La conscience. Première étude, Analyse et définition du fait de la conscience morale

Autor(en): **Malan, C.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **12 (1879)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-379241

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

LA CONSCIENCE

Trois études lues devant quelques amis.

INTRODUCTION

La science et la conscience.

Messieurs,

On entend très souvent, lorsqu'il est question de la recherche de la vérité, opposer ce qu'on appelle une *expérience positive* à ce qui ne se présenterait que comme un fait de *conscience.*

A-t-on réellement le droit de voir là dedans deux idées qui s'excluent ?

Et d'abord, qu'entend-on par cette expérience *positive*, qu'on oppose ainsi à l'expérience de conscience ?

Une expérience positive, nous dit-on, est celle que nous avons d'un fait *objectif*, c'est-à-dire d'un fait à l'égard duquel nous aurions le droit de dire que la réalité de ce fait subsiste indépendamment de l'expérience dont il aurait été pour nous l'occasion.

Evidemment, rien de plus légitime que de revendiquer ce caractère pour tout ce qui serait l'objet de notre expérience. D'où vient cependant que, dès qu'on attribue une réalité semblable à un fait de conscience, il est des esprits qui se refusent à l'admettre, ou qui hésitent du moins à se prononcer clairement à ce sujet?

Et pourtant, la question impliquée dans cette assertion est de première importance. Toute doctrine philosophique, je dis

plus, toute croyance religieuse repose en fin de compte sur ce qui n'est qu'un fait de conscience. N'est-ce pas, par exemple, de la négation du caractère positif de tout fait semblable que l'école *positiviste* a fait son drapeau? N'est-ce pas l'hésitation à cet égard qui s'oppose le plus souvent, chez tel ou tel, à une franche admission du « surnaturel? »

Mais, loin que l'expérience qu'on allègue comme la plus positive, loin que l'expérience par le moyen des sens exclue l'idée d'une impression de conscience, elle implique bien plutôt à chaque fois une impression semblable. D'un autre côté, l'impression de la conscience renfermera nécessairement l'expérience d'un fait objectif à celui chez lequel cette impression s'est produite.

Après avoir, ailleurs[1], essayé de prouver la première de ces deux assertions, j'entreprends à cette heure d'exposer les faits qui me semblent justifier la seconde. C'est du reste, je dois le dire, un intérêt moral et religieux qui me porte à aborder cette étude du fait de conscience. Aussi aurai-je surtout en vue, dans l'analyse de ce fait, cette activité spéciale de conscience qu'on désigne sous le nom de la conscience morale, ou de la conscience de l'obligation morale.

La première chose à laquelle je devrai m'appliquer, ce sera à définir le phénomène de notre vie intérieure auquel on donne ce nom.

Lorsque j'y serai parvenu, je chercherai à préciser ce qui découle de la définition de ce fait, soit à l'égard de la vérité sur l'homme, soit à l'endroit de la doctrine de Dieu.

Enfin, dans une troisième étude, j'examinerai le rapport qui subsiste entre les lumières résultant ainsi du fait de la conscience morale, et celles qui nous parviennent, soit par la vue de l'univers, soit par le témoignage des Ecritures.

[1] Dans une étude intitulée: *La vie de l'âme humaine ou la Vie par la foi*, insérée dans le bulletin théologique de la *Revue chrétienne* de septembre 1866.

PREMIÈRE ÉTUDE

Analyse et définition du fait de la conscience morale.

Occupons-nous d'abord à fixer le sens du mot de *conscience*. Il semble, à première vue, que qui dit *conscience* dit, par là même, ce qui serait une espèce spéciale de *science*.

Par *science*, cependant, on désigne, non pas, comme quelquefois par le mot de *conscience*, ce qui serait en nous une impression, mais bien ce qui est le résultat d'une activité réfléchie à l'occasion de telles ou telles impressions. Ce sera toujours l'ensemble, ou telle et telle portion, des images intelligibles que notre esprit, après les avoir formulées ou acceptées, regarderait comme vraies. Notre science sera ainsi à chaque fois le résultat en nous d'une activité volontaire et facultative de notre pensée réfléchie.

Ce qu'on appelle *un phénomène de conscience* ne présente pas ce caractère. C'est là une impression qui nous arrive, pour ainsi dire, en dehors de notre activité. Nous ne disposons pas de l'apparition en nous des impressions de conscience : elles nous sont même parfois imposées malgré nous.

Mais il y a plus. Si la *science* est ce qui résulte pour notre pensée d'impressions produites par des objets perçus comme *subsistant au dehors de nous*, l'impression de conscience sera toujours celle qu'aurait faite sur nous un objet que nous percevrions comme *subsistant au dedans de nous-même*.

Pour atteindre à la *science*, nous avons dû commencer par détourner notre vue de ce qui ne serait que nous-même. Pour discerner ce que nous appelons un fait de *conscience*, nous devons, au contraire, fixer notre attention sur ce qui se passe au dedans de notre vie personnelle.

Sans doute, il peut nous arriver de parler soit d'une *science de nous-même*, soit aussi de la *conscience* que nous aurions *d'un objet situé hors de nous*.

Mais ce sont là des expressions qui n'infirment nullement ce que nous venons d'avancer. En effet, lorsque je parle d'une *science de l'âme*, par exemple, je désigne par là, non pas le

sentiment spécial que je posséderais de ma propre âme, mais la connaissance que j'ai de l'âme humaine en général, considérée, dans ce cas-là, comme un fait qui subsiste devant moi et indépendamment de moi-même. D'un autre côté, lorsqu'il serait question de *la conscience que j'aurais d'un objet situé hors de moi*, je désignerais par là une impression qui aurait coïncidé, au dedans de moi-même, avec l'existence extérieure de cet objet. C'est ainsi que, quand j'affirme, sur le témoignage de mes sens, que mon ami est devant moi, c'est là pour moi un fait de *science*. Je puis cependant appuyer la même affirmation sur ce qui ne serait qu'un pressentiment intérieur. Dans ce cas spécial, — si tant est qu'il se présente, — je me bornerai à dire que *j'ai eu conscience* de la présence de mon ami.

Sans doute, la conscience, aussi bien que la science, constitue en nous un fait de connaissance. Mais tandis que dans la conscience cette connaissance est le résultat d'une impression purement passive, et d'une impression qui a son objet au dedans de nous, dans la science cette connaissance est le produit direct d'une activité de perception qui demeure soumise à notre volonté, et d'une activité qui porte toujours sur un objet situé hors de nous.

On ne saurait donc confondre ces deux faits. En particulier, on ne saurait vouloir confondre un fait de science avec ce qui demeure en nous un fait de conscience.

Quant à la thèse inverse, quant à dire que nous ne pouvons donner le nom d'un fait scientifique, ou d'un fait de science, à ce que nous ne devons qu'à la seule perception de notre conscience, tout dépendra du sens qu'on aurait attaché alors à ce mot de *science*.

Si l'on s'en tient au sens propre, il est évident qu'on a raison. Science et conscience sont deux choses distinctes. Il se pourrait, cependant, que par ce mot de science, on entendît désigner, non pas tant la nature spéciale du fait que ce mot signifie, que le caractère de vérité, de justesse, de certitude qui se rattache à la perception *scientifique*. Dès lors, en affirmant que les faits de conscience ne sauraient être regardés

comme des faits scientifiques, on aurait précisément préjugé la question qui nous occupe à cette heure.

Bornons-nous, pour le moment, à reconnaître que si la conscience est une science dans ce sens de certitude et de vérité, c'est la science de nous-même et de ce qui se passe au dedans de nous.

Dans le fond, c'est bien là ce qu'exprime ce mot de *conscience*, c'est-à-dire, de *science avec soi*. C'est la science qui résulte, pour l'être pensant, du fait qu'il se place exclusivement en face de lui-même, qu'il demeure seul avec lui-même [1].

Après avoir ainsi distingué entre le sens du mot de conscience et celui du mot de science, appliquons-nous à analyser le phénomène spécial que désigne le premier de ces deux mots.

Pour cela, commençons par nous demander quelle espèce de perception caractérise ce que nous appelons en nous *la conscience*. Cela fait, nous chercherons à définir quel est au dedans de nous l'objet dont cette perception nous transmet l'impression.

I. La perception de conscience. — Considérée comme une activité de perception, la conscience répond à ce que nous nommons un *sens*, ce dernier mot signifiant toujours ce qui est en nous le lieu et le moyen d'une perception.

C'est, du reste, ce qui ressort du langage lui-même. Ce mot de *sens* s'emploie aussi bien à l'endroit des impressions que nous devons à ce qui est en nous, qu'à l'égard de celles qui nous viennent de l'extérieur, et pour lesquelles on réserve d'ordinaire le mot de *sensations*. On parlera de notre *sens intime*, comme on parlera de nos *cinq sens*.

Il est évident qu'ici l'épithète d'*intime* se rapporte à ce qui est l'objet, et non à ce qui serait le lieu spécial de ce sens.

[1] Tel est aussi le sens du mot grec *συνείδησις*, ainsi que cela ressort, entre autres passages, de ces mots d'Isocrate (I, 16), dont la citation me tombe sous les yeux : *Μηδέποτε μηδὲν αἰσχρὸν ποιήσας ἔλπιζε λήσειν· καὶ γὰρ ἂν τοὺς ἄλλους λάθῃς, σεαυτῷ συνειδήσεις*. Dans ces mots, le substantif *συνείδησις* est remplacé par le verbe exprimant l'action que nous venons d'indiquer.

L'expression de *sens intérieur*, par cela même qu'elle n'impliquerait que le lieu, serait insuffisante, vu que même les impressions qui nous arrivent par le moyen des sens se perçoivent elles aussi par une perception intérieure. Le sens intime signifie donc le sens par lequel nous percevons ce qu'il y a en nous d'*intime*, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus intérieur au dedans de nous.

Remarquons de plus qu'il n'est jamais question que d'un seul sens intime. Nos rapports avec le monde extérieur étant nécessairement fragmentaires, sont par cela même multiples. Aussi avons-nous besoin, en face de ce monde-là, de plusieurs « sens. » Mais le monde intérieur, le monde que nous portons au dedans de nous-même, n'a avec nous qu'une seule espèce de rapport, celui d'une impression immédiate ou instinctive. Aussi ne parle-t-on à cet égard-là que d'un seul sens.

