

Esquisse d'un traité de la religion en général

Autor(en): **Michaud, E.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review**

Band (Jahr): **10 (1902)**

Heft 40

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403547>

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.

ESQUISSE D'UN TRAITÉ DE LA RELIGION EN GÉNÉRAL.¹⁾

Introduction. Etant donnés l'univers réel et un Dieu réel, une relation réelle entre l'un et l'autre s'impose; cette relation réelle entre la créature et le créateur est nécessaire et logique: c'est la religion. La religion comme telle doit être étudiée d'abord en elle-même; l'étude des religions historiques ne doit venir qu'ensuite, car il faut d'abord avoir une norme, une notion exacte de ce que la vraie religion doit être en elle-même, avant de juger la valeur des religions historiques. — Cette question dépend avant tout de la connaissance de l'homme, de l'univers et de Dieu; elle relève donc des sciences naturelles, de la psychologie et de la théodicée philosophique. La psychologie des peuples enfants et non civilisés montre ce qu'a pu être la religion dans son état primitif et dans ses premières évolutions; la psychologie de l'homme instruit et civilisé montre ce qu'elle doit être au triple point de vue de la raison, du cœur et de la conscience, à l'état individuel, à l'état domestique et à l'état social. — Si la religion a dégénéré souvent en superstition, il importe que la droite raison rectifie cette erreur et rétablisse la distinction qui doit être faite entre la religion vraie et la religion fausse: ni celle-ci ne saurait bénéficier de celle-là, ni celle-là pâtir de celle-ci.

Plan de ce Traité: — I^{re} Partie: Vérité, beauté, nécessité de la religion en général: — 8 chapitres: 1^o Nature et origine de la religion; les explications vraies; 2^o Explications erronées ou discutables; 3^o Beauté et nécessité de la vraie religion;

¹⁾ Ce Traité est le quatrième du *Cours de Dogmatique*, d'après le plan que j'ai indiqué dans la *Revue* de juillet 1902, p. 477.

4° Hommages rendus à la religion par les hommes de science et de vertu; 5° Réfutation de l'indifférentisme; 6° Réfutation du scepticisme; 7° Réfutation de la libre-pensée irréligieuse; 8° Réfutation du moralisme irréligieux. — II^e Partie: Ce que la vraie religion doit être: — 3 chapitres: 9° Ce que la vraie religion doit être en général: sa positivité; 10° Ce qu'elle doit être par rapport à Dieu: ses qualités divines; 11° Ce qu'elle doit être par rapport à l'homme: ses qualités humaines.

I^{re} PARTIE.

Vérité, beauté, nécessité de la religion en général.

Chapitre I^{er}. Nature et origine de la religion.

Les explications vraies.

Il s'agit de savoir si la religion nous est imposée par la vérité des choses ou par l'ignorance de notre esprit. Cette question est d'une importance capitale. Tandis que les critiques irréligieux du XVIII^e siècle n'ont vu dans la religion que le résultat de l'imbécillité des peuples primitifs et de la supercherie des prêtres, les critiques irréligieux du XIX^e ont traité la religion plus sérieusement, comme un important facteur de l'évolution de l'humanité; toutefois ils ont prétendu qu'elle doit être remplacée par la science et par la morale, à mesure que celles-ci se développeront. Pour démontrer ces erreurs, établissons les thèses suivantes:

§ 1. Nature de la religion en général.

1° Quelle que soit l'étymologie du mot « religion »; qu'il vienne de *religare* (relier), ou de *relegere* (recueillir, examiner avec soin); qu'il désigne un rattachement à Dieu, ou un examen recueilli des questions concernant Dieu, l'homme et les relations à établir entre eux, toujours est-il qu'on peut définir la religion un lien entre Dieu et l'homme ou une union de l'homme à Dieu.

2° Comme telle, la religion doit être objective et subjective: *objective*, en ce sens que l'homme étant un être réel et Dieu un être réel, le lien qui les unit doit être aussi une réalité déterminée, non abandonnée aux caprices de l'imagination; *subjective*, en ce sens qu'elle doit avoir son principal siège dans l'âme et que la vie religieuse, tout en devant être réglée

par la vérité objective, c'est-à-dire par la vraie science de l'homme et par la vraie science de Dieu, est cependant subjective et personnelle.

3° La vraie religion (qui, comme il a été dit, ne doit pas être confondue avec la superstition) est fondée sur la *connaissance* que l'homme a de l'existence et de la nature de Dieu. La religion sans Dieu ne serait pas plus intelligible que Dieu sans religion; elle ne serait que chimère et fantaisie, sans raison d'être. De ce qu'il y a dans toutes les religions des athées, on ne saurait logiquement en conclure qu'une religion athée est possible: une métaphysique et une morale peuvent être athées comme elles peuvent être panthéistes, mais qui dit religion dit nécessairement un ensemble de choses religieuses ou divines, et par conséquent la croyance à l'existence d'un être divin auquel elles se rapportent.

4° L'existence de Dieu nous est démontrée par la raison spéculative, par la raison pratique et par l'amour: — par la *raison spéculative*, qui, en appliquant le principe de causalité à l'existence des êtres contingents, ne leur trouve de raison d'être que dans l'existence d'une cause première réelle, absolue et nécessaire; — par la *raison pratique*, qui, appuyée sur le principe de l'obligation morale, s'élève de la loi inscrite dans la conscience au législateur même et au bien absolu; — par le *cœur* ou l'*amour*, qui, en voulant toujours aimer davantage et en aspirant à la Beauté parfaite, ne saurait être une illusion.

Dieu est ainsi le terme de toutes les facultés spirituelles de l'homme; tout ce qui est vérité, bonté, beauté, tout ce qui est lumière, morale, esthétique, tend logiquement à Dieu. Cette doctrine est amplement démontrée dans le *Traité de Dieu*. Il y est aussi démontré que de la doctrine de Dieu comme cause première de l'univers notre intelligence peut se faire une certaine notion, très imparfaite sans doute, mais cependant exacte dans son imperfection, des attributs de Dieu. Nous en concluons ici que toutes les facultés spirituelles de l'homme, considérées dans leur côté supérieur, sont religieuses et postulent la religion.

5° La religion en soi n'est donc exclusivement ni une métaphysique, ni une morale, ni une esthétique, ni même un sentiment, mais une synthèse de toutes ces choses, qui nous fait vivre en Dieu, avec Dieu et pour Dieu.

6° D'où il suit que la religion ne doit être rattachée exclusivement ni à la seule raison spéculative, ni à la seule raison pratique, ni au seul sentiment, mais à toutes ces choses. C'est avec l'aide de toutes nos facultés qu'elle peut véritablement avoir Dieu pour objet, pour but et pour fin.

7° Donc la religion est un lien à la fois humain et divin, en ce sens qu'il rattache l'homme à Dieu, raison absolue, bien absolu, beau absolu. Elle est à la fois une connaissance, une vie sainte, un sentiment plein d'élévation. Tout en étant distincte de la science, de la morale et de l'art, elle doit cependant leur être unie. Par la foi et par le culte, elle doit être l'expression de la vie spirituelle. Elle est la vie de l'homme en Dieu et de Dieu dans l'homme; l'effort de toutes les facultés de l'âme pour s'unir à Dieu toujours davantage. Donc lumière et doctrine, amour et bonté, force et sainteté; culte, expression de cette doctrine, de cet amour, de cette sainteté.

8° On voit dès lors ce qu'il faut penser des formules: «la religion comme fin» et «la religion comme moyen». La religion est une fin, en ce sens qu'elle doit compléter et perfectionner la science, la philosophie, la théologie, la morale, l'art; mais non en ce sens qu'il suffirait de pratiquer le culte pour croire qu'on a atteint le but et qu'on est dispensé de toute foi, de toute morale, de toute conscience. La religion est un moyen, en ce sens qu'elle doit aider l'homme à perfectionner la morale et à tendre à l'idéal et à la sainteté; mais non en ce sens qu'elle puisse servir de moyen pour exploiter les autres hommes, pour satisfaire ses intérêts et ses passions; ni en ce sens qu'elle serait le seul moyen de pratiquer la morale (car, comme nous le verrons, il peut y avoir, en dehors et indépendamment de la religion, une certaine morale initiale, plus ou moins philosophique, fondée sur le bien en général).

9° Ces notions admises, il est aisé de voir ce qui est vrai, et aussi ce qui est défectueux, dans les définitions suivantes:

«La religion est le culte de l'idéal». Cette définition peut être bien interprétée, mais elle a le double défaut: d'abord, que le mot «idéal» n'est pas précis et qu'il peut s'entendre d'un je ne sais quoi très vague et même erroné; ensuite, que le mot «culte» pourrait être pris dans le sens restreint d'acte purement extérieur, sans la doctrine religieuse et sans la morale religieuse nécessaires.

«Le caractère spécifique de la religion dans toute sa généralité est l'affirmation qu'il existe quelque chose au-dessus et au delà du monde de l'expérience» (E. Naville). Cette définition peut aussi être correctement interprétée, mais elle est trop vague et trop incomplète: la religion est plus qu'une affirmation, et Dieu est trop insuffisamment défini: «*quelque chose* au-dessus et au delà du monde de l'expérience».

«La religion, tout en impliquant *certaines* idées, est essentiellement une *affaire pratique*, qui consiste dans un *effort*, tantôt plus individuel, tantôt plus collectif, de l'homme pour se rattacher intimement au principe de son être, tel qu'il le conçoit, et même sans qu'il s'en forme nécessairement une idée bien distincte.» Mots soulignés trop vagues.

§ II. Origine de la religion.

Sur cette question de fait, l'histoire ne nous fournit que des documents insuffisants auxquels il faut suppléer par la psychologie et par la logique.

