres de Descartes, traduisit Platon et Proclos, écrivit une *Histoire de la philosophie au XVIII^e^ siècle* (1829), *Du Vrai, du Beau et du Bien* (1853), et plusieurs monographies sur les femmes célèbres du XVII^e^ siècle.

Cousin Victor, 26, 27, 32, 33, 34, 35, 44, 55, 483, 486

DARLU Alphonse (né le 20 mars 1849 à Libourne - mort le 5 mai 1921 à Paris à Paris) est un professeur de philosophie français. Enseignant au lycée Condorcet à Paris, il est surtout connu pour avoir été le maître de Marcel Proust, mais il a eu également pour élèves Élie Halévy, Léon Brunschvicg, Louis Couturat ou Xavier Léon. Représentant de la tradition française du magistère philosophique, Darlu a peu publié mais son influence a été grande sur ses auditeurs. Son enseignement est caractéristique de la philosophie officielle de la Troisième République.

Darlu Alphonse, 282, 283

DAURIAC Lionel (né en 1847 à Brest - mort en 1923 à Paris) est un philosophe français. Néocriticiste, disciple de Charles Renouvier, il introduit à l'université de Montpellier puis à la Sorbonne l'enseignement de l'esthétique musicale. Sa correspondance est une source pour connaître l'histoire de la philosophie française au XIX^e^ siècle.

Dauriac Lionel, 25, 50, 51, 75, 276, 279, 280, 283, 285, 310, 428

DESCARTES René (né le 31 mars 1596 à La Haye en Touraine localité rebaptisée *Descartes* par la suite – mort à Stockholm dans le palais royal de Suède le 11 février 1650), est un mathématicien, physicien et philosophe français. Il est considéré comme l'un des fondateurs de la philosophie moderne : il théorise le *cogito*, fondant ainsi le système des sciences sur le sujet connaissant face au monde qu'il se représente. En physique, il est considéré comme le fondateur du mécanisme, et en mathématiques, de la géométrie analytique. Toutefois, certaines de ses théories ont par la suite été contestées (théorie de l'animal-machine) ou abandonnées (théorie des tourbillons ou des esprits-animaux). Sa pensée a pu être rapprochée de la peinture de Nicolas Poussin pour son caractère clair et ordonné. Le néocriticisme de Bois reconnaît certains recours à Descartes.

Descartes René, 27, 31, 32, 34, 36, 41, 58, 76, 81, 84, 86, 117, 121, 139, 143, 160, 163, 195, 235, 236, 243, 251, 269, 288, 299, 465

DIDEROT Denis (né le 5 octobre 1713 à Langres – mort le 31 juillet 1784 à Paris),

est un écrivain, philosophe et encyclopédiste français.
Diderot Denis, 32, 33

DIDIOT Jules (né le 14 août 1840 à Gheppy, Meuse – mort le 20 décembre 1903 à Montbras, Meuse) est un théologien thomiste catholique romain. Après des études théologiques à Rome à l'université grégorienne, il enseigne au grand séminaire la philosophie (1864-1868) et le dogme (1868-1871), mais est mis en disgrâce par Mgr Hacquard pour ses opinions infaillibilistes. Il devient doyen de la faculté de théologie de Lille et y enseigne le dogme (1877-1891), la morale (1891-1903) et la sociologie. Ses leçons de dogmatique ont été en majeure partie autographiées. Il publie *Logique surnaturelle subjective* (1891 et 1894), *Logique surnaturelle objective* (1892), *Morale surnaturelle fondamentale* (1896), les *Vertus théologales* (1897) et la *Vertu de religion* (1899). Bois cite ses réactions contre l'influence protestante de cette époque.
Didiot Jules, 283, 284

DODS Marcus (né le 11 avril 1834 – mort le 26 avril 1909) est un dogmaticien et un exégète écossais. Ministre de l'Église libre d'Écosse, il est nommé en tant que directeur du *New College* de l'Université d'Edimbourg. Bois le cite dans son cours sur le bouddhisme.
Dods Marcus, 485, 504

DOUMERGUE Émile (25 novembre 1844, à Nîmes – 14 février 1937, à Montauban) est fils du pasteur Jean-Louis Doumergue (1818-1901) et de Marie Bruguière. Il fait des études à Genève et à Montauban, ainsi qu'un séjour en Allemagne. Il soutient sa thèse de baccalauréat en théologie en 1869 à la Faculté de théologie de Montauban sur *Le positivisme et la morale indépendante*. Il appartient au courant du protestantisme évangélique. Après avoir exercé comme pasteur-auxiliaire à Paris, puis aumônier des écoles municipales supérieures, et après avoir soutenu sa thèse de doctorat, il est nommé professeur d'histoire eccélsiastique à la Faculté de théologie de Montauban en 1880. Il a aussi été rédacteur de l'hebdomadaire *Chirsitanisme au XIX^e^ siècle*, fondé en 1872 par le courant évangélique.
Doumergue Émile, 543

DOUMERGUE Gaston (né le 1^er^ août 1863 à Aigues-Vives – mort le 18 juin 1937 dans la même ville) est un homme d'État français, président de la République française de 1924 à 1931 sous la III^e^ République, issu d'une famille protestante.
Doumergue Gaston, 313

DÜHRING Eugen Karl (12 Janvier 1833 à Berlin – 21 Septembre 1921) est un philosophe et un économiste allemand, un socialiste, grand critique du marxisme. Il est contesté par Friedrich Engels dans un essai intitulé *Monsieur E. Dühring bouleverse la science*, plus connu sous le nom d'*Anti-Dühring*, où il critique le rejet de la dialectique hégélien par Eugen Dühring et expose en même temps de manière détaillée le marxisme au public allemand.
Dühring Eugen, 148, 149, 150, 257, 460, 466

DUNAN Charles-Stanislas (né en 1849 à Nantes - mort en 1931) est un philosophe français. Il nie l'objectivité des notions d'espace et de temps, qui, selon lui, sont acquises par la seule expérience.
Dunan Charles, 466

DURKHEIM Émile ou, de son nom de naissance, David Émile Durkheim (né le 15 avril 1858 à Épinal – mort le15 novembre 1917 à Paris) est l'un des fondateurs de la sociologie moderne. En effet, si celle-ci doit son nom à Emmanuel-Joseph Sieyès et a été popularisée par Auguste Comte à partir de 1848, c'est grâce à Durkheim et à l'École qu'il formera autour de la revue *L'Année sociologique* que la sociologie française a connu une forte impulsion à la fin du XIX^e^ siècle et au début du XX^e^.
Durkheim Émile, 319, 520, 521, 522

FICHTE Johann Gottlieb (né le 19 mai 1762 à Rammenau en Lusace – mort le 27 janvier 1814 à Berlin) est un philosophe allemand du XIX^e^ siècle, considéré comme un post-kantien.
Fichte Johann, 36, 45, 48, 217, 218, 277

FISCHER Ernst Kuno Berthold (né le 23 juillet 1824 à Sandewalde bei Guhrau - mort le 5 juillet 1907 à Heidelberg) est un philosophe allemand. Il fait partie de ceux qui appellent à un retour à Kant. Il propose une distinction entre l'empirisme et le rationalisme, en catégorisant des philosophes, en particulier ceux du XVII[e] et XVIII[e] siècles : John Locke, George Berkeley et David Hume sont classés empiristes, tandis que René Descartes, Baruch Spinoza et Gottfried Leibniz rationalistes.
Fischer Kuno, 48, 49

FOUILLÉE Alfred (né le 18 octobre 1838 à La Pouëze - mort le 16 janvier 1912 à Lyon) est un philosophe français. Il tente de réconcilier l'idéalisme métaphysique avec les points de vue mécanistes et naturalistes par un éclectisme spéculatif.
Fouillée Alfred, 55, 74, 280, 300, 465

FRANK Franz Hermann Reinhold (von) (né le 2 Mai 1827 à Altenburg - mort le 7 Février 1894 à Erlangen) est un théologien (dogmaticien) protestant allemand. En 1850, il obtient son doctorat à l'Université de Leipzig. À partir de 1853, il enseigne dans un lycée à Altenburg. En 1857, il est nommé professeur d'Histoire de l'Église et de Théologie systématique à l'Université d'Erlangen-Nuremberg. Il devient un adversaire d'Albrecht Ritschl. Erlangen, il élabore l'approche de la théologie de l'expérience. Il est considéré comme le maître dogmaticien de l'école d'Erlangen appartenant au mouvement néo-luthérien allemand. Bois l'étudie pour sa thèse de licence en théologie.
Frank Franz, 7, 12, 13, 169

FRAZER James (né le 1[er] janvier 1854 - mort le 7 mai 1941) est un anthropologue écossais. Il est le premier à avoir dressé un inventaire planétaire des mythes et des rites dans son *Rameau d'or*, parus entre 1911 et 1915. En tentant d'interpréter cette masse de faits sociaux, Frazer fonde l'anthropologie religieuse et la mythologie comparée.
Frazer James, 539

FRIES Jakob Friedrich (né le 23 août 1773 à Barby, dans la Saxe prussienne – mort le 10 août 1843 à Iéna) est un philosophe allemand. Il tente une conciliation entre le criticisme de Kant et la philosophie de la croyance et du sentiment de Jacobi. Jakob Fries se demande si la critique de la raison, qui recherche *a priori* comment la connaissance est possible, repose elle-même sur une connaissance *a priori* ou sur une connaissance *a posteriori*. C'est à cette dernière conclusion qu'il s'arrête ; la psychologie, fondée sur l'expérience interne, devient ainsi la base de toute la philosophie. Avec Emmanuel Kant, Jakob Fries admet que l'espace, le temps et les catégories sont des formes *a priori* que l'esprit impose aux données des sens. La pure impression devient ainsi successivement intuition, phénomène et expérience. Dans ces conditions, le monde des sens n'est qu'un monde de purs phénomènes, mais ces phénomènes sont objets de savoir. Aucun phénomène n'échappe à l'expérience ni à l'application de formules mathématiques : même les organismes, dont Emmanuel Kant expliquait le fonctionnement par la finalité, se ramènent à un jeu mécanique de mouvements réciproques. Mais la chose en soi, l'essence réelle de l'objet nous échappe et ne détermine en nous rien de plus que la croyance.
Fries Jakob, 47

FROMMEL Gaston (né le 25 novembre 1862, à Altkirch, en Suisse - mort le 17 mai 1906, à Genève), était un théologien suisse, professeur de théologie à l'Université de Genève de 1894 à 1906.
Frommel Gaston, 317, 519, 526, 527

FULLIQUET Jean Georges (né le 14 février 1863 à Genève – mort le 17 novembre 1924 à Genève) docteur ès sciences, licencié en théologie, pasteur à Lyon (de 1889 à 1907), recteur de l'Université de Genève (de 1920 à 1922).
Fulliquet Georges, 519

GARNIER Adolphe (né le 27 mars 1801 à Paris – mort le 4 mai 1864 à Jouy-en-Josas) est un philosophe universitaire français, principal disciple et continuateur de Théodore Simon Jouffroy.

Garnier Adolphe, 140

GOGUEL Henry Maurice (né le 20 mars 1880 à Paris – mort le 31 mars 1955 à Paris) est professeur et doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris, directeur d'études à l'École pratique des hautes études et professeur à la Sorbonne. Il a publié une œuvre abondante de recherche historique concernant le christianisme primitif.

Goguel Maurice, 327

GOUNELLE André (9 mai 1933 à Nîmes –), est un pasteur, théologien et professeur de théologie systématique émérite à la Faculté de théologie protestante de Montpellier, spécialiste de la pensée du théologie Paul Tillich et théologien très actif du protestantisme libéral francophone.

Gounelle André, 19

GRÉTILLAT Augustin (né le 16 mars 1837 à Fontainemelon – mort le 14 janvier 1894 à Neuchâtel) est un théologien et pasteur protestant suisse, de Coffrane. Il fait ses études de théologie à Neuchâtel, Halle, Göttingen et Tübingen. Consacré en 1859, il est nommé diacre à La Chaux-de-Fonds (1859), puis pasteur à Couvet (1862), et enfin professeur de théologie systématique à l'académie de Neuchâtel (1870), puis à la faculté de l'Eglise indépendante (1873-1894). Il est chapelain du Landeron (1870-1894). Il collabore à la *Revue de théologie et de philosophie* et à des revues étrangères, dont la *Revue de théologie de Montauban*, le *Theological Journal* (Londres) et la *Presbyterian and Reformed Review* (Philadelphie).

Grétillat Augustin, 358

HALÉVY Élie (né le 6 septembre 1870 à Étretat, France – mort le 21 août 1937 à Sucy-en-Brie, France) est un philosophe et historien libéral français, spécialiste du Royaume-Uni. Il est le fils de Ludovic Halévy, le célèbre librettiste d'opéra, d'origine juive, et de Louise Breguet, fille d'une dynastie d'horlogers protestants. Élie et son jeune frère Daniel grandissent à Montmartre, dans un monde d'intellectuels et d'artistes, et dans la religion protestante de leur mère, selon la règle de la famille.

Halévy Élie, 280

HAMELIN Octave (né le 22 juillet 1856 au Lion d'Angers – mort noyé dans le Courant d'Huchet le 8 septembre 1907) est un philosophe français. Il fut professeur à l'université de Bordeaux dès 1884 et à la Sorbonne dès 1905. Il est aussi connu pour avoir traduit les philosophes grecs de l'antiquité et aussi pour avoir été le professeur de Marcel Mauss.

Hamelin Octave, 310

HARNACK Adolf (von) (né le 7 mai 1851 à Dorpat, province de Livonie en Russie, aujourd'hui Tartu en Estonie – mort le 10 juin 1930 à Heidelberg) est unprofesseur, docteur en théologie, en droit, en médecine et en philosophie, conseiller politique. En théologie, il s'intéresse entre autres à la christologie. Il est considéré comme le théologien protestant et l'historien de l'Église le plus considérable de la fin du XIX^e^ siècle et du début du XX^e^ siècle et comme l'un des plus importants théoriciens du nationalisme libéral et protestant allemand. Sa famille s'est illustrée dans la résistance au nazisme.

Harnack Adolf, 324, 328, 329, 331

HARTMANN Karl Robert Eduard (von) dit Édouard de Hartmann (né le 23 février 1842 à Berlin – mort à Grosslichterfelde le 5 juin 1906) est un philosophe allemand. Sa femme Agnès, née Taubert, a publié en 1873 : *Der Pessimismus und seine Gegner*, écrit par son mari. Henri Bois enseigne la pensée de Hartmann dans un cours intitulé « Le pessimisme ancien et moderne ».

Hartmann Édouard, 431, 469, 482

HAWKING Stephen (né le 8 janvier 1942 à Oxford –) est un physicien théoricien et cosmologiste anglais. Il a été professeur de mathématiques à l'Université de Cambridge de 1980 à 2009, membre de Gonville and Caius College, Cambridge et chercheur distingué du Perimeter Institute for Theoretical Physics. Il est connu pour ses contributions dans les domaines de la cosmologie et la gravité quantique, en particulier dans le cadre des trous noirs.

Hawking Stephen, 150

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich (né le 27 août 1770 à Stuttgart - mort le 14

novembre 1831 à Berlin) est un philosophe allemand. Son œuvre, postérieure à celle de Kant, est l'une des plus représentatives de l'Idéalisme allemand et a eu une influence décisive sur l'ensemble de la philosophie contemporaine.

Hegel Georg, 32, 34, 45, 48, 55, 84, 99, 277, 325, 340, 341, 343, 432, 482, 485, 495

HEIDEGGER Martin (né le 26 septembre 1889 à Messkirch – mort le 26 mai 1976 à Fribourg-en-Brisgau) est un philosophe allemand. Il est disciple d'Edmund Husserl qui l'initie à la phénoménologie. L'intérêt de Heidegger se porte rapidement sur la question du « sens de l'être ». Il publie son ouvrage *Être et Temps* en 1927, et connaît une notoriété internationale bien au-delà du monde de la philosophie.

Heidegger Martin, 48, 49, 57, 243

HELMHOLTZ Hermann Ludwig Ferdinand (von) (né le 31 août 1821 à Potsdam – mort à Berlin le 8 septembre 1894) est un scientifique, physiologiste et acousticien. Il débute sa carrière comme médecin militaire et devient ensuite professeur d'anatomie et de physiologie, puis professeur de physique à Berlin en 1871. Il développe par la suite une théorie sémiotique de la perception, inspirée de l'empirisme de Locke.

Helmholtz Hermann, 47

HERBART Johann Friedrich (né le 4 mai 1776, à Oldenburg, en Allemagne – mort le 11 août 1841, à Göttingen) est un philosophe allemand, considéré comme le fondateur de la pédagogie en tant que champ scientifique et académique. Il a une grande influence sur la théorie et la pratique des sciences de l'éducation en Europe et aux États-Unis. Par ailleurs, il soutient, contre Kant, que la psychologie peut être une science.

Herbart Johann, 47

HERDER Johann Gottfried (né le 25 août 1744 à Mohrungen – mort le 18 décembre 1803 à Weimar) est un poète, théologien et philosophe allemand. Ami et mentor du jeune Goethe, ce disciple de Kant est considéré comme l'inspirateur du *Sturm und Drang* et comme l'un des principaux auteurs de la pléiade de Weimar.

Herder Johann, 343

HØFFDING Harald (né le 11 mars 1843 – mort le 2 juin 1931) est un philosophe danois. Après des études de théologie, puis de philosophie, reçu docteur en 1870, il devient en 1880 professeur extraordinaire de philosophie et, en 1883, professeur ordinaire à l'université de Copenhague à laquelle il reste fidèle pendant 50 ans.

Höffding Harald, 270

HUME David, né **David Home** (né le 7 mai 1711 – mort le 25 août 1776) est un philosophe, économiste et historien écossais. Un des fondateurs de l'empirisme moderne, l'un des plus radicaux par son scepticisme, il s'oppose à Descartes et aux philosophies considérant l'esprit humain d'un point de vue théologico-métaphysique : il ouvre ainsi la voie à l'application de la méthode expérimentale aux phénomènes mentaux.

Hume David, 35, 79, 80, 81, 82, 95, 101, 123, 124, 166, 189, 190, 192, 193, 237, 437

HUSSERL Edmund (né le 8 avril 1859 à Prostějov en Moravie, actuelle République tchèque – mort le 26 avril 1938 à Fribourg en Brisgau) est un philosophe logicien et mathématicien allemand, fondateur de la phénoménologie. La phénoménologie de Husserl a une influence majeure sur l'ensemble de la philosophie du XX^e^ siècle.