Sans doute si, lorsque nous ne le considérons que dans la nature de sa perception, ce sens ne peut être qu'un, il n'en est plus de même lorsqu'il s'agirait de ses diverses activités. L'activité du sens intime, ou « notre conscience, » prendra plusieurs noms suivant les divers objets auxquels elle s'appliquerait au dedans de nous.

Avant de distinguer entre ces objets, arrêtons-nous d'abord devant ce fait que le sens intime, ou la conscience de notre moi central, ne dispose au dedans de nous que d'une seule et unique espèce de perception.

N'est-ce pas ce qui fait que le sentiment de *l'unité du moi* domine tout ce qui sera pour nous telle ou telle activité de conscience? Cette impression d'unité , que nous reportons ensuite et dans notre vue du monde extérieur et dans notre expérience religieuse, a bien sa source dans le fait de cette unité de perception du sens intime. En effet, les sensations qui nous viennent du monde extérieur ne sauraient, elles, vu leur caractère fragmentaire et multiple, nous transmettre cette impression d'unité, laquelle ne ressortira pas davantage pour nous de la seule expérience de ce en quoi nous verrions, dans ce monde extérieur, des manifestations de la divinité.

Ce qui semble prouver la justesse de cette remarque quant

au monde extérieur, c'est que l'animal, qui possède à l'endroit de ce monde les mêmes sensations que nous, n'arrive pas, par ces sensations, au sentiment de l'unité de ce monde, ou à l'idée de « l'univers. » Quant à ce que nous avons avancé au sujet des « manifestations de la divinité, » la preuve en est dans le fait si général du polythéisme.

Sans poursuivre plus avant les conséquences de ce fait spécial, je me borne à constater avec vous que le caractère de tout ce qui s'appelle une impression de conscience est d'impliquer le sentiment de l'unité du moi, parce que toute impression de ce genre ressort chez nous à une seule et même faculté de perception.

Avec cela, on parlera de plusieurs « consciences, » suivant la portion spéciale de la vie de notre moi qui serait, dans tel ou tel moment, l'objet de notre perception de conscience.

A cet égard, il faut même dire que nous possédons tous la conscience de deux faits de vie essentiellement distincts au dedans de nous. L'un de ces faits, c'est l'activité vivante de notre moi. L'autre, c'est quelque chose qui précède au dedans de nous cette activité.

Il faut de plus constater que cette conscience que nous avons ainsi de l'activité de la vie du moi, n'est pas seulement la vue de l'évolution de notre vie. C'est plus que cela. C'est encore l'impression des lois de cette vie. C'est bien ainsi, par exemple, que nous avons conscience de ce qui est au dedans de nous la loi du vrai et du beau.

Quant à la conscience de ce « quelque chose » qui précéderait en nous l'activité de notre vie, c'est bien là proprement ce à quoi nous donnons le nom de notre conscience *morale*. L'objet n'en est pas ce qui apparaîtrait dans l'activité du moi; c'est un fait que nous percevons comme subsistant au dedans de nous déjà avant la mise en œuvre de cette activité, puisqu'il se fait sentir à nous comme exerçant une sollicitation sur la décision première de cette activité.

Ce n'est donc pas, comme dans le premier cas, la vue d'un fait que cette activité réaliserait sous nos yeux. Bien au contraire, c'est le sentiment d'un fait que cette activité ne réalise

pas nécessairement; bien plus, qu'elle pourrait ne pas réaliser.

Nous appelons la conscience que nous avons de ce fait spécial la conscience *de l'obligation morale*, ou la *conscience morale*. C'est cette perception spéciale de conscience que nous aspirons surtout ici à analyser.

La perception dont il s'agit se reconnaît d'abord à ceci, qu'elle nous transmet une impression *immédiate*. De plus, elle présente ce caractère d'être une expérience imposée *à notre volonté elle-même*.

Et d'abord, que signifie ce mot d'*impression immédiate ?*

Nous désignons par là une impression qui nous arrive pour ainsi dire toute faite; une impression que nous ressentons sans l'avoir vue se former au dedans de nous; en sorte que nous ne saurions la discuter, n'en ayant pu observer ni la genèse ni les intermédiaires, et son apparition en nous n'ayant rien à faire avec notre propre initiative.

A la différence d'autres impressions que nous pouvons susciter à notre gré, cette impression de volonté ne dépend pas de ce qui serait en nous la mise en œuvre d'une activité facultative; elle constitue au dedans de nous une expérience purement passive.

Sans doute, ce caractère elle le possède en commun avec d'autres expériences de conscience; par exemple, avec la conscience que nous avons de notre propre existence. Tandis que nous pouvons réveiller ou laisser sommeiller en nous la conscience des lois de l'activité du moi, nous ne saurions nous refuser à faire l'expérience de notre existence elle-même. Aussi est-ce là, pour nous, beaucoup plutôt une impression qu'une perception.

Mais si cette expérience, elle aussi, nous est ainsi imposée, elle ne l'est pas *malgré nous*, comme c'est le cas pour celle de la conscience morale. En effet, l'expérience de notre existence est imposée à notre *sentiment*, tandis que celle de notre conscience morale l'est à notre *volonté* elle-même. Aussi bien n'y a-t-il rien en nous qui s'oppose à cette expérience de notre existence. Rien ne nous pousse à mettre en doute notre existence, à en discuter la réalité.

Il n'en est pas de même de l'expérience dont la perception s'appelle en nous la conscience morale. Là, nous ne saurions jamais demeurer indifférents ou passifs, puisque, comme nous l'avons vu, cette expérience possède ce caractère distinctif qu'elle est imposée à notre volonté elle-même. Non pas que ce soit une expérience que nous ferions par notre volonté. Non ! c'est une expérience que subit notre volonté. Elle a lieu en nous non pas en vertu, mais en dépit de notre volonté propre. Notre volonté en est l'objet.

Du reste, la preuve de ce que nous disons là, c'est qu'il nous est impossible de séparer, par la pensée, cette impression spéciale de quoi que ce soit qui l'aurait précédée et qui l'aurait acheminée en nous ; de quoi que ce soit qui en serait l'organe permanent, en sorte que nous puissions en susciter ou en diriger l'apparition au dedans de nous.

Il est vrai qu'on parlera quelquefois de la conscience morale comme d'un organe que nous posséderions en nous à part de l'impression qu'il nous transmettrait. Ce n'est là, cependant, qu'une figure de langage analogue à celle dont nous usons lorsque nous parlons de notre imagination, de notre pensée, ou même de notre volonté, comme de facultés qui subsisteraient en nous à part des images ou des sentiments par lesquels se manifestent en dedans de nous ces diverses activités de notre âme.

Au fond, notre âme elle-même est bien toujours présente tout entière dans chacune de ces activités ou de ces impressions. Tandis que les organes de nos sens subsistent, eux, pour nous, indépendamment des impressions qu'ils nous transmettent, en sorte qu'ils peuvent ou demeurer inactifs ou agir simultanément, sans que pour cela leurs activités disparaissent pour nous ou qu'elles se confondent à nos yeux, il n'en est pas de même de ces impressions qui sont imposées directement à notre être lui-même.

Celles-ci, parce qu'elles impliquent, à chaque fois, l'activité du moi lui-même, ne sauraient se produire simultanément. L'activité de l'imagination exclut celle de la pensée pure, comme cette obéissance immédiate de la volonté qui s'appelle

la foi est incompatible avec la marche méthodique de la logique. Aussi bien ne saurait-on se former une idée quelconque de ce qui, en dehors de ces impressions, en représenterait au dedans de nous la faculté; de ce qui demeurerait en nous comme un organe permanent de l'imagination, de la morale ou de la religion, abstraction faite de l'impression poétique, morale ou religieuse elle-même.

Cette remarque n'est pas sans importance. L'*objectivisation* de nos facultés, s'il m'est permis d'avoir recours à ce terme barbare, peut constituer pour nous une occasion d'erreur.

C'est bien là ce qui arrivera à faire d'un poète l'esclave aveugle de sa muse; d'un dévot, celui de sa crainte et de son extase religieuses; d'un hégélien, celui du sentiment qu'il aurait de l'organisation formelle de sa pensée; en général, de chacun de nous celui des impressions qui nous seraient le plus habituelles.

C'est aussi, pour ne parler que des impressions de la conscience morale, ce qui est à la racine de cette maladie spéciale qu'on nomme, d'un côté, le *scrupule* de conscience, de l'autre l'indifférence ou la négligence volontaire à l'égard de cette même conscience. Dans l'un et l'autre cas, on a commencé par faire de sa conscience un organe qui subsisterait en nous à côté de nous-même, pour ainsi dire. On lui a donné ce qui serait comme une existence propre au dedans de nous. Dès lors, cette conscience revêt à nos yeux, en elle-même et pour elle seule, une importance qu'elle ne devrait jamais avoir qu'en vertu de l'objet dont elle nous transmettrait la perception. On arrive de la sorte à faire, de ce qui n'est en nous qu'une simple activité de perception, un je ne sais quoi d'anonyme et cependant de redoutable, une puissance incomprise, en face de laquelle il ne peut plus être question que d'une soumission inintelligente ou d'une rébellion ouverte. C'est là le danger spécial qui menacera toujours les partisans de « la morale indépendante. »

Sans doute, à la différence de la conscience que nous avons, soit des lois de notre activité, soit des sensations extérieures, conscience que nous pouvons évoquer à notre gré, nous sommes passifs à l'endroit de notre conscience morale. Les impressions qu'elle nous transmet nous sont imposées.

C'est précisément là, cependant, ce qui nous permet d'apprécier clairement la nature et les droits de ces impressions, puisque, se produisant en nous en dehors de notre initiative, nous sommes certains qu'elles ne contiennent rien qui puisse provenir de nos illusions ou de nos passions. Appréciée, non pas dans l'interprétation que nous lui aurions donnée, mais en elle-même, l'impression de notre conscience morale est un fait normal et entièrement étranger à toute erreur.