Pour éviter les méprises, il importe de distinguer: 1° les *sensations* que produisent sur notre organisme les phénomènes ordinaires et extraordinaires de l'univers; 2° l'*idée*, l'image, la notion que l'intelligence déduit de ces sensations; 3° le *sentiment*, l'émotion; 4° l'*action*, la pratique, le rite, l'expérience; 5° la *doctrine* plus ou moins réfléchie, ordonnée ou systématisée, dans laquelle sont contenus et développés tous les éléments précédents.

Etant donné que les hommes primitifs ont dû être très imparfaits (voir le *Traité de la création*), il est clair qu'ils n'ont pas pu commencer par une doctrine philosophique, par une mythologie, par des formules savantes; que les actes religieux et les rites n'ont pu aussi que suivre les sentiments, les idées et les sensations; que les sensations ont été le point de départ des idées et des sentiments, mais qu'elles ne sauraient être introduites dans la question religieuse proprement dite, parce qu'elles sont de l'ordre purement physiologique, tandis que la religion est d'un ordre essentiellement spirituel; que, par conséquent, l'origine de la religion doit être cherchée soit dans l'*idée* religieuse, soit dans le *sentiment* religieux. Les sentimentalistes, tout en avouant que l'émotion qui n'est pas unie

à une idée est vite évanouie, prétendent cependant que le point de départ est un sentiment. Les intellectualistes soutiennent, de leur côté, que l'idée religieuse a été le point de départ, parce que le sentiment proprement dit, si on le distingue de la simple sensation et si on le prend dans son caractère moral (si minime soit-il), présuppose logiquement l'idée: nihil volitum nisi præcognitum. Donc la priorité de l'idée sur le sentiment est certaine; et cette idée accompagnée du sentiment provoque ensuite l'action ou le rite.

L'histoire constate que les religions premières ont été très grossières; cette constatation est d'ailleurs conforme au fait de l'évolution, dont l'univers et l'humanité donnent la preuve. Toutefois, quelque imparfaits qu'ont dû être les hommes primitifs, ils ont été des hommes, c'est-à-dire des créatures raisonnables; et comme le caractère de la raison humaine est la recherche des causes, ils ont dû rechercher la cause des phénomènes ordinaires et extraordinaires qui s'accomplissaient sous leurs yeux dans l'univers. Cette cause a dû leur apparaître tout d'abord comme une force extrêmement puissante, maîtresse de l'univers. Puis, ils ont dû distinguer dans cette force une intelligence profonde, cause de l'ordre qui règne dans la nature; une bonté, cause des phénomènes agréables et bienfaisants; une puissance néanmoins redoutable, à cause des phénomènes terribles dont ils avaient à souffrir. Cette cause, les uns l'ont placée dans l'air qui alimente la vie, d'autres dans les nuages qui produisent les orages, d'autres dans le soleil, dans le feu, etc. De là le polythéisme, par suite d'une fausse application du principe de causalité. De là des hommages pour glorifier cette force, ce Dieu tout-puissant; des prières, des offrandes, pour tâcher d'attirer ses faveurs; des sacrifices de conjuration pour arrêter son courroux et l'empêcher de nuire. Ni la notion du péché et des rites expiatoires, ni la notion d'un culte social et d'un rite obligatoire, n'ont pu être primitives, à cause des complexités qu'elles supposent. Peu à peu, des hommes plus perspicaces ont dû s'offrir aux moins éclairés comme intermédiaires pour les guider et pour accomplir les rites plus difficiles; de là les prêtres, et aussi les devins, les magiciens, les sorciers. Il est aisé de comprendre toutes les superstitions qui se sont introduites dans ces conceptions premières et que l'histoire signale.

Selon M. Maïllier¹⁾, la religion a d'abord existé indépendamment de la morale, ces deux choses étant en soi distinctes. La morale étant l'ensemble des règles qui concernent les rapports des individus avec leurs semblables, elle a dû se développer selon les progrès mêmes de la famille, du clan, de la tribu, de la nation. La religion étant l'ensemble des rites par lesquels on honore Dieu, on le prie, on le conjure, a dû se développer indépendamment de la morale, et réciproquement. Chez certaines peuplades non civilisées, on voit les dieux châtier les crimes, mais seulement les crimes commis contre eux, et ils ne paraissent pas avoir souci de la manière dont les hommes se comportent entre eux. Plus tard, lorsque les hommes ont mieux compris l'ordre qui règne dans l'univers, et la justice qui y récompense les bons et qui y châtie les coupables; lorsqu'ils ont mieux compris que l'ordre qui doit régner parmi eux, le doit à plus forte raison dans le ciel ou dans la société des dieux, alors ils ont mieux compris aussi que les dieux protecteurs d'un clan ou d'une tribu doivent assurer par leur puissance la prospérité du clan ou de la tribu. C'est ainsi que la morale a dû être une chose humaine et sociale, avant d'être une chose divine et religieuse; ce n'est que plus tard que la religion est devenue une force morale supérieure, en quelque sorte l'âme même de la morale, et celle-ci la forme extérieure et la preuve visible de la religion.

L'idée de la vie future comme réparation des injustices et comme purification des fautes de la vie présente, n'a pas été une idée première. La notion d'un Dieu juge de tous les hommes et providence de tous les hommes, et devant rendre toutes ses créatures heureuses, est une notion de haute civilisation, qui, loin d'avoir été une idée première, n'est même pas encore admise par une quantité d'hommes prétendus civilisés.

Bref, la religion étant fondée sur l'idée de Dieu, il est logique d'admettre que la religion a dû évoluer, c'est-à-dire tantôt s'obscurcir, tantôt s'éclaircir, selon les évolutions mêmes de l'idée qu'on s'est faite de Dieu. Celles-ci sont exposées dans le *Traité de Dieu*; nous ne pouvons ici qu'indiquer les conséquences qui en découlent par rapport à l'origine et à l'évolution de la religion. Nous avons suffisamment démontré pourquoi ces notions sont connexes.

¹⁾ Voir *Grande Encyclopédie*, art. *Religion*.

Chapitre II. Les explications erronées ou discutables.

1° Erreur de *Volney*, qui, dans les *Ruines* (1791), a enseigné que la religion est née de l'imposture des prêtres et de la supercherie des révélateurs. — Non, la fraude ne fonde rien de durable; et lorsqu'une fraude en matière de religion est découverte, la vraie religion, loin d'en souffrir, en est fortifiée, comme la vérité est fortifiée par la découverte de l'erreur. Que des exploiters aient abusé de la crédulité et inventé des superstitions, cela est certain; mais il ne faut pas confondre la superstition et la religion: celle-là vient de l'ignorance, de la crédulité, du mensonge, celle-ci de la raison même, comme il a été démontré. Que des ambitieux, clergés ou chefs de tribus et d'Etats, aient usé de la religion comme d'un *instrumentum regni*, cela est certain; mais la religion a certainement une autre origine; de ce que certains hommes n'ont été religieux que par ambition, il ne résulte pas que ce calcul ait été général et que la religion n'ait pas d'autre raison d'être.

2° Erreur de *Dupuis*, qui, dans l'*Origine de tous les cultes* (1795), a prétendu que l'histoire des dieux n'est autre que celle de la nature; que leurs aventures ne sont que les phénomènes de la nature mis en allégorie; que la religion est donc, en soi, une chimère, comme toutes les allégories cosmogoniques ou astronomiques. — Que les phénomènes de la nature aient donné lieu à des interprétations fantaisistes, ingénieuses, amusantes, certainement; mais la religion est autre chose et a un autre objet que ces phénomènes physiques. L'idée de la prière et du sacrifice, de la vertu et de la sainteté, ne saurait être expliquée par aucune combinaison astronomique; ni la grande Ourse, ni la petite Ourse, ni le soleil, ni la lune, ne sauraient être la raison d'être de l'idée religieuse et du sentiment religieux; toute proportion logique fait défaut entre cela et ceci. — Voir Benjamin Constant, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements* (1824—1831).

3° Erreur des *traditionnalistes*, qui affirment que, si nous sommes croyants, c'est parce que nos parents ou nos éducateurs nous ont appris à croire; que, par conséquent, la foi et la religion ne peuvent venir que de la tradition, c'est-à-dire avant tout, de Dieu par révélation. Voir les Œuvres de *de Bonald* († 1840); les *Problèmes de l'histoire des religions* de

l'abbé de Broglie; etc. — Une révélation primitive, directe et miraculeuse, de la part de Dieu, n'a pas été nécessaire pour que l'homme pût avoir l'idée d'une cause de l'univers et d'un culte à lui rendre. L'origine de cette idée peut être expliquée autrement.

4° Erreur des *pseudo-naturalistes*, qui affirment que la religion est connexe à la croyance au miracle; que plus Dieu viole les lois de la nature, plus il montre sa puissance; que plus une religion compte de miracles en sa faveur, plus elle est vraie, solide, féconde, prospère. — C'est une erreur de confondre la religion, le miracle et le surnaturel. L'idée d'un lien entre l'homme et Dieu n'implique nullement l'idée de la violation des lois de la nature, soit parce que l'homme, créature soumise aux lois de la nature, ne peut logiquement en exiger la violation, soit parce que Dieu, auteur de ces lois, ne saurait les violer sans manquer à sa sagesse. Donc aucun miracle (dans le sens d'une violation positive d'une loi de la nature) n'est nécessaire à la religion. Il est, en outre, à remarquer que cette confusion de la religion, du miracle, de la magie et du surnaturel, peut être retournée contre la religion, et qu'elle l'est de fait par ceux qui rejettent toute religion, sous prétexte que l'essence de la religion est le miracle et que le miracle (ou le surnaturel, disent-ils) est impossible.