Husserl Edmund, 268

JACOBI Friedrich Heinrich (né le 25 janvier 1743 à Dusseldorf – mort le 10 mars 1819 à Munich) est un philosophe et écrivain allemand, appartenant à une riche famille juive. Son père l'envoie comme apprenti dans une maison de commerce, à Genève, où le physicien Georges-Louis Le Sage lui fait connaître la philosophie. Il retrouve ses aspirations intimes en lisant *l'Émile* de Jean-Jacques Rousseau, plus précisément *La Profession de foi du vicaire savoyard*. Sa conception de la croyance l'amène à réagir face au criticisme kantien, pensant pouvoir l'améliorer.

Jacobi Friedrich, 67, 244, 245, 246, 384

JAMES William (né le 11 janvier 1842 à New York – mort le 26 août 1910 à Chocorua dans le New Hampshire) est un psychologue et philosophe américain. Il est souvent présenté comme le fondateur de la psychologie en Amérique. Docteur en médecine, il s'efforce tout d'abord de constituer une psychologie scientifique (*Principes de psychologie*, 1890), puis défend les principes du pragmatisme, dont il est un des meilleurs représentants, avec Charles Sanders Peirce. Son livre *The varieties of religious experience* est publié en juin 1902, traduit en français par Frank Abauzit en 1906, réédité dans sa version française en 1908 et 1931. Bois lit James, mais c'est surtout pour le critiquer.

James William, 71, 191, 232, 485, 518

JANET Paul (né le 30 avril 1823 à Paris - mort le 4 octobre 1899 à Paris) est un philosophe français que Bois qualifie comme spiritualiste.

Janet Paul, 303

KANT Emmanuel (né le 22 avril 1724 à Königsberg, capitale de la Prusse-Orientale - mort le 12 février 1804 à Königsberg) est un philosophe allemand, fondateur de l'« idéalisme transcendantal ». Grand penseur de l'Aufklärung, Kant exerce une influence considérable sur l'idéalisme allemand, le néokantisme dont le néocriticisme français, la philosophie analytique, la phénoménologie et la philosophie postmoderne.

Kant Emmanuel, 7, 23, 25, 28, 29, 30, 32, 33, 45, 46, 47, 48, 49, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 68, 71, 78, 80, 81, 82, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 97, 98, 99, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 123, 125, 127, 130, 132, 134, 135, 138, 139, 140, 141, 143, 145, 146, 149, 151, 152, 154, 156, 158, 171, 174, 179, 182, 195, 196, 198, 202, 204, 205, 207, 208, 209, 219, 220, 226, 233, 234, 241, 243, 244, 246, 263, 268, 269, 270, 271, 274, 275, 276, 277, 278, 282, 284, 285, 287, 288, 290, 295, 298, 299, 301, 302, 303, 304, 306, 310, 312, 343, 358, 361, 371, 390, 430, 431, 432, 437, 443, 444, 447, 465, 466, 467, 468, 520, 527, 528

KÄSEMANN Ernst (né le 12 juillet 1906 à Bochum – mort le 17 février 1998 à Tübingen) est un pasteur luthérien et un universitaire allemand, célèbre spécialiste du Nouveau Testament. Il obtient son doctorat en études néotestamentaires à l'université de Marbourg en 1931, avec une thèse sur l'ecclésiologie de Paul de Tarse, sous la direction de Rudolf Bultmann.

Käsemann Ernst, 331, 420

KRUG Wilhelm Traugott (né le 22 Juin 1770 près de Wittenberg – mort le 12 Janvier 1842) est un philosophe allemand. Il enseigne la philosophie successivement à Wittemberg, à Francfort-sur-l'Oder, à Königsberg où il remplaça Kant, et enfin à Leipzig. Il s'enrôle en 1813 pour repousser l'invasion française, et combat énergiquement dans ses écrits, après 1814, les excès du pouvoir absolu. En 1833, il est élu député de l'Université de Leipzig à la diète saxonne.

Krug Wilhelm, 47

LACHELIER Jules (né le 27 mai 1832 à Fontainebleau – mort le 26 janvier 1918 à Fontainebleau) est un philosophe français, normalien, agrégé des lettres en 1855, puis de philosophie en 1863, il est nommé docteur en lettres en 1871 avec une thèse sur le problème de l'induction. Il enseigne la philosophie à l'École normale supérieure de 1864 à 1875. Nommé inspecteur de l'académie de Paris en septembre 1875, il devient, à partir du 16 mars 1879, inspecteur général de l'instruction publique. Se définissant comme intellectualiste, il veut perpétuer la philosophie de Kant. Dans son article *Psychologie et Métaphysique* il se distingue de Victor Cousin en donnant les jalons de sa philosophie à tendance spiritualiste.

Lachelier Jules, 276, 278, 283, 310

LALANDE Pierre André (né le 19 juillet 1867 à Dijon – mort le 15 novembre 1963 à Asnières-sur-Seine) est un philosophe français. Docteur en lettres et agrégé de philosophie, il enseigne à l'École normale supérieure de Sèvres, puis à la Sorbonne et

à l'université du Caire. Il est élu membre de l'Académie des sciences morales et politiques en 1922 et de l'Académie royale de Belgique en 1945. Il publie l'ouvrage de la Société française de Philosophie, dont il dirige la rédaction, le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Il développe un rationalisme qui fait de la raison un ensemble de normes intellectuelles continûment en progrès.

Lalande André, 119, 120, 311, 312

LANGE Friedrich-Albert (né en 1828 à Wald près de Solingen - mort en 1875 à Marbourg) est un historien et philosophe allemand Il est professeur d'abord à Cologne, puis à l'université de Bonn et, en 1858, au gymnase de Duisbourg. En 1861, il se consacre à la politique et se range du côté d'August Bebel (fondateur du Parti socialiste démocrate). Impliqué dans des procès de presse, il se réfugie à Winterthur (près de Zurich) en 1866. Il retourne en Allemagne en 1873 pour occuper la chaire de philosophie à l'université de Marbourg.

Lange Albert, 48, 518

LASK Emil (né le 25 septembre 1875 – mort le 26 mai 1915) est un philosophe allemand. Il étudie à Fribourg et devient disciple de Rickert. Il devient membre de l'école néo-kantienne du Sud-Ouest ou école de Marbourg, un courant transcendantal logique.

Lask Emil, 56

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm (né le 1er juillet 1646 à Leipzig - mort le 14 novembre 1716 à Hanovre) est un philosophe, scientifique, mathématicien, diplomate, bibliothécaire et homme de loi allemand. Bois et le néocriticisme français retiennent surtout son monadisme.

Leibniz Gottfried, 27, 32, 41, 60, 78, 79, 80, 82, 108, 119, 120, 214, 225, 226, 431, 437

LEQUIER Jules (ou Lequyer) (né en 1814 à Quintin - mort en 1862 à Plérin, en Bretagne) est l'auteur d'une œuvre fragmentaire inachevée, publiée de manière posthume. Ses fragments, publiés pour la première fois en 1865, ont révélé l'œuvre d'un philosophe et d'un théologien d'exception. Principe de la science et de la morale, idéal politique, moteur à l'origine de toute création humaine, la liberté est l'unique pensée de Jules Lequier. Cette pensée a inspiré de nombreux philosophes comme Jean-Paul Sartre en France ou William James aux États-Unis, qui ont utilisé l'idée d'une liberté principielle pour réaliser leurs œuvres, sans jamais citer le nom de Jules Lequier dans leurs écrits. Son disciple Renouvier commence à faire connaître la pensée de Lequier. Mais il faut attendre les travaux de Jean Grenier et de ses interprètes contemporains pour véritablement comprendre les raisons pour lesquelles il a été « un précurseur sans être un promoteur » (Jean Grenier).

Lequier Jules, 26, 41, 42, 43, 209, 458, 460, 515

LESSING Gotthold Ephraim (né le 22 janvier 1729 à Kamenz en Saxe – mort le 15 février 1781 à Brunswick) est un écrivain, critique et dramaturge allemand, fils de pasteur. Il devient théologien réputé de Lusace, après des études dans la célèbre Fürstenschule de Saint Afra de Meissen où il acquiert une bonne connaissance du grec, du latin et de l'hébreu. À l'automne 1746, il entre à l'université de Leipzig pour y étudier la théologie, mais ses vrais centres d'intérêt sont la littérature, la philosophie et l'art. Il étudie quelque temps la médecine et les mathématiques.

Lessing Gotthold, 343, 350, 351

LIARD Louis (né le 22 août 1846 à Falaise, Calvados – mort le 21 septembre 1917 à Paris) est un philosophe et administrateur français. Il est nommé recteur de l'académie de Caen en 1880, puis directeur de l'enseignement supérieur au ministère de l'Instruction publique de 1884 à 1902. Il est nommé vice-recteur de l'académie de Paris en 1902 et est élu membre de l'Académie des sciences morales et politiques en 1903.

Liard Louis, 283, 285

LIEBMANN Otto (né le 2 février 1840 à Loewenberg, Silésie – mort le 14 janvier 1912) est un philosophe allemand. Son *Kant und die Epigonen* (1865) attaque les théories métaphysiques post-kantiennes et

préconise un retour à la philosophie de Kant. Pour Liebmann, l'idéalisme transcendantal de Kant, la reconnaissance de la corrélation intime et nécessaire entre le subjectif et l'objectif, entre la réalité empirique et l'idéalité transcendantale, suffit pour expliquer le monde. Il s'oppose aux théories métaphysiques sur la « chose-en-soi » ainsi qu'aux points de vue empiriques, positivistes et matérialistes. Dans ses œuvres les plus tardives, il essaie de développer son néo-kantisme en matière de métaphysique, d'expérience, de science, de psychologie, d'éthique et d'esthétique.
Liebmann Otto, 48

LOBSTEIN Paul (né le 28 juillet 1850 à Épinal, Vosges – mort le 13 avril 1922 à Strasbourg) est un théologien et dogmaticien français, professeur et doyen de la faculté de théologie protestante de Strasbourg. Il est l'auteur de nombreux ouvrages dont un essai théologique de référence, *Essai d'une introduction à la dogmatique protestante*. Auteur prolifique (près de 500 titres), il est le principal représentant de l'école ritschlienne en langue française. À l'instar de son maître Edouard Reuss, il a voulu être un trait d'union entre la théologie allemande et la théologie française. Après 1871, tout comme en 1918, il eut à cœur de garder la vraie tradition alsacienne au cœur de la faculté de théologie sans la laisser se modifier sous le régime allemand.
Lobstein Paul, 440

LOCKE John (né le 29 août 1632 à Wrington, Somerset – mort le 28 octobre 1704 à Oates, Essex) est un philosophe anglais, l'un des principaux précurseurs des Lumières. Sa théorie de la connaissance est qualifiée d'empiriste car il considère que l'expérience est l'origine de la connaissance. Sa théorie politique est l'une de celles qui fondèrent le libéralisme et la notion d'« État de droit ». Son influence fut considérable dans ces deux courants de pensée.
Locke John, 34, 35, 95, 124

LOTZE Rudolf Herman (né le 21 mai 1817 à Bautzen, Saxe – mort le 1er juillet 1881 à Göttingen) est un philosophe et logicien allemand. Ayant reçu une formation de médecin, il possède des connaissances remarquables en biologie qui lui permettent d'obtenir des résultats pionniers dans le domaine de la psychologie scientifique.
Lotze Rudolf, 47

MAINE DE BIRAN Pierre, de son vrai nom Marie François Pierre Gontier de Biran (né le 29 novembre 1766 à Bergerac – mort le 20 juillet 1824 à Paris) est un philosophe français, rangé parmi les spiritualistes français.
Maine de Biran, 447

MALAN César (né le 7 juillet 1787 à Genève – mort le 8 mai 1864 à Vandœuvres, canton de Genève) est un enseignant, un pasteur protestant membre du *Réveil*, et un compositeur de cantiques.
Malan César, 289, 317, 519, 526

MALEBRANCHE Nicolas (né le 5 août 1638 à Paris - mort le 13 octobre 1715 à Paris) est un philosophe, prêtre oratorien et théologien français, considéré comme un cartésien. Dans ses œuvres, il a cherché à synthétiser la pensée d'Augustin d'Hippone et de Descartes.
Malebranche Nicolas, 27, 76, 77, 81, 446

MAURY Léon (1863-1931) est un pasteur de l'Eglise réformée de France. Il devient professeur de théologie pratique et des questions sociales, collègue de Bois à la Faculté de théologie protestante de Montauban de 1895 à sa mort.
Maury Léon, 16, 17, 18, 543

MAURY Pierre (1890-1956), fils de Léon Maury, est une des grandes figures du protestantisme français de la première partie du XXe siècle. Pasteur à Ferney-Voltaire et Passy, directeur de la revue *Foi et Vie* et professeur de théologie à la Faculté de théologie protestante de Paris, il fut un des principaux acteurs de la diffusion de la pensée de Karl Barth avec lequel il dialoguait régulièrement. Pendant la Seconde Guerre mondiale, ses prédications contribuèrent à édifier une communauté protestante sur des valeurs évangéliques de résistance.
Maury Pierre, 18

MÉNÉGOZ Eugène (né le 25 septembre 1838 à Algosheim, dans le Bas-Rhin – mort le 29 octobre 1921) est un théologien luthérien français, originaire de Algolsheim, Haut-Rhin. Il étudie la théologie à Strasbourg et, en 1866, est devenu pasteur à la paroisse des Billettes à Paris. En 1877, il est nommé professeur titulaire à la faculté de théologie protestante de Paris.

Ménégoz Eugène, 307, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 512, 550

MILL John Stuart (né le 20 mai 1806 à Londres - mort le 8 mai 1873 à Avignon, France) est un philosophe, logicien et économiste britannique. Il est considéré comme l'un des penseurs libéraux le plus influent du XIX^{e} siècle. Il est un partisan de l'utilitarisme.

Mill Stuart, 482

MILLOUÉ Léon-Joseph (né le 30 juin 1842 à Colmar, Haut-Rhin – mort dans les années 20) est un orientaliste français, et a été directeur du musée Guimet. Il publie *Le Brahmanisme*, en 1905, et le *Bouddhisme*, en 1907. Bois les lit et s'en sert dans son cours sur le bouddhisme.

Milloué Léon-Joseph, 485, 487

MONOD Adolphe (1802-1856) est un théologien et pasteur français, avec des talents reconnus pour l'éloquence. Il rencontre le Réveil alors qu'il est encore étudiant en théologie à Genève. Il est nommé pasteur à Lyon à partir de 1828, où il entre en débat avec la majorité libérale des anciens de l'Église locale. En 1832, après avoir refusé de distribuer la Cène à quelques fidèles qu'il juge indignes, il devient pasteur d'une église indépendante. En 1836, le ministre, protestant, de l'Instruction publique et des Cultes, Claramond Pelet de la Lozère, le nomme à la faculté de Montauban, où il enseigne la morale, la prédication, l'hébreu, puis l'exégèse jusqu'en 1847. Adolphe Monod finit sa carrière à Paris comme pasteur à l'Oratoire. Adolphe Monod affirme l'inerrance et l'infaillibilité, des Écritures.

Monod Adolphe, 533

MONOD Jean (1822-1907) est un théologien, professeur de Dogme à la Faculté de Théologie de Montauban de 1864 à 1894.

Monod Jean, 12

MONOD William Frédéric dit Wilfred Monod (né en 1867 à Paris - mort en 1943 à Paris) est un pasteur et théologien réformé français. Fils du pasteur Théodore Monod (1836-1921) et de Gertrude Monod (1846-1878), Wilfred Monod fait ses études de théologie à Montauban et à Berlin. Wilfred Monod est nommé pasteur à Condé-sur-Noireau, Rouen, puis au Temple protestant de l'Oratoire du Louvre à Paris. Il enseigne également à la Faculté de théologie protestante de Paris jusqu'en 1929. Il est en France, aux côtés d'Élie Gounelle, l'une des figures marquantes du christianisme social. Il est également un pionnier du mouvement œcuménique. Avec son fils, le scientifique Théodore Monod, il crée en 1923 le Tiers-ordre de la Communauté des Veilleurs, devenu la Fraternité spirituelle des Veilleurs, une société de prière centrée sur la vie chrétienne pratique. Sa théologie se situe dans la ligne du méthodisme, avec une insistance sur la piété ardente et la perfection du chrétien. Avec Henri Bois, ils publient *La course chrétienne, Un seul Esprit*. *Discours prononcés à Nîmes les 25-26/10/1909 pour la première Assemblée Générale du protestantisme français*.

Monod Wilfred, 550

MORGAN Lewis Henry (né le 21 novembre 1818 à Aurora, aux États-Unis – mort le 17 décembre 1881 à Rochester, aux États-Unis) est un anthropologue américain. Il est souvent considéré comme le fondateur de la discipline, car il fut le premier à mettre en place une étude des systèmes de la parenté, qui est un domaine pilier de l'anthropologie sociale et culturelle contemporaine. Il vécut parmi les Indiens iroquois et décrivit leur vie sociale et culturelle, faisant de sa propre expérience le matériau brut de sa réflexion.

Morgan Lewis Henry, 539

NATORP Paul (né le 24 janvier 1854 – mort le 17 août 1924) est un philosophe

néo-kantien, de l'école de Marbourg. Il est un spécialiste de Platon. Il a une influence particulière sur les œuvres précoces de Hans-Georg Gadamer et un effet profond sur la pensée d'Edmund Husserl, le père de la phénoménologie. Il a comme étudiant le philosophe et historien Ernst Cassirer.

Natorp Paul, 56

OLDENBERG Hermann (né le 31 octobre 1854 à Hambourg – mort le 18 mars 1920 à Göttingen) est un indianiste allemand, professeur à Kiel (1898) et à Göttingen (1908). Son ouvrage *Le Bouddha : sa vie, sa doctrine, sa communauté*, paru en 1881, basé sur les textes pâlis, traduit dans plusieurs langues et réédité de nombreuses fois au cours du XX^e^ siècle, a fait connaître le bouddhisme. Il a conduit au bouddhisme des personnalités telles que le psychanalyste Jean-Pierre Schnetzler. Il a également publié des ouvrages sur les hymnes du Rig-Veda (1888) et la religion des Védas (1894). Il a publié de nombreuses traductions en anglais de textes bouddhiques, comme les Vinava, seul ou conjointement avec T. W. Rhys Davids.

Oldenberg Hermann, 522

PACAUD Bernard est, avec André Trémesaygues, un traducteur de Kant en français.