Or l'appréciation de ce fait n'est pas seulement chose possible, elle constitue un devoir envers nous-mêmes.

En effet, la perception de ma conscience morale ne peut être séparée de celle que je dois à la conscience que j'ai de moi-même. Elle lui demeure si indissolublement unie que je ne puis négliger l'une sans négliger l'autre. Il y a plus, elle la domine. Tant que je retiens la conscience de moi-même, je ne puis seulement vouloir demeurer étranger à l'impression de ma conscience morale.

Avec cela, cette même conscience me transmet l'impression d'un fait à part dans la conscience de mon moi. Si elle accompagne cette conscience que j'ai de moi-même, elle ne se confond pas avec elle. Elle y est attachée, mais elle en demeure distincte. Il y a là comme une dualité, comme une négation de cette unité dont le sentiment est cependant essentiel à la conscience que j'ai de mon moi.

Ceci nous amène à passer de la *perception* de conscience à ce qui constitue, au dedans de nous, l'*objet* de cette perception.

II. *L'objet de la perception de conscience.* — La première chose à constater à l'égard de cet objet, c'est sa réalité positive, son objectivité essentielle au dedans de nous. Notre conscience morale est bien en nous une *perception ;* ce n'est pas une *impression* subjective, une impression qui n'aurait pas de raison d'être en dehors de ce qui la ressentirait en nous. Si donc l'objet de cette perception existe au dedans de nous, il y subsiste en face de nous-mêmes.

Non seulement, en effet, je ressens la vie de mon corps et celle de mon esprit, ainsi que les diverses activités de cette vie et leurs lois, mais j'ai encore conscience d'influences

dont cette vie a été et demeure au dedans de moi l'objet. Il y a, dans ce dont ma conscience morale me transmet l'impression, des faits qui, tout en se passant au dedans de moi, n'ont pas leur raison d'être dans le moi qui les subit. Il y a, nous l'avons dit, au delà et au-dessus de l'activité libre de ma vie, un « quelque chose » qui préside chez moi à l'épanouissement initial de cette vie, et qui en précède la libre manifestation. Cela est si vrai que ce quelque chose porte un nom spécial. Nous l'appelons tous l'objet de notre conscience morale.

Je ne saurais me contenter de dire de cet objet que c'est la loi de ma vie, car ce que ma conscience me fait entrevoir n'est pas ce qui *est*, c'est ce qui *doit encore être* en moi. C'est là le trait auquel je reconnais son impression spéciale. Tous nous désignons ce que notre conscience morale nous fait percevoir, non pas comme un fait qui serait déjà accompli en nous, mais comme une autorité qui tend à s'y exercer.

Notre conscience morale diffère donc de toutes les autres perceptions de conscience en ceci : que tandis que ces dernières sont la perception de faits dont notre activité est le *sujet*, la conscience morale nous fait ressentir quelque chose à l'égard de quoi cette activité occupe la position d'un *objet*.

Ce n'est pas sans doute qu'il n'y ait des esprits qui nient ce que nous disons là. On a même refusé expressément à la conscience morale le droit d'être ainsi regardée comme l'expérience de quelque chose de réellement objectif à celui chez lequel elle se fait ressentir.

Le seul fait qu'une semblable négation se produit après Kant, montre qu'il n'est pas au pouvoir de la logique de la réduire au silence. Et cela est naturel ! Il s'agit là d'une expérience exclusivement et directement personnelle, et qui, comme telle, ne peut être appréciée que par celui chez lequel elle se produit.

S'il était question de quelque erreur dans telle ou telle perception des sens, on pourrait la rendre évidente en faisant appel au témoignage d'une autre perception sensible chez celui chez lequel cette erreur se serait produite. Les perceptions des sens se contrôlent en effet les unes par les autres. Mais l'impression du sens intime ne peut être contrôlée que par elle-même. En

particulier, puisque la conscience de l'obligation morale se présente à nous comme la perception d'une autorité qui concerne notre volonté, tout ce que nous pouvons faire pour en discerner le caractère, c'est de nous demander toujours de nouveau à nous-même comment notre volonté ressent cette impression ; c'est, en particulier, de nous demander si elle se fait sentir à nous en dehors de notre initiative ; si elle se montre au dedans de nous indépendante de nos décisions ; si notre volonté en est le sujet, la source ; ou bien si elle en demeure réellement l'objet.

Ce n'est qu'après nous être clairement rendu compte de ce premier fait, que nous pourrons examiner quelle peut bien être la cause prochaine de ce qui se manifesterait en effet au dedans de nous comme l'action d'une volonté qui y est mise en face de la nôtre.

Pour nous, nous posons en fait que la conscience morale se fait sentir au dedans de nous comme une sollicitation qui s'exerce sous nos yeux, et indépendamment de notre initiative, sur l'instinct qui est au point de départ des décisions de notre volonté réfléchie.

De plus, loin de nous apparaître comme une limitation injuste et anormale de notre liberté, cette expérience s'accompagne en nous d'une autorité dont nous ne saurions vouloir seulement mettre en question les droits, sans sentir qu'en le faisant nous porterions la main sur ce qu'il y a de plus sacré dans notre personnalité elle-même.

Nous sommes tous contraints de respecter cette autorité, non seulement en la laissant s'affirmer devant nous, mais en nous astreignant à en traduire l'impression par une *loi* que nous formulons pour notre usage. Cette loi, sans doute, nous demeurons libres de n'y pas obtempérer. Même alors, cependant, il nous demeure impossible de nier l'autorité dont elle est pour nous l'expression. Tous nous la désignons par ces deux mots qui impliqueraient une contradiction s'ils n'étaient l'aveu d'une défaite subie : « la *loi* de notre *liberté*. »

Ici on nous arrête. Avez-vous le droit, nous dit-on, de statuer ainsi, au point de vue de l'autorité, une différence aussi

essentielle entre la conscience morale et ce que vous avez appelé la conscience des lois de l'activité de notre moi? Ne parle-t-on pas de la loi de la logique et de l'esthétique comme de lois aussi absolues que le serait pour nous la loi morale?

C'est là ce qu'on ne saurait avancer. Le mot de *loi* n'a pas la même signification dans les deux cas.

Sans doute, ces « lois » du vrai et du beau, elles aussi, nous sont imposées; nous ne saurions que les formuler; nous ne les inventons pas. Mais c'est dans le fait de l'activité même de notre volonté qu'elles sont mises devant nous. Loin d'être dictées à notre liberté, c'est notre liberté elle-même qui nous les dicte en agissant sous nos yeux. Nous les lisons en nous-mêmes; nous ne les percevons pas comme placées en dehors et au-dessus de notre liberté.

On ne saurait dire de la loi morale que nous n'aurions ainsi qu'à l'apprécier dans la libre activité de notre vie. C'est avant tout une action que nous avons à subir, et cela dans notre volonté elle-même. Ce n'est pas un fait d'activité propre. C'est ce qui tend, au dedans de nous, à produire une activité. Avec cela, c'est un fait qui ressort à notre vie personnelle, et qui demande à être apprécié comme un fait de notre propre vie.

Cela même, cependant, il ne le demande qu'en seconde ligne. Ce qu'il exige avant tout, c'est d'être *obéi*. Sa première apparition en nous n'est ni un acte, ni une parole. C'est une action; et cette action constitue pour nous un ordre. C'est donc une action qui nous impose un principe d'action. Ce n'est pas un fait qui existerait déjà en nous tel qu'il doit être. C'est une volonté qui tend à s'y affirmer; c'est un fait qui tend à s'y accomplir. Ce n'est pas en nous la *présence*, non! c'est uniquement la *prévision*, parfois l'*appréhension* d'une loi de vie que nous allons devoir formuler malgré nous et souvent contre nous.

Sans doute, on peut dire de la formule du vrai et du beau qu'elle sera, elle aussi, en moi, une *loi* de vie. Tel ne sera pourtant le cas que parce que et que pour autant que j'en aurai fait moi-même non pas la *loi*, mais bien seulement la *norme*, ou la *règle*, de mon activité. Si ensuite, après l'avoir reconnue, cette règle, je la néglige, si je lui refuse mon attention et mon

obéissance, je n'aurai fait tort qu'à mon activité. La logique de mon esprit, les harmonies de ma pensée et de mes instincts, tout cela c'est bien mon activité, et ce n'est que mon activité. Si donc j'ai méconnu cette règle de mon activité, ce sera sans doute une erreur; peut-être même sera-ce une faute. Mais ce sera, même alors, une faute qui ne touchera ni directement ni nécessairement à ce qui serait un rapport entre moi et un autre que moi. Aussi les conséquences n'en pénétreront-elles pas au delà de la sphère de ma propre vie. Je puis en éprouver des regrets, je ne saurais devoir m'en repentir. Cette « faute » n'a blessé que moi seul. Il n'en est certainement pas de même de la transgression de la loi morale.

La chose étant ainsi, il semble évident que, dans ce qui produit en moi le sentiment de l'obligation morale, *il y a autre chose que ce qui ne serait que moi-même;* qu'il y a là, en effet, au dedans de moi, quelque chose d'antérieur à mon activité réfléchie, et, de plus, quelque chose de si réel, de si objectif à ma liberté personnelle, que ce quelque chose va jusqu'à s'arroger sur cette liberté des droits que je ne saurais même mettre en question.

Ce fait est d'une telle importance qu'il conviendra, pour le mettre pleinement en évidence, d'ajouter à ce qui n'a été jusqu'ici qu'une pure analyse d'idées abstraites l'exemple de quelques faits.

III. *Quelques exemples.* — Le choix seul des faits que je voudrais vous exposer me rappelle forcément la grande objection que soulève ma thèse.

A peine jeté-je les yeux sur telle ou telle manifestation de l'autorité de la conscience, que je suis frappé non seulement de l'infinie diversité de ces manifestations, mais encore de ce fait qu'elles sont intimement liées à ce qui résulte, dans chaque cas spécial, des époques, des races et des mille circonstances du milieu, de la civilisation, de l'âge et des tempéraments.

