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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 26 (1893)

Artikel: Essai d'une théorie critique de la connaissance religieuse

Autor: Sabatier, A.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379540

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 01.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

ESSAI
D'UNE THÉORIE CRITIQUE DE LA CONNAISSANCE RELIGIEUSE

PAR

A. SABATIER

I

Qui dit conscience dit science ou, tout au moins, commencement de science. La conscience, en effet, ne va pas sans représentation. En d'autres termes, aucune modification du moi ne devient consciente qu'en éveillant immédiatement dans l'esprit, grâce à notre faculté imaginative, une image *représentative* de l'objet qui l'a produite et du rapport de cet objet avec le moi. Toutes nos sensations et tous nos sentiments sont accompagnés d'images. Le sentiment religieux n'arrive pas à la lumière de la conscience par une autre voie. C'est parce qu'il est un état ou un mouvement conscient de l'âme, qu'il devient lui aussi principe de connaissance.

La vie mentale, en aucun genre, ne débute par des idées claires et abstraites. Une idée dérive d'une image, et, pour faire éclore celle-ci, une impression externe ou interne est nécessaire. Il est bien vrai que l'idée ou l'image ont le mystérieux pouvoir à leur tour de reproduire et de renouveler la sensation ou le sentiment dont elles sont nées. C'est là-dessus qu'est fondé l'art de la pédagogie et que repose la puissance de la tradition. Mais il ne faut pas que les habitudes pédagogiques

nous fassent illusion au point de nous persuader qu'à l'origine l'idée ait précédé la sensation. Le développement de la vie mentale chez l'enfant est fait pour nous démontrer le contraire. Nous ne connaissons que ce dont nous ou nos semblables avons été affectés en quelque mesure. Nos idées ne sont que la notation algébrique de nos impressions et de nos mouvements. Ce qui est absolument hors de notre vie est aussi hors de notre vue. Sans les sensations externes qui représentent l'action du monde sur le moi, nous n'aurions aucune science du monde. Sans la réaction subjective du moi contre cette action du monde, réaction qui se manifeste dans la vie morale, esthétique et religieuse de l'âme, nous n'aurions aucune idée morale ou religieuse, aucune notion du bien ou du beau. Toutes nos idées métaphysiques viennent de là.

Il est vrai qu'il reste à savoir ce que valent les idées de cet ordre. C'est le problème particulièrement complexe et délicat que nous abordons ici. Il n'y a point de philosophie sérieuse qui ne débute aujourd'hui par une théorie de la connaissance. La connaissance religieuse ne saurait exciper d'aucun privilège. La critique en est d'autant plus nécessaire que l'illusion y est plus facile et se revêt d'un caractère sacré. Le théologien qui entreprend la tractation scientifique des idées religieuses sans avoir au préable mesuré la portée de l'instrument qu'il emploie et la valeur des matériaux qu'il met en œuvre, ne sait pas proprement ce qu'il fait.

Mais il n'existe qu'un moyen de faire la critique de nos connaissances en quelque ordre que ce puisse être. Pour savoir ce qu'elles valent, il faut demander d'où elles viennent et comment notre esprit les acquiert.

II

Trois explications de l'origine de nos connaissances ont régné autrefois en philosophie : l'hypothèse d'une révélation primitive, la théorie idéaliste, la théorie sensualiste.

La première a été rajeunie, il y a trois quarts de siècle, par [illegible] et Joseph de Maistre. Elle n'a plus besoin d'être

réfutée. D'après cette hypothèse, nos idées ne nous viendraient pas du dedans, de la force naturellement productive de l'esprit, mais du dehors et par voie de communication surnaturelle. Cette communication de Dieu aurait consisté à l'origine dans le don fait au premier homme d'une langue parfaite. Le mot exact aurait apporté l'idée juste. « L'homme, disait de Bonnald, a pensé sa parole avant de parler sa pensée. » Si l'on a vu des erreurs s'introduire et régner parmi les hommes durant tant de siècles, c'est qu'ils n'ont pas su garder sans altération le dépôt sacré de cette langue et de cette philosophie primitives. Est-il donc nécessaire de montrer combien cette théorie est contraire à toutes les observations de la psychologie et de l'histoire ? On dit que, dans certains pays, il existe encore une certaine botanique suivant laquelle le Grand Esprit, ayant créé les arbres de la forêt, vient chaque printemps, dans la nuit, coller à leurs rameaux des feuilles et des fleurs. La communication d'idées ou de vertus surnaturelles au premier homme n'implique pas moins contradiction ; elle nous force en effet d'imaginer en lui des pensées antérieures à l'action de son intelligence et des vertus antérieures à l'exercice de sa volonté. De plus, on méconnaît la nature de l'esprit lorsqu'on en fait je ne sais quoi de passif et d'inerte. L'esprit, c'est la force pensante et voulante, c'est-à-dire une force essentiellement productive de pensées et de volitions. S'il n'est pas cela, il n'est rien. Il faut sans doute affirmer que Dieu pose cette force et en dirige l'évolution, mais il est contradictoire de dire à la fois qu'il la pose et qu'elle reste improductive.

Cette hypothèse d'ailleurs n'a d'autre but que de fonder, en la faisant remonter jusqu'aux premiers temps, l'autorité divine d'une tradition infaillible. Les idées révélées d'abord par Dieu ont, par cela même qu'elles sont des idées de Dieu, une valeur absolue et éternelle. L'homme ne les trouve garanties que dans la caste religieuse à qui le dépôt en a été confié et qui les conserve intactes. Ainsi surgit l'idée d'une autorité infaillible. Mais, pour qui sait remonter l'histoire d'une idée, celle de l'autorité infaillible a sa date d'origine marquée ; elle n'apparaît qu'assez tard ; elle s'est élaborée fort lentement

suivant une loi psychologique facile à découvrir. Partout, dans toutes les traditions des religions et des églises, on la voit naître après toutes les autres doctrines comme la clef qui ferme et soutient la voûte. C'est un dernier dogme dérivé logiquement des autres dogmes qu'il va ensuite garantir. Tel, le dogme de l'infaillibilité du pape promulgué au Vatican en 1870 ; tel, dans le protestantisme, celui de l'infaillibilité de la Bible achevé par les théologiens du XVIIe siècle. Etayer la valeur des notions religieuses au moyen d'une autorité surnaturelle sous prétexte de les rendre indiscutables est un cercle vicieux ; on ne voit pas que l'autorité est le produit de ces notions elles-mêmes. Tous les systèmes d'autorité finissent par s'enfermer dans ce cercle et par y périr.

La théorie idéaliste de l'origine des idées n'est que la forme philosophique de la précédente. C'est toujours un essai de ramener nos idées générales à l'entendement divin comme à leur source première. Les idées pures, les idées-types, suivant Platon, constituent le cosmos intelligible dont les phénomènes matériels ne sont que des ombres éphémères et sans réalité. Concevoir purement ces idées divines, c'est atteindre la réalité transcendante des choses, c'est posséder la vraie science. Du platonisme au réalisme de la scolastique dans sa première période, de celui-ci à la géométrie de Spinoza et à la dialectique de Hegel, la forme de la théorie a varié constamment ; le fond reste le même. Hegel disait toujours : « le rationnel, c'est le réel » et, pour lui comme pour Platon, la science absolue se résolvait dans une logique parfaite.

Depuis longtemps la psychologie a décelé l'illusion scientifique de l'idéalisme. Nous ne voulons pas rappeler le piteux échec de toutes les tentatives faites autrefois ou de nos jours pour déduire à priori les lois du monde physique et à plus forte raison les découvertes qu'on y doit faire. Partout dans ce domaine, la méthode d'observation a remplacé la méthode déductive. La raison en est simple. Une idée, pour haute qu'elle soit, ne peut donner que ce qu'elle contient, c'est-à-dire d'autres idées. Nous savons bien que nos idées sont dans notre

esprit, mais elles y sont à l'état d'idées. Comment savoir que les objets qu'elles représentent existent hors de nous? Par la logique seule on ne saurait passer de l'idée d'une chose à la réalité extérieure de cette chose. Il y faut l'expérience. Sans elle, nos idées sont des formes vides. On peut jouer indéfiniment avec elles sans jamais atteindre rien d'objectif. Ce sont coquilles de noix sans amande. L'idéalisme pur, loin de donner une solide théorie de la science, aboutit donc au scepticisme, c'est-à-dire à la négation de la science même.