Pacaud Bernard, 29, 30

PASCAL Blaise (né le 19 juin 1623 à Clairmont, aujourd'hui Clermont-Ferrand - mort le 19 août 1662, à Paris) est un philosophe, un moraliste, un théologien, un mathématicien et un physicien français.

Pascal Blaise, 37, 232, 233, 398, 407, 525, 533

PÉCAUT Félix (1828-1898) fait des études à la Faculté de théologie de Montauban, puis à Berlin et à Bonn. Il est consacré pasteur en 1853 à Sainte-Foy-La-Grande, mais il n'exerce pas en raison de son désaccord avec la doctrine de son Église. En 1863, il publie un livre intitulé *Le Christ et la conscience*, dans lequel il tire les conséquences du libéralisme. Il remet notamment en question la conception orthodoxe de l'inspiration divine de la Bible. Il critique la compréhension orthodoxe de l'inspiration des Écritures. Le pédagogue français Félix Pécaut est rangé par Patrick Cabanel parmi les protestants libéraux qui croient que le bon établissement de la République nécessite une protestantisation de la France. Henri Bois ne le cite pas. Par contre, Henri Bois entre en débat avec le courant représenté par Félix Pécaut à travers son dialogue avec le symbolo-fidéisme.

Pécaut Félix, 279, 281, 305, 308, 314, 315, 316, 318, 321

PILLON François Thomas (1830-1914) est un philosophe Français, appartenant à l'école du néocriticisme. Il collabore avec Charles Renouvier dans la publication des *Critique philosophique* et *Critique religieuse*. Il fonde la revue *L'année philosophique*, et l'édite de 1890 à 1913. Pillon est le dédicataire des *Principles of Psychology* de William James. Il publie *La Philosophie de Charles Secrétan* (1898), et (avec Charles Renouvier) une traduction de *Treatise on Human Nature* de Hume. Il commence par des études de médecine à Paris et exerce en tant que médecin. Il devient philosophe et collaborateur de Pierre Larousse au grand dictionnaire. Son père, Germain Pillon, et son grand-père Pierre Pillon étaient sabotiers à Fontaines, en Saône et Loire.

Pillon François, 8, 14, 15, 19, 50, 55, 75, 87, 88, 92, 101, 102, 103, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 128, 130, 131, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 158, 161, 165, 166, 178, 179, 196, 200, 212, 238, 254, 264, 268, 269, 271, 274, 275, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 294, 297, 302, 304, 307, 308, 310, 311, 312, 313, 320, 395, 396, 403, 428, 431, 432, 436, 437, 445, 448, 460, 467, 485, 487, 521, 531, 546, 551

PLATON, en grec ancien Πλάτων / *Plátôn* (né en 428/427 av. J.-C. à Athènes – mort en 348/347 av. J.-C. dans cette même cité) est un philosophe antique de la Grèce classique. Élève de Socrate, il mène sa réflexion afin d'élaborer sa propre pensée, laquelle explore la plupart des champs

importants, notamment la métaphysique et l'éthique, la philosophie de l'art et la politique.
Platon, 32, 33, 34, 243, 359, 361

PORRET James-Alfred (né le 9 août 1843 – mort le 30 juillet 1924) est un pasteur suisse à Lausanne. Il publie le livre *Le Bouddha et le Christ : fatalité ou liberté*. Bois s'en sert dans son cours sur le bouddhisme.
Porret James-Alfred, 485

PROUDHON Pierre-Joseph (né le 15 janvier 1809 à Besançon dans le Doubs – mort le 19 janvier 1865 à Paris) est un polémiste, journaliste, économiste, philosophe et sociologue français. Précurseur de l'anarchisme, il est le seul théoricien révolutionnaire du XIX^e^ siècle d'origine ouvrière.
Proudhon Pierre-Joseph, 310

RAUH Frédéric (né en 1861 à Saint-Martin-le-Vinoux, Isère – mort en 1909 à Paris) est professeur à Toulouse puis à Paris, aprécié pour son éloquence, notamment à la Société française de philosophie. Moraliste, marqué par le positivisme, il s'intéresse à la sociologie et à la métaphysique des mœurs. Il milite pour soutenir Alfred Dreyfus.
Rauh Frédéric, 184, 280, 282

REIMARUS Hermann Samuel (né le 22 décembre 1694 à Hamburg – mort le 1^er^ mars 1768, à Hamburg) est un homme de lettres et philosophe allemand. Maîtrisant l'hébreu et d'autres langues orientales, il est connu pour son déisme profond, conforme aux exigences de la pure rationalité. Il participe à la réflexion sur la quête du Jésus de l'histoire. Il rejette les miracles et les mystères à l'exception de la Création, et défend comme vérité naturelle l'existence d'un Dieu bon et sage, et l'immortalité de l'âme.
Reimarus Hermann, 324, 337, 350

REINACH Joseph (né le 30 septembre 1856 à Paris – mort le 18 avril 1921 à Paris) est un journaliste et homme politique français engagé dans l'affaire Dreyfus.
Reinach Joseph, 46

RENAN Joseph Ernest (né le 28 février 1823 à Tréguier – mort le 2 octobre 1892 à Paris) est un écrivain, philologue, philosophe et historien français. Fasciné par la science, Ernest Renan adhère immédiatement aux théories de Darwin sur l'évolution des espèces. Il établit un rapport étroit entre les religions et leurs racines ethnico-géographiques. Il publie une *Histoire des origines du christianisme* dont le premier tome est consacré à la *Vie de Jésus*. Ce livre qui marque les milieux intellectuels de son vivant contient la thèse, alors controversée, selon laquelle la biographie de Jésus doit être comprise comme celle de n'importe quel autre homme, et la Bible comme devant être soumise à un examen critique comme n'importe quel autre document historique. Ceci déclenche des débats passionnés et la colère de l'Église catholique.
Renan Ernest, 326, 327, 481

RENAUT Alain (né en 1948 –) est un philosophe français, traducteur de Kant. Ancien élève de l'École normale supérieure, il est professeur de philosophie politique et d'éthique à la Sorbonne (université Paris IV). Il assure aussi un séminaire de master à Sciences-Po (Paris), consacré au problème de la justice globale et du développement humain. Il publie plusieurs ouvrages de philosophie, dont quelques-uns avec Luc Ferry.
Renaut Alain, 29, 30

RENOUVIER Charles Bernard (né le 1^er^ janvier 1815 à Montpellier – mort le 1^er^ septembre 1903 à Prades) est un philosophe français. Il entre à l'École polytechnique en 1834, en sort en 1836 et renonce aux fonctions publiques. De l'étude des sciences mathématiques, il passe à celle de la philosophie, à laquelle il reste constamment fidèle. Il engage un dialogue amical et formateur avec Jules Lequier (1814-1862) dont il publie, de manière posthume, l'œuvre qui cherchait à concilier la toute-puissance de Dieu et l'absolue liberté des hommes.
Renouvier Charles, 8, 11, 14, 15, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 34, 35,

36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 59, 61, 68, 71, 73, 74, 75, 76, 81, 82, 84, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 117, 119, 122, 128, 129, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 141, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 152, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 165, 169, 174, 175, 176, 177, 179, 189, 195, 196, 197, 198, 209, 220, 222, 223, 226, 232, 233, 234, 235, 237, 241, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 254, 256, 268, 274, 275, 277, 278, 280, 281, 282, 283, 286, 294, 296, 302, 304, 305, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 315, 316, 317, 320, 341, 346, 427, 428, 431, 437, 446, 450, 457, 460, 485, 515, 542, 544, 551

REUSS Édouard (né le 18 juillet 1804 à Strasbourg – mort le 15 avril 1891) est un professeur de théologie à la Faculté protestante de Strasbourg. Il est avant tout historien, sans arrière-pensée dogmatique dans son analyse de la Bible ou de l'œuvre de Calvin. Il est membre du courant libéral de l'Église luthérienne. Il essaie de mettre à la disposition du protestantisme francophone la richesse de la recherche biblique allemande.

Reuss Édouard, 383

RIBOT Théodule (né le 18 décembre 1839 à Guingamp – mort le 9 décembre 1916 à Paris) est un philosophe français. Il est souvent considéré comme étant le premier représentant de la psychologie française. Il crée et dirige la *Revue philosophique*.

Ribot Théodule, 146

RICKERT Heinrich (né le 25 mai 1863 à Danzig – mort le 25 juillet 1936 à Heidelberg) est un philosophe allemand, chef de file du néo-kantisme axiologique de l'École de Bade avec Wilhelm Windelband.

Rickert Heinrich, 50, 56

RIEHL Alois Adolph (né le 27 Avril 1844 - mort le 21 Novembre 1924) est un philosophe autrichien. Il est né à Bozen (Bolzano) dans l'Empire autrichien (aujourd'hui en Italie). Il appelle au retour à Kant et sa philosophie est néokantienne. Il est nommé professeur de philosophie à Graz à partir de 1878, puis à Fribourg (à partir de 1882 pour remplacer de Wilhelm Windelband) et enfin à Berlin.

Riehl Alois, 49

ROSENKRANZ Karl (né le 23 avril 1805 à Magdebourg – mort le 14 juillet 1879 à Königsberg) est un philosophe, théologien et germaniste allemand. Il devient professeur à Königsberg dans la chaire de Kant. Il est le premier biographe de Georg Hegel (1844) et l'auteur de l'*Esthétique du laid* (1853). Sa philosophie est hégélienne, et s'oppose à celle de Friedrich von Schelling. Il est un admirateur de Denis Diderot.

Rosenkranz Karl, 47, 49

ROUSSEAU Jean-Jacques (né le 28 juin 1712 à Genève – mort le 2 juillet 1778 à Ermenonville) est un écrivain, philosophe et musicien genevois francophone. Il quitte Genève à seize ans pour la Savoie, avant de gagner Paris en 1742, pensant faire carrière dans la musique. Il rencontre Diderot et écrit des articles sur la musique pour *l'Encyclopédie*.

Rousseau Jean-Jacques, 232

SABATIER Louis Auguste (né le 22 octobre 1839 à Vallon-Pont d'Arc en Ardèche – mort le 12 avril 1901 à Paris) est un théologien systématicien français de la Faculté de théologie protestante de Paris, né dans une famille de petits commerçants fortement marquée par la piété du Réveil. Il fait ses études de théologie à la Faculté de théologie protestante de Montauban, de Tübingen et de Heidelberg. Il est nommé professeur de dogmatique à la Faculté de théologie de Strasbourg en 1868. Puis, expulsé de Strasbourg en 1872, il crée la Faculté de théologie protestante de Paris où il peut enseigner à partir de 1977. En 1886, il devient professeur au département de sciences religieuses nouvellement créée de l'*École des Hautes Études* de la Sorbonne.

Sabatier Auguste, 179, 295, 307, 316, 317, 328, 329, 336, 337, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 353, 358, 377, 380, 382, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 428, 430, 433, 434, 435, 436, 438, 440, 444, 455, 456, 512, 517, 518, 523, 534, 547,549, 550

SCHELLING Friedrich Wilhelm Joseph (von) (né le 27 janvier 1775 à Leonberg près de Stuttgart, Allemagne - mort le 20 août 1854 à Bad Ragaz, Suisse) est un philosophe allemand, grand représentant de l'idéalisme allemand et proche du romantisme.

Schelling Friedrich, 45, 48, 277, 432

SCHLEIERMACHER Friedrich Daniel Ernst (né le 21 novembre 1768 à Breslau – mort le 12 février 1834 à Berlin) est un théologien protestant et un philosophe allemand. Il influe sur la théologie protestante du dix-neuvième siècle par son insistance sur l'essence de la religion et sur l'expérience religieuse. Bois critique sa définition de l'essence de la religion comme "sentiment de dépendance absolue".

Schleiermacher Friedrich, 277, 307, 317, 322, 324, 329, 341, 343, 344, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 382, 383, 384, 385, 389, 390, 393, 395, 428, 434, 435, 436, 456, 474, 512, 517, 518, 524,525, 526, 547, 552

SCHOPENHAUER Arthur (né le 22 février 1788 à Danzig, Prusse, aujourd'hui Gdansk, Pologne – mort le 21 septembre 1860 à Francfort-sur-le-Main) fait ses études aux universités de Göttingen, Berlin et Iéna. Il s'installe ensuite à Francfort-sur-le-Main où étdie les doctrines bouddhistes et hindouistes et la mystique. Il est influencé par le théologien, mystique et philosophe éclectique allemand de l'ordre des dominicains Maître Eckhart, par le théosophe et mystique allemand Jakob Böhme et par les érudits de la Renaissance et des Lumières. Dans son ouvrage capital, *le Monde comme volonté et représentation* (1819), il expose les principaux éléments éthiques et métaphysiques de sa philosophie athéiste et pessimiste. Arthur Schopenhauer est considéré comme celui avec qui commence à proprement parler la "philosophie de la vie", en transformant la critique romantique, qui réagissait contre le rationalisme des Lumières à la fin du XVII^{e} siècle, en un irrationalisme métaphysique. La "philosophie de la vie" se poursuivra ensuite avec Friedrich Wilhelm Nietzsche.

Schopenhauer Arthur, 47, 48, 142, 432, 469, 481, 483, 486, 524

SCHÜRER Emil (né le 2 mai 1844 – mort le 30 avril 1910) est un théologien protestant allemand connu principalement pour son étude de l'histoire des Juifs à l'époque du ministère de Jésus.

Schürer Emil, 383

SÉAILLES Gabriel (1852-1922) est un Français, historien de la philosophie. Il consacre un livre sur Renouvier, intitulé *La philosophie de Charles Renouvier*. Il milite pour Alfred Dreyfus. Militant laïque et socialiste, comme son ami Jules Lagneau, il est à l'origine de la création de l'Union pour l'Action morale, qui préfigure la Ligue des droits de l'Homme. Il succède à Paul janet à la Sorbonne. Ses écrits sur l'esthétique, inspirés du kantisme, ont connu une certaine faveur au début du XX^{e} siècle. Il laisse une œuvre qui fait autorité dans le domaine de la morale et de la sociologie

Séailles Gabriel, 36, 38, 481

SECRÉTAN Charles Gabriel Rodolphe (né le 19 janvier 1815 à Lausanne, - mort le 24 janvier 1895 à Lausanne) est un métaphysicien et moraliste suisse. Suppléant d'Alexandre Vinet à Bâle (1833), élève de Schelling (1837), il fonde en 1837 la *Revue suisse*, professe de 1838 à 1846 la philosophie à l'Université de Lausanne, et est révoqué lors de la révolution vaudoise, professe au collège de Neuchâtel (1830), reprend en 1866 sa chaire de Lausanne. Sa theologie est condensée dans le plus important de ses livres : *La Philosophie de la liberté*. Charles Secrétan est un disciple de Friedrich Schelling (1835-1836 à Munich), d'Alexandre Vinet (dont il a publié des lettres). Il est influencé par Jules Lequier, étant ami avec de Charles Renouvier. Fondateur (1837) et éditeur de *La Revue Suisse*.

Secrétan Charles, 14, 15, 38, 39, 57, 58, 212, 213, 214, 217, 218, 232, 234, 235, 236, 240, 241, 261, 262, 263, 278, 281, 282, 283, 285, 296, 300, 302, 304, 308, 372, 404, 524

SEMLER Johann Salomo (né le 18 décembre 1725 à Saalfeld – mort le 14 mars 1791) est un exégète allemand. Il étudie à l'université de Halle, où il devient l'assistant de Siegmund Jakob Baumgarten. En 1751, il part à Altdorf enseigner la philologie et l'histoire, et revient en 1752 à Halle comme professeur de théologie. Il participe au débat sur la quête du Jésus de l'histoire.
Semler Johann, 328, 337, 350, 351

SIGHELE Scipio (né en 1868 – mort en 1913 à Florence) est un criminologue italien et pionnier de la psychologie des foules.
Sighele Scipio, 535

SOCRATE est un philosophe grec du V^e^ siècle av. J.-C. Il est considéré comme l'un des inventeurs de la philosophie morale et politique. Socrate n'a laissé aucun écrit, mais sa pensée et sa réputation se sont transmises par des témoignages indirects. Ses disciples Platon et Xénophon ont notablement œuvré à maintenir l'image de leur maître, qui est mis en scène dans leurs œuvres respectives.
Socrate, 33, 34

SPENCER Herbert (né le 27 avril 1820 à Derby – mort le 8 décembre 1903) est un philosophe et sociologue anglais.
Spencer Herbert, 280, 281, 431, 539

SPINOZA Baruch, également connu sous les noms de **Bento de Espinosa** ou **Benedictus de Spinoza** (né le 24 novembre 1632, à Amsterdam – mort le 21 février 1677, à La Haye) est un philosophe néerlandais dont la pensée eut une influence considérable sur ses contemporains et nombre de penseurs postérieurs. Issu d'une famille juive, Spinoza est un héritier critique du cartésianisme. Il prend ses distances vis-à-vis de toute pratique religieuse, mais non envers la réflexion théologique, grâce à ses nombreux contacts interreligieux. Après sa mort, le spinozisme, condamné en tant que doctrine athée, a une influence durable. Gilles Deleuze le surnommait le « Prince des philosophes », tandis que Nietzsche le qualifiait de « précurseur », notamment en raison de son refus de la téléologie.
Spinoza Baruch, 27, 36, 359, 432, 441, 466

STRAUSS David (né le 27 janvier 1808 à Ludwigsbourg, près de Stuttgart – mort le 8 février 1874 à Ludwigsburg) est un historien et théologien allemand. Après des études de théologie, pendant lesquelles il lit Hegel et Schleiermacher, il est répétiteur de philosophie au séminaire protestant de Tübingen de 1832 à 1835, là où Hegel, Schelling et Hölderlin avaient été élèves 45 ans auparavant. Avec l'école de Tübingen, il propose une réflexion sur le Jésus de l'histoire, notamment un accomplissement de la fonction christique non pas dans un individu, comme l'homme Jésus par exemple, mais dans l'ensemble de l'humanité. Bois lit Strauss et critique sa christologie se réalisant dans l'espèce humaine et non dans la personne individuelle de Jésus le Christ.
Strauss David, 324, 325, 326, 332, 337, 341, 342, 533

TAINE Hyppolite Adolphe (né le 21 avril 1828 à Vouziers – mort le 5 mars 1893 à Paris) est un philosophe et historienfrançais. Il écrit *La religion du Bouddha*, publié en 1864, que Bois utilise pour son cours sur le Bouddhisme.
Taine Hyppolite, 486, 508