Avec cela, ce n'est pas de telles ou telles manifestations de la conscience qu'il s'agit ici. C'est, en face de ces manifestations si diverses et même parfois contradictoires, de la présence, dans chacune d'elles, d'un élément commun, qui consisterait en

ce qu'elles seraient toutes également, chez celui chez lequel elles se produisent, la manifestation d'un fait objectif et indépendant de son initiative.

Sans doute nous n'aurions pas ainsi à hésiter si nous pouvions choisir pour notre analyse, non pas tels ou tels hommes, mais l'homme lui-même ; si nous pouvions mettre sous nos yeux un de nos semblables chez lequel le caractère individuel ne serait bien qu'un accident, qu'un voile transparent qui laisserait librement pénétrer nos regards jusqu'à un fait de vie essentiellement et normalement humain.

Si je disais que nous le possédons, ce fait ; si, évoquant devant vous le souvenir du « Fils de l'homme, » je me contentais de rappeler cette personnalité étrangère, dans le fond, et supérieure à tout ce qui n'était en elle qu'une vie individuelle ; si je prenais pour exemple de la conscience humaine la conscience de Jésus de Nazareth, j'aurais sans doute fait choix de ce qui demeure à mes yeux le seul véritable exemple du fait humain normal. Mais aussi, du même coup, j'aurais rendu notre étude superflue.

Cette personnalité de Jésus, en effet, ne se présente de la sorte qu'à la seule expérience de la foi. Or, dès que nous nous en tenons à notre point de vue de croyants, nous n'avons plus besoin qu'on nous démontre l'objectivité de l'autorité de la conscience morale, puisque notre foi est déjà le résultat en nous de notre obéissance à Celui dont cette autorité nous a seule fait faire l'expérience.

Ce n'est donc pas dans l'expérience de la foi que nous voulons choisir nos exemples. C'est à un niveau inférieur. C'est dans l'expérience de cette vie morale qui nous est, à nous croyants, commune avec tous nos semblables ; en ayant soin, même là, de la prendre aussi loin que possible de toute influence, même indirecte, de la foi chrétienne.

Je prends l'exemple de Socrate.

Il n'est personne auquel n'apparaisse, dans la vie et dans la mort de Socrate, la présence d'un fait de conscience morale.

Bien plus, nous prenons tous le parti de Socrate contre ses juges. Il y a donc, pour nous tous, quelque chose de positif

dans l'autorité à laquelle a obéi Socrate. Or les impressions qu'il avait reçues et qu'il recevait chaque jour du dehors ne suffisent aucunement à motiver et à expliquer cette autorité. C'est donc au dedans de lui qu'il la faut chercher.

Ou bien dirons-nous que l'héroïsme que nous admirons dans cet Athénien ne consiste, après tout, que dans le choix qu'il sut faire entre deux espèces opposées d'impressions qui, les unes et les autres, n'avaient pour source que le milieu dans lequel il vivait? Dirons-nous que sa grandeur ne résulte pour nous que de ce qu'il a su substituer la réflexion de son âge mûr aux impressions qu'avait reçues son enfance?

Encore resterait-il à rendre compte de ce qui l'a poussé, et d'une façon aussi décidée et aussi persistante, à faire un tel choix.

Ou bien n'y verrait-on qu'un pur hasard, qu'un accident de sa volonté auquel lui-même n'eût pu assigner un motif quelconque? Alors pourquoi l'admirons-nous encore?

Du reste, telle n'a pas été sa propre pensée à cet égard. On sait ce que Socrate se plaisait à appeler son génie ou son démon familier. Que pouvait-il donc vouloir désigner par ce terme insolite, sinon ce dont il faisait l'expérience non seulement comme d'un fait intérieur à la sphère de sa personnalité, mais comme d'un fait étranger avec cela à sa volonté propre, en même temps que supérieur à cette volonté? C'était, dis-je, un fait *intérieur*, puisqu'il le ressentait, au dedans de lui, comme une voix distincte de toutes celles qui lui venaient du dehors. Et c'était, à ses yeux, un fait *supérieur* à sa volonté, puisque cette voix s'affirmait en lui au-dessus de l'instinct de sa propre conservation.

On objectera que c'était précisément là l'erreur de Socrate, vu que, s'il n'y avait pas eu erreur chez lui à ce sujet, nous regarderions encore aujourd'hui comme autant d'oracles tout ce que lui dicta son démon. Nous pouvons, dira-t-on, admirer sa sincérité, tout en reconnaissant qu'il s'est mépris en donnant ainsi une valeur absolue à une impression purement accidentelle.

Mais il faut distinguer entre l'usage que Socrate a fait des

impressions de sa conscience intime, et l'autorité qu'il s'était d'abord vu forcé de concéder à ces impressions.

Qu'on admette, si l'on veut, une erreur dans la manière dont Socrate a apprécié cette impression, dans le nom qu'il a donné à l'autorité à laquelle il a obéi jusqu'à la mort. La question n'est pas là! Elle est tout entière dans le fait de savoir s'il a eu tort d'obéir, c'est-à-dire d'attribuer à cette impression spéciale une autorité absolue sur sa volonté. La question est de savoir si nous devons le plaindre ou même le blâmer d'avoir ainsi sacrifié sa vie au sentiment qu'il avait des droits de cette autorité.

Je prends un autre exemple. Je le choisis encore aussi loin que possible de toute influence provenant de notre foi. De plus, je l'irai chercher cette fois, non plus sur les hauteurs, mais dans les bas-fonds de l'humanité.

Le voyageur anglais Wallace, naturaliste, non seulement dans le sens de collectionneur d'insectes et d'oiseaux, mais comme sectateur avoué de cette école qui arbore le drapeau du « naturalisme, » nous a raconté dernièrement, dans des pages pleines de fraîcheur, de vérité et d'intérêt, sa visite aux Dayaks de Bornéo.

La conscience de ces gens-là ne ressemble guère à celle de Socrate, si ce n'est en ce point qu'elle possède, pour eux aussi, une autorité absolue.

Au fond, ce sont de bonnes gens, et même, à plusieurs égards, des gens dont la conduite pourrait nous faire rougir. Doux, affables, hospitaliers, ils semblent ignorer jusqu'à la pensée du mensonge et du vol. Victimes, depuis des siècles, de la tyrannie des Malais, nation de pillards et de forbans, ils forment, par plusieurs traits de leur caractère, un contraste frappant avec ce dernier peuple, qui leur est d'ailleurs très supérieur dans cette espèce de civilisation que produisent des relations étendues de navigation et de commerce.

Avec cela, ces Dayaks sont de redoutables chasseurs d'hommes et d'invétérés coupeurs de têtes.

Ce n'est pourtant pas là chez eux le résultat d'un naturel féroce. C'est bien, comme chez les « étrangleurs » de l'Indos-

tan, affaire d'honneur et même de *conscience*. Aussi déploient-ils à cette chasse aux hommes une persévérance, une patience et un courage qui leur font complétement défaut lorsqu'il ne s'agit plus que de la défense de leur propre vie ou de la protection de leurs familles.

Voilà, certes, une singulière manifestation de l'idée du devoir ! Elle ne l'est cependant pas plus que telles ou telles des formes qu'a revêtues, même chez les nations « chrétiennes, » le fanatisme religieux lui-même. Si je l'ai choisie entre beaucoup d'autres, c'est qu'elle nous apparaît, d'un côté chez un peuple voisin de l'état de nature, et de l'autre chez des hommes ornés, malgré cela, de vertus qui feraient honneur aux nations les plus avancées.

Vous me direz peut-être que des faits semblables sont précisément ce qui démontre, avec la dernière évidence, jusqu'à quel point la voix de la conscience est peu propre à être regardée comme une règle absolue.

Encore une fois, il faut distinguer. Si vous voulez parler de la façon spéciale dont les Dayaks entendent le devoir, vous ne risquez guère d'être contredit en dehors des forêts où s'abritent leurs tribus.

Mais la question n'est pas là ! Il ne s'agit pas de savoir si le malheureux sauvage a tort de prétendre que tel est bien son devoir. Il s'agit de se demander s'il aurait raison de soutenir qu'il n'est pas lié par l'autorité qui accompagne la pensée de ce en quoi il a vu son devoir ; ou bien, — ce qui revient au même, — s'il devrait soutenir qu'il n'y a point pour lui de devoir.

Cet exemple, ainsi que tous les faits semblables, nous amène bien plutôt à discerner la différence qui subsiste entre la voix de la conscience dans tel ou tel cas donné, et la nature absolue de l'autorité dont s'accompagne à chaque fois cette voix. Les gens dont nous venons de parler, nous l'avons entendu, sont loin d'être des natures féroces. Qu'elle est donc puissante l'autorité au nom de laquelle ils se croient forcés, dans un moment donné, à accomplir des actes qui jurent d'une façon aussi criante avec tout le reste de leur vie !

Vous me direz peut-être qu'il faut y voir le résultat d'une influence extérieure, celui de l'autorité de leurs prêtres, par exemple, ou des traditions de leur race.

Il ne paraît pas que les Dayaks aient des prêtres. Restent leurs traditions. Encore faudrait-il expliquer ce qui les a portés à accepter et à perpétuer ces traditions. Il faudrait surtout être prêt à dire comment ces traditions ont pu s'inaugurer chez ceux qui les leur auraient transmises. Evidemment rien n'explique ce fait sinon le caractère absolu de l'autorité qui a revêtu cette forme spéciale chez ces peuples.

Mais laissons là ces exemples éloignés ou étranges pour des faits comme il s'en passe trop souvent sous nos yeux. Je veux, là aussi, mettre devant vous un fait aussi éloigné que possible de toute foi religieuse.

Je suppose un jeune homme qui, après avoir été élevé en dehors de toute religion positive, a glissé jusqu'au fond de ces abîmes où les passions de son âge finissent si souvent par précipiter même les plus forts. Arrivé là, le vertige s'empare de sa pensée. Sa vie est perdue; son passé le dégoûte; son corps avili n'est plus pour lui qu'un fardeau; son esprit a dépouillé jusqu'à la dernière des illusions qui lui avaient tenu lieu de foi. Seul avec lui-même, voici le remords qui se dresse dans son âme!