5. Erreur des *idéalistes*. Le mot «*idéalisme*» est pris ici en mauvaise part, comme exagération de l'idée et de l'idéal. Cette exagération peut s'exprimer de plusieurs manières. Une première forme de l'idéalisme pourrait être appelée «*intuitionnisme*», en ce sens que la religion reposerait sur une simple intuition, intuition, pour les uns, de l'infini, pour les autres, du saint et du divin. E. Saisset († 1863) et les ontologistes ont mis à la base de la religion l'intuition directe de l'infini; Mamiani († 1885), l'intuition du saint et du divin. Mais il est manifeste que les idées d'infini et de perfection (la sainteté est la perfection de la morale poussée jusqu'à l'union avec Dieu) ne peuvent pas avoir été des idées primitives, et qu'on peut concevoir la religion sans recourir à ces idées métaphysiques, qui supposent une philosophie déjà avancée. — Une autre forme de l'idéalisme est l'hégélianisme, fondé par Hegel († 1831), d'après lequel la religion, d'abord sentiment instinctif et confus, puis représentation ou idée, est devenue, dans une troisième

phase, la perception consciente de l'identité de l'esprit individuel et de l'esprit universel (panthéisme). Mais, outre que ce système est déjà réfuté par la thèse que nous avons démontrée, il l'est encore par la raison qu'on peut concevoir la religion en dehors du panthéisme, que le panthéisme ne rend pas raison des religions non panthéistiques, que le panthéisme implique trop de subtilités pour avoir pu être une religion primitive, et qu'il est évident que l'essence de la religion n'est pas la conscience de notre identité avec Dieu. Voir Bartholmess, Vera, etc. — A l'hégélianisme peut se rattacher sous plusieurs rapports Renan († 1892), qui a enseigné que la religion est le produit de la spontanéité (partage des simples), soit que cette spontanéité agisse par crédulité timide et crée des légendes, soit qu'elle agisse par hallucination et crée des mythes. Cette théorie fantaisiste est suffisamment réfutée par nos arguments précédents. — Max Müller († 1900), sans avoir été ni un intuitionniste strict, ni un idéaliste, pas plus qu'il n'a été un positiviste proprement dit, a enseigné que «la religion est une faculté de l'esprit qui, en dépit des sens *et de la raison*, rend l'homme capable de saisir l'*Infini* sous des noms différents et des déguisements changeants», en ce sens que le sauvage n'a pas eu la notion de l'infini; que les langues primitives n'ont aucun mot pour désigner cette idée abstraite; que la notion de l'infini suppose un développement de réflexion fort avancé; mais néanmoins que cette notion ne serait pas éclore plus tard, si le germe obscur et inconscient ne s'était pas trouvé déjà dans la première sensation; que cette première sensation n'a pas été proprement une sensation, mais un soupçon, un presentiment, une souffrance; c'est-à-dire qu'en prenant conscience de notre sensation comme finie et de notre moi comme fini, nous avons perçu, en même temps que la limite, l'au-delà, l'infini; que la religion est ainsi légitime, nécessaire. On peut répondre à cette théorie que rien ne prouve que la raison humaine ait, dès le début, argumenté ou perçu ainsi; que la négation des limites et l'affirmation d'une réalité infinie au delà, est une conception trop subtile, trop difficile, pour avoir pu être primitive et pour avoir pu servir de fondement à la religion; enfin, qu'on peut donner à celle-ci un fondement beaucoup plus simple et plus rationnel.

6° Erreur des *animistes*, qui prétendent que, étant données

l'ignorance et la naïveté des premiers hommes, ils ont cru au doublement de leur moi, à une ombre d'eux-mêmes, ombre-esprit qui pouvait s'échapper de leur corps et y revenir, qui a survécu à leur corps après la mort, et qui a donné lieu au culte des morts et des héros; et ce serait de ce culte des morts et des héros que serait née la religion. Selon d'autres, l'homme primitif aurait cru, dans son ignorance, que tous les êtres étaient comme lui, animés, doués d'un moi, d'un esprit, d'une volonté; il leur aurait prêté ses propres sentiments, leur aurait attribué telle puissance, tels sentiments hostiles ou bienveillants: de là serait né le fétichisme, qui se serait ensuite dégrossi, épuré, perfectionné, et qui serait devenu peu à peu astronomique, anthropométrique, etc.; après avoir déifié des objets matériels, des plantes, des animaux, on aurait déifié des hommes, les héros, les rois, etc.

Telles sont les principales formes sous lesquelles les animistes expriment le fond de leur système. Voir les ouvrages de *Herbert Spencer*: Premiers principes (1862), etc.; — de *Tylor*: Recherches sur l'histoire de l'humanité (1865), la Civilisation primitive (1871), etc.; — de *Guyau*: l'Irréligion de l'avenir (1887), etc.

Réponse. Ce positivisme animiste ou ce spiritisme primitif ne repose que sur de puériles fantaisies et n'explique pas logiquement le fait de la religion élevée, rationnelle, sublime, telle que la conçoivent et la pratiquent les génies et les saints de l'humanité; c'est cependant ce fait qu'il faut expliquer, soit dans son origine, soit dans ses évolutions, avec tous les éléments sérieux qu'il implique. En effet: 1° il est inadmissible qu'un homme véritable (c'est-à-dire doué de raison) puisse croire aux faits qu'il a rêvés, comme à des faits qui seraient réellement arrivés; qu'il a un double moi, un double esprit; — 2° un point de départ aussi puénil ne saurait rendre compte logiquement de l'idée philosophique de la religion telle que nous l'avons; il n'y a pas de proportion entre la prétendue cause et l'effet réel; — 3° l'idée de la survivance de l'âme, de la vie future et des hommages que nous rendons aux morts a une tout autre origine et repose sur une tout autre argumentation; d'ailleurs, l'idée de la religion est aussi autre que l'idée de la vie future et de l'immortalité de l'âme; celle-là s'imposerait même sans que celle-ci existât; — 4° faire dériver la religion de la

déification d'un fétiche ou d'un héros, est un cercle vicieux; car on ne saurait «déifier» quoi que ce soit si l'on n'a pas déjà l'idée de «Dieu». Or c'est cette idée de Dieu qu'il faut expliquer, et l'idée d'un fétiche ou l'idée d'un héros ne l'explique pas; — 5° Spencer lui-même a avoué l'insuffisance de l'explication animiste précédente, quand il a reconnu qu'il y a réellement, indépendamment de nos croyances erronées, un Etre supérieur, une force supérieure, infinie et éternelle, qui, tout en étant inconnaissable pour nous, est cependant une vérité, une réalité, digne de notre vénération. Cet aveu, qui a été reproché à Spencer par les positivistes irrégieux, est inconciliable avec la théorie animiste ci-dessus exposée. — 6° Paul Janet a réfuté cette théorie, dans son *Histoire de la philosophie* (p. 883). Guyau l'a trouvée «tout à fait étroite et insuffisante», et déclaré que «l'évolution mentale a marché à l'inverse de ce que pense M. Spencer» (*ouvr. cité*, p. 22-33). M. Ploix, dans la *Nature des dieux* (p. 36), a aussi combattu l'animisme de Spencer. Voir également *Les Origines* d'Ed. de Pressensé (p. 472-478). M. Frommel en a appelé, contre cette théorie anthropologiste, aux ouvrages d'Andrew Lang (*The Making of Religion*, 1898; *Magic and Religion*, 1901), qui, dit-il «la battent en brèche avec une force victorieuse... L'animisme, si profondément amoral, où l'on se plaisait à voir l'embryon de toute vie religieuse dans la race, ne serait donc ni la seule ni peut-être la première religion de l'humanité à son enfance, mais plutôt une religion parallèle et probablement postérieure à une religion première, laquelle, beaucoup plus pure et plus élevée, renfermait en elle tous les éléments de la moralité proprement dite... L'on sait la tyrannie que peuvent exercer sur les intelligences les plus lucides les *a priori* et les superstitions d'une certaine philosophie.» (*Revue de théologie*, Montauban; mai 1902, p. 200-201). Etc. — 7° Quant au panthéisme de Guyau, ou bien il signifie simplement qu'il y a de l'énergie dans tout être ou que tout être est une force, et alors il peut être admis, mais il n'explique nullement l'origine de la religion; ou bien il signifie que les hommes primitifs ont considéré tous les êtres comme des êtres doués de volonté à l'instar de l'homme même, et alors il n'explique pas notre idée de la religion comme lien entre l'homme et la cause de l'univers. — 8° Aussi Guyau recourt-il, pour l'expliquer, à une autre idée, à savoir: que le lien religieux a été conçu *ex analogia societatis*

humanæ et que la religion est ainsi un sociomorphisme universel. Sans aucun doute l'idée de religion implique l'idée de lien; sans aucun doute aussi le fait de la société, si imparfaite qu'elle ait été tout d'abord, a cependant développé dans l'intelligence humaine la notion de la nécessité de l'ordre, de la sagesse, de la justice, de la bonté, et concouru ainsi à faire attribuer toutes ces qualités à l'auteur même de l'humanité; en sorte qu'il est vrai de dire que l'idée de la religion a été fortifiée et complétée par l'idée de la société. Mais il est erroné de faire dépendre l'idée de la religion de l'idée même d'une société pleinement et universellement organisée. L'idée de la religion est manifestement antérieure; nous en avons suffisamment indiqué la véritable genèse.