TARDE Jean-Gabriel (de) (né en 1843 à Sarlat – mort en 1904 à Paris) est un juriste, sociologue et philosophe français et l'un des premiers penseurs de la criminologie moderne.
Tarde Gabriel, 452, 454, 535

THOMASIUS Geoffroi (né le 26 juin 1802 à Egenhausen – mort le 24 janvier 1875 à Erlangen) est un théologien luthérien allemand. Il étudie la philosophie et la théologie à Erlangen, Halle et Berlin, et suit les cours de Schleiermacher, Neander, Hegel, Marheineke et Tholuck. En 1829, il est nommé pasteur à Nuremberg. En 1842, il est nommé professeur dedogmatique à l'Université d'Erlangen. Thomasius est un représentant de l'École d'Erlangen au sein du mouvement du néo-luthéranisme allemand. Il introduit le concept de « christologie kénotique » dans la théologie allemande, dont le but consiste à fournir une compréhension de la conscience limitée de

Jésus en tant que Christ, sans nier l'unité de la divinité et de l'humanité dans le Christ.
Thomasius Geoffroi, 382, 383, 385

TISSOT Claude-Joseph (1801-1876) est un philosophe, historien et philologue français. Il devient doyen honoraire de la Faculté des lettres de Dijon.
Tissot Claude-Joseph, 29

TISSOT David est un traducteur de Schleiermacher.
Tissot David, 357

TREMESAYGUES André est un traducteur de Kant, avec Bernard Pacaud.
Tremesaygues André, 29, 30

TROELTSCH Ernst (né le 17 février 1856 à Augsburg-Haunstetten – mort le 1er février 1923 à Berlin) est un philosophe, théologien protestant et sociologue allemand. Représentant du courant historiste allemand, il est proche des positions de Max Weber en sociologie (et histoire) des religions.
Troeltsch Ernst, 342, 428, 552

TYLOR Edward (né le 2 octobre 1832 à Londres – mort le 2 janvier 1917 à Wellington) est un anthropologue britannique. Il grandit dans une famille quaker fortunée, propriétaire d'une usine de laiton de la capitale. Il se spécialise dans la culture, ce qui le mène à l'anthropologie.
Tylor Edward, 538

VINCENT Samuel (né le 8 septembre 1787 à Gajan, près de Nîmes - mort le 10 juillet 1837 à Nîmes) est un théologien protestant français. Il adhère au mouvement du Réveil du début du XIXe siècle, et évolue vers une théologie libérale par la suite.
Vincent Samuel, 307

VOLTAIRE (né François-Marie Arouet le 21 novembre 1694 à Paris - mort le 30 mai 1778 à Paris) est un écrivain et philosophe français qui a marqué le XVIIIe siècle et qui occupe une place particulière dans la mémoire collective française et internationale. Sa plume a eu un impact décisif dans la défense de victimes de l'intolérance religieuse comme Jean Callas ou Pierre-Paul Sirven.
Voltaire, 35, 316

WINDELBAND Wilhelm (né en 1848 à Potsdam - mort en 1915, à Heidelberg) est un philosophe et historien allemand. Disciple du philosophe et historien Rudolf Hermann Lotze. Wilhelm Windelband est nommé professeur de philosophie à Zurich en 1873, à Fribourg-en-Brisgau en 1877 et à Strasbourg en 1882.
Windelband Wilhelm, 50, 56, 92

WREDE Georg Friedrich Eduard William (né le 10 mai 1859 à Bücken, Royaume de Hanovre – mort le 23 novembre 1906 à Breslau, Allemagne) est un théologien luthérien allemand. Il est d'abord professeur adjoint à l'Université de Wrocław en 1893 avant d'en devenir professeur titulaire en 1896. Il fait partie de l'école dite de l'Histoire des Religions.
Wrede William, 330

ZELLER Eduard (né le 22 janvier 1814, à Kleinbottwar – mort le 19 mars 1908, à Stuttgart) est un historien de la philosophie allemand. Comme beaucoup d'autres à son époque, il commence par être hégélien, mais, par la suite, il développe un système personnel. Il voit la nécessité d'un retour à Kant, en ce sens qu'il cherche une base critique en épistémologie.
Zeller Eduard, 46, 49, 251

BIBLIOGRAPHIE

HENRI BOIS

OUVRAGES D'HENRI BOIS

BOIS Henri. *La poésie gnomique chez les Hébreux et les Grecs*. Toulouse : Chauvin, 1886, 332 p.

BOIS Henri. *Adversaria critica : De priore Pauli ad Corinthios epistula*. Toulouse-Erlangen : Chauvin-Deichert, 1887, 151 p.

DLCC BOIS Henri. *De la certitude chrétienne. Essai sur la théologie de Frank (Thèse de licence de la Faculté de Théologie de Montauban en juillet 1887)*. Montauban : Granié, 1887, 345 p.

BOIS Henri. *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine (Thèse de doctorat à Montauban en juillet 1890).* Paris : Fischbacher, 1890, 414 p.

BOIS Henri. *Les sociétés pour la culture morale*. Montauban : [s.n.], 1891.

LDG BOIS Henri. *Le dogme grec*. Paris : Fischbacher, 1893, 300 p. ; réimprimé par Kessinger Publishing en 2010.

DLCR BOIS Henri. *De la connaissance religieuse, Essai critique sur les récentes discussions*. Paris : Fischbacher, 1894, 366 p. ; réimprimé par Nabu Press en 2011.

BOIS Henri. *La religion, la morale et la science, leur conflit dans l'éducation contemporaine d'après M. Buisson*. Paris-Genève : Fischbacher-Jeheber, 1901, 97 p.

Sent-Rlg BOIS Henri. *Le sentiment religieux*. Paris : Fischbacher, 1902, 64 p.

SR&SM BOIS Henri. *Sentiment religieux et sentiment moral. Réponse à M. le professeur Frommel*. Paris : Fischbacher, 1903, 244 p. ; réimprimé par Nabu Press en 2012.

BOIS Henri. *La personne de Jésus et l'Évangile de Jésus d'après Harnack*. Paris : Fischbacher, 1904, 86 p.

REV-PG BOIS Henri. *Le Réveil au Pays de Galles*. Toulouse : Société des publications morales et religieuses, 1905, 615 p. ; réimprimé par ThéoTex.

LPOJ-1906 BOIS Henri. *La personne et l'œuvre de Jésus*. Première édition. Montauban : L'Avant-Garde, 1906.

LPOJ-1917 BOIS Henri. *La personne et l'œuvre de Jésus*. Seconde édition. Paris : Foi et Vie, 1917, 174 p.

LPOJ-1926 BOIS Henri. *La personne et l'œuvre de Jésus*. Troisième édition. Neuilly : La Cause, 1926, 269 p.

Psy-Rev BOIS Henri. *Quelques réflexions sur la psychologie des réveils*. Paris : Fischbacher, 1906, 187 p.

LVER BOIS Henri. *La valeur de l'expérience religieuse*. Paris : Nourry, 1906, 217 p.

MorSansDieu BOIS Henri. *La morale sans Dieu (Conférence de Foi et Vie donnée le 4 mars 1906 à la Société d'encouragement pour l'industrie nationale)*. Paris : éditions de Foi et Vie, 1906, 46 p.

BOIS Henri. *Une conception moderniste du dogme : leçon d'ouverture*. Publié dans Séance publique de rentrée de la faculté de théologie protestante de Montauban, 1907, 14 novembre, p. 19-30.

BOIS Henri. *Une enquête sur l'Immoralité à l'Université*. Paris : Fédération Française des Etudiants Chrétiens, 1907, 23 p.

BOIS Henri. *Joie et action*. Toulouse : Société d'édition de Toulouse, 1910, 80 p.

BOIS Henri. *La prière d'intercession*. Paris : Fédération Française des Etudiants Chrétiens, 1914, 35 p.

BOIS Henri. *Le problème du mal*. Paris : Fédération Française des Etudiants Chrétiens, 1914, 78 p.

BOIS Henri. *La guerre et la bonne conscience. (Héb.13,18-19 : Priez pour nous…)*. Paris : Fischbacher, 1915, 53 p.

BOIS Henri. *Patrie et humanité*. Paris : Fischbacher, 1915, 73 p.

BOIS Henri. *Kant et l'Allemagne : conférence donnée à la salle de la Société d'horticulture, à Paris, le 4 février 1916, sous la présidence de M. Samuel Rocheblave*. Paris : Librairie protestante, 1916, 81 p.

BOIS Henri. *Jésus et la guerre (Conférences de Foi et Vie)*. Paris : éditions de Foi et Vie, 1917, 118 p.

BOIS Henri. *Le sacrifice (Conférence aux lycéens de Montpellier le 27-3-1918)*. Paris : Foi et Vie, 1918, 55 p.

BOIS Henri. *La prédestination d'après Calvin*. Paris : A. Colin, 1918, 36 p.

LPC BOIS Henri. *La philosophie de Calvin*. Paris : Librairie générale protestante, 1919, 109 p.

BOIS Henri. *Nécessité et méthode de la culture chrétienne*. Paris : FFACE, 1920, 46 p.

BOIS Henri. *Est-ce que les intellectuels peuvent devenir croyants ?* Paris : FFACE, 1921, 312 p.

FORPE BOIS Henri. *Jésus-Christ formateur de personnalité*. Alençon : Coueslant, 1922, 26 p.

LDS1 BOIS Henri. *Lettres de direction spirituelle*. Neuilly : La Cause, 1931, tome 1, XIII-247 p.

LDS2 BOIS Henri. *Lettres de direction spirituelle.* Neuilly : La Cause, 1931, tome 2, 218 p.

COLLECTIFS AVEC LA CONTRIBUTION D'HENRI BOIS

BOIS Henri. « La course chrétienne », in BOIS Henri et MONOD Wilfred, *La course chrétienne, Un seul Esprit. Discours prononcés à Nîmes les 25-26/10/1909 pour la première Assemblée Générale du protestantisme français*. Paris : Fischbacher, 1910, 35 p.

BOIS Henri et FROMMEL Gaston. « Le sentiment moral et le sentiment religieux », *Revue de Théologie et des Questions Religieuses*. Montauban, décembre 1901 à 1903, pagination multiple.

GOUNELLE Paul, BOUTROUX Émile, BOIS Henri. *Questions du temps présent*. Paris : Ed. de Foi et vie, 1908, 290 p.

BOIS Henri. « La démocratie et l'Évangile », *Foi et vie*, Cahier B n°8, 10 février 1918. Conférence *Foi et Vie* donnée à la Société de Géographie le 27 janvier 1918. Rééditée dans STEED Wickham, BOUGLE Célestin, BOIS Henri, DOUMERGUE Emile, LANSON Gustave, DOUMERGUE Paul, ANDLER Charles et VALLOTON Benjamin. *Les démocraties modernes*, Paris, Flammarion, 1921, 280 p.

SERMONS D'HENRI BOIS

BOIS Henri. *Je n'ai point honte de l'évangile (Sermon prêché le 27 septembre 1896 à l'occasion de la dédicace du nouveau temple de Lasalle. Rom.1,16)*. St Étienne : Imp. Boy, 1897, 60 p.

BOIS Henri. *Les œuvres du Christ et les œuvres du chrétien (Sermon sur Jn.14 : 12)*. Paris : Delessert, 1899, 55 p.

BOIS Henri. *Le ministère de l'esprit et le ministère de la lettre. (Sermon sur 2Cor.3,6 prêché à Montauban au culte universitaire)*. Mazamet : Imp. Carayol, 1903, 31 p.

DVC&CVC BOIS Henri. *Dieu vu en Christ et le Christ vu dans les chrétiens (Sermon sur Jn.14 : 6-10)*. Montauban : chez l'auteur, 1904, 48 p.

BOIS Henri, *Le caractère personnel de la vie chrétienne* (Sermon sur Gal.1,15-17), Tunis, Imp. Picard, 1910, 37 p.

BOIS Henri. *Le commandement nouveau (Sermon sur Jn.13,34, Jn.15,12 et 1Jn.2,7-8, prêché à Nancy le 26 mai 1912 à l'occasion de la 3e conf. Du groupe de l'Est des UCJF)*. Nancy : Imp. Berger-Levrault, 1912, 35 p.

BOIS Henri. *Non pas nous-mêmes, mais Christ (Sermon sur 2Cor.4,5, du 13 octobre 1912 à l'Oratoire, consécration au saint ministère de M. Paul Laffay, missionnaire en Nouvelle-Calédonie)*. Montbéliard : Soc. Anonyme d'Imp. Montbéliardaise, 1912, 16 p.

BOIS Henri. *Le ministère de la réconciliation (Sermon sur 2Cor.5,18-21, prêché à Viane (Tarn), le 25 novembre 1913, consécration de M. Paul Galley)*. Mazamet : Imp. Carayol, 1913, 32 p.

BOIS Henri. *Mon fils, donne-moi ton cœur (Sermon sur Pr.23,26 à l'ER évangélique de Montpellier aux catéchumènes le 9-4-1916)*. Montpellier : Imp. Générale du Midi, 30 p.

BOIS Henri. « La Guerre de Jésus », prédication sur Mt.10,34, *Méditations évangéliques* n°16-17, Jeudis 26/10 et 2/11/1916, Paris, Libr. Générale et Protestante.

BOIS Henri. *L'attrait du Christ (Sermon sur Jn.12 : 32)*. Cahors : Coueslant, 1920, 30 p.

BOIS Henri. *La puissance libératrice du Christ (Sermon sur Lc.4 : 18-19 et Jn.8 : 36)*. Cahors : Coueslant, 1922, 43 p.

CD&DC BOIS Henri. *Du Christ à Dieu et de Dieu au Christ (Sermon sur Jn.6 : 44 et Jn.14 : 6)*. Alençon : Coueslant, 1922, 28 p.

BOIS Henri. *M'aimes-tu ? Sermons.* Nancy-Paris-Strasbourg : Berger-Levrault éditeur, 1927, XI-239 p.

ARTICLES D'HENRI BOIS

Bois Henri, « De quelques objections métaphysiques et morales contre la préexistence de Jésus-Christ », *Revue de théologie et de questions religieuses*, 1894, p. 197-226.

Bois Henri, « Analyses, comptes rendus, variétés sur M.E. Martin : l'expérience chrétienne », *Revue de théologie et des questions religieuses*, 1894, p. 434-443.

PHID&THEO Bois Henri, « La philosophie idéaliste et la théologie », *Revue de théologie et des questions religieuses*, 1895, p. 528-572.

Bois Henri, « Le miracle du point de vue chrétien et du point de vue symbolo-fidéiste », *Revue de théologie et des questions religieuses*, 1898, p. 407-490.

Bois Henri, « L'essence du christianisme d'après M. Sabatier », *Revue de théologie et des questions religieuses*, 1898, p. 491-538.

RTQR 1901 Bois Henri, « Le sentiment religieux », *Revue de Théologie et de Questions Religieuses*, Montauban, décembre 1901.

RTQR 1902 Bois Henri, « Le sentiment religieux et le sentiment moral. Réponse à M. le professeur Frommel », *Revue de Théologie et de Questions Religieuses*, Montauban, septembre 1902, pagination multiple.

Bois Henri, « La personne de Jésus et l'Évangile de Jésus d'après Harnack », *Revue de Théologie et des Questions Religieuses*, Montauban, Granié, 1904.

Bois Henri, « La personne et l'œuvre de Jésus », *L'Avant-Garde*, 1904-1906, pagination multiple.

Bois Henri, « Ce que l'on pense de *L'Avant-Garde* », *L'Avant-Garde*, n°27, 15 février 1904.

Mor&Rel Bois Henri, « Morale et religion », *Revue de Théologie et des Questions Religieuses*, 1905, p. 218-235.

Bois Henri, « Nécrologie de Gaston Frommel », *Revue de Théologie et des Questions Religieuses*, 1906, p. 382-384.

FiniDühr Bois Henri, « Le finitisme de Dühring », *L'Année philosophique*, vingtième année 1909, Paris, Félix Alcan, 1910, p. 93-124.

Bois Henri, « M. Hasting Rashdall », *L'Année philosophique*, vingt-deuxième année 1911, Paris, Félix Alcan, 1912, p. 149-183.

Bois Henri, « L'idéalisme personnel d'Oxford : M. Hasting Rashdall (Morale et Théodicée) », *L'Année philosophique*, vingt-troisième année 1912, Paris, Félix Alcan, 1913, p. 121-182.

Bois Henri, « Le *Retour éternel* de Nietzsche », *L'Année philosophique*, vingt-quatrième année 1913, Paris, Félix Alcan, 1914, p. 145-184.

Bois Henri, « La religion de Pascal », *Foi et Vie*, Paris, Foi et Vie, 5 juin 1914, p. 161-167.

Bois Henri, « Lettre d'Henri Bois à son fils G. », 12 avril 1916, *Évangile et liberté*, décembre 1968.

PERSD Bois Henri, « La personnalité de Dieu », *Le Semeur*, 18ème année, n°10, août-septembre 1916, p. 433-457.

Bois Henri, « La prédestination d'après Calvin », *Revue de métaphysique et de morale*, t. XXV, n°5-6, 1918, p. 669-705.

LVAC BOIS Henri, « La valeur absolue du christianisme », *Le Semeur* (FFACE), 24ème année, n°4 et 5, février-mars 1922, p. 332-388.

COURS, NOTES, LETTRES ET PAPIERS D'HENRI BOIS :

BOIS Henri, *Cours, lettres, notes et papiers*, IPT Montpellier, boîtes n°I à XXXI.

Boîte n°I :

CMs-Kant&NéoCrit « Kant et le néocriticisme » (1901).

CMs-BiogrRnv « Biographie de Renouvier ».

CMs-NéoCritDansLHist « La situation du néocriticisme dans l'histoire de la philosophie ».

CMs-CritRnv « Critique des idées de Renouvier sur les catégories » (semestre été 1897).

CMs-PillonDrummond « L'origine et les objets de la philosophie d'après le livre de Drummond ».

Boîte n°II-1 :

CMs-MoraleRnv « Renouvier et la morale » : Le monde primitif. Chute. Le monde actuel. L'oubli actuel du monde primitif. Les animaux. L'hérédité. Les idées d'épreuve et de châtiment.

CMs-ContingBoutroux « De la contingence des lois de la nature, par Boutroux ».

CMs-PssmsmMill « Le pessimisme chez Stuart Mill ».

CMs-PssmsmHartmann « Le pessimisme chez Eduard von Hartmann ».

Boîte II-2 :

CMs-InflPenséeProt « Influence de la pensée protestante ».