L'excès et l'échec des théories idéalistes de la connaissance ont toujours amené dans l'histoire la théorie opposée du nominalisme sensualiste, d'après laquelle nos idées ne sont que des sensations transformées. Malheureusement le sensualisme, en posant cet axiome, ne s'est jamais expliqué sur la nature et encore moins sur la cause de cette transformation merveilleuse. « Il n'y a, disait Locke, rien dans l'intelligence qui ne soit déjà dans les sens. » A quoi Leibnitz avait le droit de répondre : « excepté l'intelligence elle-même, » c'est-à-dire la force qui de la sensation tire la connaissance. En supprimant ce principe idéal, on arrive fatalement à écarter de la science tout élément de nécessité, c'est-à-dire toute valeur générale. Avec Hume, la théorie sensualiste, loin de rendre compte de la science, aboutit au phénoménisme pur, c'est-à-dire encore au scepticisme. Il en est, en effet, de la sensation isolée comme de l'idée pure ; on a beau la presser, on n'en peut tirer que ce qu'elle renferme, c'est-à-dire des apparitions contingentes, sans lien entre elles. Le matérialisme est encore plus embarrassé pour donner une théorie quelconque de la science, car il ne réussit pas même à expliquer la sensation. Entre un mouvement mécanique et un phénomène de conscience il subsiste un abîme toujours infranchissable. L'une des marques les plus évidentes de l'infériorité philosophique du positivisme français, c'est qu'il n'ait pas même abordé ce problème de la connaissance et qu'il ait pu se constituer sans autre psychologie que la vulgaire.

III

Les esprits qui pensent, se peuvent aujourd'hui diviser en deux classes : ceux qui datent d'avant Kant et ceux qui ont reçu l'initiation et comme le baptême philosophique de sa critique. Ces deux sortes d'esprits auront toujours beaucoup de mal à s'entendre. Les premiers sont dogmatiques ou pyrrhoniens. Les seconds ne comprennent plus ni le pyrrhonisme ni le dogmatisme. Le point de vue, pour eux, s'est déplacé. Grâce à Kant, nous jugeons et nos connaissances et notre faculté de connaître elle-même ; nous nous sommes rendu compte des conditions dans lesquelles elle fonctionne, des formes qui la déterminent et l'emprisonnent, des limites qu'elle ne saurait franchir. Kant a pu, sans exagération, comparer la révolution qu'il accomplissait en philosophie à celle que la découverte de Copernick a opérée dans le système du monde. En philosophie aussi, le soleil a cessé de tourner autour de la terre et l'antique illusion à été vaincue et dissipée. L'idée et la réalité ne coïncident plus entièrement ; elles sont disjointes. L'intelligible est sans doute réel ; mais il n'est pas sûr que tout le réel soit intelligible. La réalité nous est apparue non seulement débordant nos connaissances, mais nos moyens de connaître. L'homme a pris conscience de ses limites et du caractère radicalement subjectif de ses facultés. Dès lors, la notion religieuse du mystère est rentrée légitimement dans sa conscience. Il a retrouvé l'humilité intellectuelle. Comme son corps, son esprit est un milieu entre l'infiniment grand et l'infiniment petit, entre rien et tout. La philosophie déductive de l'unité et du déploiement, nécessaire et continu, d'une substance éternelle, fait place à la philosophie de l'observation qui se trouvera être également celle des antinomies dont le conflit permanent fait la marche ascensionnelle du monde et de la vie.

En même temps, le Kantisme a permis de faire la théorie *scientifique* de la science. La vérité ne s'est trouvée ni dans le dogmatisme platonicien, ni dans le pyrrhonisme que Pascal, guidé par l'instinct du génie, combattait avec une égale éner-

gie. S'il y a, dans la science moderne, une certitude invincible au pyrrhonisme le plus subtil, il y a aussi un sentiment des limites de notre faculté de connaître et du caractère relatif de nos constructions les plus solides qui empêche à jamais que l'homme s'enorgueillisse jusqu'à se croire Dieu. Etre dans ce milieu, c'est être dans la vérité. Nous sommes absolument certains de ce que nous savons, mais nous ne le savons que d'une science humaine. Nous sommes arrivés à nous mieux connaître et c'est le grand bénéfice de tout véritable progrès en philosophie. Le *connais-toi toi-même* est la règle éternelle.

La théorie kantienne de la connaissance, en satisfaisant l'esprit, fait saillir du même coup les antinomies profondes dont le jeu normal constitue la vie même du moi et en explique les multiples manifestations. Nous n'en voulons saisir qu'une seule, la plus radicale et la plus féconde, à laquelle d'ailleurs toutes les autres se peuvent réduire.

Il y a deux éléments dans toute connaissance : un élément à posteriori qui vient de l'expérience, et un élément à priori qui vient du sujet pensant. Le premier est la *matière* de la connaissance ; le second en est la *forme*. Séparés, ces deux éléments restent inproductifs. Avec le premier seul, comme on l'a dit, nous n'avons qu'une réalité non sue; avec le second seul, nous n'avons qu'une science sans réalité. Leur union les rend féconds l'un et l'autre en organisant les données de l'expérience dans les formes nécessaires de la pensée. Le principe de causalité, par exemple, n'est pas dans les choses, il est dans l'esprit et c'est l'esprit qui enchaîne spontanément tous les phénomènes. La science, au fond, ne consiste en rien d'autre que dans ce lien nécessaire, cet enchaînement causal des choses entre elles. Où la chaîne se rompt, s'arrête le savoir positif. Ce clair sentiment d'ignorance sur les points où elle ignore en effet, c'est encore une partie de la science et l'une de ses principales forces, car il prouve qu'elle se connaît très bien elle-même et connaît aussi les conditions hors desquelles elle n'est plus. Mais, triomphante ou tenue en échec, la science positive ne peut ni renoncer à sa méthode

et à sa mission ni les modifier. Elle ne peut que chercher à compléter la chaîne des phénomènes et à l'allonger. Les succès de cet effort toujours identique, toujours allant dans le même sens, sont ce que l'on appelle ses conquêtes ou ses progrès. Il ressort de là que la tendance irrésistible de la science est d'étendre sur l'ensemble des phénomènes le réseau toujours plus serré d'une nécessité invincible. Le déterminisme, voilà son dernier mot.

D'autre part, le moi qui connaît, est aussi un moi agissant. Sa pensée elle-même, à la bien prendre, et ce déploiement de science ne sont que l'une des formes de son activité intime. Il veut et il doit vouloir. Si le monde agit sur lui par la sensation, il agit incessamment sur le monde par ses actes. Et qu'on ne dise pas que la volonté ne représente qu'une réaction mécanique du moi équivalente juste à l'action du monde extérieur sur lui, une simple transformation de force, car cela n'est pas vrai. Sans aborder ici le problème de la liberté, il est certain que je ne donne pas seulement en volonté ce que j'ai reçu sous forme de sensation. Je délibère sur les motifs qui me poussent à agir; je choisis entre eux; je me sens obligé; je dois vouloir le bien. Il est impossible de concevoir l'action morale sans l'idée d'un but, c'est-à-dire sous une autre forme que la forme téléologique. Or la mécanique exclut la téléologie. La responsabilité et l'obligation internes ne sont pas moins les lois essentielles et les formes nécessaires de la volonté que la nécessité logique est la loi de la pensée. Mais aussitôt surgit dans l'homme lui-même le plus tragique des conflits. Le déterminisme scientifique rend impossible l'activité morale, et l'activité morale rompt le déterminisme de la science. Si le déterminisme mécanique est vrai absolument, ma volonté est nulle; je ne suis plus qu'un automate. Si ma responsabilité est sérieuse, si mon énergie personnelle n'est pas une illusion, il y a dans le monde autre chose que de la mécanique, et, pour l'être, d'autres lois que les lois mécaniques. Ainsi divisé en moi-même, je ne puis pas faire ce que je sais, et je dois faire ce que je ne sais pas. Je reste flottant entre une science qui n'est point morale, et une morale que je sens ne pouvoir être

sue. L'intelligence tue en moi la volonté. A mesure que l'une se développe, l'autre s'affaiblit jusqu'à s'évanouir. Plus et mieux je connais les lois du monde, moins j'ai de raison de vivre et d'agir. Ma morale, à chaque acte, dément ma science, et ma science, à chaque affirmation, réfute ma morale. Tel est le mal profond du siècle, la misère spirituelle des meilleurs d'entre nos contemporains. Ils sentent que, chez eux, l'énergie vitale est en raison inverse de l'étendue et de la pénétration de la pensée. Alors ils en viennent à dire que le pessimisme, un pessimisme radical, est le vrai ; que l'existence, le vouloir, le désir sont le mal premier et que le suprême effort de la science doit être de nous en délivrer, en nous délivrant de toutes nos illusions ; après quoi, à son tour, elle s'éteindra elle-même faute d'aliment dans la nuit du nirvanâ.