7^o Erreur de *Lucrèce* et de ceux qui prétendent que c'est *la crainte* qui a fait les dieux et les religions (*primus in orbe Deos fecit timor*). — La crainte comme telle rend timide, peureux, mais non religieux; elle concourt à produire la superstition, mais non la religion. Si la religion implique la crainte de Dieu, il s'agit de la crainte dont Dieu est l'objet positif; c'est alors Dieu connu, aimé et craint qui crée la religion, mais ce n'est pas la crainte comme telle, ni la crainte appliquée à n'importe quel objet. Darwin a prétendu que son chien était religieux parce qu'il était peureux et soumis; un chien n'a jamais ni fondé une religion ni pratiqué la religion, ce qui prouve que la crainte ne suffit pas à produire la religion. D'ailleurs, si la religion était le produit de la crainte, il en résulterait que la religion disparaîtrait là où la crainte disparaît; or, loin de disparaître, elle ne fait qu'augmenter lorsque la crainte est remplacée par l'amour. Autant la crainte de Dieu est un sentiment louable, autant la crainte du simple inconnu est en soi lâche et blâmable. Pour essayer de justifier l'erreur en question, quelques esprits ont associé à la crainte, les uns (comme Bain) l'amour, les autres la joie; mais la religion ne vient pas plus de l'amour comme tel et de la joie comme telle que de la crainte: on peut en effet aimer et se réjouir sans être religieux, et l'on peut aussi être religieux sans ressentir ni amour ni joie. L'amour et la joie qui ont Dieu pour objet sont des sentiments religieux; mais considérés en eux-mêmes et indépendamment de Dieu, ces sentiments n'ont aucun caractère religieux; par conséquent, ils ne sauraient être la cause

de la religion. Celle-ci, comme il a été dit, vient de l'idée de Dieu, idée de laquelle découlent les sentiments de dépendance, de crainte, d'amour, d'espérance, de joie, etc. On doit reconnaître, avec John Lubbock, que des sauvages ont eu des dieux méchants et cruels qui se délectaient du sang des victimes, surtout des victimes humaines; mais ces dieux étaient considérés comme des créatures et non comme des créateurs; ils ne sauraient donc expliquer le fait de la vraie religion, laquelle par conséquent a une autre origine.

8° Erreur des *pessimistes*, qui font dériver la religion de la vue du mal, de la souffrance et du péché, ainsi que du désir d'en être délivré. Voir les œuvres de Feuerbach († 1872), de Hartmann (La philosophie de l'inconscient, 1869; La décomposition du christianisme et la religion de l'avenir, 1874, etc.). Quelques protestants ont aussi exagéré le rôle du mal et du péché dans l'explication qu'ils ont donnée de la nature de la religion. Voir E. de Pressensé, Les origines, etc. — On peut concevoir la religion comme lien entre l'homme et Dieu indépendamment de tout mal, de toute souffrance et de tout péché. Donc la religion ne tire son origine logique ni de l'existence du mal, ni de la souffrance, ni du péché. L'idée de l'homme comme homme, et non comme homme pécheur, et l'idée de Dieu comme cause et maître de l'univers, et non comme juge des pécheurs, suffisent pour expliquer la religion; car l'homme peut être religieux sans être pécheur, comme aussi il peut être pécheur sans être religieux. Sans doute, le repentir du péché et le désir de l'expiation rendent le pécheur plus religieux et donnent à la religion un caractère expiatoire qu'elle n'aurait pas sans le fait du péché; mais on peut concevoir la religion sans l'expiation, parce qu'on peut concevoir l'homme sans le péché. Sans doute encore, le sentiment de notre faiblesse et de nos souffrances peut nous inciter à invoquer le Tout-Puissant, comme l'idée de la relativité et de la contingence de notre être nous conduit logiquement à l'idée d'un Être nécessaire et absolu, qui seul en est la raison d'être et la cause; mais il n'est pas nécessaire de se sentir faible, ou souffrant, ou coupable, pour comprendre l'obligation de rendre hommage à celui qui est la source de la vie et la cause de l'univers.

9° Erreur de certains *positivistes*, qui, comme A. Comte († 1857), Stuart Mill († 1873), etc., enseignent qu'en effet une

certaine religion a été créée sous l'empire de la crainte grossière, mais que cette crainte s'est dégrossie et éclairée, en ce sens qu'elle a inspiré aux hommes d'apaiser les dieux par la morale, par l'altruisme; que cet altruisme, ou sympathie naturelle de l'homme pour le bien général, créera une communion de l'homme avec l'humanité toute entière; qu'ainsi le dévouement à l'humanité deviendra le culte de l'Humanité, le culte rendu aux grands hommes qui par leurs vertus et leurs bienfaits perfectionnent l'Humanité; que ce culte, essentiellement moral, est la seule religion véritable, celle de l'avenir. — Nous savons déjà à quoi nous en tenir sur la véritable origine de la religion, sur la distinction à faire et sur les rapports à établir entre la religion et la morale. Quant à la conséquence que ces positivistes tirent de leur théorie, nous la réfuterons directement, plus loin, en réfutant les objections contre la nécessité de la religion (chap. VII et VIII).

10° Erreur des *agnostiques*, sorte de positivistes qui, ne voulant admettre que ce qui tombe sous les sens et sous l'expérience, ne reconnaissent comme domaine de la science que les faits, les phénomènes, les relativités, et déclarent tout le reste « inconnaisable ». Selon eux, affirmer les substances, les causes, surtout la cause première ou Dieu, c'est dépasser les données de la science et du connu, c'est se lancer dans l'inconnaisable. La religion rentre donc dans l'inconnaisable; elle a pour objet l'inconnaisable comme tel, et elle est le produit des sentiments que l'on éprouve devant l'inconnu. La science n'a donc rien à faire avec elle, comme elle n'a rien à faire avec la science. Telle est la doctrine des agnostiques. — Il est faux que le sentiment religieux se réduise, en son fond, au pur sentiment de l'inconnaisable. De ce qu'on adore le « Dieu inconnu », il ne faut pas conclure que ce soit logique de supprimer le mot « Dieu » et de ne conserver que le mot « inconnu ». Quoique Dieu soit mystérieux et incompréhensible, cependant nous en avons une certaine idée, idée logiquement acquise, rationnelle et vraie, quoique incomplète (v. le *Traité de Dieu*).

11° Erreur des *sentimentalistes*, qui font consister la religion dans le seul sentiment religieux, au détriment de l'idée et de la doctrine religieuses.

a) Erreur de *Schleiermacher* († 1834), qui a défini la reli-

gion « le sentiment de notre absolue dépendance envers Dieu ». D'abord, si la religion implique un sentiment, elle implique avant tout une idée, comme aussi, à la suite de cette idée et de ce sentiment, une action (morale et culte). Sans doute, on peut être religieux sans être savant, et sans faire les actes qu'on est empêché de faire; mais en conclure que la religion n'est qu'un sentiment, et qu'on peut en écarter les éléments doctrinaux, est une erreur grave. Ensuite, réduire tous les sentiments religieux au seul sentiment de dépendance est une seconde erreur, non moins grave que la première, soit parce que le savant sent aussi sa dépendance vis-à-vis des forces et des lois de l'univers, et qu'il n'est pas religieux pour cela, soit aussi parce que les sentiments d'espérance, de confiance, d'amour, de contrition, de joie, etc., ne sont pas moins essentiels que celui de la dépendance envers Dieu. Si Schleiermacher a rendu service en développant le côté affectif de la religion à une époque où un intellectualisme froid, exclusif et erroné tendait à absorber les esprits et à amoindrir la religion, il a nui, d'autre part, à cette même religion, en la réduisant à un sentimentalisme trop dénué de doctrine, de norme et de force, sentimentalisme qui a vite abouti à la division, à la confusion et à l'épuisement.

b) Erreur de *Pfleiderer*, qui a vu dans la religion une conciliation de l'antithèse entre l'infini de nos aspirations et la nature limitée de notre être. Cette conception est trop subjective et trop sentimentale; elle n'implique ni la notion de Dieu, ni celle des relations objectives qui doivent exister entre Dieu et nous, quel que soit le sentiment que nous ayons de notre grandeur et de notre petitesse. La religion a une base et une raison d'être tout autres.

c) Erreur de *Colani* († 1888), qui n'a vu dans la religion qu'« un sentiment vague », sentiment « de crainte et de terreur » tout d'abord, à la pensée de notre néant et de l'inconnu qui domine notre vie, puis sentiment de joie et de bonheur lorsque « l'inconnu est pacifié » et que nous sommes « en règle avec l'univers ». La religion n'est que « la confiance avec laquelle l'homme accepte l'existence dont il sait pourtant le néant ». Selon Colani, cette résignation fataliste, cette consolation, ce sentiment de confiance, de paix, de joie, « n'a d'autre garantie que son existence même; la foi n'a d'autre preuve que la foi ».

Cette notion, encore plus inspirée par le scepticisme que par le sentiment de l'inconnu, n'a rien de logique ni de religieux.

d) Erreur d'*A. Réville*, qui a défini ainsi la religion : « la détermination de la vie humaine *par le sentiment* d'un lien unissant l'esprit humain à *l'esprit mystérieux* dont il reconnaît la domination sur le monde et sur lui-même, et auquel il aime à *se sentir* uni ». Cette définition, dans laquelle se trouvent quelques pensées justes, notamment l'idée d'un lien, a, d'autre part, le tort d'être obscure, compliquée, de fonder la religion sur le sentiment de la dépendance, dont a parlé Schleiermacher, de représenter Dieu comme un « esprit mystérieux », plutôt dans le sens de l'animisme¹⁾ que dans le sens de la cause première de l'univers, et d'enlever ainsi à la religion sa véritable base objective.

e) Erreur de M. *Bonifas*, qui ne s'est pas borné à se rattacher purement et simplement à Schleiermacher, et qui a renchéri encore sur lui, en prétendant « que la religion se sent et ne se démontre pas ; qu'elle ne se rencontre pas au bout d'un syllogisme, parce qu'elle est un fait d'expérience », et que c'est grâce à cela qu'elle peut défier les dédains de la science, les subtilités de la critique et les arguties du raisonnement. Notion fautive : car la religion se démontre dans ses éléments rationnels. Si elle ne se démontrait pas, elle pourrait d'autant plus facilement être réfutée ; si aucun syllogisme ne soutenait la religion, que de syllogismes pourraient l'ébranler ! Si la notion de M. Bonifas était exacte, il serait impossible de réfuter les irrégieux qui la repoussent et la condamnent uniquement parce qu'ils n'en « sentent » pas le besoin.