CMs-NéoCrit-Ch.2 « Le néocriticisme. Chapitre 2 : Déterminisme. Leibniz. »

CMs-Secrétan « Secrétan ».

CMs-Rnv « Renouvier ».

Boîte n°III :

CMs-Philosophes « Philosophes : Descartes, Leibniz, Hume, Mill, Malebranche… et le néo-criticisme ».

CMs-Condorcet « Condorcet ».

CMs-PhRlg « Philosophie de la religion » (1903-13).

Boîte n°IV :

CMs-Conversion « Conversions III. Société de psychologie ».

CMs-VieChrtn « De la vie chrétienne : conversion ».

CMs-ConvPascal « La conversion de Pascal ».

CMs-ConvMonod « La conversion d'Adolphe Monod ».

CMs-ConvAdo « Conversions d'adolescents ».

CMs-ConvEnqt « Résultats d'enquête sur la conversion ».

Boîte n°V :

CMs-PsyRéveil « La psychologie des Réveils » (Cours).

CMs-ConvRéveil « Différents types de conversion pendant les Réveils ».

Boîte n°VI :

CMs-RéveilPdGalles « Le Réveil au Pays de Galles : Notes de voyage » (1901).

CMs-LendemainRéveil « Lendemains de réveil ».

CMs-PrédicAnglcn « Prédication anglicane ».

CMs-PrédNonConform « Prédication non conformiste ».

CMs-DernNvlGallois « Les dernières nouvelles du Réveil Galois : Notes de voyage » (1906).

CMs-GrvGalois « Le Réveil et la grève houillère du Sud Galois ».

Boîte n°VII :

CMs-BiogrSpurgeon « Biographie de Spurgeon ».

CMs-HomilSpurgeon « Étude homilétique sur Spurgeon ».

CMs-Parker&Spurgeon « Parker et Spurgeon ».

CMs-EvanRoberts « Les revivalistes : Evan Roberts ».

CMs-GeorgeFox « George Fox ».

CMs-PrédEcoss&Anglic « Prédicateurs écossais et anglicans. Mac Neill ».

Boîte n°VIII :

CMs-CharlesLeach « Révérend Charles Leach, prédicateur anglais ».

CMs-ArnoldReymond « Essai sur le subjectivisme et le problème de la connaissance religieuse ». Thèse d'Arnold Reymond, de Lausanne, et critique d'Henri Bois.

CMs-EncyclSchleierm « L'Encyclopédie de Schleiermacher ».

CMs-RoyaumeDeDieu « Le Royaume de Dieu. Christianisme social ».

CMs-SacrificeAT « Le Sacrifice dans l'ancienne alliance ».

Boîte IX-1 :

CMs-Liberté1 « La liberté », 1ère partie.

Boîte IX-2 :

CMs-Liberté2 « La liberté », 2ème partie.

Boîte X-1 :

CMs-Péché1 « Le péché. Chapitres I, II et III » (Cours).

Boîte X-2 :

CMs-Péché2 « Le péché. Chapitres IV et V » (Cours).

Boîte X-3 :

CMs-Péché3 « Le péché contre le Saint Esprit. Chapitres I et II » (Cours).

Boîte XI :

CMs-Prière « La prière ».

CMs-ExgPhp « Exégèse des Philippiens ».

Boîte XII :

CMs-Schleiermacher1 « Schleiermacher 1ère partie ».

CMs-Schleiermacher2 « Schleiermacher 2ème partie ».

CMs-Schleiermacher3 « Schleiermacher 3ème partie ».

Boîte XIII :

CMs-CongrèsRlg « Le Congrès des religions » (qui s'est tenu pendant l'Exposition Universelle de Paris en septembre 1900 suite au Parlement des religions en 1893 à Chicago).

Boîte n°XIV :

Cours de morale : Études sur le pessimisme ancien et moderne :

CMs-RlgVédique « Le polythéisme védique ».

CMs-Brahmanisme « Le brahmanisme ».

CMs-Djainisme « Le djainisme ».

CMs-Bouddhisme « Le bouddhisme ».

Boîte n°XV :

Cours de théologie systématique :

CMs-Descartes1 « Descartes, fondateur de la philosophie moderne ».

CMs-Descartes2 « Descartes, fondateur de la science moderne » (14-15 jan. 1896).

CMs-Malebranche « Malebranche ».

CMs-Locke « Locke » (mardi 4 fév. 1896).

CMs-Berkeley « Berkeley » (5, 10, 11, 12, 19 et 24 fév. 1896). Henri Bois utilise comme Sources : *Critique philosophique* ; Poujon *Étude sur Berkeley* ; Lyon *L'idéalisme* ; Parodi et Beaulavon Trad. de *Berkeley* ; Carrau *Idées religieuses en Angleterre* ; Stuart Mill ; Article de Ribot dans la *Revue Philosophique* ; Dunan *Théorie psychologique de l'espace* ; Pillon *Année philosophique*.

Boîtes XVI-1 à XVI-6bis :

Cours de théologie systématique (suite) :

Boîte XVI-1 :

« Le libre examen ».

« Dogmatique et morale ».

« La théologie systématique et l'apologétique ».

« Encyclopédie ».

« La théologie systématique et la philosophie ».

CMs-ThCn « Observations préliminaires sur la théorie de la connaissance » (17-18 déc. 1895 et 6 jan. 1896).

Boîte XVI-2 :

« Le spiritualisme ».

« L'atomisme ».

« Le monadisme ».

Boîte XVI-3 :

CMs-Hume1 « Le phénoménisme antérieur à Hume » (16 avril 1896).

CMs-Kant1 « Le criticisme de Kant » (6,15,18,19,20,27,29 mai, 1er,2 et 3 juin 1896).

Boîte XVI-4 :

CMs-Kant2 « Le criticisme de Kant » (septembre 1896).

CMs-Néocriticisme1 « Le néocriticisme ».

Boîte XVI-5 :

CMs-Néocriticisme2 « Le néocriticisme (suite) ».

« Les lois rationnelles ».

Boîte XVI-5 suite, XVI-6 et XVI-6bis :

« Les lois scientifiques ».

« Les lois psychologiques ».

Boîte XVII :

Cours :

CMs-ExistcNatureDieu « Existence et nature de Dieu ».

Boîte XVIII :

Cours :

CMs-Croyance « La croyance ».

CMs-Inspir&Révéla « Inspiration et révélation ».

Boîte XIX :

Cours de Morale.

CMs-MoraleMatérielle « Morale matérielle ».

CMs-Espace&Epreuve « L'espace et l'épreuve morale » (semestre d'hiver 1897-98).

CMs-DangSubstit « Dangers moraux de la théorie de la substitution ».

Boîte XX :

CMs-Miracles « Les Miracles » (Cours).

Boîte XXI :

Introduction théologique : les Grecs ; les Juifs.

Boîte n°XXII :

Enquête sur l'immoralité à l'Université.

Sermons.

Boîte n°XXIII :

Cours : La nature de Dieu dans la philosophie ancienne, moderne et contemporaine.

Boîte n°XIV :

Cours sur les grandes doctrines de l'au-delà :

CMs-PréexJC « La préexistence de Jésus-Christ ».

Boîte XXV :

Cours : Les idées religieuses et morales des Juifs de Palestine et des Juifs d'Egypte.

Boîte XXVI :

Cours : Doctrine et vie.

Boîte XXVII-A et B :

Cours : La Rédemption.

Boîte XXIX :

CMs-DieuEtLeTemps Cours : Dieu et le temps.

Boîte XXX :

Divers : Julien Müller – Jules Simon.

Boîte XXXI :

CMs-*AllocObsèques* « Allocutions à ses obsèques ».

CMs-*LetPillon* « Lettres de Pillon ».

CMs-LetPillon du 24 juillet 1892 « Lettres de Pillon » du 24 juillet 1892.

CMs-*LetRenouvier* « Lettres de Renouvier ».

CMs-LetRenouvier du 24 juin 1894 « Lettres de Renouvier » du 24 juin 1894.

CMs-LetRenouvier du 13 mai 1895 « Lettres de Renouvier » du 13 mai 1895.

Lettres familiales :

BOIS Henri, « Lettre d'Henri Bois à son fils G. » 12 avril 1916, *Évangile et liberté*, décembre 1968.

CATECHISMES

InstrRlg1 BOIS Henri, *Instructions religieuses*, notes manuscrites prises par l'un de ses fils (certainement Paul qui est né en 1899), 1916-1917.

InstrRlg2 BOIS Henri, *Instructions religieuses*, notes manuscrites prises par Henriette Bois, 1907-1908.

OUVRAGES PARLANT D'HENRI BOIS

ANSALDI Jean, *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, Paris, Cerf, 1991.

ARNAL André, *La pensée religieuse du doyen Henri Bois*, Montpellier, Goulet, 1925, p. 28).

CARLUER Jean-Yves, « 1905-1906, ou l'impossible introduction du Réveil du Pays de Galles en France », dans HARISMENDY Patrick, *Les protestants et la séparation des Églises et de l'État*, Paris, Droz, 2005, Volume 151 de Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français, Société de l'Histoire du Protestantisme Français, p. 785-800.

CLAVIER Henri, *La pensée religieuse de Vinet*, Paris, Fischbacher, 1938.

GAMBAROTTO Laurent, *Foi et patrie : la prédication du protestantisme français pendant la Première Guerre mondiale*, Genève, Labor et Fides, 1996.

LECERF Auguste, *Introduction à la dogmatique réformée*, Paris, « Je sers », 1931 ; puis Kerygma, 1998.

RANDRIAMANANTENA Herimino Paoly, *La christologie chez Henri Bois*, Mémoire de maîtrise, IPT Montpellier, 1999.

RANDRIAMANANTENA Herimino Paoly, *Le théisme d'Henri Bois*, Mémoire de DEA, IPT Paris, 2002.

ARTICLES SUR HENRI BOIS

ANSADLI Jean, « Histoire et langage : Henri Bois à l'aurore e notre modernité théologique », *ETR* 1982/1, IPT Montpellier.

ANSALDI Jean, « La Faculté de théologie protestante de Montauban-Montpellier en ce XXe siècle : un créneau de recherche originale, la psychologie religieuse », *VIIe Centenaire des Universités de l'Académie de Montpellier : 1289-1989*, Université de Montpellier-1, 1992.

BENOIT André, « Bois, Henri », dans MAYEUR Jean-Marie, avec la collaboration d'André ENCREVE, *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, volume 5 : Les Protestants*, Paris, Beauchesne, 1993.

GAMBAROTTO Laurent, « Bois, Henri (1862-1924) », dans GISEL Pierre (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris-Genève, PUF-Labor et Fides, 2006 (Cerf-Labor et Fides, 1995), p. 158.

GOUNELLE André, « La Faculté de théologie protestante de Montauban », *Études Théologiques et Religieuses*, 2013/2, IPT Montpellier.

MAURY Léon, « Henri Bois », *Le Christianisme au XXe siècle*, 25 septembre 1924, p. 615.

MAURY Pierre, « Le doyen Bois », *Le Semeur*, 27e année, Novembre 1924, Paris, Foi et Vie.

RANDRIAMANANTENA Mino, « Henri Bois, porte-parole du néocriticisme au sein du protestantisme français ? », *Etudes Théologiques et Religieuses*, n°4/2010, pp.513-517.

RANDRIAMANANTENA Mino, « Le néocriticisme d'Henri Bois et ses conséquences missiologiques », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], Numéro spécial | 2011, mis en ligne le 21 février 2011, consulté le 09 avril 2014. URL : http://cerri.revues.org/740 ; DOI : 10.4000/cerri.740.

COURS TRAITANT D'HENRI BOIS

ANSALDI Jean, « Expériences de Dieu », *Cours et Séminaires de Psycho-anthropologie religieuse*, IPT Faculté de théologie de Montpellier, 1997-1998.

GAMBAROTTO Laurent, « Le protestantisme français au XIXe et au début du XXe siècles », *Cours d'histoire du christianisme contemporain*, IPT Faculté de théologie de Montpellier, 1995-1996.

GOUNELLE André, « Théologies chrétiennes des religions non chrétiennes », *Cours de dogmatique*, IPT Faculté de théologie de Montpellier, 1997-1998.

MANUELS ET OUTILS

Annales de bibliographie théologique (revue mensuelle de recensions), Paris, Fischbacher.

BLAY Michel (dir.), *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Paris, Larousse-CNRS éditions, 2007 (2006).

Dictionnaire Biblique. Supplément, tome X, Paris, 1985.

Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, Paris, Beauchesne, 1993. Tome V : *Les Protestants* et Tome IX : *Les Sciences religieuses*.

Encyclopædia Universalis, France S.A., 2001.

Encyclopédie des sciences religieuses (dit Lichtenberger, éd.), Paris, Sandoz-Fischbacher, 1877-1882.

Encyclopédie du protestantisme, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1996.

JULIA Didier, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, France Loisirs, 1991 (Larousse, 1984).

KRUG Wilhelm Traugott, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihren Literatur und Geschichte (Dictionnaire des sciences philosophiques)*, Leipzig, 1827, vol.1.

La Bible, Traduction Louis Segond, 1910.

Traduction Œcuménique de la Bible, Paris, Cerf, 2010.

Wikipédia encyclopédie en ligne.

CHARLES RENOUVIER

OUVRAGES DE CHARLES RENOUVIER

ChRnv-ManMod — RENOUVIER Charles. *Manuel de philosophie moderne.* Paris : Paulin, 1842, 446 p.

ChRnv-ManAnc — RENOUVIER Charles. *Manuel de philosophie ancienne.* Paris : Paulin, 1844.

ChRnv-Essai1-1854 — RENOUVIER Charles. *Essais de critique générale. Premier essai. Analyse générale de la connaissance. Bornes de la connaissance*. Paris : Ladrange, 1ère édit., 1854.

RENOUVIER Charles. *La Philosophie analytique de l'histoire.* Paris : Ernest Leroux, 1896-1897, 4 volumes.

ChRnv-Esquisse1 — RENOUVIER Charles. *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*. Paris : Bureau de la Critique Philosophique, volume 1, 1885.

ChRnv-Esquisse2 — RENOUVIER Charles. *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*. Paris : Bureau de la Critique Philosophique, volume 2, 1886.

RENOUVIER Charles. *Nouvelle monadologie.* (en collaboration avec Louis Prat), Paris : Armand Colin, 1899.

RENOUVIER Charles. *Les Derniers Entretiens de Ch. Renouvier.* (recueillis par Louis Prat), Paris : Armand Colin, 1904.

ChRnv-CritDoctKant — RENOUVIER Charles. *Critique de la doctrine de Kant*. Paris : Félix Alcan, 1906.

RENOUVIER Charles. *Correspondance de Ch. Renouvier et de Ch. Secrétan*. Paris, Armand Colin, 1910.

ChRnv-Logique1 — RENOUVIER Charles. *Essais de critique générale. Premier essai. Traité de logique générale et de logique formelle*. Paris : Armand Colin, tome 1, 1912.

ChRnv-Logique2 — RENOUVIER Charles. *Essais de critique générale. Premier essai. Traité de logique générale et de logique formelle*. Paris : Armand Colin, tome 2, 1912.

ChRnv-Psychologie1 — RENOUVIER Charles. *Essais de critique générale. Deuxième essai. Traité de psychologie rationnelle, d'après les principes du criticisme*. Paris : Armand Colin, tome 1, 1912.

ChRnv-Psychologie2 — RENOUVIER Charles. *Essais de critique générale. Deuxième essai. Traité de psychologie rationnelle, d'après les principes du criticisme*. Paris : Armand Colin, tome 2, 1912.

ChRnv-PpNature — RENOUVIER Charles. *Essais de critique générale. Troisième essai. Les principes de la nature*. Paris : Félix Alcan, 1912.

RENOUVIER Charles. *Les dilemmes de la métaphysique pure*. Paris : Félix Alcan, seconde édition, 1927.

ARTICLES DE CHARLES RENOUVIER

RENOUVIER Charles, « Rénovation du principe de contradiction », *Critique philosophique*, 1873, volume 2, p. 244-250.

RENOUVIER Charles, « Qu'est-ce que le panthéisme ? », *Critique philosophique*, 1875, volume 2, p. 113-118.

RENOUVIER Charles, « De la méthode scientifique. III La cause et la substance dans les sciences », *Critique Philosophique*, 1876, volume 1, p. 49-55.

RENOUVIER Charles, « Les labyrinthes de la métaphysique. L'infini et le continu », *Critique philosophique*, 1877, volume 2, p. 273-279.

RENOUVIER Charles, « La question de la certitude. V Le scepticisme et le criticisme », *Critique Philosophique,* 1878, volume 1, p. 273-284.

RENOUVIER Charles, « La question de la certitude. VI Le criticisme kantien », *Critique Philosophique,* 1878, volume 1, p. 369-383.

RENOUVIER Charles, « Les labyrinthes de la métaphysique. Le déterminisme et le libre arbitre », *Critique Philosophique*, 1879, volume 1, p. 89-99 et p. 401-411.

RENOUVIER Charles, « Les équivoques de la question philosophique du monde extérieur », *Critique philosophique*, 1879, volume 1, p. 241-251.

RENOUVIER Charles, « Notes de Renouvier à l'Examen critique des *Essais de critique générale*, publié par Hodgson dans *Mind* et traduit dans la Critique philosophique », *Critique Philosophique*, 1881, volume 1, p. 161-169.

RENOUVIER Charles, « Rationalité, activité et foi, de W. James », *Critique Philosophique*, 1882, volume 2, p. 129-140, p. 145-154 et p. 161-166.

RENOUVIER Charles, « Les problèmes de l'esthétique contemporaine », *Critique Philosophique*, 1885, volume 1, p. 81-118.

RENOUVIER Charles, « Examen des Premiers principes de H. Spencer », *Critique Philosophique*, 1885, volume 1, p. 241-254.

RENOUVIER Charles, « La méthode phénoméniste », *L'Année philosophique*, première année 1890, Paris, Alcan, 1891, p. 1-41.

RENOUVIER Charles, « Doute ou croyance », dans François PILLON (dir.), *L'Année philosophique*, 6e année 1895, Paris, Alcan, 1896, p. 1-76.

ChRnv-Catégories RENOUVIER Charles, « Les catégories de la raison et la métaphysique de l'absolu », *L'Année philosophique*, septième année 1896, Paris, Félix Alcan, 1897, p. 1-62.

RENOUVIER Charles, « Du principe de relativité », *L'Année philosophique*, neuvième année 1898, Paris, Félix Alcan, 1899, p. 1-19.