Cependant le sujet conscient est un. On ne peut le proclamer vain, sans proclamer en même temps la vanité de ses idées comme de ses œuvres. La ruine de la morale entraîne avec elle la ruine de la science. Aussi bien le conflit dont nous parlons est-il autre chose qu'une contradiction théorique dont il soit possible d'ajourner ou d'attendre indéfiniment la solution. Le conflit est pratique ; il est d'ordre vital et non intellectuel. C'est une dissolution intérieure de l'être lui-même, une lutte entre ses facultés élémentaires où l'homme entier s'affaiblit, s'exténue et meurt.

La solution, s'il y en a une, ne saurait donc être que pratique également. Il s'agirait de rendre à l'esprit confiance en lui-même. Il faudrait accroître l'énergie de sa vie intérieure afin qu'il trouvât en sa propre conscience la force de croire et d'affirmer en face de l'univers la souveraineté de l'esprit. Cela revient à dire que la solution du conflit c'est la religion, non sans doute une religion extérieure entre les mains de laquelle abdiqueraient la pensée et la volonté de l'homme, — cela ne rétablirait en rien leur harmonie intime et vivante, — mais j'entends une religion intérieure, une activité de l'esprit se saisissant lui-même, et, par un acte de foi intime, qui, dans cet ordre, n'est que la force ou l'élan instinctif de l'être qui veut persévérer dans l'être, s'affirmant à lui-même la réalité

de sa vie spirituelle, en un mot, ayant, en tant qu'esprit individuel, la religion profonde et triomphante de l'esprit.

Ainsi le conflit de la raison théorique et de la raison pratique engendre éternellement la religion dans le cœur de l'homme. C'est la fissure dans le rocher par laquelle jaillit la source vive.

Montrons plus clairement encore cette genèse nécessaire de la religion.

En observant, en raisonnant, en généralisant, j'arrive à une certaine connaissance de ce qui m'entoure; cette connaissance des objets du dehors forme au dedans de moi le contenu de ce que j'appelle ma *conscience du monde*. D'autre part, en agissant, en vivant, en exerçant ma volonté, se forme ce que j'appellerai la *conscience active du moi*. Conscience du moi, conscience du monde se conditionnent et se déterminent l'une l'autre et ne sauraient exister l'une sans l'autre. Mais, en même temps, elles forment une antithèse tragique. Le moi veut s'emparer du monde et le monde, à la fin, dévore le moi. La pensée triomphe de la nature physique et la méprise; la nature physique prend sa revanche et engloutit la pensée dans son abîme. La conscience du moi veut ramener à elle la conscience du monde; et celle-ci absorbe et dévore la conscience du moi. La synthèse et la conciliation de ces deux termes, qui sont en nous dans cet état de guerre mortelle, ne se peuvent trouver que dans la conscience de quelque chose de supérieur et au moi et au monde et d'où dépendraient absolument et le monde et le moi. Cette conscience synthétique et pacificatrice, c'est la conscience de l'être en soi, de l'être souverain, de Dieu. Pour échapper à sa détresse psychologique, l'homme n'a jamais eu que ce moyen de salut. Le sauvage y avait recours, suivant son degré de vie intellectuelle, quand sous la terreur des phénomènes de la nature et de la mort sans cesse menaçante, il appelait à son secours la puissance obscure de ses dieux. Le philosophe, nourri de spéculation et arrivé à la conscience dualiste et partagée des disciples de Kant, obéit au même élan instinctif et à la même nécessité vitale, quand

il cherche dans la conscience de Dieu la conciliation du conflit qu'il sent entre la conscience du moi et celle de l'univers, entre sa raison pure et sa raison pratique. Il lui faut un être universel dont il sente et accepte la dépendance et dont il puisse également faire dépendre tout l'univers. Dès lors il faut que cet être ne soit pas seulement nature physique, mais aussi soit esprit; car il reconnaît, dans sa force spirituelle propre, la manifestation intime de l'esprit universel. En s'unissant à celui-ci, il affirme et confirme sa propre vie; il sent Dieu *intérieur* dans sa pensée sous forme de loi logique, dans sa volonté sous forme de loi morale. Il est sauvé par la foi au Dieu intérieur, en qui se réalise l'unité de son être.

Il est donc vrai de dire que l'esprit humain ne peut croire en soi, sans croire en Dieu, et d'autre part, il ne peut croire en Dieu, sans le trouver en soi.

C'est un *salto mortale*, diront quelques esprits superficiels, étonnés d'une apparente déduction qui fait jaillir ainsi l'activité religieuse du moi du fond même de sa détresse et de sa désespérance. A quoi nous répondons : c'est, au contraire, un *salto vitale*, l'acte instinctif et réfléchi tout ensemble qui pousse l'esprit à s'affirmer à lui-même la valeur absolue de l'esprit. Considérée à ce premier moment psychologique de sa naissance, la foi religieuse de l'esprit en lui-même et en sa souveraineté, car c'est tout un, n'est que la forme supérieure et comme le prolongement de l'instinct de conservation qui règne dans la nature. L'esprit écrasé sous le poids des choses se relève et triomphe dans le sentiment de la dignité éternelle de l'esprit.

« L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant... Quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. Toute notre dignité consiste donc à bien penser. »

Ce qu'il faudrait reconquérir avant tout le reste, c'est cette intime et haute religion de la pensée.

Au témoignage de Pascal ajoutons celui de Descartes :

Le *cogito ergo sum* serait le plus infirme des raisonnements s'il n'était une autre forme de cet acte religieux initial de la pensée qui ne veut ni ne peut douter d'elle-même.

Dès sa première démarche, la philosophie implique donc l'activité religieuse de l'esprit et même ne se peut constituer sans elle.

IV

Ne nous y trompons pas cependant ; ne nous imaginons pas que nous avons ainsi résolu théoriquement le problème ou établi une doctrine quelconque. Cette issue ouverte au conflit des deux ordres parallèles de nos facultés est exclusivement pratique ; c'est un acte de confiance, non une démonstration, une affirmation qui suppose, non des preuves scientifiques, mais de l'énergie morale. Cet acte, il faut le faire, ou bien il faut mourir. Il n'y a pas d'autre contrainte ici que le désir de vivre ; mais celle-là est irrésistible, sinon pour chaque individu en particulier, du moins pour l'humanité prise dans son ensemble. L'individu se peut suicider ; l'humanité veut vivre et sa vie est un acte de foi.

Cette solution pratique implique néanmoins la possibilité et l'espérance d'une solution doctrinale. Elle l'implique de deux manières : d'abord psychologiquement, parce que le moi de la raison théorique est aussi celui de la raison pratique et se sent un seul et même sujet connaissant et agissant ; ensuite spéculativement, parce qu'en croyant à la souveraineté de l'esprit en nous et dans le monde, nous affirmons que l'homme et le monde ont dans l'esprit le principe et la fin de leur être. Dans la conscience de Dieu une fois éveillée en nous, se concilient ainsi, au moins en espérance, la concience du moi et la conscience du monde aujourd'hui toujours en lutte et en tentation réciproque. Cette foi religieuse de l'esprit en lui-même nous permet d'anticiper la solution et d'affirmer qu'au sommet de leur développement complet et dans leur entière perfection, la science et la vie morale se rejoignent et s'unissent dans une éternelle harmonie. Ainsi en Dieu existe, évidente déjà pour la foi, la conciliation de la raison théorique et de la

raison pratique, lesquelles semblent aujourd'hui se développer parallèlement sans pouvoir se rencontrer jamais. N'oublions pas que nous sortons du néant ou si l'on veut de l'inconscience et que nous émergeons lentement à la lumière de la vie de l'esprit. L'homme n'est pas, il se fait. Quand on y regarde bien, on découvre que cette irréductible antinomie qui nous désespère, est la condition même de son développement spirituel. L'esprit ne se dégage des liens de la nature, sa mère, que par une lutte incessante. Qui dit lutte dit opposition et victoire. L'expérience démontre que rien ne spiritualise, n'approfondit et ne purifie plus la moralité que les contradictions de la science, et qu'en définitive rien ne sert mieux la science qu'une moralité haute et désintéressée. Ces deux sœurs, en apparence ennemies, sont jumelles, dis-je, et on les a toujours vu croître et triompher ensemble par l'exercice qu'elles se donnent l'une à l'autre, en se contredisant incessamment.