N'y a-t-il rien de positivement objectif dans ce qui, chez cet homme, est à la racine d'une douleur si profonde, si aiguë, qu'elle va lui rendre insupportable le sentiment de l'existence elle-même? — Mais si cette douleur n'est due qu'à une hallucination, que ne se hâte-t-on d'en convaincre ce malheureux! — Vous dites que, précisément parce que c'est une hallucination maladive, cela est impossible, puisque, dans ce cas, c'est le résultat physique de l'état auquel ses excès ont réduit son organisme lui-même.

Je veux bien qu'il y ait en effet dans ses organes un désordre maladif. Mais pourquoi traduit-il le sentiment de malaise qui doit en résulter pour lui en une accusation formelle portant sur sa volonté elle-même? Pourquoi *s'accuse-t-il*, lui, de ce malaise? Pourquoi ce qui n'est qu'une rupture d'é-

quilibre se traduit-il sous cette forme spéciale du remords?

Ou bien ne verriez-vous dans cette circonstance qu'un fait sans raison d'être? qu'un pur accident? qu'un fantôme de la pensée? qu'une conclusion entièrement gratuite?

Mais c'est dire du même coup que tout sentiment quelconque de culpabilité est faux en soi! Resterait à expliquer la puissance écrasante qu'exerce tout sentiment de cette nature!

Sommes-nous prêts à dire, par exemple, qu'au moment où cet infortuné saisira l'arme qui va mettre fin à son existence actuelle, il a raison de vouloir ainsi se débarrasser d'un sentiment auquel ne répond rien de réel?

Ce sentiment, c'est qu'il a foulé aux pieds tout ce qui s'appelle du nom de devoir. Peut-être, parmi les devoirs qu'il énumère avec effroi, en est-il, en effet, dont l'impression ne repose que sur un pur préjugé. Il est même probable que tel est le cas.

Mais, encore une fois, ce n'est pas de la pensée formulée par laquelle il a lui-même traduit l'impression qui le domine, c'est de l'autorité qui accompagne cette impression, bien plus, c'est du caractère inexorable, absolu, indiscutable de cette autorité qu'il s'agit ici.

On peut tout accorder quant au premier point. Mais dès qu'on se décide à nier le second, il faut être prêt à soutenir que celui dont nous parlons aura bien fait de se tuer. On devra même, avec les païens de la décadence, le louer du courage qu'il lui aura fallu pour cela.

Ou bien hésitez-vous à aller jusque-là? Continuez-vous à dire qu'il eût mieux fait de ne pas se tuer?

Vous affirmez alors, par là même, que le remède auquel il a eu recours n'en est réellement pas un. C'est affirmer en même temps que cet acte n'a pas atteint son but. C'est dire, par conséquent, non seulement que sa vie personnelle a persisté après cet acte, — (cela n'est pas en question!) — mais que cette vie renfermera encore la même angoisse à laquelle il avait voulu se soustraire en se tuant. Or, si cette angoisse a persisté, c'est que l'autorité qui la lui imposait aura persisté elle aussi. Affirmer cela, c'est dire que le fait intérieur qui s'é-

tait manifesté de la sorte pendant la vie de cet homme a persisté en lui après sa mort.

Avait-il donc tort, pendant sa vie, de regarder déjà ce fait intérieur, dont il avait conscience, comme un fait supérieur à sa libre initiative? Evidemment, déjà alors, cette autorité provenait de quelque chose qui dominait positivement sa volonté, puisque ce « quelque chose » persiste à la dominer en dépit du changement le plus foncier qui puisse avoir lieu dans le libre exercice de cette même volonté!

Faisons donc, de nouveau, une différence essentielle entre le *langage* que je prête au sentiment de l'obligation morale, et ce qui est pour moi à la racine de l'*autorité* qui accompagne ce sentiment. Sachons toujours distinguer entre la légitimité de tel ou tel devoir concret, et le caractère d'obligation qui accompagne pour nous tout ce en quoi nous verrions un devoir. Sachons parler d'une conscience plus ou moins éclairée, plus ou moins vigilante ou fidèle, sans pour cela rien enlever au caractère indestructible de toute autorité de conscience quelle qu'elle soit.

Ce caractère se montre en ceci, que cette conscience, quoi que ce soit qu'elle prononce, parlera avec une autorité absolument supérieure à toute initiative provenant de nous-même, et avec une indépendance aussi inaccessible à nos louanges qu'elle serait sourde à nos plaintes.

Cependant, s'il y a ainsi, dans la voix de la conscience, quelque chose de positif et d'objectif à ce qui en ressent au dedans de nous l'autorité, tâchons de préciser la nature de ce fait que chacun de nous porte ainsi en soi-même.

IV. *Nature du fait perçu par la conscience morale.*

Qu'est-ce que ce fait intérieur à mon être et qui m'apparaît cependant en moi distinct de moi-même? ce fait dont la présence au dedans de moi s'annonce par une impression à laquelle j'ai été forcément soumis dans ce qui précède en moi la direction que je vais donner à ma libre volonté?

Quel nom donnerons-nous à cette protestation qui, quelque imparfaite ou même quelque étrange que soit parfois le

langage que je lui prête, n'en fait pas moins taire au dedans de moi le sentiment de mon indépendance personnelle?

Comment désigner l'origine en moi de cette voix sans accents, de cette autorité silencieuse qui apparaît au centre de mon être, au sein même de ce sanctuaire où ne saurait pénétrer l'analyse de ma pensée réfléchie, et où ne peut atteindre l'action de ma libre volonté?

Qu'est-ce donc que ce je ne sais quoi en moi qui, lorsque j'ai résolu de m'entourer de silence et de solitude, empêche cependant que je me trouve seul avec moi-même?

Dirons-nous, nous aussi, que ce « quelque chose » c'est Dieu lui-même? Irons-nous jusqu'à voir, dans l'expression que nous serions arrivés à donner à cette loi, ce qui serait la voix de Dieu en nous?

On a souvent donné ce nom à la voix de la conscience ; c'est même là une façon de parler habituelle. Avec cela, dès qu'il s'agit d'une définition que justifieraient les faits eux-mêmes, c'est bien, du moins sous cette forme absolue, une assertion à laquelle il faut évidemment renoncer.

En effet, si ce que nous appelons la voix de la conscience est une voix de Dieu en nous, d'où vient que nous en parlons tous comme de la voix de *notre* conscience? D'où vient que, tout en nous y soumettant nous-mêmes, nous n'aurions jamais l'idée d'exiger, pour cette seule raison, que d'autres que nous dussent aussi s'y soumettre ? Si nous l'appelons *notre* conscience, ce n'est pas seulement dans ce sens que cette voix *habite en nous ;* c'est bien parce que, à nos yeux, c'est là un fait qui nous demeure exclusivement personnel. Comment donc, pour ne parler que de nous-mêmes, arrive-t-il que cette « voix de Dieu » se trouve si souvent nous avoir commandé des actes dont elle sera plus tard la première à condamner devant nous le souvenir?

Et pourtant, du moment où nous nous arrêtons devant le caractère absolu de l'autorité qui l'accompagne en nous, pourrions-nous jamais, sans nous abaisser nous-mêmes, rapporter une autorité semblable à qui que ce soit qu'à Dieu seul?

Rappelons-nous le trait caractéristique de cette autorité. Ce n'est pas comme un *fait*, c'est sous la forme d'une *action vivante* qu'elle se produit au dedans de nous. De plus, ce n'est pas comme une action dont nous ne serions que les spectateurs, c'est bien avant tout comme une action qui nous a eus, nous personnellement, pour objets. Je dis « qui nous a eus, » puisque c'est une sollicitation qui avait déjà été exercée sur nous lorsque nous nous sommes mis à l'apprécier; puisqu'au moment où nous arrivons à réfléchir notre volonté, cette volonté nous apparaît comme ayant déjà été, avant que nous la réfléchissions, l'objet de cette mystérieuse sollicitation.

Quel autre agent assigner à une action semblable que l'être qui, parce qu'il aurait créé notre liberté, serait à même d'y toucher ainsi directement sans la détruire du même coup ?

N'est-il pas de toute évidence qu'une action semblable ne saurait être qu'une action personnelle? Ce n'est pas sous la forme d'une idée, ou d'une loi abstraite proposée à l'appréciation de notre pensée, que cette autorité se présente au dedans de nous. Lorsque notre pensée se met à l'analyser, c'est qu'elle s'est déjà fait sentir à notre liberté elle-même.

Or il n'est pas de désignation plus directe de l'être divin que celle de l'être *qu'on adore*, c'est-à-dire, précisément, de l'être devant lequel abdique notre liberté.

Tant que je ne suis pas résolu à ne voir, dans mon existence, qu'un simple phénomène de nature, aussi longtemps que je n'ai pas dépouillé le sentiment de ma liberté, il semble que je ne puisse chercher ailleurs ou plus bas qu'en Dieu lui-même l'agent, l'auteur d'une impression exercée ainsi, non pas sur ce qui ne serait que l'activité de ma volonté, mais sur le principe premier de ma volonté elle-même. Un tel fait ne peut être attribué qu'à un être personnel, et, de plus, qu'à l'être dont la personnalité, distincte de la mienne, a des droits supérieurs à ceux qui sont à cette heure ceux de ma propre personnalité.

A-t-il donc tort, l'homme de tous les temps, lorsqu'il reconnaît dans ce fait, qu'il recèle en lui-même et que lui révèle sa conscience, la présence du seul être devant lequel il soit jamais

loisible à la créature libre de dépouiller les droits sacrés de sa liberté ?

Pour résoudre la difficulté résultant de ces deux vues opposées du même fait, il nous faut considérer de plus près la différence que nous avons déjà été appelés à statuer entre l'impression morale considérée en elle-même, et la manière dont je formule moi cette impression, c'est-à-dire entre la voix de ma conscience et le sentiment d'obligation morale auquel j'ai donné cette voix.

Le fait est que, quel que soit le respect absolu et instinctif que nous inspire l'*autorité* de la conscience, personne n'en a jamais accepté passivement ni suivi aveuglément la *voix*.