LETTRES DE CHARLES RENOUVIER

CMs-LetRenouvier

RENOUVIER Charles, « Lettre à Henri Bois du 13 mai 1895 », dans BOIS Henri, *Cours, notes, lettres et papiers manuscrits* Boîte XXXI, IPT Montpellier.

RENOUVIER Charles, « Lettre de Ch. Renouvier » (dimanche 27 août 1873), dans BRIDEL Philippe, *Charles Renouvier et sa philosophie*, Lausanne, Georges Bridel et C^ie^ éditeurs, 1905.

OUVRAGES SUR CHARLES RENOUVIER

ARNAL André. *Les postulats kantiens dans la philosophie néocriticiste*. Montauban : Granié, 1896.

ARNAL André. *La philosophie religieuse de Charles Renouvier*. Paris : Fischbacher, 1907.

BRIDEL Philippe. *Charles Renouvier et sa philosophie*. Lausanne-Paris : Bridel&C^ie^-Fischbacher, 1905.

FEDI Laurent. *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*. Paris : L'Harmattan, 1998, 478 p.

FOUCHER Louis. *La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie (1815-1854)*. Paris : Vrin, 1927.

SEAILLES Gabriel. *La philosophie de Charles Renouvier*. Paris : Alcan, 1905.

ARTICLES SUR CHARLES RENOUVIER

JACQUES Edgar, « Recension du livre de Roger Verneaux, *Esquisse d'une théorie de la connaissance. Critique du néo-criticisme* », dans la *Revue Philosophique de Louvain*, Année 1955, Volume 53, Numéro 38.

JANSSENS Edgar, « Charles Renouvier », *Revue néo-scolastique*, 10° année, N°40, 1903.

WHITTAKER Thomas, « L'Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques, de M. RENOUVIER », dans la *Critique philosophique*, 31 mai 1887.

FRANÇOIS PILLON

OUVRAGES DE FRANÇOIS PILLON

PILLON François. *La Philosophie de Charles Secrétan*. Paris : Félix Alcan, 1898, 197 p. ; réimpr. : Elibron Classics, Adamant Media Corporation, 2003 (fac-similé reprint).

ARTICLES DE FRANÇOIS PILLON

FrPil-1èrePreuveCart

PILLON François, « La première preuve cartésienne de l'existence de Dieu. La critique de l'infini. », *L'Année philosophique*, première année 1890, Paris, Alcan, 1891, p. 43-190.

PILLON François, « Recension sur le livre de BERGSON Henri, *Essai sur lesdonnées immédiates de la conscience*, Paris, Alcan, 1889 », dans *L'Année Philosophique*, première année 1890, Paris, Félix Alcan, 1891, p. 227-228.

PILLON François, « Recension sur le livre de BOIS Henri, *Les sociétés pour la culture morale* », *L'Année philosophique*, deuxième année 1891, Paris, Alcan, 1892 ; p. 283-284.

PILLON François, « Recension sur le livre de ROBERTY Jules-Émile, *Quelques réflexion sur l'autorité du Christ*, Paris, Fischbacher, in press », *L'Année philosophique*, troisième année 1892, Paris, Félix Alcan, 1893, p. 270-271.

PILLON François, « L'évolution de l'Idéalisme au dix-huitième siècle. L'Idéalisme de Lanion et le Scepticisme de Bayle », *L'Année philosophique*, sixième année 1895, Paris, Félix Alcan, 1896, p. 121-194.

PILLON François, « Recension sur le livre de LECHALAS Georges, *Etude sur l'espace et le temps*, Paris, Alcan », *L'Année Philosophique*, septième année 1896, Paris, Alcan, 1897, p. 220-223.

PILLON François, « Recension sur le livre de ARNAL André, *Les Postulats kantiens dans la philosophie néocriticiste* (broch. in-8% Montauban, imprimerie Granié ; 146 p.) », dans *L'Année philosophique*, septième année 1896, Paris, Félix Alcan, 1897, p. 232-233.

FrPil-4mAntinomie PILLON François, « La quatrième antinomie de Kant et l'idée du premier commencement », *L'Année philosophique*, vingt-troisième année 1912, Paris, Félix Alcan, 1913, p. 63-120.

FrPil-DoctrNéoCritRnv PILLON François, « Comment s'est formée et développée la doctrine néo-criticiste de Charles Renouvier », *L'Année philosophique*, vingt-quatrième année 1913, Paris, Félix Alcan, 1914, p. 89-144.

ARTICLES PARLANT DE FRANÇOIS PILLON

LALANDE André, « Philosophy in France in 1915 », *The Philosophical Review*, Vol. 25, No. 4 (Jul., 1916), p. 523-545.

AUGUSTE SABATIER

OUVRAGES D'AUGUSTE SABATIER

SABATIER Auguste. *La personne de Jésus-Christ dans les trois évangiles*. Toulouse : Chauvin, 1863.

SABATIER Auguste. *Jésus de Nazareth. Le drame de sa vie. La grandeur de sa personne*. Toulouse : Société des livres religieux, 1867.

SABATIER Auguste. *L'apôtre Paul. Esquisse d'une histoire de sa pensée*. 3e édition. Paris : Fischbacher, 1896, 424 p. (1ère édition. 1870).

AugSab-Esquisse SABATIER Auguste. *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie de l'histoire*. Paris : Fischbacher, 1903, 419 p.

SABATIER Auguste. *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*. Paris : Fischbacher, 1903.

SABATIER Auguste. *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*. Nouvelle édition. Paris : Berger-Levrault, 1956, 426 p. (1ère édition. Paris : Fischbacher, 1904).

ARTICLES D'AUGUSTE SABATIER

SABATIER Auguste, *Annales de bibliographie théologique*, Paris, 25 avril 1890.

SABATIER Auguste, *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, Mai 1893.

TRAVAUX SUR AUGUSTE SABATIER

CARDON-BERTALOT Philippe, « Auguste Sabatier, théologien du Saint-Esprit », *RHPR*, 2001 t.81, nº3, p. 301-320.

REYMOND Bernard. *Auguste Sabatier et le procès théologique de l'autorité*, Lausanne : L'Âge d'homme, 1976.

EMMANUEL KANT

OUVRAGES D'EMMANUEL KANT

KANT Emmanuel. *Critik der reinen Vernunft*. Hamburg. 2e édition, Riga : Hartknoch, 1787 (1ère édition Riga, Hartknoch, 1781).

KANT Emmanuel. *La religion dans les limites de la raison*. Traduction par André Trémesaygues, Paris : Félix Alcan, 1913, 254 p.

KANT Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Traduction par Claude-Joseph Tissot, Paris : Ladrange, 2 tomes, 1835.

KANT Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Traduction par Jules Barni, Paris : Germer-Baillière, 2 tomes, 1869.

CDLRPure KANT Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Traduction par André Trémesaygues et Bernard Pacaud, Paris : Alcan, 1905.

KANT Emmanuel. *Critique de la raison pratique*. Nouvelle traduction française par François Picavet, Paris : Alcan, 1888.

CDLRPratique KANT Emmanuel. *Critique de la raison pratique*. Traduction par François Picavet, Paris : PUF, 1971.

KANT Emmanuel. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Traduction par Victor Delbos, Paris : Hachette, 1907.

KANT Emmanuel. *Kants Werke : Akademie Textausgabe*. Berlin : Gruyter, 3 volumes, 1968.

KANT Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Traduction par André Trémesaygues et Bernard Pacaud, Paris : PUF, 1975.

KANT Emmanuel. *Œuvres philosophiques*. Paris : Gallimard, 3 volumes, 1980-1986, (Bibliothèque de la Pléiade).

KANT Emmanuel. *Critique de la raison pure (1781-1787)*. Traduction par Alain Renaut, Paris : Garnier Flammarion, 2006.

SUR EMMANUEL KANT

ALLOUCHE-POURCEL Béatrice. *Kant et la Schwärmerei*. Paris : L'Harmattan, 2010.

BENEKE Friedrich. *Kant und die philosophische Aufgade unserer Zeit*. Berlin : Posen-Bromberg, 1832.

BILLIER Jean-Cassien. *Kant et le kantisme*. Paris : Armand Colin, 1998.

COHEN Hermann. *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin : Dümmler, 1871.

COUDARHCER Michel. *Kant pas à pas*. Paris : Ellipses édition marketing S.A., 2008.

FERRY Luc. *Kant. Une lecture des trois « Critiques »*. Paris : Grasset, 2006.

FISCHER Kuno. *Geschichte der neueren Philosophie*. Volume 3 : *Kant's Vernunftkritik und ihre Entstehung*, Heidelberg, deuxième édition, 1869.

LACHIEZE-REY Pierre. *Kant, Critique de la raison pure, Analytique transcendantale, Commentaire* [en ligne]. Paris : Lachièze-Rey et Millet – Philopsis, 2007, édition numérique disponible sur www.philopsis.fr.

LACROIX Jean. *Kant et le kantisme*. Paris : PUF, 5e édition 1977 (1ère édition 1966). (Collection « Que sais-je ? »).

PILLON François. « La quatrième antinomie de Kant et l'idée du premier commencement », *L'Année philosophique*,1912, Paris, Félix Alcan, 1913, p. 63-120.

RENOUVIER Charles. *Critique de la doctrine de Kant*. Paris : Alcan, 1906.

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER

OUVRAGES DE FRIEDRICH SCHLEIERMACHER

SCHLEIERMACHER Friedrich. *La foi chrétienne d'après les principes de la Réforme*. Adaptation par David Tissot, Paris : Boggard, 1888 (édition en allemand 1821).

SCHLEIERMACHER Friedrich. *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits éclairés*. Traduction par Isaac-Julien Rouge, Paris : Aubier, 1944.

SCHLEIERMACHER Friedrich. *Le statut de la théologie*. Traduction par Bernard Kaempf et Pierre Bühler, Paris-Genève : Cerf-Labor et Fides, 1994.

SCHLEIERMACHER Friedrich. *Éthique. Le « Brouillon sur l'éthique » de 1805-1806*. Traduction de Christian BERNER, Paris : Cerf, 2003.

FrSch-Religion SCHLEIERMACHER Friedrich. *De la religion. Discours aux gens cultivés d'entre ses mépriseurs*. Traduction par Bernard Reymond, Paris : van Dieren, 2004.

SUR FRIEDRICH SCHLEIERMACHER

DEMANGE Pierre. *L'essence de la religion selon Schleiermacher*. Paris : Beauchesne, 1991.

REYMOND Bernard. *À la découverte de Schleiermacher*, Paris : van Dieren, 2008.

SUR LA VIE ET LE PARCOURS D'HENRI BOIS

OUVRAGES

ARNAL André. *La pensée religieuse du Doyen Henri Bois*. Montpellier : Coulet, 1925.

BREMOND Evelyne et Arnold. *Sur le chemin du renouveau. Une aventure sociale et spirituelle*. Paris : Pneumathèque, 1976.

CABANEL Patrick. *Les Protestants et la République*. Bruxelles : Complexe, 2000.

CARLBLOM Auguste. *Zur Lehre von des christlichen Gewissheit*. Leipzig, 1874.

ENCREVE André. *Protestants français au milieu du XIXe siècle*. Genève : Labor et Fides, 1986.

FRANCEZE Sergio et KRAEMER Felicitas (éd.). *Fringes of religious experience: cross-perspectives on William James'* The varieties of Religious Experience. Ontos Verlag, 2007.

FRANK Hermann Reinhold (von). *System der christliche Gewissheit*. Erlangen : Deichert, 1884.

FRANK Hermann Reinhold (von). *System der christliche Sittlichkeit*. Erlangen : Deichert, 1884.

FRANK Hermann Reinhold (von). *System der christliche Wahrheit*. Erlangen-Leipzig : Deichert, 1894.

LICHTENBERGER Frédéric (éd.). *Encyclopédie des sciences religieuses*. Paris : Sandoz et Fischbacher, 1877-1882, 13 volumes.

MAYEUR Jean-Marie, HILAIRE Yves-Marie et ENCREVE André (dir.). *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, volume 5 : Les Protestants*. Paris : Beauchesne, 1993.

SECRETAN Charles. *Théologie et religion*. Lausanne-Paris : Imer-Monnerat, 1883.

ARTICLES

BERGUER Georges, « Revue générale : une école de psychologie religieuse », *Revue de théologie et de philosophie* [en ligne], sixième année, 1918 [référence du 12/6/2015], p. 295. Disponible sur : http://retro.seals.ch/cntmng?pid=rtp-003:1918:6::336.

GOUNELLE André, « La Faculté de théologie protestante de Montauban », *Études Théologiques et Religieuses*, 2013/2, IPT Montpellier.

MAURY Léon, « Henri Bois », *Le Christianisme au XX^e siècle*, 25 septembre 1924.

MAURY Pierre, « Le doyen Bois », *Le Semeur*, 27^e année, Novembre 1924, Paris, Foi et Vie.

SUR LE DOUTE ET LA CROYANCE DANS LE NEOCRITICISME

OUVRAGES

BACHELET Bernard. *L'espace*. Paris : P.U.F., 1998. (Collection « Que sais-je ? »).

BARTH Karl. *La théologie protestante au XIX^e siècle*, Genève : Labor et Fides, 1969 (orig. all. 1946).

BENEKE Friedrich. *Kant und die philosophische Aufgade unserer Zeit*. Berlin : Posen-Bromberg, 1832.

BERGSON Henri. *Durée et simultanéité*. Paris : PUF, 3^e édition « Quadrige » 2007 (1^ère édition 1968).

BERGSON Henri. *Ecrits et Paroles.* Textes rassemblés par R.-M. Mossé-Bastide, Paris : PUF, 3 volumes (1957-1959).

BERGSON Henri. *Mélanges*. Textes publiés et annotés par André ROBINET, Paris : PUF, 1972.

BILLARD Jacques. *L'éclectisme*. Paris : PUF, 1998. (Collection « Que sais-je ? »).

BOUTOT Alain. *La pensée allemande moderne*. Paris : PUF, 1995. (Collection « Que sais-je ? »).

CHATELET François. *La philosophie du monde scientifique et industriel*. Paris : Hachette littératures, 2000 (édition Pluriel Hachette 1973).

COUSIN Victor. *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*. Paris : Pichon & Didier, 1828.

COUSIN Victor. *Fragments philosophiques*. Paris : Ladrange, 2^e édition 1833 (1^ère édition 1826).

COUSIN Victor. *Du vrai, du beau et du bien*. Paris : Didier et C°, 7^e édition 1858 (1^ère édition 1836).

DAURIAC Lionel. *Croyance et vérité*. Paris : Alcan, 1889.

DESCARTES René. *Méditations métaphysiques*. *Méditation II*. GF, Paris : Flammarion, 2011.

DESCARTESRené. *Principia philosophiae*. Édition latine 1644 ; traduit en français par Paul Picot, revue par Descartes, sous le titre *Les Principes de la philosophie*, Paris, Alquié, 1647.

DHILLY Olivier. *Comprendre la philosophie*. Paris : L'Etudiant, 2008.

DIDEROT Denis et D'ALEMBERT Jean le Rond. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 17 volumes, Paris : Briasson, David, Le Breton, Durand, 1751 à 1772.

DOUMERGUE Émile. *Les étapes du fidéisme*. Paris : Fischbacher, 1906.

DUFOUR Éric. *Qu'est-ce que la philosophie ? et autres textes par Wilhelm Windeland*. Paris : Vrin, 2002.

DUSSORT Henri. *L'École de Marbourg*. Paris : PUF, 1963.

FLINT Robert. *Theism*, Londres : Blackwood and sons, 1895.

FOULQUIE Paul. *Dictionnaire de la langue philosophique*. Paris : PUF, 1962.

FREULER Léo. *La crise de la philosophie au 19e s*. Paris : Vrin, 1997.

GARNIER Adolphe. *Traité des facultés de l'âme, comprenant l'histoire des principales théories psychologiques*. Paris : Hachette, 3 volumes, 1865.

GREGOIRE François. *Les grands problèmes métaphysiques*. Paris : PUF, 1962.

HAWKING Stephen. *Commencement du temps et fin de la physique ?* Traduction française de Catherine Chevalley, Paris : Flammarion, 1992.

FISCHER Kuno. *Geschichte der neueren Philosophie, dritter Band: Kant's Vernunftkritik und ihre Entstehung*. Friedrich Bassermann : Heidelberg, 1869 (1ère édition 1854).

LEFRANC Jean. *La philosophie en France au XIXe siècle*. Paris : L'Harmattan, 2011.

MAKKREEL Rudolf A. *DILTHEY: philosopher of the human studies*. Princetown : Princetown University Press, 2e édition 1992 (1ère édition 1975).

FERRARI Massimo. *Retours à Kant*. Paris : Cerf, 2001.

NICOLAS Michel. *De l'éclectisme*. Paris : Ladrange, 1840.

PHILONENKO Alexis. *L'École de Marbourg, Cohen-Natorp-Cassirer*. Paris : Vrin, 1989.

RAUH Frédéric. *Essai sur le fondement métaphysique de la morale*. Paris : Félix Alcan, 1890.

ROSENKRANZ Karl. *Geschichte der Kantschen Philosophie*. Berlin : Akademie Verlag GmbH, 2e édition 1987 (1ère édition Leipzig, 1840).

RUSSELL Bertrand. *An Essay on the Foundations of Geometry* [archive]. Routledge, réédition numérique 1996 (1ère édition imprimée par Cambridge University Press, 1897).

SAINTES Amand. *Histoire de la vie et des ouvrages de B. de Spinosa*. Paris : Jules Renouard et Cie, 1842, 390 p.

SECRETAN Charles. *Le principe de la morale*. Paris-Lausanne : Alcan-Payot, 2e édition 1893 (1ère édition 1863).

SECRETAN Charles. *Recherches sur la méthode qui conduit à la vérité sur nos plus grands intérêts*. Neuchâtel : Leidecker, 1857.

TENNEMANN Wilhelm Gotlieb. *Manuel de l'histoire de la philosophie*. Tome 1, traduction par Victor Cousin, Paris : Ladrange, 1839.

THIEL Augustin. *Programme d'un cours élémentaire de philosophie*. Metz : Dosquet, 1835.

TILLETTE Xavier. *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel.* Paris : Vrin, 1995, 294 p.

TRENDELENBURG Adolf. *Logische Untersuchungen*. Berlin : Bethge, 1840.

WAGNER Pierre (dir.). *Les Philosophes et la science*. Paris : Gallimard, 2002, rééd. 2005, 2008. (Folio-essais).