Dans son labeur, l'humanité bâtit une cathédrale éternelle dont les deux colonnes maîtresses sont la science et la vie sainte. Elles surgissent lentement du sol et s'élèvent parallèlement dans les airs. Entre les ouvriers qui travaillent à cette œuvre divine, les uns se découragent et doutent qu'elles puissent jamais se rejoindre et former la voûte rêvée. D'autres, par impatience, infléchissent la rectitude sévère des lignes de la construction ; mais le travail apocryphe et menteur qu'ils font ainsi se ruine et se démolit de lui-même, parce qu'il viole la rigueur du plan mystérieux de l'architecte invisible. L'ouvrier religieux est humble ; il se garde et de l'impatience qui nous rend infidèles et du découragement qui nous fait lâches. Il vit par la foi, non par la vue ; il élève les deux piliers de sa vie intérieure en obéissant aux règles prescrites, sachant que son devoir n'est pas de les faire converger arbitrairement et se joindre avant l'heure, mais, pierre à pierre, de les édifier toujours plus hauts, plus solides et plus droits. La science n'est positivement servie que par ceux qui appliquent en toute rigueur les lois de la recherche scientifique. De même, nous n'avançons dans la vie morale qu'en obéissant sans lâcheté à la loi idéale de la conscience. Ainsi nous reste toujours une

raison suffisante de penser et d'agir. Persévérer dans ce double effort, c'est y croire et c'est trouver, dans cette foi impérative de la vie même, une nouvelle force et une première récompense.

Par la sensation réceptive se révèle à notre conscience le monde physique ; par l'action subjective se révèle le monde moral. De là deux ordres de connaissances qui se développent parallèlement : l'ordre des connaissances physiques, tout objectif, et celui, tout subjectif, des connaissances morales; la science de la nature et la science ou mieux la conscience de l'esprit.

Toutefois on se tromperait, si, pour les différencier, on se bornait à l'opposition vulgaire des phénomènes sensibles externes et des phénomènes psychiques internes. Les deux ordres de connaissances se distinguent et se caractérisent par leur origine et leur méthode plus que par la différence de leurs objets. Ainsi le moi, par un côté, est dans la nature et il est le théâtre d'une série de phénomènes qui peuvent être observés, décrits et expliqués comme tous les autres phénomènes naturels. La corrélation des modifications psychiques et des modifications physiologiques du système cérébro-spinal, le mécanisme logique de la mémoire et de l'association des idées, les formes de la sensation et les conditions de la volonté, toute cette psychologie qu'on appelle à bon droit scientifique rentre dans le domaine des sciences de la nature. C'en est un canton qui peut et doit être exploré comme tous les autres. Quoique se passant dans le moi, tout cela s'y passe, en quelque sorte, sans lui et hors de lui, c'est-à-dire sans son intervention ou même son consentement.

La mathématique n'est pas autre chose que la théorie abstraite des deux formes de la sensation, l'espace et le temps; pour cette raison, elle se trouve à la base des sciences de la nature. Au-dessus s'élèvent, par ordre de spécialisation et de complexité toujours plus grandes, la mécanique, la physique, la chimie, la physiologie, la psycho-physiologie, la logique, etc. Considérées dans leurs résultats, ces sciences objec-

tives organisent les phénomènes en un enchaînement mécanique absolu. Mais si vous les considérez au contraire dans l'énergie spirituelle qui les produit, elles apparaissent alors comme la révélation de l'activité créatrice du sujet pensant. L'œuvre sert à faire connaître l'ouvrier. Ce qu'on appelle vulgairement la science paraît aux esprits superficiels quelque chose d'absolu, existant en soi et pour soi. C'est une illusion. La science suppose un sujet qui sait et qui apprend sans cesse. Il faut, pour faire œuvre scientifique, de l'attention et de la persévérance, de la loyauté et du désintéressement, c'est-à-dire une forte activité subjective du moi. Après avoir étudié, dans les sciences, le fruit de ces labeurs, on peut étudier la force même qui s'y déploie ; après les découvertes et dans les découvertes mêmes, la puissance mystérieuse qui les a faites. Cette puissance psychique considérée en elle-même, peut et doit devenir objet de connaissance, une révélation de l'esprit à l'esprit même. Il faut que cette énergie pensante s'affirme à soi sa propre valeur, sans qu'elle puisse la déduire de rien d'autre que de son propre exercice : « Je pense, donc je suis. » Ainsi se fonde et se légitime la philosophie dans son domaine propre et son indépendance et c'est la première des disciplines morales, au moins, logiquement parlant ; puis viendront l'histoire, la théologie, la morale, l'esthétique, la politique, etc. Sans doute ces deux ordres de connaissances ont d'intimes rapports et il se fait entr'elles de constants échanges. La plupart des sciences enseignées dans les écoles sont même des sciences mixtes. Le savant le plus strict a beau vouloir s'enfermer dans la seule étude des phénomènes ; il sort nécessairement du phénoménisme dès qu'il veut résumer son savoir et formuler par exemple l'unité du cosmos. De même les connaissances morales et religieuses ne sauraient exprimer leur objet sans se servir de métaphores empruntées à l'expérience phénoménale, et elles ne progressent en réalité qu'en profitant des sciences de la nature. Notre conscience du monde ne s'achève qu'à l'aide de notre conscience du moi et notre conscience du moi ne se développe et ne se rectifie que par notre conscience toujours agrandie du monde. Encore une fois cela

est évident; mais il importe d'éviter les confusions, dans lesquelles on a trop longtemps vécu, entre des connaissances rendues essentiellement différentes par la différence même de leur origine. Notre vie intellectuelle est semblable à une ellipse à deux foyers de lumière : d'un côté, le foyer de la vie *réceptive* du moi où s'élaborent, en savoir phénoménal, toutes les sensations reçues, d'où qu'elles viennent; de l'autre le foyer de la vie *active* du moi où viennent se concentrer toutes les révélations de la puissance de l'esprit. Qui ne distingue pas ces deux foyers de l'ellipse de notre vie mentale et transforme celle-ci en un cercle avec un centre unique, reste dans la confusion de l'antique chaos.

Cela étant, il n'est pas difficile de ramener à une double unité primordiale les deux séries de disciplines. Les sciences de la nature ont à leurs racines la science de l'étendue et du nombre, parce que, quels que soient les phénomènes qu'elles étudient, elles les apprécient et les déterminent par des nombres ou des lignes géométriques. Dans les sciences de la nature, tout se compte, se mesure et se pèse. Leur unité fondamentale est donc l'axiome primordial des mathématiques. Quant aux sciences morales, il en va tout autrement. Nombre et poids ne sont rien ni en religion, ni en morale, ni en esthétique, ni en métaphysique. Tout ici repose sur un jugement de dignité ou de valeur relative, par conséquent, sur l'acte de foi ou de confiance énergique de l'esprit en lui-même. Croire en la dignité de la vie active de l'esprit, voilà le fondement sur lequel reposent toutes les disciplines subjectives : philosophie, théologie, morale, esthétique, etc. Tout s'écroule ou se relève avec cette foi-principe, comme tout s'écroulerait dans la science si les axiomes mathématiques venaient à faillir. Cet acte primordial de foi est, nous l'avons vu, un acte d'essence religieuse. Donc l'unité et le fondement de toutes les disciplines morales se trouve dans la religion intérieure de l'esprit, et non ailleurs.

Il resterait maintenant à comparer ces deux catégories de disciplines pour faire ressortir le caractère, la méthode et la valeur de chacune d'elles.

V

Le premier contraste que nous avons déjà vu apparaître, mais qu'il faut étudier de plus près, entre la connaissance de la nature et les connaissances morales et religieuses, c'est que la première sera *objective* et que les secondes ne pourront jamais sortir de la *subjectivité*. Cela ne veut point dire que la certitude de celles-ci est moindre ; cela veut dire qu'elle est d'un autre ordre, se produit d'une autre façon et avec d'autres caractères.

Il est certain qu'en un sens aussi la science de la nature est subjective, car elle dépend de notre constitution mentale et des lois de notre faculté de connaître. Mais la connaissance religieuse et morale est subjective encore d'une autre manière et pour une raison plus profonde. L'objet de la connaissance scientifique est toujours hors du moi et c'est à le connaître comme objet hors du moi que consiste l'objectivité de cette connaissance. Mais l'objet de la connaissance religieuse ou morale, Dieu, le Bien, le Beau, ce ne sont pas là des phénomènes ; Dieu ne se révèle que dans et par la piété, le Bien que dans la conscience de l'homme bon, le Beau que dans l'activité créatrice de l'artiste. Cela revient à dire que l'objet de ces sortes de connaissances est immanent dans le sujet même et ne se révèle que par l'activité subjective de ce sujet. Supprimez d'une façon absolue tout sujet religieux et moral, ou bien enlevez-lui toute activité personnelle et vous supprimez l'objet même de la morale et de la religion.