Je commence toujours par examiner « ce que me dit » ma conscience. Je discute chacun de ses ordres, lorsqu'il se formule pour la première fois dans mon âme. Je le soumets alors à une étude attentive, à une analyse parfois anxieuse et prolongée. A cet égard, je n'hésite pas à m'entourer de toutes les lumières dont je dispose. Bien mieux, je fais cela avec le sentiment très distinct, non seulement que cela m'est *permis*, mais que c'est là pour moi un *devoir*. En effet, je le fais avec d'autant plus de soin, de zèle et d'exactitude, que je me montre plus *consciencieux* à l'endroit de ce que semble m'ordonner ma conscience.

Qu'est-ce à dire, messieurs? Y aurait-il deux consciences en moi? L'une inférieure, usuelle, adventive, sujette à errer? l'autre, une conscience supérieure à celle-là, une conscience dont les arrêts seraient seuls définitifs et assurés?

Non, sans doute. Parler de la sorte serait vouloir jouer sur les mots. Ce qu'il faut dire c'est que, dans la voix de notre conscience morale, se trouvent réunies deux choses qu'il importe de distinguer. Notre conscience morale est un fait complexe; c'est en nous la conscience de deux phénomènes, et de deux phénomènes dont l'importance n'est point la même.

Si j'examine la *voix* de ma conscience; si j'attends, pour obéir, d'en avoir clairement discerné le caractère obligatoire, je n'agis jamais de la sorte à l'égard de l'*autorité* dont je sens cette voix s'accompagner au dedans de moi. Mon être tout entier se

tait bien plutôt instinctivement devant le sentiment de cette autorité. Ce ne sont jamais ses droits que je mettrai en question. Je n'oserais même y songer. Ce serait là porter atteinte, je le sens, à ce qui constitue la loi, la norme de mon être lui-même. Même dans mes plus mauvaises heures, dans mes heures de rébellion, je ne m'attaquerai jamais directement aux droits de cette autorité. Tout ce que j'ose faire alors pour lui échapper c'est de discuter, non pas la façon absolue dont elle s'est fait sentir, mais bien uniquement la manière dont j'avais su la comprendre. De même quand, désireux de suivre ma loi, j'examine attentivement « ce que me dit » ma conscience, le soin anxieux que j'apporte à cet examen, en même temps qu'il témoigne du caractère positif et de la réalité de cette autorité, est la preuve la plus éclatante du respect instinctif, involontaire, que m'impose le fait dont elle est pour moi la manifestation.

Considérée en elle-même, l'autorité de ma conscience demeure donc absolue à mes yeux. Pour l'esprit le plus audacieux, il ne peut à cet égard être seulement question de doute ou d'examen. Fût-il même arrivé, parce qu'il serait devenu profane, à en récuser les droits sur sa propre liberté, il y fera toujours appel dès que cette même autorité semblerait sanctionner ses propres droits à l'égard d'autrui.

Le fait est que c'est la nature de cette autorité qui seule demeure pour moi, pendant que j'examinerais la légitimité de la formule que je lui aurais donnée, la suprême et dernière instance. Plus j'hésite à me prononcer, plus mes « scrupules de conscience » revêtent de gravité à mes yeux, plus je m'attache aussi à rapprocher toujours de nouveau le caractère relatif de l'expression que j'ai donnée à ma conscience du caractère absolu que possède pour moi son autorité.

Aussi, bien que je n'ose nommer la *voix* de ma conscience « une voix de Dieu, » en est-il autrement de l'autorité au nom de laquelle cette loi prétend se faire entendre. Celle-ci est suprême, définitive, sans appel, irrécusable, toujours la même; en un mot c'est bien toujours là pour moi une autorité *divine*.

Ici, cependant, nous touchons à ce qui doit être regardé comme la difficulté centrale de notre sujet.

Comment, me direz-vous, séparer, autrement que par un artifice de langage, l'*autorité* de la *voix* de la conscience? Cette autorité se fait-elle jamais sentir à nous comme un fait à part? Est-elle, pour notre expérience, jamais distincte du commandement spécial par lequel nous la traduisons?

Au premier abord, cette difficulté semble très réelle. Il s'agit, en effet, d'apprécier ce qui a lieu dans cette sphère de vie instinctive où ne pénètre pas l'analyse de notre pensée, et dont nous ne pouvons aborder directement les mystères.

Avec cela, il arrive chaque jour que nous distinguons sans hésiter entre l'instinct du devoir considéré en lui-même, et l'expression que nous aurions donnée à cet instinct. Il nous est arrivé à tous de ressentir au dedans de nous l'autorité de l'instinct moral comme un fait qui aurait précédé, quelquefois même de fort loin, l'idée réfléchie qui arrivera à la formuler devant nous.

Voyez ce qui se passe dans d'autres phénomènes de cette même vie instinctive qui recèle au dedans de nous la première manifestation de l'obligation morale. N'arrive-t-il pas constamment que la présence de tel ou tel des instincts qui résident ainsi au centre de notre vie personnelle se fait sentir à nous d'une façon très positive, avant que nous soyions arrivés à en traduire le sentiment au moyen d'une idée claire et nettement formulée? Je pourrais vous rappeler ces impressions instinctives du vrai, du beau, du juste, qui jouent un rôle si décisif dans tant d'esprits incapables de les réfléchir. Je m'arrête de préférence à un autre phénomène qui, parce que la volonté y a une plus grande part, me semble allié de plus près à la perception morale: je veux parler de la *mémoire*.

Ne nous arrive-t-il pas fréquemment de faire l'expérience d'un fait de mémoire qui, bien que non encore formulé devant nous, n'en est pas moins très positivement présent au dedans de nous, puisque sa présence suffit à nous préoccuper *malgré nous*, et cela parfois longtemps avant que nous parvenions à nous en rendre compte à nous-même?

N'en est-il pas souvent de même du sentiment du devoir? Ne peut-il pas nous arriver tout d'abord d'une façon instinctive, précédant ainsi en nous l'idée définie que nous nous en ferons plus tard?

Assurément. Tout ainsi que nous entendons souvent quelqu'un nous répéter : « J'avais quelque chose à vous dire ; je le sais; cela me préoccupe malgré moi; mais je ne puis parvenir à m'en rendre compte; » de même nous rencontrons à chaque instant des hommes qui avouent souffrir de l'état de leur conscience, sans avoir encore su se rendre compte de ce qui est en eux la cause prochaine de ce malaise.

De quoi ont-ils alors conscience? Uniquement de ce fait, que si leur conscience venait à parler, elle aurait quelque chose à leur reprocher. Mais comment donc le savent-ils, puisqu'elle n'a pas encore parlé? Evidemment par l'expérience d'un fait réellement présent en eux, bien qu'ils ne l'aient pas encore analysé devant leur pensée réfléchie. Aussi bien ce qui les trouble, ce n'est pas d'avoir transgressé telle ou telle loi spéciale. C'est uniquement le sentiment d'un malaise. C'est ce sentiment auquel on donne le nom d'une *mauvaise conscience*, c'est-à-dire de la conscience d'un état mauvais.

Tout comme dans l'exemple du sentiment encore instinctif d'un fait échappé à la mémoire, ce dont je souffrais ce n'était pas d'avoir oublié, mais bien de ne plus me souvenir; de même ici ma conscience morale me fait souffrir non par la vue de telle ou telle transgression, mais par l'expérience très positive d'un état de culpabilité dont je n'ai pas encore reconnu la raison dans mon passé. Ce n'est donc pas ce qui ne serait qu'un souvenir; ce n'est pas ce qui me ferait souffrir uniquement dans mon imagination. La cause de mon malaise est bien un fait réel, et présent dans mon âme.

Du reste, ce n'est pas seulement du devoir méconnu, c'est tout aussi bien du devoir respecté, que l'âme humaine peut ainsi faire l'expérience comme d'un fait réel bien que non encore clairement discerné.

Quelle mère n'a pas été frappée de l'air de force, de joie et de santé morale qui dénotera, chez un petit enfant, la présence

de ce qui se traduit dans l'homme fait par le témoignage d'une bonne conscience? Ce ne peut être là, vous en conviendrez, le résultat de l'acte réfléchi par lequel un tel homme s'applaudit de son passé. Non, c'est un bonheur naïf. C'est un bien-être qui est si loin d'être réfléchi que le plus souvent il s'ignore lui-même. Avec cela, c'est un fait très réel. On le voit aux résultats que ce fait entraîne pour toute la vie de cet enfant; résultats qui s'y montrent avec d'autant plus d'évidence que celui chez lequel ils apparaissent analyse moins le secret de sa vie.

Mais aussi, plus cette âme est ainsi candide, plus la vie dont elle vit est encore instinctive, plus aussi cette âme dépend, pour la joie et la force de sa vie, de la présence en elle de ce fait. Interrogez cet enfant sur les causes de sa joie, il ne saura vous répondre : votre question le fera sourire. Mais observez-le jour après jour, et vous vous convaincrez aussitôt de la vérité de notre remarque.

Ce dernier exemple montre jusqu'à quel point il serait faux de dire que cette distinction entre le sentiment instinctif de la conscience et la forme que nous-mêmes nous donnons à ce sentiment ne soit qu'une pure abstraction, que le seul résultat chez nous d'un travail de pensée. Cette distinction nous est bien plutôt dictée par l'observation directe des faits eux-mêmes. Pour chacun de nous existe, à côté de telle ou telle « voix » que nous aurions nous-mêmes donnée à notre conscience, une expérience de cette même conscience aussi positive qu'elle est involontaire, une expérience directe, immédiate et instinctive de l'autorité spéciale dont s'accompagne au dedans de nous le sentiment du devoir considéré comme tel.

Aussi voyons-nous cette expérience se produire avec d'autant plus de vivacité et de fréquence que celui chez lequel elle a lieu est moins capable de ce travail de pensée que présuppose toute idée générale ou abstraite. C'est bien dans les natures les moins spéculatives, c'est bien chez l'homme du peuple, qu'apparaît le plus souvent la preuve de cette « présence » instinctive, soit dans la paix, soit, d'une façon plus frappante encore, dans le malaise de l'âme tout entière.