ZELLER Eduard. *Über Bedeutung und Aufgabe des Erkenntnis-Theorie*. Réédité dans *Vorträge und Abhandlungen*. 3 volumes, Leipzig : R. Reisland, 1875-1884 (1ère édition Heidelberg : Ein Akademische Vortrag. Groos, 1862).

ARTICLES

ANSALDI Jean, « Histoire et langage : Henri Bois à l'aurore de notre modernité », *Etudes Tthélogiques et Religieuses*, Vol. 57, No. 1982/1, p. 41-54.

BERGSON Henri, « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », *Bulletin de la Société française de philosophie*, juin 1901.

JAMES William, « Rationalité, activité et foi », *Princeton Review*, New-York, juillet 1882, traduit par Charles Renouvier dans *Critique Philosophique*, 1882, II, p. 129-140, p. 145-154, p. 161-166.

JANICAUD Dominique, « Victor Cousin et Ravaisson, lecteurs de Hegel et Schelling », *Les Études philosophiques*, No. 4, FÉLIX RAVAISSON (octobre – décembre 1984).

LALANDE André, « Philosophy in France in 1915 », *The Philosophical Review*, Vol. 25, No. 4 (Juillet 1916), p. 523-545.

REINACH Joseph, « De l'influence intellectuelle de l'Allemagne sur la France », *La revue politique et littéraire* (la revue bleue), tome XIV, janvier à juillet 1878, Paris, Baillière et C°, 1878, 11 p.

REMACLE Georges, « La psychologie des idées-forces par Alfred Fouillée », *Revue de métaphysique et de morale*, Vol.°1, n°6 novembre 1893, p. 576-606.

REYMOND Bernard, « L'influence allemande sur la pensée protestante en France », *Laval théologique et philosophique*, vol. 45, n°2, 1989, p. 243-254.

RIBOT Théodule, « La mémoire affective », *Revue philosophique*, décembre 1907, p. 600-610.

VERNEAUX Gorger, « Doute et Croyance. Critique du fidéisme néocriticiste », dans *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, Tome 45, N°5, 1947, p. 21-44.

VILLEY Daniel, « Prolégomènes à l'enseignement de la philosophie économique », *Revue d'économie politique*, mai-juin 1959, p. 362-414.

WINDELBAND Wilhelm, « Vom System der Kategorien », *Philosophische Abhandlungen Christoph Sigwart zu seinem siebzigsten Geburtstage 28. März 1900*, Tübingen, Freiburg i. B. und Leipzig, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1900.

INTERNET

BROCHARD Victor, « La connaissance », http://www.cosmovisions.com/connaissance.htm, visitée le 9 janvier 2014.

Contributeurs de Wikipédia, « Néokantisme », sur *Wikipedia : l'encyclopédie en ligne*, http ://fr.wikipedia.org/wiki/N%C3%A9okantisme, Consultée le 20 mars 2014.

Lycée Roland Garros Le Tampon La Réunion, *Qu'est-ce que le devoir ?*, p. 2, sur le site http://lycee-roland-garros.ac-reunion.fr/spip/IMG/pdf/La_morale_de_KANT.pdf, visité le 2 avril 2013.

PINAT Etienne, « Recension de l'intervention de Camille Riquier dans JOLIVET Servanne et ROMANO Claude (dir.) : *Heidegger en dialogue, 1912-1930, Rencontres, affinités et confrontations* », url : http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article184, visitée le 21/2/2014.

SUR LES LIENS ENTRE LE NEOCRITICISME ET LA THEOLOGIE PROTESTANTE

OUVRAGES

ALLIER Raoul. *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*. Tome 1, Paris : Payot, 1925.

ARAMBASIN Nella. *La conception du sacré dans la critique d'art : en Europe entre 1880 et 1914*. Genève : Droz, 1996.

ARNAL André. *La folie de Jésus et le témoignage de Marc*. Paris : Fischbacher, 1908.

ARNAL André. *Le Nouveau Testament devant la critique*. Paris : Foi et Vie, 1914.

ARNAL André. *Les Postulats kantiens dans la philosophie néocriticiste*. Montauban : Granié, 1896.

ARVON Henri. *Le bouddhisme*. Paris : PUF, 1951. (Collection « Que sais-je ? »)

BARTH Karl. *Dogmatique*. Genève : Labor et Fides, 26 volumes + index (1953-1974).

BARTHELEMY-SAINT-HILAIRE Jules. *Du Bouddhisme*. Paris : B. Duprat, 1855.

BERSIER Eugène. *Sermons par Eugène Bersier*. Paris : Meyrueis, 7 volumes (1866-1881).

BOSS Marc. « Les théologiens croient-ils sincèrement ce qu'ils disent ? » dans ALTIZER Thomas J. J., ASKANI Hans Christoph, BOSS Marc, et coll. *Penser le Dieu vivant : mélanges offerts à André Gounelle*. Paris : Van Dieren, 2003, p. 399-414.

BOST Hubert. *Théologie et histoire*. Paris-Genève : Cerf-Labor et Fides, 1999.

BUISSON Ferdinand. *La Foi laïque, extraits de discours et d'écrits (1878-1911)*. Paris : Hachette, 1912.

BUNSEN Christian. *Dieu dans l'histoire*. Traduction par Dietz A., Paris : Didier et C°, 1868.

BURNOUF Eugène. *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*. Paris : Maisonneuve et C^ie^, deuxième édition, 1876 (première édition Paris, Imprimerie royale, 844)

CABANEL Patrick. *Les Protestants et la République. De 1870 à nos jours*. Bruxelles : éditions Complexe, 2000.

CAUSSE Jean-Daniel et MÜLLER Denis (dir.). *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*. Genève : Labor et Fides, 2009.

CHARBONNEL Victor. *Congrès universel des religions en 1900. Histoire d'une idée*. Paris : Colin, 1897.

CLAVIER Henri. *Le Christ de l'expérience*. Paris : Fischbacher, 1925.

COLLANGE Jean-François. *L'épître de Saint-Paul aux Philippiens*. Genève : Labor et Fides, 1973.

DELIEGE Robert. *Une histoire de l'anthropologie*. Paris : Seuil, 2006, 334 p.

DESCHAMPS Gaston. *Le malaise de la démocratie*. Paris : Colin, 1899.

DIDIOT Jules. dans *Un siècle, un mouvement du monde de 1800 à 1900*. Paris : Oudin, 1900.

DODS Marcus. *Mohammed, Bouddha and Christ*. Londres : Hodder and Stoughton, 1877.

DROIT Roger-Pol. *L'oubli de l'Inde*. Paris : PUF, 1989, 262 p. (Volume 36 de Perspectives critiques)

DROIT Roger-Pol. *Le culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*. Paris : Seuil, 1997.

DUGENNE Paul Camille. *Dictionnaire biographique, généalogique et historique du département de l'Yonne*. Auxerre : Société Généalogique de l'Yonne, 7 volumes, 1996-2004.

ENCREVE André. *L'expérience et la foi : pensée et vie religieuse des huguenots au XIX^e^ siècle*. Genève : Labor et Fides, 2001.

ENCREVE André. *La France de 1870 à 1914*. Paris : PUF, 2006. (Collection « Que sais-je ? »)

ESTEBE Jean. *Les Ministres de la République, 1871-1914*. Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1982.

FOCANT Camille, SCHLOSSER Jacques, MARGUERAT Daniel, SEVRIN Jean-Marie. *Le Jésus de l'histoire*. Bruxelles : Lumen Vitae, 1997. (Connaître la Bible 4/5)

FOUILLEE Alfred. *La France au point de vue moral*. Paris : Félix Alcan, 1900.

FOUILLEE Alfred. *La philosophie de Platon*. Paris : Ladrange, 2 volumes, 1869.

FUSCO Vittorio. « La quête du Jésus historique », dans MARGUERAT Daniel, NORELLI Enrico, POFFET Jean-Michel. *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*. Genève : Labor et Fides, 1998.

GAUSSEN Louis. *La théopneustie, ou pleine inspiration des Saintes Écritures*. Paris : 1840.

GOUNELLE André. *Parler de Dieu*. Paris : ERF La Bastille, 1997.

GOUNELLE André. *Parler du Christ.* Paris : Van Dieren, 2003.

GOUNELLE André. *Protestantisme*, *les grands principes*. Paris : Les Bergers et les Mages, 2004.

GREGOIRE François. *Les grands problèmes métaphysiques.* Paris : PUF, 1962. (Collection « Que sais-je ? »)

GUILLEMETTE Pierre et BRISEBOIS Mireille. *Introduction aux méthodes historico-critiques (Héritage et Projet)*. Québec : Éditions Fides, 1987.

GUITTON Jean. dans *Regards sur la pensée française, 1870-1940, leçons de captivité*. Paris : Éditions Beauchesne, 1968. (Volume 19 de Collection Beauchesne)

GUYAU Georges. *L'École d'aujourd'hui*. Paris : Perrin, 1899.

HARNACK Adolf (von). *Histoire des dogmes*. Paris-Genève : Cerf-Labor et Fides, 1993 (première édition en français en 1893, et en allemand en 1891).

HEGEL Georg F., *Leçons sur la philosophie de la religion*. Traduction par J. GIBELIN, 5 volumes, Paris, Vrin, 1959.

JANET Paul. *Principes de métaphysique et de psychologie : leçons professées à la faculté des lettres de Paris, 1888-1894*. Paris : Delagrave, 2 volumes, 1897.

LELIEVRE Matthieu. *John Wesley*. Paris : Publications méthodistes, 5e édition, 1925.

LEQUIER Jules. *La recherche d'une première vérité. Fragments posthumes*. Saint-Cloud : Belin, 1865.

LIARD Louis. *La science positive et la métaphysique*. Paris : Félix Alcan, 1905.

LICHTENBERGER Frédéric. *L'Éducation morale dans les écoles primaires*. Paris : Imprimerie nationale, 1889.

LUTHER Martin. *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*. Weimar : Böhlau, 1986 (1883). ([Weimarer Ausgabe] 39/I)

MAINE de BIRAN Pierre. *Nouveaux essais d'anthropologie. Œuvres inédites*. Paris : Dezobry et E. Magdeleine, 1859.

MCGRATH Alister E. *The Genesis of Doctrine: A study in the foundation of doctrinal criticism*. Grand Rapids Michigan USA : Eerdman Publishing Company, 1997.

MENEGOZ Eugène. *La notion du Catéchisme : Étude de théologie pratique*. Paris : Fischbacher, 1882.

MENEGOZ Eugène. *La religion et la vie sociale*. Tirage à part, Paris : Fischbacher, 1905.

MENEGOZ Eugène. *Publications diverses sur le fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel*. Paris : Fischbacher, 5 tomes (1900-1921).

MENEGOZ Eugène. *Réflexions sur l'Évangile du salut*. Paris : Sandoz et Fischbacher, 1879.

MENEGOZ, Eugène. *Le fidéisme et la notion de foi*. Tirage à part de la *Revue de théologie et des questions religieuses*. Paris : Fischbacher, 1905.

MILLOUE Léon-Joseph (de). *Bouddhisme*. Paris : Leroux, 1907. (Annales du musée Guimet n°22)

MOUNIER Emmanuel. *Le personnalisme*. Paris : PUF, 1951. (Collection « Que sais-je ? »)

NEUSCH Marcel et CHENU Bruno. *Au pays de la théologie*. Paris : Centurion, deuxième édition, 1986 (première édition 1979).

PANIKKAR Raimon. *Le Christ et l'hindouisme, une présence cachée*. Paris : Centurion, 1972 (traduit de *The Unknown Christ of Hinduism*, Londres : édition Longman, Darton, and Todd, 1964).

PASCAL Blaise. *Pensées et Opuscules*. Léon Brunschvicg (éd.), Paris : Hachette, 1957.

PECAUT Félix. *Études au jour le jour sur l'éducation nationale (1871-1879)*. Paris : Hachette, 1879.

PECAULT Félix. *Le Christ et la conscience : lettre à un pasteur*. Paris : Cherbuliez, 1863.

PERROT Charles. *Jésus et l'histoire*. Paris : Desclée, 1993 (1979).

PORRET Jean-Alfred. *Le Bouddha et le Christ. Fatalité ou liberté*. Paris : Fischbacher, 1879.

POULAT Émile. *Liberté et laïcité, la guerre des deux Frances et le principe de la modernité*. Paris : 1987.

RENAN Ernest. *Vie de Jésus*. Paris : Michel Lévy Frères, 1863.

RICŒUR Paul. *Histoire et vérité*. Paris : Seuil, 3e édition, 1967 (1ère édition, 1955).

SCHWEITZER Albert. *Le secret historique de la vie de Jésus*. Paris : Albin Michel, 1961 (original allemand 1901).

SEAILLES Gabriel. *Ernest Renan, essai de biographie psychologique*. Paris : Perrin, 1895, 362 p.

SECRETAN Charles. *Le principe de la morale*. Lausanne : F. Payot, deuxième édition, 1893 (1ère éd. Lausanne, 1883).

STRAUSS David Friedrich. *Vie de Jésus*. Paris : Ladrange, 1839 (première édition en allemand 1835).

TAINE Hippolyte Adolphe. *La religion du Bouddha*. Paris : Kruseman, 1864.

TARDE Jean-Gabriel (de). *La logique sociale*. Paris : Félix Alcan, 1895.

TARDE Jean-Gabriel (de). *Lois sociales : esquisse d'une sociologie*. Paris : Félix Alcan, 1899.

TAYLOR Vincent. *La personne du Christ dans le Nouveau Testament*. Traduit de l'anglais par J. Winandy (de *The life and ministry of Jesus*. London : MacMillan, 1954), Paris : Cerf, 1969.

TILLICH Paul. *La dimension religieuse de la culture*. Paris-Genève : Cerf-Labor et Fides, 1990.

TROCME Etienne. *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie*. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1971.

TROELTSCH Ernst. *Histoire des religions et destin de la théologie*, *Œuvres III*. Paris : Cerf, 1996.

VINSON Julien. *Les religions actuelles. Leurs doctrines, leur évolution, leur histoire*. Paris : Delahaye et Lecrosnier éd., 1888.

ARTICLES

Anonyme, « Recension de ALLIER Raoul, Le non-civilisé et nous : différence irréductible ou identité foncière », *Journal des Missions évangéliques*, Paris, SMEP, 1928.

BRUNSCHVICG Léon et HALEVY Élie, « L'Année philosophique 1893 », *Revue de métaphysique et de morale*, 1894, p. 473-496.

BUISSON Ferdinand, « Prière », *Dictionnaire de Pédagogie et d'instruction primaire*, 1ère partie, tome 2, Paris, Hachette, 1888, p. 2431-2434.

CUVILLIER Elian, « Regard sur l'histoire de la recherche du Jésus historique », *Évangile et liberté*, archives ; [En ligne] URL : http://www.evangile-et-liberte.net/elements/archives/105.html#top.

DARLU Alphonse, *Revue de métaphysique et de morale*, 1895.

FOUILLEE Alfred, « Le mouvement idéaliste en France », *Revue des deux mondes*, 15 mars 1896.

GOUNELLE André, « Théologies chrétiennes des religions du monde », *Chemins de dialogue*, (Revue de l'ISTR de Marseille), 1993/1, p. 47-65.

GOUNELLE André, « Théologies des religions non chrétiennes », *Autre-temps*, Dossier débat, n°27, 1990, p. 6-17.

HENRY Paul, « Kénose », *Supplément au Dictionnaire Biblique*, tome V, Paris, Letouzey & Ané, 1950.

LALANDE André, « Philosophy in France in 1915 », *The Philosophical Review*, Vol. 25, No. 4 (Juillet 1916).

LEENHARDT Henry, « In memoriam André Arnal », *Études théologiques et religieuses*, 1944.

MENEGOZ Eugène, « L'anti-fidéisme », *Revue chrétienne,* tirage àpart, Paris, Fischbacher, 1er juillet 1906.

PILLON François, « Les religions de l'Inde », *L'Année philosophique*, Paris, Germer-Baillière, 1869, p. 217-426.

RAUH Frédéric, « Les conditions actuelles de la paix morale : à propos d'un livre récent », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1896, p. 228-242.

REVILLE Jean, « Recension de CHARBONNEL Victor, *Congrès universel des religions en 1900. Histoire d'une idée*, Paris, Colin, 1900 », *Revue d'histoire des religions*, tome 35, 1897, p. 266-267.

ROD Édouard, « Le ménage du pasteur Naudié », *Revue des deux mondes*, 15 mai 1898.

SCHLOSSER Jacques, « La recherche historique sur Jésus : Menace et/ou chance pour la foi ? », *Revue des sciences religieuses*, n°80/3, 2006, p. 331-348.

SCHWEITZER Albert, « Histoire des recherches sur la vie de Jésus : Considération finale », *Études Théologiques et Religieuses*, n°69, 1994.

SCHWEITZER Albert, « Lettre inédite », *Études Théologiques et Religieuses*, n°65, 1985.

INTERNET

BAILLOT Hélène, « La conversion des peuples dits « non-civilisés » chez Raoul Allier (1862-1939) », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], 8 | 2010, mis en ligne le 16 mars 2010, consulté le 14 janvier 2014. URL : http://cerri.revues.org/66 ; DOI : 10.4000/cerri.66.

Contributeurs de Wikipédia, « David Strauss », *Wikipédia, l'encyclopédie libre,* http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=David_Strauss&oldid=97192541 (Page consultée le février 19, 2014).

Contributeurs de Wikipédia, « Raoul Allier », *Wikipédia, l'encyclopédie libre,* http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Raoul_Allier&oldid=99020752 (Page consultée le février 28, 2014).

Contributeurs de Wikipédia, « Théopneustie », *Wikipédia, l'encyclopédie en ligne*, URL : http://fr.wikipedia.org/wiki/Th%C3%A9opneustie, consultée le 25 septembre 2013.

CUVILLIER Elian, « Regard sur l'histoire de la recherche du Jésus historique », *Évangile et liberté*, archives ; [En ligne] URL : http://www.evangile-et-liberte.net/elements/archives/105.html#top.