Précisons encore mieux cette antithèse frappante des deux ordres de connaissances. Quel est le fondement et le signe de l'objectivité de la science des phénomènes ?

On peut théoriquement se demander si le monde de la science, le monde qui nous *apparaît* est exactement le monde réel, existant hors de nous. Ainsi arrive à se poser, dans la philosophie de Kant, la fameuse question de la *chose en soi*. Mais il est également certain qu'au nom de cette philosophie

cette question doit être logiquement écartée. On s'étonne même que l'auteur de la *Critique de la raison pure* n'ait pas immédiatement fermé cette porte ouverte au scepticisme scientifique. Après sa critique, en effet, il est évident que ce substratum qu'on s'efforce d'imaginer comme support aux phénomènes, que cette substance indéterminée et indéterminable qu'on se représente sous les formes et les qualités des choses, est tout ensemble un non-être et un non-sens. *Das Ding an sich ist ein Unding*. C'est un reste de vieille métaphysique qu'il faut achever d'éliminer de la philosophie moderne.

En le laissant s'introduire dans notre théorie de la connaissance, il la bouleverse comme ferait un élément hétérogène. Qui persiste à distinguer entre la chose en soi et la chose phénoménale, est dans l'impossibilité de rendre jamais compte de l'objectivité des sciences de la nature et du genre de certitude qui leur appartient.

Par ses calculs, Leverrier arrive d'abord à soupçonner l'existence d'une grande planète encore inaperçue, puis à en mesurer le volume, à en tracer l'orbite dans l'espace et enfin à en marquer le site à une époque donnée. Il dit aux astronomes, ses confrères : « Regardez là ! » et la planète apparaît au bout de toutes les lunettes.

Comment expliquer, d'ailleurs, sans cette objectivité de la science, le pouvoir que la science donne à l'homme sur la nature? Ce pouvoir n'est-il pas toujours exactement proportionné à notre savoir ?

En quoi consiste donc cette objectivité elle-même si elle n'est pas fondée sur la prétendue connaissance de la chose en soi ? — En rien d'autre que dans le lien nécessaire que la pensée scientifique statue entre les phénomènes. Cette nécessité ne vient pas de l'expérience, car elle est quelque chose d'idéal que notre esprit ajoute à toute expérience. Mais, comme nous ne pouvons penser que d'après ces lois nécessaires, nous les objectivons nécessairement dans toute étude scientifique. Nous affirmons ainsi par nécessité l'unité fondamentale des lois de la pensée et des lois des phénomènes. L'expérience

vient toujours confirmer cette affirmation immédiate. Cette nécessité, c'est l'objectivité même : c'est le seul noumène que nous soyons autorisés à chercher derrière les phénomènes, dans la nature, et derrière les manifestations de la pensée, dans l'esprit.

Le premier résultat de cette nécessité objective est d'éliminer, de l'œuvre de la science, les sentiments et la volonté subjective du moi. Sans aucun doute, il faut, pour faire la science, un sujet pensant et actif; mais le propre de la science est de voir hors du sujet tout ce qu'elle étudie, même les phénomènes psychiques qu'elle observe dans le moi. Posées hors du moi, les lois qu'elle promulgue sont donc absolument indépendantes de lui. Cette élimination du sujet dans les conclusions de la science devient le signe et la mesure de leur objectivité même. Où l'élimination est complète, comme dans l'astronomie et la physique, l'objectivité est entière. Au contraire, l'histoire, par exemple, où cette élimination ne peut jamais être absolue, tendra toujours à l'objectivité scientifique sans y arriver jamais.

Il en est tout autrement de la connaissance religieuse. Avec elle nous entrons d'emblée dans l'ordre subjectif, c'est-à-dire dans un ordre de faits psychologiques, de déterminations et de dispositions intimes du sujet lui-même, dont la suite constitue sa vie personnelle. Eliminer le moi ne serait donc ici pas possible, car ce serait éliminer du même coup la matière et tarir la source même de la connaissance. Une vieille illusion fait croire que l'on connaît Dieu comme l'on connaît les phénomènes de la nature et puis que la vie religieuse naît de cette connaissance objective comme une sorte d'application pratique. C'est le contraire qui est le vrai. Dieu n'est pas un phénomène qu'on puisse observer hors de soi, ni une vérité démontrable par simple raisonnement logique. Qui ne le sent pas en soi, ne le trouvera jamais au dehors. L'objet de la connaissance religieuse ne se révèle que dans le sujet par le fait psychologique religieux lui-même. Il en est de la conscience religieuse comme de la conscience morale. Dans celle-ci, nous sentons à la fois

le sujet obligé, et, dans cette obligation même, l'objet moral qui nous oblige. Il n'y a pas de Bien connu hors de là. De même, dans la religion, nous ne prenons jamais conscience de notre piété sans que, dans le même temps que nous nous sentons religieusement émus, nous ne percevions dans cette émotion même plus ou moins obscurément l'objet et la cause même de la religion, c'est-à-dire Dieu.

Observez le mouvement naturel et spontané de la piété : Une âme se sent-elle croyante, dans la paix et la lumière; est-elle forte, humble, résignée, obéissante, elle rapporte immédiatement à l'action de l'esprit divin en elle sa force, sa foi, son humilité, son obéissance. Anne Du Bourg, mourant sur le bûcher, priait ainsi : « O Dieu ne m'abandonne pas de peur que je ne t'abandonne ! » Le prophète d'Israël disait : « Convertis-moi, ô Eternel, et je serai converti. » et le père, dans l'Evangile : « Je crois, Seigneur, aide-moi dans mon incrédulité. » Sentir ainsi dans notre activité personnelle et empirique l'action et la présence de l'esprit de Dieu intérieur à notre propre esprit, c'est le grand mystère et peut-être le mystère unique de la religion.

On voit combien, par leur origine même, diffèrent la connaissance religieuse et la connaissance strictement scientifique. L'une sera la théorie de la vie réceptive du moi pensant, l'autre essaiera de faire la théorie de la vie active et spontanée du sujet. Comme le sujet réceptif et actif est un cependant, les deux ordres de connaissance ne seront point isolés ni absolument indépendants ; mais ils ne sauraient jamais se confondre. Leurs résultats peuvent se joindre pour se compléter, mais ils ne sont pas équivalents et ne sauraient se suppléer. Si vous admettez, par exemple, que les philosophes réussissent, comme ils l'ont cru souvent, à établir une véritable science objective de Dieu et qu'ils connaissent ainsi Dieu en soi et hors du moi, cette connaissance scientifique de Dieu même ne serait pourtant pas encore, si elle était possible, une connaissance religieuse de Dieu; car connaître Dieu religieusement c'est le connaître dans son rapport avec nous, c'est-à-dire dans notre conscience

en tant qu'il y est présent et qu'il la détermine à la piété. Voilà dans quel sens il peut être permis de soutenir que la religion est aussi distincte et aussi indépendante de la métaphysique que de la cosmologie. Il en va de même, en effet, de la connaissance du monde. Connaître le monde en astronome ou en physicien, ce n'est pas encore le connaître religieusement. Le connaître religieusement, c'est, en le prenant tel qu'il est et sans rien contredire aux lois scientifiques qui le peuvent régir, en déterminer la valeur au point de vue de son rapport avec la vie morale de l'esprit; c'est l'apprécier en tant que moyen, obstacle ou menace au progrès de cette vie. De la même façon, nous connaître religieusement nous-même , ce n'est pas non plus faire de la psychologie scientifique; mais, cette psychologie une fois bien faite, c'est nous saisir dans notre rapport soit avec Dieu soit avec le monde en nous efforçant de surmonter les contradictions dont nous souffrons, pour arriver à l'unité et à la sécurité intime de la conscience. Ainsi, non seulement la connaissance religieuse ne saurait jamais dépouiller son caractère subjectif; mais elle n'est pas autre chose en réalité que cette subjectivité même considérée dans son action et son développement légitimes.