f) Erreur de M. *Paul Chapuis*, qui prétend que la religion n'est ni une fonction de l'intelligence, ni l'intelligence de notre dépendance, mais seulement le sentiment de cette dépendance, dépendance non envers Dieu, mais seulement envers l'univers (dont on sent « le hantement »), et aussi le sentiment de notre solidarité universelle. Notion fautive, non seulement parce qu'elle se passe de Dieu, mais encore parce qu'on peut n'être pas religieux, tout en se sentant dépendant de l'univers et solidaire avec lui.

g) Erreur de M. *Aug. Sabatier* († 1901), qui a enseigné

¹⁾ M. Jean Réville a, en effet, classé M. Albert Réville parmi les animistes. (Voir Conférences de Genève, 1886.)

que « le conflit de la raison théorique et de la raison pratique engendre éternellement la religion dans le cœur de l'homme » ; que « le besoin religieux n'est qu'une manifestation, dans l'ordre moral, de l'instinct qu'a tout être de vouloir persévérer dans l'être », etc. Notion fautive. MM. Henri Bois et P. Farel l'ont eux-mêmes réfutée¹). Selon nous, la religion ne naît pas de la contradiction, mais de l'harmonie ; elle naît de la logique avec laquelle le principe de causalité est appliqué aux choses de l'homme et de l'univers ; elle naît aussi du cœur qui suit la raison, qui éprouve la reconnaissance et la gratitude, qui sent le bonheur et aussi la souffrance ; elle naît également de la conscience morale, qui s'attache au bien relatif et au bien absolu, et qui, lorsqu'elle a commis le mal, s'en repent, demande pardon au bien offensé et implore son secours contre sa propre faiblesse. Cette triple source de la religion est autrement vaste et autrement psychologique que la source de « l'antinomie ». D'après notre psychologie, notre idée de Dieu est antérieure à ce sentiment de subordination ; notre idée de Dieu nous est fournie par des idées et des raisonnements tout autres, et notre sentiment de subordination religieuse ne naît en nous que lorsque nous avons déjà l'idée de Dieu, cause première de l'homme et de l'univers²).

h) Erreur de M. *Henri Bois*, qui, dans son étude sur « Le sentiment religieux » (1902), a enseigné que « le sentiment de l'infini est le grand dissolvant du sentiment religieux » ; que « le sentiment religieux est un sentiment relatif à des personnes surhumaines, donc un sentiment supra-social qui se déploie dans les rapports des diverses personnes humaines avec la divinité, conçue comme multiple ou unique » ; etc.

i) Erreur de M. *Th. Ribot*, qui, dans sa *Psychologie des sentiments* (1896), a plutôt un point de vue physiologique que psychologique et logique, amoindrit trop l'élément intellectuel de la religion et voit les racines du « sentiment » religieux, avant tout, dans la peur, la crainte, le respect (états affectifs pénibles et dépressifs) et dans l'émotion tendre, l'amour, l'admiration, l'extase (états agréables et expansifs). Nous l'avons déjà dit,

¹) *Revue de théologie* (Montauban), décembre 1897 (article de M. Bois), mars 1899 (article de M. Farel).

²) *Revue internationale de théologie*, juillet 1897, p. 490-491.

la religion a un autre fondement et d'autres « racines », plus intellectuelles.

j) Erreur de M. Marillier († 1901), qui a enseigné (voir *Grande Encyclopédie*, art. *Religion*) que « la religion est l'ensemble des *états affectifs* suscités dans l'esprit de l'homme par l'obscur conscience de la présence *en lui et autour de lui de puissances*, à la fois supérieures et analogues à lui, avec lesquelles il peut entrer en relation, ainsi que des *représentations engendrées par ces sentiments*, et qui leur fournissent des objets définis, et des actes rituels auxquels il est provoqué par l'action combinée de ces émotions et de ces croyances ». Définition trop compliquée, embrouillée, où l'émotion est l'inspiratrice et l'emporte sur l'idée, et où « les puissances » mentionnées peuvent être interprétées dans le sens fantaisiste de l'animisme.

k) Erreur de M. Murisier, qui, dans « Les maladies du sentiment religieux » (1901), a donné à croire à beaucoup de lecteurs — sans le vouloir, sans doute — que la psychologie de la religion est expliquée par la psychologie du mysticisme et du fanatisme, et qu'il y a une certaine corrélation de ceux-ci à celle-là. De fait, cet ouvrage fort intéressant n'élucide pas plus les questions de la nature et de l'origine de la religion qu'une étude de pathologie n'élucide la question de la vie et de ses origines. Quelles que soient les causes du faux mysticisme et du fanatisme religieux, elles ne sauraient être assimilées, ni de loin ni de près, à celles de la vraie religion.

Etc., etc.

12° *Autre groupe*. — Strauss a enseigné que la religion est le résultat de la faiblesse de la raison et de l'ignorance de l'esprit; que la civilisation, en progressant, la fera disparaître. — M. A. Lefèvre a écrit (1892): « La religion est ce qu'on nomme aujourd'hui une survivance, *caput mortuum*... Sa condition première est l'ignorance, sa condition dernière est la négation, ou pis encore, l'adulteration de la science. » Toutefois M. Lefèvre, qui se pique d'athéisme, admettrait la religion qui serait « la solidarité naturelle reliant toutes les vies en une seule vie » (1877). — M. de Pompéry a prétendu (1883) que la religion a pour causes l'ignorance, qui fait admettre toutes les superstitions, et la souffrance, qui pousse les hommes à se donner à qui les console, les dupe et les exploite. Toutefois, il a avoué que la religion vient aussi du besoin d'idéal que les hommes

éprouvent; il a admis « la religion de l'humanité » dans le sens d'A. Comte. — M. R. de la Grasserie a enseigné (1899) que les religions sont nées de trois mobiles: la peur, l'intérêt et l'amour, qui ont créé la religion mortuaire, la religion démoniaque et la religion proprement dite, sans que la considération de Dieu ou des autres hommes y soient pour rien¹⁾. — Selon M. Fauvety (1891), la religion est « la solidarité et la communion universelle de tous les hommes avec l'immanente conscience et l'immanente raison ». — Selon M. Goblet d'Alviella, la religion est « la façon dont l'homme réalise ses rapports avec les puissances surhumaines et mystérieuses dont il croit dépendre ». — Selon M. Brüstlein (1900), la religion est « la préoccupation tant initiative et héréditaire que consciente et raisonnée de l'inconnu et de notre avenir dans cet inconnu ». — Il est aisé de voir les erreurs contenues dans ces définitions.

Conclusions: 1° *En droit*, il est logique de penser que les premiers hommes, en appliquant la notion de cause aux faits observés autour d'eux et en eux, ont eu l'idée d'une cause première, assez puissante, assez intelligente, assez sage, assez bonne, assez juste pour les produire, et qu'en conséquence ils lui ont rendu hommage.

2° *En droit*, c'est-à-dire ainsi considérée objectivement et en elle-même, la religion est, non une infériorité, ni une maladie de l'esprit, ni un « instrumentum regni », mais une vérité rationnelle et logique.

3° *En fait*, il est certain que des hommes ont été assez ignorants pour fausser la notion de Dieu et la notion de la religion, pour adorer de faux dieux et pratiquer des superstitions soit ridicules, soit horribles.

4° *En fait*, il est certain que les esprits droits (car il y en a eu), sachant observer exactement et raisonner logiquement, ont dû avoir une notion exacte, quoique très imparfaite, de Dieu et de leurs devoirs envers lui.

5° D'où il suit qu'*en fait* la religion primitive n'a pu être ni scientifique, ni philosophique, ni d'une grande élévation morale. Les développements et les progrès n'ont pu se réaliser que peu à peu. Plus l'homme connaîtra l'univers, ses lois et son Auteur, mieux la religion sera comprise et pratiquée.

¹⁾ Voir *Revue internationale de théologie*, octobre 1899, p. 857-860.

Fondée avant tout sur la raison, la religion véritable ne peut que se perfectionner avec la raison et la science.

Chapitre III. Beauté et Nécessité de la vraie religion.

I. Beauté de la vraie religion: 1° La vraie religion est supérieure à la philosophie et à la simple morale, en ce sens que, sans amoindrir aucune des vérités de la philosophie ni aucun des éléments positifs de la morale, elle a, de plus qu'elles, deux grandes forces: un culte et une discipline; elle ne se borne ni à montrer, comme la philosophie, ni à juger, comme la morale, elle met ses vérités et ses préceptes en action, action d'autant plus intense et d'autant plus féconde que le culte est plus vrai, plus élevé, plus touchant, et que la discipline est plus ferme. La vraie religion est une philosophie vivante et non purement métaphysique, céleste et non exclusivement terrestre, poussant au parfait et ne se contentant pas du bien; elle est pour la conscience un aiguillon qui presse le coupable, le menace d'un juge sévère, d'un châtement juste et inévitable, tandis que la simple morale mondaine se borne à blâmer sans recourir à d'autre sanction que le remords individuel.

2° Elle élève non seulement l'idéal moral, mais encore l'idéal esthétique, en donnant aux arts des buts plus élevés et des inspirations plus sublimes. Sans l'effort vers le divin, la peinture, la musique, la poésie, l'architecture, seraient amoindries.