Mais, tous nous le connaissons, ce phénomène de notre être intérieur! La conscience n'a pas encore parlé. Néanmoins ce à quoi elle va rendre témoignage est déjà tout entier présent en moi; car je sens, malgré moi, que du moment où je lui aurai donné une voix, elle aura beaucoup à me dire! Il y a en moi quelque chose qui me trouble, quelque chose qui va jusqu'à suspendre forcément le joyeux et libre exercice de ma volonté, quelque chose qui touche à la source même de l'activité de ma vie. Je ne doute pas, je ne saurais douter de la réalité de ce fait, bien que je ne sois pas encore arrivé à l'analyser devant moi. En attendant que j'y sois parvenu j'en possède cependant en moi l'expérience directe; j'en ressens la présence bienfaisante ou menaçante résidant silencieusement au dedans de moi-même. Je la sens comme un fait positif qui existe, qui subsiste et persiste au centre de mon être. Je ne puis en nier la réalité, grâce à cette autorité dont je sais que je vais devoir éprouver l'inflexibilité.

Et remarquez-le bien, le fait que cette loi de ma liberté, que cette « loi vivante, » n'a pas encore trouvé de voix en moi, ce fait est loin de toucher au respect qu'elle m'inspire. Le seul sentiment instinctif de sa présence encore muette, c'est-à-dire de l'autorité qu'elle va devoir formuler, ce fait, à lui seul, suffit déjà pour troubler aussitôt, pour gêner irrévocablement, pour mettre même en question l'exercice de ma liberté; il fait plus, ce sentiment, il me contraint avec cela à le respecter.

Or, dans ce moment spécial, moment parfois douloureusement prolongé, dans lequel nous cherchons avec anxiété quelle sera l'expression que nous devons donner à ce sentiment instinctif qui est en nous, à quoi donc obéissons-nous?

Car enfin, ce n'est pas une simple curiosité de notre esprit, un pur caprice de notre volonté, ce n'est pas un intérêt platonique pour la science, qui nous force ainsi à nous rendre compte de ce qui est venu s'imposer de si haut à notre attention! Non, nous le faisons malgré nous, en dépit de nous-même. A quoi donc obéissons-nous en le faisant?

A une parole? Mais c'est précisément cette parole que nous cherchons à formuler, tout en redoutant peut-être le moment

où elle éclatera devant notre âme! A un fait? comme à ce qui serait l'influence d'un état maladif des organes de notre corps? Mais un être libre et conscient de sa liberté obéira-t-il jamais à ce qui se présente à lui uniquement comme un fait situé en dehors de lui, différent de lui, placé devant lui? On l'apprécie, un tel fait, on ne lui obéit pas! Comment un fait semblable arriverait-il d'ailleurs à se faire ressentir au centre vivant de l'âme, à la source de la liberté de l'être pensant? Chacun sait qu'il n'y a de rapport possible qu'entre les semblables!

Ou bien serait-ce à une *personne* que nous obéirions alors? Mais qu'est-ce qu'une personne muette, qu'un être doué d'une vie propre, et dont je dois cependant deviner moi-même les mandats? Et surtout comment, sans cesser d'être moi, recélerais-je au dedans de moi une personne autre que moi-même?

Quelle que soit la réponse que nous allions être appelés à faire à cette question, ce qui demeure acquis à notre expérience, c'est la réalité objective d'une autorité qui se fait sentir au dedans de nous indépendamment de tout ce que nous pourrions plus tard appeler la voix de cette autorité. Arrêtons-nous encore un instant devant ce fait.

Oui, messieurs, cela est positif et indubitable! Il est en nous cet étranger dont la présence silencieuse suffit pour nous mettre en face d'une sphère de vie délaissée, d'un fait de vie dont la pureté nous effraie parce qu'elle nous est un reproche.

A peine s'est-il montré dans le sanctuaire le plus intime de notre être que toutes les voix de notre âme ont fait silence, et que je ne sais quelle honte de nous-mêmes nous a aussitôt envahis. Nous nous sommes mis alors à jeter un regard anxieux sur notre passé; nous avons examiné jusqu'aux motifs les plus secrets de nos actions, afin de les juger nous-mêmes à la lumière que fait lever au dedans de nous la présence de cet hôte auguste et redoutable.

Cette seule présence, en effet, a suffi à proclamer en nous la réalité, la puissance et surtout la sainteté de Celui qui seul, nous le savons, peut nous faire ainsi trembler jusque dans le centre caché de notre être; de Celui qui seul, nous le sentons,

a pu ordonner cette apparition, et qui, nous ne le savons que trop, la maintiendra jusqu'à ce que nous l'ayons renvoyée satisfaite.

Que nous dit-elle cette expérience qui est la nôtre à tous! Si elle nous interdit de regarder comme une révélation directe des volontés divines la voix que nous serions parvenus à donner nous-mêmes à l'autorité qui est ainsi apparue au dedans de nous, elle nous fera néanmoins reconnaître, dans sa seule présence en nous, comme les signes distinctifs de cet Etre personnel et vivant que nous nommons notre Dieu.

Et cependant, me direz-vous, nous appelons tous cette autorité l'autorité de *notre* conscience?

Sans aucun doute! Aussi bien, cet « étranger, » cet « hôte, » vous l'avez tous compris, ce n'était là qu'une figure de langage. Dans le fait, ce n'est pas un être distinct de moi-même, faisant pour ainsi dire irruption au dedans de moi. Ou plutôt, osons le dire, si nous n'avons pas en nous deux consciences, le fait est que nous avons bien conscience de deux *moi* en nous; car ce céleste étranger en nous, *mais c'est encore nous-même!*

En effet, si sa seule présence suffit pour interrompre au dedans de nous le libre cours de notre volonté personnelle; si son apparition silencieuse au centre de notre âme porte avec elle l'approbation ou le blâme dont va dépendre notre vie; s'il n'a pas besoin de langage pour influencer directement notre volonté tout entière, c'est que son apparition n'est autre chose que la présence en nous d'une volonté qui aurait le droit d'être la nôtre.

De là le silence soudain de cette autre volonté jusque-là affairée, bruyante et sûre d'elle-même! De là le fait qu'elle s'arrête, qu'elle hésite, qu'elle se tait, comme se tairait un usurpateur et un intrus devant l'apparition inattendue de l'héritier lui-même. De là, quand nous résistons, cette résistance honteuse d'elle-même! De là tous ces débats dont nous savons d'avance qu'ils doivent être ou inutiles ou coupables! De là, en un mot, à mesure que nous retardons notre décision, cette *mauvaise conscience de nous-même* qui nous envahit, cette

honte d'être ce que nous sommes, du moment où s'est levée dans notre âme la conscience de notre véritable moi !

Il y a donc bien réellement deux hommes en nous, comme l'avait dit l'Evangile. L'un, notre être normal; celui qu'un apôtre nommait déjà « l'homme intérieur et caché, qui est du ciel, » lequel nous est devenu étranger. L'autre, cette existence actuelle de notre moi, que ce même apôtre appelle « l'homme extérieur et terrestre; » cette existence imparfaite, indigne, déchue, dont nous sentons nous-même que nous ne saurions vouloir définitivement nous contenter, incapable qu'elle est de représenter la dignité native de notre être.

Et si vous hésitez encore à me suivre jusque-là, rappelez-vous un seul instant votre expérience elle-même ! Quel est bien le premier résultat de la présence en votre âme de cet étranger muet et cependant si auguste, parfois même si redoutable ? Serait-ce de vous rejeter directement vers Dieu ? Serait-ce, pour cela, de commencer par vous distraire de vous-même ? Mais non ! C'est au contraire avant tout de vous ramener à vous-même ! C'est de vous rendre à vous-même; ou, comme nous le disons tous si bien [1], c'est de vous faire « rentrer en vous-même ! »

C'est donc, pour chacun de nous, de nous faire ressaisir le secret perdu de notre propre nature; de nous reporter au point de départ, de nous replacer au centre originaire de notre vie personnelle. C'est de nous faire retrouver notre personnalité, non pas dans ce qui en nous est jugé, mais dans ce qui juge en nous; non pas dans ce qui chez nous se trouble, s'arrête, hésite et examine anxieusement, mais dans ce qui nous amène à entreprendre, fût-ce même malgré nous, ce douloureux examen ; non pas, par conséquent, dans ce qui dépend de notre volonté délibérée et de notre choix réfléchi, mais dans ce fait instinctif qui domine en nous tout cela ; dans cette volonté muette et silencieuse dont l'apparition dans notre vie actuelle va définitivement, par sa seule présence, ou sanctionner ou flétrir cette vie.

[1] Et comme le disait aussi Notre-Seigneur. (Luc XV, 17.)

Et lorsque, au contraire, nous avons négligé, dédaigné cette « présence silencieuse? » Quand, pressentant l'accusation qu'elle implique, nous avons détourné le regard, distrait notre âme, repoussé, étouffé l'impression qui tend à surgir en nous, qui donc sentons-nous que nous avons offensé? Sur qui sentons-nous que nous avons porté une main profane?

Serait-ce sur la personne même de ce Dieu « auquel, » comme le disait un sage des anciens jours [1], « ni nos vertus ni nos fautes ne sauraient atteindre? »

Non, nous le sentons, c'est bien nous, c'est tout d'abord nous-même qu'a directement atteint ce que nous ressentons comme notre coupable folie!

Et ce sentiment est juste. C'est nous-même, en effet, c'est ce qui en nous mérite au plus haut degré ce nom-là, c'est l'être normal, primitif, originaire, c'est l'être immortel que nous recelons tous en nous-même, c'est bien là celui que nous avons blessé. Ce n'est pas ce qui ne serait que notre existence transitoire, cet homme extérieur et passager, cet homme « terrestre » dont la vie actuelle n'est déjà, en elle-même, qu'une mort différée. Non, c'est bien en nous le seul être qui soit réellement immortel, c'est notre moi céleste, c'est notre moi divin, c'est cet enfant de Dieu qui a été blessé à mort, mais qui néanmoins peut et veut encore renaître en nous. C'est là celui auquel nous avons porté un coup.