L'opposition entre ces deux ordres de connaissances étant marquée, il devient évident que chacune d'elles pourra être valable dans son domaine, sans que leurs résultats puissent s'échanger ou s'imposer de l'une à l'autre. Essayer d'établir, par la voie religieuse, la réalité d'un phénomène quelconque dont la science expérimentale ou la critique intellectuelle restent seules juges; ou bien vouloir établir, par la voie objective de l'expérience, un jugement moral qui ressort de la conscience subjective : ce sont deux empiètements et deux abus équivalents. La science expérimentale a le droit d'empêcher la conscience religieuse de lui faire violence; mais la connaissance religieuse a le droit égal de contenir la science dans ses limites véritables. Il faut prévenir la confusion si l'on veut conjurer les conflits. Incarner Dieu dans une forme phénoménale quelconque c'est proprement la superstition ou l'idolâtrie; enfermer toute l'âme dans le phénoménisme mécanique et

défendre à l'activité intime du sujet d'en sortir, c'est proprement l'incrédulité.

Les vérités de l'ordre religieux et moral se connaissent par un acte subjectif de ce que Pascal nommait le cœur. La science n'en peut rien connaître, car ces choses ne sont pas de son ordre. De même les phénomènes de la nature ne se connaissent que par l'observation et le calcul. Le cœur ni la foi religieuse n'en sauraient décider. Chaque ordre a sa certitude propre. Il ne faut pas dire que dans l'une elle est plus grande que dans l'autre. Le savant n'est pas plus sûr de son objet que l'homme moral ou religieux ne l'est du sien ; mais il l'est autrement. La certitude scientifique a pour fondement l'évidence intellectuelle. La certitude religieuse a pour fondement la force de la vie subjective ou l'évidence morale. La première donne la satisfaction à l'intelligence ; la seconde donne à l'âme tout entière le sentiment de l'ordre rétabli, de la santé reconquise, de la force et de la paix. C'est le sentiment heureux d'une délivrance, l'assurance intérieure du salut.

Il n'est pas étonnant dès lors que ces deux genres de connaissance ou de certitude se propagent par des moyens différents. La science objective se transmet par une démonstration objective comme elle. La vie subjective du savant y est absolument indifférente. Pour nous convaincre de la réalité de ses découvertes, un astronome n'a pas besoin d'être un grand caractère. Au contraire un homme foncièrement immoral sera toujours un détestable professeur de morale. La religion ne se propage que par des hommes religieux. Il convient même d'ajouter que, dans la connaissance religieuse, la démonstration intellectuelle ou l'idée n'a de valeur qu'autant qu'elle sert d'expression et de véhicule à la vie personnelle du sujet. Là est le secret et le mystère de l'éloquence. Le *si vis me flere, dolendum* est vrai dans toutes les disciplines morales autant et plus qu'en esthétique. On ne gagne rien à vouloir démontrer objectivement l'existence de Dieu. Cette démonstration est impossible auprès de celui qui n'a point de piété ; pour celui qui en a, elle est superflue. La vraie propagande religieuse se fait par contagion morale. *Ex vivo vivus nascitur.*

La rectitude de la théologie importe moins en religion que la chaleur de la piété. Des arguments piteux ont produit des conversions admirables dans tous les temps. Ceux qui s'en scandalisent, n'ont pas encore pénétré dans l'essence intime de la foi religieuse.

C'est faute de faire cette séparation nette et franche entre nos deux ordres de connaissance, qu'on voit d'une part tant de philosophes prétendre transformer en science objective la morale et la philosophie, et, de l'autre, tant de savants nous donner naïvement leur science objective pour une métaphysique et une solution de l'énigme de la vie. Deux illusions à la suite desquelles tout se brouille et tout se confond. Une morale objective c'est tout ce qu'on voudra excepté de la morale. Autant vaut parler d'un carré qui serait rond. Quand une science objective se transforme en métaphysique, elle cesse d'être science pour devenir philosophie subjective. Cela va de soi.

Et cependant, en distinguant les deux ordres, il ne faut point les isoler ni surtout en méconnaître l'étroite solidarité et correspondance. Le sujet est un et a la claire conscience de son unité; voilà pourquoi il tend toujours à une synthèse. La science phénoménale ne peut s'achever sans emprunter à la conscience subjective du moi les idées d'unité, de plan et d'harmonie. D'autre part, la connaissance morale et religieuse, pour s'exprimer, a besoin d'emprunter à la science phénoménale les images dont elle se sert, et, par conséquent, d'éviter toujours de la contredire. Donc, nous tendrons à l'harmonie synthétique d'un effort continu et d'une foi indéfectible, mais nous renoncerons non moins résolument à la philosophie de l'unité logique. Nous refuserons obstinément d'admettre que l'ordre subjectif puisse être déduit, par voie de conséquence ou d'application de l'ordre objectif de la science, c'est l'erreur du panthéisme matérialiste, et, vice versa, que l'ordre objectif de la science phénoménale puisse ou doive être déduit de l'ordre religieux ou moral, c'est l'erreur contraire de tous les dogmatismes. Respectons les antinomies fécondes de la vie d'où sort le progrès nécessaire. La tendance à l'harmonie est là, non

l'harmonie elle-même. Celle-ci est la récompense promise, le but proposé à l'effort. Notre philosophie doit prendre la vie spirituelle dans son devenir, c'est-à-dire dans sa croissance, sans vouloir, comme en ont l'habitude toutes les spéculations idéalistes ou matérialistes, faire du moment actuel et transitoire, une réalité métaphysique éternelle.

VI

Subjective dans son essence et par son origine, la connaissance religieuse sera *téléologique* dans son procédé.

La téléologie est la forme de toute vie organique et de toute activité consciente. Or, qu'est-ce que la connaissance religieuse sinon la théorie de la vie consciente de l'esprit, de son activité subjective où l'idée de fin est essentielle.

Sans l'idée ou le principe de la causalité nécessaire, les phénomènes, dans la science, ne s'enchaînent pas ; sans l'idée de fin, ou principe de direction, les faits biologiques et psychiques ne peuvent s'organiser, c'est-à-dire se hiérarchiser.

Mécanisme et téléologie : voilà donc les deux nouveaux termes de l'antithèse que forment la connaissance scientifique et la connaissance religieuse. Mais c'est un préjugé de croire qu'une forme d'explication exclue nécessairement l'autre ou la rende superflue. Nous en avons des exemples contraires non seulement dans les machines fabriquées par les hommes, mais encore dans tous les organismes vivants où, suivant Claude Bernard, règne, sous l'*idée directrice* et formatrice de la vie, un déterminisme absolu.

L'explication mécanique des phénomènes et le déterminisme de la science ne deviennent exclusifs de la téléologie qu'à partir du moment où ils se transforment en matérialisme métaphysique, c'est-à-dire affirment à priori et par un acte de foi subjective, qu'il n'y a dans l'univers que de la matière et des mouvements de la matière. Mais, à ce moment aussi, il est très clair que le matérialisme qui se croit encore scientifique est déjà devenu une philosophie et, comme toutes les philosophies, tombe sous la juridiction non plus seulement de la

science objective du monde, mais aussi sous celle de la conscience du moi.

Qui voudra y regarder de très près verra que les idées de cause et de fin sortent de la même source. L'idée de cause s'éveille en nous, parce que le moi, dès qu'il se connaît, a le sentiment très net d'être l'auteur de ses actes ; il a ce sentiment par celui de l'effort même qu'il a fait. Mais, en même temps, il sait qu'il a fait cet effort en vue d'une fin qui l'attirait. Cause et fin sont donc les deux aspects d'un seul et même acte conscient. L'une c'est le regard de la conscience tournée en arrière ; l'autre, le regard de la conscience tournée en avant. Comme nous ne connaissons le monde qu'en le réfléchissant dans les formes de notre propre conscience, il suit que les deux catégories de la cause et de la fin s'imposent à notre entendement avec la même nécessité.

Autre conséquence de cette observation psychologique. La conscience du moi étant une, ni l'idée seule de la cause ou la considération mécanique régressive, ni l'idée seule de la fin ou la considération téléologique progressive ne suffiront, isolément, pour expliquer au moi tout l'univers. Il est très facile de voir que la science objective des phénomènes ne s'achève ni ne peut s'achever. La chaîne nécessaire dans laquelle elle fait rentrer chaque phénomène particulier comme un anneau, s'allonge indéfiniment par le progrès scientifique, dans le temps et l'espace sans pouvoir s'accrocher nulle part. Dès qu'il sort de l'espace et du temps, le principe de causalité, né dans l'espace et dans le temps, n'engendre plus que des contradictions ou des antinomies insolubles. D'autre part, expliquer un phénomène par un autre phénomène, c'est l'expliquer par une cause qui a besoin à son tour d'une autre explication. La raison mécanique des choses n'en est donc jamais la raison suffisante. C'est une série indéfinie de raisons particulières insuffisantes. La toile de la science aux mailles serrées et invincibles ne couvre ni ne peut couvrir toute la réalité. Le cosmos que la science édifie est comme le globe de la terre ; il flotte dans l'immensité. Où est donc la force d'attraction qui le soutient et le fait se mouvoir ?