3° La beauté de la vraie religion apparaît aussi dans les bienfaits qu'elle a répandus et qu'elle ne cessera de répandre sur le monde. Elle a longtemps tenu lieu de science, de philosophie et de morale. En excitant toutes nos facultés vers le Parfait et en les y tenant attachées, elle ne peut que perfectionner la nature humaine. En ancrant la conscience dans l'Absolu, elle développe la fermeté et l'intrépidité des convictions. En même temps qu'elle nous rapproche de Dieu, Beauté absolue, et qu'elle nous fortifie dans la justice et dans la magnanimité, elle convertit les pécheurs, menace les criminels, si puissants soient-ils, impose aux grands et aux riches des devoirs d'autant plus rigoureux, console les affligés, soutient et encourage les faibles, bénit les humbles et les petits, donne à tous sur la terre et dans le ciel le même Père, le même Maître, le même Juge; elle est le meilleur fondement de la fraternité et

de la solidarité humaine; c'est en elle et par elle que tous les points de la circonférence, si éloignés soient-ils, peuvent communier entre eux comme dans leur centre; chaque point fait sentir son action particulière au foyer central, d'où elle lui revient multipliée par la force de tous. Enfin, elle ouvre sur la vie future les perspectives radieuses du progrès indéfini et de la félicité éternelle.

II. Nécessité de la vraie religion. Démontrer la vérité et la beauté d'une chose, n'est-ce pas en démontrer aussi la nécessité? Ce n'est pas à dire que la religion soit nécessaire en ce sens qu'elle serait tout; que, sans elle, il n'y aurait ni science, ni philosophie, ni esthétique, ni morale; que tout homme sans religion serait un homme dénué de morale. Présenter ainsi la religion serait la compromettre et la fausser. La religion vraie est tellement nécessaire par sa vérité même, par sa beauté intrinsèque et ses bienfaits, qu'il n'est pas nécessaire de recourir à l'erreur ou à l'exagération pour démontrer sa nécessité.

Elle est nécessaire: 1° parce que l'homme étant la créature de Dieu et Dieu la fin dernière de l'homme, des rapports entre eux sont inévitables, tellement inévitables que, si l'homme ne voulait pas en admettre, la force de la vérité, la réalité de l'être divin et de l'être humain, lui en imposeraient. — Elle est nécessaire: 2° parce que l'être humain est trop faible par lui-même pour pouvoir se suffire. Il ne saurait se passer ni de son principe ni de sa fin: de là son instinct religieux, son besoin d'idéal et de perfection, en un mot son besoin de religion. C'est la grandeur de l'homme d'aspirer toujours davantage à l'idéal, au parfait, à l'infini, d'avoir besoin de ces aspirations, de ces saintes choses, de ce feu sacré. Or, c'est la religion qui entretient en lui ce feu sacré. La religion est donc nécessaire, plus encore que le matériel de la vie animale. — Elle est nécessaire: 3° parce que, de fait, l'histoire montre qu'il n'y a pas de peuple sans religion; que plus la religion est faible chez un peuple, plus la morale de ce peuple est abaissée; que, là où la notion de Dieu est inefficace, l'autorité humaine dégénère facilement en tyrannie et la liberté en licence ou en anarchie; qu'au contraire, avec une religion saine, une société est plus facilement ordonnée et prospère: le temple rempli rend la prison vide, comme le sens affiné de

l'au-delà ou de l'infini empêche l'esprit de s'immobiliser, la conscience de se pétrifier, l'âme de s'étioler. La religion est ce stimulant nécessaire qui force en quelque sorte chacune de nos facultés à ne s'arrêter jamais, à aucune des étapes de la vie. C'est elle qui crie sans cesse à l'homme, même fatigué ou abattu : « En avant, vers l'idéal, vers la perfection, vers l'infini, vers Dieu ! Coupables sont ceux qui s'arrêtent ! »

Chapitre IV. Hommages rendus à la religion par les hommes de science et de vertu.

Nous ne pouvons, dans cette simple esquisse, citer les textes mêmes dans lesquels les grands esprits de l'humanité ont glorifié la religion ; ils feraient, à eux seuls, un volume. Bornons-nous à indiquer quelques noms, sous les quatre rubriques suivantes :

1° Savants : Bacon, Képler, Newton, Fontenelle, Linné, Euler, Haller, Ampère, les de la Rive, Abauzit, Agassiz, Chevreul, Pasteur, Faraday, Tyndall, Thompson, John Lubbock, Liebig, Dubois-Reymond (voir les Sept énigmes du monde), Herbert Spencer, Hugh Miller, Romanes, Faye, Papillon, Heer, Guyot, Hément, Flammarion, Flournoy, etc.

Il est faux que Laplace († 1827) et Darwin († 1882) aient été athées et irréligieux. Huxley a avoué, en 1886, que les sciences physiques n'ont rien à opposer ni contre la croyance en Dieu, ni contre la probabilité de la doctrine de l'immortalité. Wyrouboff même a reconnu en 1868 que « la question religieuse est celle qui prime toutes les autres ; car c'est la religion qui détermine le caractère de la morale, et c'est la morale qui détermine le caractère de l'économie sociale ». — Voir sur cette question : F. Bettex, la Religion et les sciences de la nature, avec préface de Thury, 1899. — D'après une enquête du D^r Dennert (Die Religion der Naturforscher), en 1901, sur 300 naturalistes ou médecins célèbres, 242 ont déclaré croire en Dieu, 38 ont refusé de se prononcer, 5 seulement ont professé le matérialisme et l'hostilité envers le christianisme.

2° Philosophes : Socrate, Aristote, Platon ; Cicéron, Sénèque ; — Descartes, Gassendi, Pascal, Malebranche, Leibnitz, Spinoza, Bayle, Cudworth ; — Montesquieu, Voltaire, J. J. Rousseau ; — Locke, Berkeley, Hume ; Dugald Stewart, William Hamilton ;

Butler, Price; Kant, Fichte, Hegel, Schelling; — Condillac, Maine de Biran, Ballanche, Cousin, Saisset, Jouffroy, Quinet, Ch. de Rémusat, P. Janet, J. Simon, Barthélemy Saint-Hilaire; Caro, Franck, Bersot; — John Stuart Mill, Taine; Gioberti, Rosmini; Strauss, Vera, Schopenhauer, Hartmann; — Renan; — Carlyle, Gladstone, Balfour, Flint, Graham, Green, Selley, Fraser, J. Ward; — Tiele, E. Naville, Ch. Secrétan, Boutroux, Ch. Adam, Ed. Reich, etc.

Même les positivistes de la ligne d'A. Comte rendent hommage à la religion; et très rares sont les philosophes qui disent avec Feuerbach que «la religion de l'avenir sera la non-religion».

3° *Moralistes, économistes, hommes d'Etat, historiens*: Polybe, Marc-Aurèle, Constantin, Théodose, Justinien, Charlemagne, St. Louis, etc.; — Macchiavel († 1530); Turgot, Adam Smith; — Napoléon; — Necker, Portalis, Rivarol, Fontanes, Joubert, Chateaubriand, Royer-Collard, Benjamin Constant, Mathieu Molé, Thiers, Guizot, Villemain, Michelet, Tocqueville, Em. de Girardin; Macaulay; Mazzini; V. Duruy, Jules Favre, Laboulaye, J. B. Say, Bastiat, Baudrillart, Molinari, etc.

4 *Ecrivains et artistes*: Dante; — Michel Ange, Léonard de Vinci; — Corneille, Racine, Molière, Shakespeare, Milton, Pope, Cowper; — Bossuet, Fénelon, Labruyère: — Lessing, Goethe, Schiller, Klopstock; — M^{me} de Staël, Lamartine, V. Hugo, A. de Musset, V. de Laprade; — Sainte-Beuve, Balzac, George Sand, O. Feuillet, Zola; E. Legouvé, A. France, G. Paris; Coleridge, Froude, Matthew Arnold, etc., etc.

Quoique cette énumération soit extrêmement incomplète, qu'elle suffise cependant pour constater que la religion a été honorée et l'est encore par l'élite des penseurs.

Chapitre V. Réfutation de l'indifférentisme.

Après la thèse, voyons l'antithèse et réfutons-la. Elle se réduit à quatre objections: l'indifférentisme, le scepticisme, la libre-pensée irréligieuse et le moralisme irréligieux. — Commençons par la réfutation de l'indifférentisme.

L'indifférentisme s'est développé considérablement au XIX^e siècle, même après l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817-1823), de Lamennais. Cette recrudescence a eu pour causes principales: l'absorption des esprits par les progrès

des sciences physiques et chimiques, et par leurs très nombreuses applications à l'industrie et au commerce; la fatigue et le dégoût des esprits, en présence des disputes des théologiens, de leurs subtilités vaines, de leurs divisions et de leurs contradictions; les excès des sentimentalistes religieux, qui, en rejetant les dogmes et le dogme, ont réduit la religion à une simple affaire de sentiment individuel et très souvent privé; etc.

L'indifférentisme est une erreur: 1° parce que, les questions religieuses étant les questions les plus élevées et les plus graves que l'esprit humain puisse se poser, il est illogique de rester indifférent vis-à-vis d'elles; on peut leur être hostile ou favorable, mais on ne saurait rationnellement leur être indifférent. — 2° L'indifférentisme est un amoindrissement de l'homme, en ce sens que les facultés de l'homme réclament le vrai, le beau, le bien, et que repousser Dieu qui est la source parfaite du vrai, du beau et du bien, et repousser la religion, qui est vraie, belle et bonne, c'est priver l'âme d'une de ses meilleures forces. — 3° Rester indifférent envers la vraie religion, c'est favoriser indirectement les agissements des partisans des fausses religions, agissements si nuisibles aux intérêts sociaux, au développement de l'esprit humain, à la science, à la morale, etc. — 4° Bossuet a montré éloquemment que l'indifférent est au-dessous des créatures dénuées d'intelligence, qui à leur manière louent le Créateur, tandis que lui, créature intelligente, détourne son intelligence de son inclination naturelle à se tourner vers sa cause première et vers sa fin dernière. — 5° En soi, l'indifférence est une certaine mort, la vie étant une activité. *Quia tepidus es, et nec frigidus, nec calidus, incipiam te evomere ex ore meo (Apoc. III, 16).* — 6° S'excuser en prétendant qu'on n'est indifférent que pratiquement, mais non dogmatiquement, c'est avouer simplement qu'on est paresseux et illogique, car la conduite doit s'harmoniser avec la doctrine; et, de plus, c'est s'exposer à de graves dommages, car l'illogicité et la paresse s'étendent facilement d'une sphère à une autre, et la paresse en matière de religion produit facilement la paresse en matière de morale. *Qui spernit modica, paulatim decidet (Eccli. XIX, 1).* Quinet a montré (*Génie des religions*, 1842) que la vie entière des peuples, gouvernement, art, science, se rattache à leurs croyances et dépend d'elles.