Analysez plutôt le sentiment involontaire qui s'empare alors de notre âme? D'où provient ce malaise confus, cette angoisse vague, mais pourtant si réelle, sinon de ce que l'acte que nous avons ainsi commis non seulement nous a atteint nous-même, mais de ce qu'il nous a atteint dans cette sphère de vie où ne pénètre pas encore l'analyse directe de notre pensée?

Notre premier mouvement, lorsque nous sommes « revenu à nous-même, » n'est-ce pas, tout en étant ému de pitié envers nous-même, de nous écrier : « qu'en agissant comme nous l'avons fait, nous ne savions pas ce que nous faisions? »

Sans doute nous ne le savions pas! nous ne savions pas jusqu'où portait ce dédain et ce refus d'écouter. Mais ce que

[1] Job XXXV, 6.

nous sentions cependant, c'est que cette action nous blessait l'âme ! Le fait que nous ignorions jusqu'où pénétrait cette action contre la loi de notre être, ce fait devait suffire pour nous arrêter et pour empêcher notre action.

Maintenant, à mesure que nos yeux s'ouvrent, nous discernons toujours plus clairement que cette loi que nous avions si légèrement traitée, c'est non pas la loi de notre seule activité passagère, mais bien celle de la vie première, centrale et éternelle de notre être lui-même. Nous le sentons à la douleur, au malaise, à l'espèce d'angoisse qui nous saisit. Nous comprenons peu à peu qu'en passant outre nous avions commis contre nous-même un acte tout autrement redoutable qu'il n'avait semblé l'être par les conséquences prochaines qu'il entraînait sous nos yeux. Nous discernons avec effroi que c'était là un acte que nous retrouverions plus tard ; un acte qui avait donc, déjà alors, pénétré au delà de l'horizon de notre vie du moment; un acte qui avait porté jusque dans la sphère de cette vie impérissable qui, elle aussi, ne nous est connue que par ses impérissables instincts.

D'un autre côté, si le mépris de l'autorité de notre conscience nous fait ainsi douloureusement ressentir en nous la présence de notre moi céleste, cette même présence ressort pour nous avec tout autant de clarté du respect spécial que cette autorité nous inspire.

Voyez plutôt avec quelle décision, avec quelle impétuosité l'homme d'honneur sacrifie jusqu'à son existence au sentiment de ce qu'il se doit à lui-même ! Si nous parlons de l'homme d'honneur, ce n'est pas, vous le comprenez, que nous entendions par là l'homme qui chercherait son honneur dans celui dont on l'entoure. Un « honneur » semblable n'est au fond que de la vanité, ce singulier travers qui consiste à dissimuler la nudité de son âme sous des dehors factices. Non, nous parlons ici de l'homme qui s'honore lui-même, non pas tant dans ce qu'il a fait ou dit, que dans ce qu'il sent être réellement; l'homme qui honore en lui sa qualité d'homme.

N'y a-t-il pas, chez cet homme-là, lorsqu'il voit cet honneur en péril, quelque chose qui ressemble au mouvement involon-

taire que nous dicte l'instinct de notre conservation ? Ou bien verrait-on, dans ce mouvement, ce qui serait un service direct de Dieu ? Mais, ne craignons pas de le dire, si la pensée de Dieu et de ses droits se présente à cet homme dans le moment où il se lève pour « sauver son honneur, » cette pensée lui sera importune. Son âme est tout entière au devoir de maintenir lui-même sa dignité d'homme. Le saint nom de Dieu n'a que faire d'intervenir ici. Le seul instinct humain suffit à expliquer un acte que nous trouvons aussi bien chez ceux qui ne connaissent pas ce saint nom. Chez ceux-ci ce mouvement sera même plus décidé que chez les croyants.

Ce dernier fait, pour le dire en passant, prouve de nouveau que la voix de la conscience ne saurait être confondue avec la voix de Dieu lui-même. Elle n'en est pas la négation, puisque l'autorité avec laquelle elle parle est une autorité absolue. Mais quand Dieu vient au dedans de nous remplacer cette autorité-là par sa présence elle-même, sa voix n'est plus celle par laquelle nous avions, nous, traduit cette autorité. L'homme d'honneur dont nous parlions ne sait et ne peut faire autre chose que de soutenir sa dignité, fût-ce au prix de sa vie. Dieu, lui, fait plus et mieux que cela. Il se charge de cette dignité ; et, en s'en chargeant, il en rend à cet homme, en face de ce qui l'avait outragée, la pleine et paisible possession. C'est ainsi que la voix de Dieu substitue à la voix de la conscience celle de la foi, de la patience et de l'amour, et que l'homme d'honneur remet à son Dieu le soin de cet honneur qu'il avait d'abord entrepris de soutenir et de venger lui-même.

Avec tout cela, tant que ce même homme est encore seul avec lui-même, il ne saurait faire autrement que de suivre ce qui le porte irrésistiblement à immoler ce qu'il sent n'être qu'une existence passagère à ce en quoi il a pressenti, grâce à un instinct supérieur, que réside au dedans de lui son existence éternelle elle-même.

Notre seule expérience de nous-même suffit donc pour nous faire voir, dans l'autorité qui accompagne la perception de conscience, non seulement la preuve, mais le fait même d'une origine délaissée.

Cela est si vrai que, même lorsque j'aurais prêté au sentiment du devoir un langage que dépareraient encore mes erreurs ou mes illusions, ce ne sera jamais ce sentiment-là que j'en accuserai. Considéré en lui-même, cet instinct moral continuera encore à être, à mes yeux, le témoin toujours fidèle du même fait absolu. Méconnu, mal interprété, il n'en subsistera pas moins devant moi toujours saint et auguste. Aussi, bien que je rougisse de l'avoir mal compris, le fait qu'il persiste ainsi devant moi suffira-t-il, à lui seul, pour relever mon courage et ranimer mes plus saintes aspirations.

Dans tout cela, vous l'avez vu, je n'ai point fait appel aux expériences spéciales de la foi chrétienne, qui, elle aussi, nous tiendrait le même langage. Je me suis contenté du seul témoignage de l'expérience de tout homme moral et sincère.

Pour tout homme semblable, la conscience morale signifie deux choses parfaitement distinctes. D'un côté, c'est un jugement qu'il formule lui-même sous sa propre responsabilité. Dans ce sens, cet homme parlera, avec un sentiment d'approbation ou de désapprobation, de ce qui aurait été chez lui une conscience plus ou moins scrupuleuse, attentive et fidèle.

Mais c'est encore un fait qui, chez tous les hommes, s'accompagne d'une autorité dont ils sentent qu'ils ne sauraient même vouloir discuter les droits. Dans ce second sens c'est là pour chacun d'eux un témoin qui fait partie d'eux-mêmes, en sorte qu'ils sentent tous qu'ils ne sauraient mépriser cette autorité sans être « infidèles à eux-mêmes. »

Hélas! nous avons tous appris à le redouter, en même temps qu'à le plaindre, ce *moi* négligé, méconnu, souffrant en nous des mille blessures que nous lui avons nous-même portées, mais qui ne saurait périr avec ce que notre péché fait périr en nous, bien que son agonie trouble d'un mal sans remède celui de nous qui persisterait à vouloir vivre d'une autre vie que la sienne. Nous le connaissons, ce moi qui, dans son état actuel, apparaît captif, privé de liberté réfléchie et de langage articulé, mais qui n'en subsiste pas moins au dedans de chacun de nous dans son impérissable grandeur.

Et nous le connaissons tous aussi cet autre moi qui, bien que

libre dans son activité réfléchie, néanmoins, parce qu'il est fatalement livré à une volonté détournée de sa loi, n'arrive jamais, quoi qu'il fasse, à formuler la réalité vivante qu'il ressent, sinon d'une façon indirecte, par voie de tâtonnements et d'élimination, c'est-à-dire par la négation successive des erreurs dans lesquelles il se débat.

En face de ces conclusions, nous avons le droit d'affirmer que le sentiment instinctif de l'autorité de notre conscience est une expérience bien plus assurée et bien plus directe qu'aucune de ces expériences imparfaites et partielles que nous devons à nos rapports avec le monde extérieur.

C'est donc à tort qu'on formule de si haut cette opposition entre l'*expérience* et la *conscience;* ou qu'on réserve le mot de *science* pour ce qui résulterait de la seule expérience sensible, tandis qu'on refuserait ce titre à ce qui découlerait de l'expérience qui nous est imposée par notre sens intime.

Ce sont là, du reste, messieurs, des remarques faites depuis longtemps, bien que sous une forme le plus souvent négative. Vous reconnaissez, dans ce que j'ai essayé de mettre devant vous comme l'élément objectif dans la conscience morale, le fait qui avait dicté à Kant son affirmation du « catégorique impératif, » dans la raison pratique. Seulement, les limites que ce philosophe avait tracées à sa pensée ne lui avaient pas permis de donner à ce fait son véritable nom, ni de lui assigner la place qu'il doit occuper dans notre recherche de la vérité.

Pour nous, cette expérience à laquelle nous sommes ainsi soumis, d'une présence mystérieuse mais réelle; l'expérience de ce qui est, au centre de notre vie actuelle, notre personnalité originaire et céleste, cette expérience est bien ce qui nous fait toucher au point de départ de toute doctrine et quant à nous et quant à Dieu. Il projette, ce fait spécial, et sur la méthode et sur l'objet même de la science, les clartés les plus vives et parfois les plus inattendues. Il éclaire d'un jour nouveau tout l'ensemble des faits anthropologiques, et par la même celui des faits dont témoigne devant nous l'Ecriture. Il est donc aussi bien à la racine de toute vraie psychologie qu'à celle de toute saine théologie.

Nous réservant de justifier, dans une prochaine étude, cette dernière assertion, nous n'hésitons pas, en terminant, à opposer à toute antithèse entre la science et la conscience cette thèse positive :

« Qu'il ne saurait y avoir d'autre base, pour tout ce qui s'appelle science, que la juste appréciation de l'élément objectif que renferme en nous tous le phénomène de la conscience morale. »

Cr MALAN.