A cette question répond seule la considération téléologique des choses. Mais toute affirmation téléologique à l'égard de l'univers est une affirmation religieuse radicalement différente des affirmations de la science positive. Celle-ci, n'étudiant que les faits accomplis, ne constate jamais que des phénomènes et leurs conditions antécédentes ou concomitantes c'est-à-dire d'autres phénomènes. Une fois le phénomène intégré dans la série causale, la tâche de la science est accomplie. Lui demander d'aller au delà c'est l'inviter à franchir ses limites et à se dénaturer. On ne peut mettre de la téléologie dans l'univers qu'en affirmant la souveraineté de l'esprit. Dire qu'il y a de la raison, de la pensée dans les choses, qu'elles vont à une fin, ou réalisent un ordre, une harmonie, un bien, tout cela revient à dire que la matière est subordonnée à l'esprit. Mais affirmer cette souveraineté de l'esprit, c'est commettre cet acte de foi religieuse initial dont nous parlions à l'origine ; c'est sentir en soi et dans le monde autre chose que la force mécanique du mouvement matériel, la force mystérieuse de l'esprit. Sans doute cet acte de foi est nécessaire et, partant, légitime ; mais ce qu'il faut bien voir, c'est qu'il appartient à l'ordre subjectif de la vie religieuse, non à l'ordre objectif de la science.

On a compromis la téléologie et la théorie des causes finales en en méconnaissant ce caractère spécifique ; on a voulu les assimiler et parfois les substituer aux causes mécaniques dans l'explication des phénomènes. Ainsi l'on remplaçait volontiers, à propos de tel ou tel phénomène, une explication scientifique encore absente, par un appel à une idée ou à une volonté de Dieu. Les savants protestaient et avaient bien raison. Dieu est la raison finale de tout, mais il n'est l'explication mécanique de rien. La science n'a pas d'autre objet que la recherche des causes secondes ; où celles-ci n'apparaissent pas, la science n'est pas. C'est la foi qui la remplace. Dire que Dieu a créé le monde ou que le monde tend au souverain Bien, ce n'est pas faire avancer la science positive d'un pas. En revanche, expliquer les phénomènes de la pluie et du tonnerre ou la chute des corps, ce n'est pas accroître directement la vie subjective, c'est-à-dire religieuse de l'esprit. Ce qui ne veut pas dire qu'il

ne faille pas sans cesse rapprocher les données de la science des postulats de la vie et que, de ces synthèses toujours instables mais toujours plus hautes, il ne sorte un accroissement de force intérieure et de civilisation. Mais il est bon de ne pas se tromper sur l'origine et le caractère propre des éléments qui entrent dans cette synthèse, d'où nous nous efforçons, de siècle en siècle, de tirer une conception satisfaisante du monde et de la vie.

Il y a une autre raison, une raison pratique, qui fait de la téléologie l'essence même de la connaissance religieuse. Il ne faut jamais perdre de vue que ce que nous cherchons, dans et par la religion, c'est le mot de l'énigme de la vie. L'énigme de l'univers ne nous tourmente au point de vue religieux que parce que nous croyons que dans celle-ci est le secret de celle-là. Nous sommes embarqués dans le navire et nous voyons bien que notre destinée dépend de la sienne. Voilà pourquoi la foi religieuse, parfaitement indifférente au genre d'architecture et aux voies et moyens de la construction du vaisseau, regarde surtout à l'orientation des voiles et cherche à découvrir la route tenue. Y a-t-il une boussole ? et quelqu'un est-il au gouvernail ?

En d'autres termes, la religion est le besoin pratique que sent l'esprit de se garantir contre les menaces perpétuelles de la nature physique. Elle juge tout dès lors du point de vue du souverain bien et le souverain bien pour l'esprit, ne peut être que le triomphe suprême et le plein épanouissement de la vie de l'esprit. Donc, en toute notion religieuse, il n'y aura jamais au fond qu'un jugement téléologique. Ce n'est point l'essence des choses, c'est leur valeur réciproque et leur hiérarchie qui intéressent la foi. Dans la notion religieuse de Dieu, ce n'est pas la nature métaphysique, c'est la volonté de Dieu à l'égard des hommes. Et, dans la notion religieuse du monde, ce n'est pas l'essence ou la cause mécanique des phénomènes, c'est de savoir où va le monde et s'il a une autre fin que de servir de théâtre et d'organe à l'esprit. Que veut même dire la foi quand elle définit Dieu l'Esprit éternel, sinon que l'homme a besoin

de s'affirmer que son esprit individuel ne dépend absolument de rien d'autre que d'une puissance spirituelle comme lui? Il est bien vrai que déterminer ainsi la cause finale du monde c'est en déterminer aussi la cause première. C'est la même chose sous d'autres termes et, en réalité, c'est faire de la métaphysique au sens étymologique du mot. Le point important est de savoir que ce pas décisif hors de la chaîne des phénomènes visibles, qu'il soit fait par le philosophe ou par le théologien, est toujours un acte de vie subjective, une affirmation de l'esprit, un acte de foi religieuse.

VII

Le troisième caractère, enfin, de la connaissance religieuse sera d'être *symbolique*. Cela veut dire que toutes les notions qu'elle forme et qu'elle organise, depuis la première métaphore que crée le sentiment religieux jusqu'à l'idée la plus abstraite de la spéculation religieuse, seront nécessairement inadéquates à leur objet et ne pourront jamais en être données comme l'équivalent, ainsi que cela arrive dans les sciences exactes.

La raison de ce nouveau caractère est facile à découvrir. L'objet de la religion est transcendant; ce n'est pas un phénomène. Or, pour l'exprimer, notre imagination ne dispose que d'images phénoménales et notre entendement que de catégories logiques lesquelles n'ont de portée que dans l'espace et dans le temps. La connaissance religieuse est donc condamnée à exprimer l'invisible par le visible, l'éternel par ce qui est temporaire, les réalités spirituelles par des images sensibles. Elle parlera nécessairement et toujours en paraboles.

La théorie de la connaissance religieuse s'achève dans une théorie du symbole et du symbolisme.

Qu'est-ce qu'un symbole ? Exprimer l'invisible et le spirituel par le sensible et le matériel, tel est le caractère principal et la fonction essentielle du symbole. C'est un organisme vivant où il faut distinguer entre l'apparence et le fond. C'est une âme dans un corps. Le corps est la manifestation de l'âme bien qu'il

ne lui ressemble pas ; il rend l'âme active et présente. Le plus parfait exemple de symbolisme nous est fourni à cet égard par le langage et par l'écriture : deux incarnations de la pensée. Ni les traits que trace ma plume, ni le bruit que fait l'air dans mon larynx n'ont une ressemblance positive avec ma pensée. Mais ces lettres et ces sons deviennent des signes pour ceux qui en ont la *clef*. Ils expriment la pensée insaisissable ; ils la rendent présente et vivante dans l'esprit de ceux qui les lisent ou les entendent.

A plus forte raison il en est de même des créations de l'art qui ne sont également que des symboles. L'art pourrait être défini l'effort pour enfermer l'idéal dans le réel, et par le sensible exprimer l'inexprimable. C'est ce que le mot de *poésie*, qui veut dire création, donne clairement à entendre. Les œuvres des grands artistes vivent véritablement, car elles ont une âme, une vie intense et riche que la forme matérielle cache et manifeste tout ensemble. De l'architecture à la musique, pas une forme d'art qui ne soit symbolique. La morale, la religion, toutes les disciplines relatives à la vie subjective de l'esprit n'ont que ce moyen d'expression. C'est leur façon à elles de devenir extérieures et objectives et d'imposer leur domination aux choses du dehors que la science étudie. Bien mieux que celle-ci encore, le symbole atteste le triomphe et la royauté de l'esprit. Si la première nous révèle la nature, le second tend et réussit à faire de la nature entière, de ses transformations et de ses lois harmoniques, l'image et la traduction de la vie intérieure de l'esprit.