Chapitre VI. Réfutation du scepticisme.

1° Il ne faut pas confondre le scepticisme avec un certain doute légitime. Est légitime: 1° *le doute des commençants*, ceux-ci ne pouvant résoudre toutes les questions qui surgissent dans leur esprit, et devant par conséquent attendre que la lumière se fasse peu à peu en eux; 2° *le doute méthodique*, qui, pour acquérir des connaissances plus approfondies, fait abstraction de celles qu'on possède et qui oblige à de nouvelles recherches; — 3° *le doute modéré vis-à-vis de soi-même et d'autrui*: car on ne saurait être assez prudent envers ses propres engouements et envers ceux d'autrui; on ne saurait assez contrôler les témoignages, d'où qu'ils viennent; trop souvent on se paie de mots, faute de réflexion suffisante. «Quand on est véridique, on sait douter» (Muratori).

2° Est coupable: 1° *le doute excessif vis-à-vis du témoignage humain*, doute qui, se fondant sur tels ou tels cas particuliers où de graves erreurs ont été commises, en conclut que tous les cas se valent, et que, dans toutes les circonstances, omnis homo mendax est; — 2° *le scepticisme vis-à-vis de la vérité objective*: car, de ce que notre état subjectif nous paraît suspect, de ce que nos pensées et nos sentiments sont souvent erronés, il ne résulte pas logiquement qu'il n'y ait pas de vérité en soi, que les choses mêmes ne soient que des illusions, et que l'histoire ne soit pas plus vraie que les contes que nous nous faisons à nous-mêmes; — 3° *le scepticisme de parti pris*, qui consiste à être sceptique pour être sceptique, et à prétendre que le scepticisme est le seul système philosophique vrai. Il est faux: d'abord, parce que l'intelligence humaine a certainement un objet, le vrai, et que dès lors elle doit pouvoir l'atteindre dans une mesure certaine, la mesure même de ses forces; ensuite, parce que, alors même que nos forces intellectuelles seraient minimales, elles peuvent se développer et progresser par l'exercice. Donc la vérité est qu'il faut s'exercer, et non s'étioler dans le scepticisme. C'est un fait que les esprits les plus éminents ont combattu et réfuté le scepticisme systématique, et que plusieurs sceptiques, reconnaissant leur erreur, en ont aussi montré les vaines spéciosités (Taine, par exemple). C'est un fait que le scepticisme systématique a toujours été stérile, quand il n'a pas été destructeur; — 4° *le*

scepticisme religieux, qui prétend que Dieu est inconnaissable et que par conséquent toute religion est une chimère ; que tous les fondateurs de religion ont été ou dupes ou dupeurs ; que vouloir établir un lien entre le fini et l'infini est une impossibilité et une illogicité ; qu'en tout cas, le scepticisme, en ces matières, est prudence et sagesse, et qu'on est en bonne compagnie avec Montaigne, Lessing, Heine, etc., avec tous ceux, en un mot, qui avouent ne savoir le tout de rien ; etc. *Réponse* : Il est faux que Dieu soit inconnaissable ; nous ne pouvons pas avoir, il est vrai, une idée adéquate de l'Être infini, mais nous pouvons en avoir une certaine notion, suffisante pour nous imposer des devoirs envers lui, notamment des devoirs religieux (voir *le Traité de Dieu*). La religion ainsi comprise n'est nullement une chimère ; et comme nous le verrons, elle peut, elle doit même être logique, rationnelle, éclairée. Les mystères, qui d'ailleurs existent dans tous les ordres de choses et dans les sciences non moins que dans la religion, ne sont que des ombres, et les ombres ne détruisent pas la lumière. Conclure de l'existence des mystères à la légitimité du scepticisme c'est donc sophistiquer ; et, s'il y a un doute qui est prudence, le scepticisme systématique n'est ni prudence ni sagesse, mais erreur. Montaigne a été religieux, tout en voyant des mystères partout ; Lessing n'a combattu que la religion falsifiée par les passions et les jalousies des hommes, mais non la religion en soi ; Heine a reconnu qu'« il y a un coin de divin dans l'homme ». Sans savoir le tout de rien, on peut savoir quelque chose de tout, même de Dieu, et cela suffit pour qu'on puisse admettre rationnellement la religion et rejeter logiquement le scepticisme. Non, il n'est pas possible que les idées les plus élevées et les aspirations les plus sublimes de l'âme humaine soient trompeuses ; il n'est pas possible que ce qui rend l'homme meilleur, que sa force morale la plus invincible, soit une erreur : donc le scepticisme est lui-même une erreur.

Chapitre VII. Réfutation de la libre-pensée irréligieuse.

Il y a libre-pensée et libre-pensée. Certains libres-penseurs ne portent ce titre que parce qu'ils veulent être *penseurs* et *libres*, en ce sens qu'ils revendiquent le droit d'examiner librement toute question, et cela sans aucun parti pris irréligieux ; plusieurs sont déistes, théistes, voire même chrétiens. Ce n'est

pas d'eux qu'il s'agit dans ce chapitre, mais seulement de la libre-pensée prise dans le sens d'*irréligion*.

Les libres-penseurs ne deviennent irréli­gieux que par de mauvais raisonnements : les uns, parce qu'ils trouvent dans l'histoire des religions des scandales et des crimes, et qu'ils les font retomber sur la religion même, comme si l'on avait le droit de faire retomber sur la science les scandales, les erreurs et les crimes des faux savants ; d'autres, parce qu'ils n'ont jamais rencontré Dieu, et que, ne le voyant nulle part, ils trouvent inutile et même pué­ril de s'occuper de « cet invisible » et de « cet introuvable » ; d'autres, parce que chercher la cause première et la fin dernière leur paraît être du temps perdu, en tout cas de la non-science ; d'autres, parce que telle personne religieuse est détestable, et que, par conséquent, c'est la religion qui la rend détestable ; d'autres, parce que le cléricalisme est une chose néfaste et que toute religion n'est au fond qu'un cléricalisme ; etc., etc. Tous ces sophismes constituent déjà un faux point de départ, et sont par conséquent une première erreur à la charge de la libre-pensée irréli­gieuse.

Une seconde erreur, plus grave encore, apparaît dans les motifs par lesquels les libres-penseurs irréli­gieux prétendent étayer leur négation de toute religion. Examinons les principaux :

1° La liberté de penser, disent-ils, est inconciliable avec la religion, parce que la religion procède par voie de révélation divine, et qu'il est impossible d'être libre en face d'une révélation divine. — *Réponse* : Ni l'idée de Dieu, ni l'idée de l'action de Dieu sur le monde, ni l'idée d'une union de l'homme avec Dieu, ni aucune des idées qui constituent la vraie notion de la religion, ne heurtent la notion de la liberté. Donc la liberté de penser n'est pas inconciliable avec la vraie religion. Que certains théologiens, dans certaines Eglises, violent la liberté de la pensée et de la conscience, cela n'est malheureusement que trop vrai ; mais on ne saurait logiquement les confondre avec la religion même. En outre, il n'est pas exact de dire que les vérités religieuses ne sont connues que par révélation divine ; beaucoup le sont par la raison même. Quant aux vérités révélées, elles ne blessent en rien la raison ; on le démontre dans les Traités spéciaux où elles sont expliquées ; d'ailleurs la liberté de penser existe avant, pendant et après l'acte de foi ; et la religion bien comprise, loin de combattre la liberté,

la protège et la développe. Révélée ou non, la vérité, du moment qu'elle est reconnue comme vérité, a naturellement des droits sur tout esprit sincère qui la reconnaît; mais il faut qu'elle soit d'abord démontrée et reconnue comme telle. Donc la liberté est entièrement respectée.

2° Tout libre-penseur tient la science pour sacrée, non moins que la liberté. Or la religion repousse la science. Donc c'est un devoir pour la libre-pensée de repousser la religion. — *Réponse.* Il est faux que la vraie religion repousse la science. Que certains théologiens soient en opposition avec les données des sciences, cela est vrai; mais ces théologiens ne sont nullement autorisés à parler au nom de la vraie religion. Nous démontrerons, dans la seconde partie de ce Traité, que, loin de combattre la science, la vraie religion doit en appeler à la science et à la philosophie, accepter leurs démonstrations, et se conformer à tout ce qu'elles enseignent de vrai.

3° La philosophie et la science, dit-on encore, repoussent la religion; elles constatent et démontrent que l'idée religieuse et le sentiment religieux sont des états d'esprit ou des états d'âme inférieurs, pour ne pas dire maladifs, dus à l'ignorance et aux préjugés, mais que, à mesure que les sciences progresseront, les religions et la religion disparaîtront comme les ténèbres de la nuit devant le soleil levant. — *Réponse.* Nous avons déjà démontré que l'idée de la religion est parfaitement philosophique, et fondée sur le principe de causalité appliqué à l'observation de l'univers. Par conséquent, plus la connaissance de l'univers se perfectionnera, plus la religion elle-même se perfectionnera et se fortifiera.