TABLE DES MATIERES

Liminaires 2
Sommaire 6
1 Introduction 7
2 Le parcours d'Henri Bois 10
2.1 Henri, fils de Charles 10
2.2 L'étudiant 11
2.3 L'enseignant 15
PREMIÈRE PARTIE La philosophie néocriticiste de la religion et sa réception chez Bois 21
Introduction de la première partie 21
3 Renouvier et la théorie de la connaissance 25
3.1 La jeunesse de Renouvier 26
3.2 Découverte de la philosophie 26
3.3 L'importance de la croyance 27
3.4 La croyance et la critique de la connaissance 28
3.5 La première philosophie de Renouvier : l'éclectisme 31
3.5.1 L'éclectisme dans l'histoire de la philosophie 32
3.5.2 L'éclectisme cousinien 34
3.6 La conciliation des contradictoires 35
3.7 La rupture avec l'éclectisme : la critique de l'infini 38
3.7.1 La question de l'infini 38
3.7.2 La question de la liberté 41
3.7.3 Le mouvement de retour à Kant 45
3.7.4 Du « retour à Kant » au néocriticisme 49
3.8 Les conséquences de la critique de l'infini 51
3.8.1 Rejet du continu et idéalité de l'espace et du temps 52
3.8.2 Les antinomies kantiennes 53
3.8.3 Négation de la substance 53
3.8.4 Phénoménisme 54
3.9 Critiques de l'éclectisme par Pillon 55
4 Reprise du néocriticisme par Bois 56
4.1 La croyance et la critique de nos facultés de connaÎtre 57
4.2 Le renversement opéré par le criticisme 60
4.3 Le néocriticisme est une quête permanente 73
4.4 La partie commune des néocriticismes 75
4.4.1 L'immatérialisme 76
4.4.2 Le monadisme ou spiritualisme universel 78
4.4.3 Le phénoménisme universel 79
4.4.4 Le criticisme ou affirmation des lois des phénomènes 79
4.4.5 La critique de l'infini et les antinomies kantiennes 81
4.4.6 Applications de la critique de l'infini 84
4.4.6.1 Idéalité de l'espace et du temps 84
4.4.6.2 Négation de la matière et de la substance 85
4.5 La partie flottante selon Renouvier et selon Pillon 87
4.5.1 Leurs accords 87
4.5.1.1 Les concepts de l'entendement et les jugements logiques 88
4.5.1.2 La critique de l'infini et les facultés transcendantales 92
4.5.1.3 Le principe de relativité et le phénoménisme rationnel 93
4.5.1.4 L'apriorisme et l'empirisme 94
4.5.1.4.1 La constitution de l'esprit humain et le doute 94
4.5.1.4.2 L'esprit connaissant 94
4.5.1.4.3 La constitution de l'esprit humain 95

4.5.1.4.4 La non séparation des facultés (raison et entendement) 97
4.5.1.4.5 Le phénoménisme rationnel 101
4.5.2 Leurs divergences 102
4.5.2.1 Le point de vue de Renouvier 102
4.5.2.1.1 L'espace et le temps 102
4.5.2.1.2 La substance ou chose en soi 109
4.5.2.1.3 Remarques de Bois 112
4.5.2.2 Le point de vue de Pillon 113
4.5.2.2.1 Les formes de la sensibilité et les catégories 113
4.5.2.2.2 L'esprit et le « noumène » 117
4.5.2.2.3 Remarques de Bois 121
4.5.2.2.3.1 Bergson et Pillon 121
4.5.2.2.3.2 Conséquences dans le domaine de la théologie 122
4.6 Les lois des phénomènes dans le néocriticisme boisien 124
4.6.1 Le principe de relativité et les lois des phénomènes 124
4.6.2 Forme de la sensibilité et/ou forme de l'entendement 128
4.6.2.1 L'espace 128
4.6.2.1.1 L'irréalité de l'espace 128
4.6.2.1.2 L'espace n'est pas un concept 131
4.6.2.1.3 L'espace est une forme de la sensibilité 134
4.6.2.1.4 L'espace et l'esprit pur 135
4.6.2.2 Le temps 137
4.6.2.2.1 Déspatialiser le temps 138
4.6.2.2.2 Idéalité du temps 142
4.6.2.2.3 Le temps est un concept pur de l'entendement 143
4.6.2.2.4 Le temps, forme de l'intuition spirituelle 144
4.6.2.2.4.1 Le spiritualisme néocriticiste boisien 147
4.6.2.2.4.2 L'origine de l'univers 148
4.6.2.2.4.2.1 La critique de l'infini et le temps 148
4.6.2.2.4.2.2 Une simultanéité sans succession 149
4.6.2.2.5 Dieu est dans le temps et entre dans l'espace 151
4.6.2.3 La causalité et la finalité 151
4.6.2.4 Le lien entre raison spéculative et raison pratique 152
4.6.2.5 La relation et les autres catégories 156
4.6.2.6 La table des formes de la sensibilité et de l'entendement 158
5 Le doute et la croyance selon Bois 159
5.1 La croyance au point de vue logique et métaphysique 162
5.1.1 L'origine du doute 162
5.1.1.1 Impossibilité de la démonstration 162
5.1.1.2 Nécessité et contingence 163
5.1.2 La croyance en nos facultés 164
5.1.3 La place de la croyance dans la connaissance 164
5.1.4 La certitude et la croyance 169
5.1.4.1 La certitude formelle et la certitude réelle 170
5.1.4.2 La croyance rationnelle 171
5.1.4.3 Passage du doute à la croyance 172
5.1.4.4 La croyance rationnelle renouviériste 174
5.1.4.5 Une croyance intellectuelle 177
5.1.5 Le savoir et le croire 179
5.1.5.1 Le savoir et le croire sont soumis aux mêmes lois 180
5.1.5.2 Selon les trois coefficients de modalité du jugement 181
5.1.5.2.1 La connaissance certaine 182
5.1.5.2.1.1 L'impossibilité de douter 184

5.1.5.2.1.2 L'affirmation malgré le doute théorique 185
5.1.5.2.2 La connaissance probable 186
5.1.5.2.3 La connaissance douteuse 186
5.1.5.2.4 Résumé 187
5.1.5.3 Selon les deux points de vue de la raison : théorique et pratique 187
5.1.5.3.1 Du point de vue théorique 187
5.1.5.3.2 Du point de vue pratique 187
5.1.5.3.3 Résumé 188
5.1.5.3.4 Remarques 188
5.1.5.4 Deux genres de croyances 188
5.2 La croyance au point de vue psychologique 189
5.2.1 La croyance selon l'empirisme humien 189
5.2.2 La croyance comme volition 191
5.2.3 La croyance comme relation 191
5.2.4 La croyance comme passion 193
5.2.5 La liberté dans la croyance 193
5.3 La croyance au point de vue moral 195
5.3.1 Une certitude primordiale 197
5.3.2 La conscience morale et l'autorité de la raison 200
5.3.3 Le noumène et la conscience morale 201
5.3.4 La subjectivité et l'objectivité du devoir 203
5.3.4.1 La foi et le devoir moral 203
5.3.4.2 L'objectivité et l'universalité du devoir moral 207
5.3.4.3 La foi et l'objectivité des postulats de la raison pratique 209
5.3.5 L'obligation repousse le doute 211
5.3.6 Le devoir de croire au devoir 212
5.4 La croyance et l'existence 214
5.4.1 L'idée d'existence 214
5.4.2 Les implications du devoir 217
5.4.3 Le moi personnel 218
5.4.3.1 La notion de permanence 219
5.4.3.2 La conscience et le moi 220
5.4.3.3 Le rôle de la conscience morale 223
5.4.4 La croyance en l'existence du monde extérieur 224
5.4.4.1 L'induction 224
5.4.4.2 L'existence d'esprits semblables au nôtre 225
5.4.4.3 Un spiritualisme néocriticiste 226
5.4.4.4 Le rôle de la conscience morale 227
5.4.5 La croyance en l'existence de Dieu 228
5.4.5.1 Différence de degré par rapport à la connaissance de nos semblables 230
5.4.5.2 Le rôle de la conscience morale 231
5.4.6 Le débat avec Secrétan sur l'importance de l'obligation 232
5.4.6.1 La loi morale ne suffit pas 234
5.4.6.2 Les facultés mentales autres que la loi morale peuvent suffire 236
5.4.6.3 La croyance au devoir renforce la certitude 239
5.4.6.4 La raison pratique et la raison théorique 240
5.5 Remarques sur le doute et la croyance 242
6 L'être, le connaître et le temps 243
6.1 La question adressée par Friedrich Jacobi au kantisme 244
6.2 L'être et le connaître dans le néocriticisme renouviériste 246
6.3 L'être, le temps et l'esprit chez Henri Bois 251
6.3.1 Le temps comme intuition psychologique 252
6.3.2 L'esprit et l'être 254

6.3.2.1 L'être, en soi ou pour soi ... 255
6.3.2.2 L'être dans l'état primitif ... 256
6.3.2.3 Dieu, Être premier ... 258
6.3.2.4 Dieu entre dans le temps succession ... 259
6.3.2.5 Dieu créateur ... 260
6.3.2.6 Dieu change ... 261
6.3.2.7 L'être se vide de lui-même ... 264
6.3.3 Le temps boisien et le temps bergsonien ... 268
Conclusion de la première partie ... 274
DEUXIÈME PARTIE Le néocriticisme et le protestantisme ... 275
Introduction de la deuxième partie ... 275
7 L'influence de la pensée protestante ... 276
7.1 L'idée d'une protestantisation de la France ... 279
7.2 Les réactions hostiles à une protestantisation de la France ... 282
7.3 La pensée protestante selon Henri Bois ... 284
7.3.1 La conscience morale ... 284
7.3.1.1 La conscience morale, la morale kantienne et la morale protestante ... 285
7.3.1.2 La morale et la religion ... 290
7.3.1.3 Comparaison avec la « morale sans Dieu » ... 293
7.3.1.4 Comparaison avec la « morale » catholique ... 294
7.3.2 La liberté ... 295
7.3.3 La personnalité ... 299
7.3.4 Le sentiment de péché ... 301
7.3.5 L'existence de Dieu ... 303
7.4 L'influence du kantisme sur le protestantisme ... 306
7.5 L'influence protestante et la politique ... 307
7.5.1 L'influence protestante et Charles Renouvier ... 309
7.5.2 L'influence protestante et François Pillon ... 310
7.5.3 L'impact politique de la pensée protestante ... 312
7.5.3.1 Une influence indirecte ... 312
7.5.3.2 L'école laïque ... 314
7.5.3.3 Une autre laïcité ... 316
7.5.3.4 Le rejet de la religion parfaite ... 317
7.5.3.5 Une troisième voie ... 318
8 L'influence du néocriticisme sur la théologie protestante ... 320
8.1 Le Christ et l'histoire ... 322
8.1.1 Henri Bois et le Jésus de l'histoire ... 323
8.1.1.1 La quête du Jésus historique ... 323
8.1.1.2 Le Christ historique d'Henri Bois ... 331
8.1.1.3 La question de l'origine ... 332
8.1.1.4 Histoire et idées ... 336
8.1.1.4.1 Le Jésusde l'histoire et les idées des disciples ... 337
8.1.1.4.2 Une discontinuité de l'histoire ... 339
8.1.1.4.3 La foi ne peut pas être isolée de son contexte ... 346
8.1.1.5 La dimension critique de l'histoire ... 348
8.1.2 Bois et le débat sur la vérité et l'histoire ... 349
8.1.2.1 Faits et idées dans le néocriticisme boisien ... 354
8.1.2.2 La lecture boisienne de Friedrich Schleiermacher ... 357
8.1.2.2.1 La quête de l'essence de la religion ... 360
8.1.2.2.2 La valeur religieuse du sentiment de dépendance ... 365
8.1.2.2.3 Subjectivisme et anthropomorphisme ... 370
8.1.2.2.4 Les Écritures et l'expérience religieuse ... 374
8.1.2.2.5 Les dogmes, les doctrines et les croyances ... 375

8.1.2.3 Débats avec le symbolo-fidéisme ... 382
8.1.2.3.1 Le fidéisme d'Eugène Ménégoz ... 382
8.1.2.3.2 L'essence de la religion d'après le symbolo-fidéisme ... 389
8.1.2.3.3 Dogmes, croyances et expérience religieuse ... 393
8.1.2.3.4 La révélation ... 396
8.1.3 Un Christ dépouillé ... 402
8.1.3.1 La naissance et la préexistence de Jésus ... 403
8.1.3.2 La divinité et l'humanité de Jésus ... 405
8.1.3.3 Une incarnation spirituelle ... 407
8.1.3.4 Miracle et résurrection ... 410
8.1.3.5 L'attrait du Christ ... 411
8.1.3.6 La libération du Christ ... 411
8.1.3.7 Un Christ modèle de perfection morale ... 412
8.2 Le rapport à la Bible ... 413
8.2.1 L'autorité de la bible ... 413
8.2.2 Une hiérarchie entre les livres de la bible ... 415
8.2.3 Bois et la méthode historico-critique ... 417
8.2.4 Un exemple d'exégèse : Philippiens 2,5-8 ... 418
8.3 Un Dieu anthropomorphe ... 427
8.3.1 Critique de l'infinitisme ... 429
8.3.2 Critique de l'agnosticisme ... 430
8.3.3 Critique du symbolisme ... 438
8.3.4 Critique du panthéisme ... 441
8.3.4.1 Les erreurs du panthéisme ... 441
8.3.4.2 Les apports du panthéisme ... 442
8.3.5 Critique du théisme métaphysique ... 443
8.3.6 Critique du théisme intellectuel ... 444
8.3.7 Critique du Dieu spatial ... 445
8.3.8 Critique du Dieu rationnel ... 447
8.3.9 Entre immanence et transcendance ... 448
8.4 La personnalité de Dieu ... 449
8.4.1 Dieu est une personne supérieure ... 450
8.4.2 Anthropomorphisme et psychomorphisme ... 452
8.4.3 L'autorité de Dieu ... 454
8.4.4 Un Dieu spirituel et temporel ... 457
8.4.5 L'éternité de Dieu ... 460
8.5 Les religions non-chrétiennes ... 469
8.5.1 La conférence sur l'île de Yézo ... 470
8.5.2 La révélation étagée dans l'histoire des religions ... 471
8.5.3 Le Christ et les religions ... 473
8.5.3.1 Le Christ comme idéal moral ... 473
8.5.3.2 Le Christ accomplit le plan de Dieu ... 476
8.5.3.3 Le Christ comme centre de la vie religieuse ... 478
8.5.4 Les Congrès des religions ... 480
8.5.5 Un exemple de religion non chrétienne : le bouddhisme ... 481
8.5.5.1 Les sources du cours sur le bouddhisme ... 485
8.5.5.2 La naissance du bouddhisme ... 486
8.5.5.3 L'enseignement du Bouddha ... 487
8.5.5.4 Le Bouddha et le Christ ... 488
8.5.5.5 Les doctrines bouddhiques ... 492
8.5.5.5.1 La métaphysique ... 492
8.5.5.5.1.1 La transmigration ... 493
8.5.5.5.1.2 La théorie de l'enchaînement mutuel des causes ... 493

8.5.5.5.1.3 Le Nirvana ... 496
8.5.5.5.2 La morale ... 499
8.5.5.5.2.1 Morale bouddhique et morale brahmanique ... 499
8.5.5.5.2.2 Le contenu de la morale bouddhique ... 500
8.5.5.5.2.2.1 La discipline bouddhique ... 502
8.5.5.5.2.2.2 La confession des péchés ... 503
8.5.5.5.2.2.3 L'idée de rédemption ... 504
8.5.5.6 Morale bouddhique et morale chrétienne ... 504
8.5.5.6.1 Une morale née du désespoir ... 505
8.5.5.6.2 Une morale pessimiste ... 505
8.5.5.7 Le bouddhisme et les castes ... 509
8.5.5.8 Modifications introduites par le Bouddhisme moderne ... 510
8.5.5.9 Ce que le christianisme peut retenir du bouddhisme ... 510
8.6 L'humain contribue-t-il à son salut ? ... 512
8.6.1 Sommes-nous sauvés avec ou sans les croyances ? ... 512
8.6.2 Henri Bois est-il arminien ? ... 512
8.7 La psychologie religieuse ... 515
8.7.1 Le sentiment religieux ... 516
8.7.1.1 Sentiment de l'Infini ... 517
8.7.1.2 Sentiment phsyiologique ... 518
8.7.1.3 Sentiment moral ... 519
8.7.1.4 Sentiment social ... 520
8.7.1.5 Sentiment religieux ... 521
8.7.2 L'intelligence ... 523
8.7.3 La volonté ... 524
8.7.4 La détermination de l'indéterminé dans l'expérience religieuse ... 527
8.8 La psychologie religieuse de Raoul Allier ... 531
8.8.1 Des idées précèdent l'expérience religieuse ... 533
8.8.2 L'expérience religieuse est universelle ... 538
8.8.3 Le Christ, idéal religieux et moral ... 540
8.9 Le néocriticisme d'André Arnal ... 542
8.9.1 Le temps en tant que simultanéité ... 544
8.9.2 André Arnal et la méthode critique biblique ... 545
Conclusion de la deuxième partie ... 547
9 Conclusion ... 549
Dictionnaire des principaux noms propres ... 553
Bibliographie ... 572
Henri Bois ... 572
Ouvrages d'Henri Bois ... 572
Collectifs avec la contribution d'Henri Bois ... 573
Sermons d'Henri Bois ... 574
Articles d'Henri Bois ... 575
Cours, notes, lettres et papiers d'Henri BOIS : ... 576
Catéchismes ... 580
Ouvrages parlant d'Henri Bois ... 580
Articles sur Henri Bois ... 581
Cours traitant d'Henri Bois ... 581
Manuels et outils ... 581
Charles Renouvier ... 582
Ouvrages de Charles Renouvier ... 582
Articles de Charles Renouvier ... 583
Lettres de Charles Renouvier ... 584
Ouvrages sur Charles Renouvier ... 584

Articles sur Charles Renouvier 584
François Pillon 584
Ouvrages de François Pillon 584
Articles de François Pillon 584
Articles parlant de François Pillon 585
Auguste Sabatier 585
Ouvrages d'Auguste Sabatier 585
Articles D'auguste Sabatier 585
Travaux Sur Auguste Sabatier 586
Emmanuel Kant 586
Ouvrages d'Emmanuel Kant 586
Sur Emmanuel Kant 586
Friedrich Schleiermacher 587
Ouvrages de Friedrich Schleiermacher 587
Sur Friedrich Schleiermacher 587
Sur la vie et le parcours d'Henri Bois 587
Ouvrages 587
Articles 588
Sur le doute et la croyance dans le néocriticisme 588
Ouvrages 588
Articles 590
Internet 590
Sur les liens entre le néocriticisme et la théologie protestante 591
Ouvrages 591
Articles 594
Internet 594
Table des matières 596