4° La philosophie et la science suffisent; donc la religion est inutile. — *Réponse.* La philosophie, qui recherche les causes secondes, s'occupe peu de la cause première, et encore ne s'en occupe-t-elle que spéculativement, tandis que la religion traduit en actes et en culte les hauts enseignements de la théodicée. Les sciences, même sociales, s'occupent plus des droits et de la liberté que des devoirs moraux et de la conscience; c'est la religion qui comble cette lacune et qui, en outre, perfectionne et fortifie les simples données de la philosophie. Donc la philosophie et les sciences sont insuffisantes pour la direction morale de la vie, et pour soutenir pratiquement la société dans sa marche vers l'idéal. L'histoire, d'ailleurs, constate que plus la

prétendue civilisation sans religion progresse, plus certains crimes augmentent, même là où l'instruction est la plus prospère: en France, avant que l'instruction fût obligatoire, on comptait, sur 100 criminels, 61 ignorants et 39 instruits; depuis que l'instruction est obligatoire, on compte 30 ignorants et 70 instruits. Mêmes résultats en Italie (voir «l'Education populaire et la criminalité en Italie» par Garofalo): en 1862, les détenus dans les maisons de force étaient au nombre de 15,037; en 1894, ils atteignaient le chiffre de 28,336. Ce qui caractérise nos sociétés «civilisées», c'est leur facilité à comprendre les principes et leur facilité non moins grande à les violer. Même en supposant avec Lombroso que tout criminel soit un malade, il n'est pas prouvé que la science suffise à le guérir et que la religion ne soit pas plus efficace, pour toucher la volonté et la conscience, que la morale irrégieuse ou la métaphysique sans religion positive. Renan a remarqué avec raison que la philosophie ne sera jamais pour le grand nombre, tandis que la religion sera toujours à la portée de tous. Une intelligence éclairée par la science et par la religion est évidemment plus puissante à mouvoir la volonté vers le bien et vers l'idéal, qu'une intelligence qui se borne à la connaissance des choses mondaines. Enfin, les aveux que de nombreux philosophes ont faits sur le besoin que la philosophie a de la religion, sont formels et tranchent la question d'une manière non suspecte.

Tels sont les principaux arguments que les libres-penseurs irrégieux font valoir contre la religion. Les autres ne sont que la menue monnaie de ceux-ci. C'est toujours la condamnation de la religion, sous prétexte qu'elle n'est que la consécration de l'ignorance et de la superstition, la recherche du miracle, le mysticisme absurde, l'opium de l'intelligence, le cléricalisme, l'intolérance, le fanatisme, la domination des âmes, l'exploitation des consciences, la consolation de ceux qui ont besoin d'illusions et de duperies, etc. Toutes ces banalités, qui ne reposent que sur de spécieuses confusions d'idées, ou sur l'ignorance des masses, et aussi sur les assertions erronées de certains théologiens, se réfutent d'elles-mêmes.

Chapitre VIII. Réfutation du moralisme irrégieux.

L'objection est celle-ci: Quelles que soient les origines de la morale indépendante, cette morale naturelle et non religieuse

existe; elle existe comme système logiquement conçu; ce système se répand de plus en plus, et il démontre chaque jour plus clairement que la religion n'est pas nécessaire à la morale, et même que la morale laïque est plus forte, comme morale, que la morale dite religieuse ou confessionnelle.

Réponse. Il importe, avant de réfuter les méprises et les erreurs contenues dans cette objection, d'éclaircir quelques expressions confuses. D'abord, si le mot « laïque » appliqué à la morale signifie simplement morale « non cléricale » ou « anti-cléricale », nous l'approuvons, parce que le cléricalisme auquel on fait allusion et que l'on combat, est effectivement une erreur; si, au contraire, ce mot signifie morale « irréligieuse » (et c'est souvent le cas), nous ne saurions l'approuver. Ensuite, l'objection confond comme synonymes les mots « religieux » et « confessionnel »; or ils ne le sont pas, surtout lorsqu'ils sont appliqués à la morale; il ne saurait être question, dans ce traité, d'aucune confession particulière, mais seulement de la religion en général. On peut avoir des griefs légitimes contre telle et telle confession religieuse, contre sa discipline, contre sa morale, contre ses dogmes, sans que la religion même en soit responsable. Enfin, qu'entend-on par morale « indépendante »? est-ce une morale indépendante de toute métaphysique, ou seulement de la notion de Dieu, ou aussi de la notion de religion, etc.? L'objection manque de précision.

Nous disons: 1° En soi, la morale religieuse est supérieure à la morale non religieuse, à plus forte raison à la morale antireligieuse. En effet, toute idée juste en morale reçoit de son rapprochement avec l'idée de Dieu une clarté et une force qui en augmentent la valeur: avec l'idée de Dieu, les notions de conscience, de loi, de devoir, d'autorité, de juge, de sanction, sont plus claires et plus fermes; avec et par la vraie religion, la conscience est plus délicate, le sentiment du devoir plus scrupuleux, l'attraction vers l'idéal plus forte et plus entraînant. Sans aucun doute, la morale peut contribuer à épurer la religion, mais sans aucun doute aussi la religion tend à renforcer et à perfectionner la morale. L'impératif catégorique qui ne provient que du moi humain, est manifestement inférieur à celui qui est dicté par l'Être absolu et le Bien infini.

Nous disons: 2° La morale purement philosophique est insuffisante sans la religion. En effet, cette morale est trop

abstraite, trop sèche, trop peu précise pour pouvoir déterminer avec une force catégorique et décisive les volontés faibles et hésitantes. Les systèmes philosophiques de morale sont trop opposés les uns aux autres pour pouvoir donner à un esprit incertain la direction sûre dont il a besoin : morale épicurienne du plaisir sensuel, morale sentimentale du plaisir de la conscience, morale eudémoniste de la félicité, morale utilitaire de l'intérêt particulier ou général, morale esthétique de la beauté, morale positiviste altruiste, morale kantienne du respect de la loi, morale pessimiste de la souffrance, morale nirvanienne du néant comme dernier mot de toutes choses, etc., toutes ces morales, en se disputant la possession des âmes, ne peuvent que les ébranler.

Comment, d'ailleurs, faire sortir du matérialisme une réelle et solide morale ? Car, s'il n'y a que de la matière en ce monde, comment une loi qui découle d'une source aussi vague et aussi insignifiante pourrait-elle obliger en conscience le pauvre à respecter le bien d'autrui, le jouisseur à se priver des jouissances qui le fascinent, etc. ? Comment le non-esprit produirait-il l'esprit et comment l'absence de morale au point de départ produirait-elle la morale au point d'arrivée ?

Le respect de soi est certainement un fondement vrai, mais qui ne voit que le respect de soi, quand on est convaincu qu'on est une créature de Dieu et qu'on devra lui rendre compte de sa vie, est plus solide que lorsqu'on se considère soi-même comme la seule juridiction à laquelle on soit soumis ? Avec quelle facilité ne peut-on pas éluder et même abolir la loi qu'on ne reconnaît que parce qu'on se l'est imposée soi-même ! Avec quelle facilité ne peut-on pas comparer le devoir au bonheur, et prétendre que, de même que le bonheur consiste à croire qu'on est heureux, ainsi le devoir consiste à croire au devoir ? Et alors quelle base fragile !

Les positivistes de l'école de Comte, qui ne veulent d'autre religion que le culte de l'humanité, sous prétexte que ce culte, fondé sur les sciences positives, sur la solidarité universelle et sur la morale altruiste, suffit, se trompent. Certes, nous acceptons les données des sciences, mais nous prétendons que, pour comprendre la raison d'être de l'univers, il faut admettre une cause première, ce que les comtistes nient (première erreur). Nous admettons la contingence et la relativité de l'univers, et

nous nous appuyons précisément sur cette relativité pour démontré la nécessité de l'Absolu, ce que les comtistes nient (deuxième erreur). Nous admettons la solidarité universelle de tous les hommes et tout ce qu'il y a de vrai dans la fraternité humaine ; mais nous disons que, sans le Père céleste, les hommes oublient vite leur fraternité, et que leur individualisme et leur égoïsme peuvent vite détruire leur altruisme, si celui-ci n'est fondé que sur le relativisme : car, relativement, un homme en vaut un autre, et si l'individu A se croit égal aux individus B et C, il ne comprendra pas pourquoi il devrait se sacrifier à eux. La solidarité comtiste manque d'une base solide (troisième erreur).

Nous disons : 3° Nous ne croyons pas possible une morale qui serait complètement indépendante de toute métaphysique, parce que même les notions de plaisir, d'intérêt, à plus forte raison les notions de loi, de liberté, d'autorité, de devoir, de conscience, ne sauraient être parfaitement éclaircies sans les notions de contingence, d'absoluité, de nécessité, de relativité, de vérité, de beauté, de bonté, etc. Mais nous croyons possible une morale qui serait fondée sur la notion « du bien en général », en ce sens qu'il n'est pas nécessaire d'avoir l'idée du Bien infini pour établir que l'homme est tenu à des devoirs, et en ce sens qu'il ne suffit pas d'être athée pour être réellement indépendant de toute morale. Toutefois — et ceci est capital — nous démontrons que cette morale, simplement fondée sur l'idée du bien en général et bonne en elle-même, est imparfaite, trop abstraite, fragile, et certainement inférieure à la morale fondée sur l'existence du Bien absolu, infini, parfait, vivant, personnel, maître, juge et sanction de l'homme, sa créature. Enfin — et ceci est plus capital encore — si cette morale *non-religieuse* ou *a-religieuse* est bonne en elle-même, quoique imparfaite, faible et insuffisante, nous déclarons erronée et nous condamnons la morale *anti-religieuse*, parce que c'est une grave erreur de nier l'existence et les droits de Dieu (voir le *Traité de Dieu*), de nier la contingence, la dépendance et les devoirs de l'homme par rapport à Dieu (voir le *Traité de l'homme*), et de nier la nécessité de la religion comme lien entre Dieu et l'homme, ainsi que nous l'avons démontré dans toute cette première partie du *Traité de la religion en général*.

E. MICHAUD.