Né dans l'âme de l'artiste de l'activité subjective de son moi créateur, le symbole s'adresse bien moins à l'intelligence pure qu'à la vie intérieure et à l'émotion de ceux qui le contemplent. Il éveille, il met en branle l'activité subjective du moi ; il a produit tout son effet quand il a produit en nous les émotions, le ravissement, l'enthousiasme, la foi qu'éprouvait le poète lui-même en l'engendrant. Telle est la source et l'explication de ce qu'on appelle la magie de l'art, de l'éloquence ou de l'inspiration religieuse. Tous les créateurs de symboles vivants font passer leur âme dans notre âme, leur vie dans notre vie.

Ils nous subjuguent et nous laissent ravis d'être subjugués. Notre être intérieur est à l'unisson du leur. Par le symbole, non par la science, s'établit, entre tous ceux qui y retrouvent leur vie cachée, la véritable communion des esprits, la fusion et la pénétration réciproque des âmes. Nous avons alors la grande révélation de l'amour.

Inférieures aux idées exactes de la science par la clarté logique, les formes symboliques l'emportent sur elles par la puissance et la portée réelle. La science s'arrête forcément à l'écorce des choses, à l'apparence continue de l'univers. En elle ne se trouve ni le principe de l'énergie ultime, ni par conséquent le secret de la vie ou le mot de notre destinée. Vous cherchez le sens et le but de votre existence ; vous demandez quelque raison suffisante d'agir ; ne sentez-vous pas qu'il est contradictoire de vous adresser à la science des phénomènes, puisqu'au point de vue strictement scientifique, les phénomènes n'ont pas en eux-mêmes leur propre raison d'être. Ce que vous cherchez est au delà du phénomène, et c'est le symbole qui seul peut, non pas vous le faire comprendre, mais vous le révéler.

Puisque la nature entière peut devenir et devient en réalité, dans l'art et dans la religion, le symbole constant de la vie intérieure de l'esprit et de son développement normal, puisqu'elle est susceptible de cette perpétuelle et glorieuse transfiguration par l'esprit, il est impossible de ne pas admettre la correspondance interne des lois de la nature et des lois de la vie consciente et de conclure à leur unité profonde. Ce sont, en effet, des analogies secrètes et profondes qui règlent et inspirent les créations symboliques. L'art et la religion sont plus que des conventions, ce sont des révélations de ce qui se cache à la fois et dans l'âme et dans la nature, savoir le principe ultime de l'être même, l'énergie absolue qui se manifeste parallèlement dans le déploiement de l'univers physique et dans celui de l'ordre moral. Toutes choses couvrent quelque mystère ; les choses ne sont que des voiles. Voilà pourquoi, par destination même, elles nous deviennent des symboles.

Ceci explique en même temps pourquoi, à l'idée du symbole dans l'art et dans la religion, s'attache toujours celle du mystère.

Qui dit symbole dit tout ensemble occultation et révélation. Dans le symbole, en devenant présente et même sensible, la vérité vivante demeure à jamais voilée. La même image qui la révèle au cœur reste pour l'intelligence comme une infranchissable barrière. On peut dire d'elle ce que le poète dit du sentiment de l'infini, car, en somme, c'est bien du même mystère qu'il s'agit toujours. Nous sommes inquiets

De ne pas le comprendre et pourtant de le voir.

Cette inquiétude s'apaise par la connaissance même de la cause qui l'engendre. Le symbole est le seul language qui convienne à la religion. Nous avons besoin de connaître ce que nous adorons, car on n'adore point ce dont on n'aurait aucune perception ; mais il n'est pas moins nécessaire que nous ne le comprenions pas, car on n'adorerait pas davantage ce que l'on comprendrait trop clairement parce que comprendre c'est dominer. Telle est la double et contradictoire condition de la piété à laquelle précisément le symbole semble être fait pour répondre.

On peut trouver encore, dans des considérations de ce genre, l'explication du lien indissoluble qui dès l'origine et à toujours unit ensemble la religion et l'art.

Mais tenons-nous à l'étude du symbole, du simple symbole religieux, et demandons-nous ce qui en fait la vie et la puissance.

Ce serait une illusion de croire qu'un symbole religieux représente Dieu en soi et que sa valeur dès lors dépend de l'exactitude objective avec laquelle il le représente. Le vrai contenu du symbole est tout subjectif : c'est le rapport dans lequel le sujet a conscience d'être avec Dieu, ou mieux encore la façon dont il se sent affecté par Dieu. Ainsi, lorsque le Psalmiste s'écrie : « l'Eternel est mon rocher, ou l'Eternel est un feu dévorant, » quand le Christ nous apprend à dire : « Notre père » ce ne sont rien moins que des définitions scientifiques et, dans ce cas, métaphysiques de Dieu. Ce que ces images traduisent simplement, c'est le rapport de confiance absolue, de crainte

ou d'amour filial que crée par son action mystérieuse l'esprit de Dieu se révélant dans l'esprit de l'homme. De ces sentiments divers ressentis naissent spontanément les fortes et simples images qui les traduisent et qui,si l'on fait abstraction de ces expériences subjectives, n'ont plus de contenu ni par conséquent de vérité.

A ce point on peut voir en quoi consiste psychologiquement l'inspiration religieuse. Elle n'a ni pour but ni pour effet de recevoir et de communiquer aux hommes des idées exactes et objectives, toutes faites, sur ce qui, par nature, est scientifiquement inconnaissable ; mais elle consiste dans une exaltation et un enrichissement de la vie intérieure du sujet ; elle met en branle son activité religieuse intime, puisque c'est en elle que Dieu se révèle ; elle fait jaillir de nouveaux sentiments constituant de nouveaux rapports concrets de Dieu avec l'homme, et, par le fait de cette activité créatrice, elle engendre spontanément de nouvelles images et de nouveaux symboles dont le contenu positif et réel c'est précisément cette révélation du Dieu-Esprit dans la vie intime de l'esprit de l'homme.

Les plus grands créateurs dans l'ordre religieux ont été les plus grands créateurs de symboles. La prophétie, au sens biblique du terme, n'a jamais donné la révélation divine que sous forme d'images. Et d'où naissaient ces images sinon de l'exaltation même de la vie religieuse du prophète qui s'exprimait spontanément au dehors ? Tout autre conception de l'inspiration est antipsychologique et sera tenue pour une vaine fantasmagorie.

A cette question : d'où viennent la vie et la puissance du symbole ? nous répondrons : de l'unité organique primitive du sentiment de piété et de l'image qui le traduit d'abord à la conscience. C'est l'unité organique de l'âme et du corps. Cette unité est d'autant plus forte que la force créatrice qui a engendré le symbole était plus grande. Elle en constitue la vérité parce qu'elle en constitue la vie. Pour qu'un symbole soit vivant, il suffit qu'il soit sincère, que le sentiment ne soit pas séparé de l'image ni l'image du sentiment. A ce cri de confiance : « L'Eternel est mon rocher, » bien qu'une pierre soit

une pauvre image de Dieu, il n'a y pas d'objection à faire, si cette confiance est réellement ressentie. Il suit de là qu'il ne faut pas mesurer la valeur d'un symbole sur la nature de l'image employée, mais sur la valeur morale, dans l'échelle des sentiments, du rapport où Dieu apparaît avec l'homme. C'est la valeur morale de ce rapport qui seule fait la valeur intrinsèque d'une religion et permet de lui assigner sa vraie place dans le développement de l'humanité.

Un moment vient toujours cependant où l'image se détache du sentiment qui l'a produite et où elle se fixe comme telle dans la mémoire. En la considérant alors en elle-même, la réflexion transforme l'image en idée plus ou moins abstraite et prend cette idée pour une représentation de l'objet même de la religion. Mais alors éclate aussitôt la discrépance originelle que nous notions, en commençant, entre l'essence de l'objet de la religion qui est transcendant et la nature de l'image sensible empruntée à notre expérience phénoménale par laquelle nous voulons le représenter. De là contradiction latente dans toute idée symbolique. Pour faire disparaître cette contradiction, l'entendement s'efforce d'éliminer de plus en plus de ces idées l'élément sensible qui leur reste encore et qui les rend inadéquates à leur objet. On arrive à cette élimination par voie de généralisation et d'abstraction toujours plus grande. La belle fleur née de l'inspiration religieuse pâlit de plus en plus et se transforme en je ne sais quelle forme vague et vide, en une idée générale sans couleur et sans vie. C'est une idée morte. Mais, même dans cette voie d'une spiritualisation et généralisation progressive, il y a une limite que l'esprit de l'homme ne saurait dépasser. Le symbole est comme une de ces lampes mystérieuses qui ne brûlent que sous un globe d'albâtre. Vous pouvez amincir de plus en plus l'enveloppe pour la rendre plus transparente. Prenez garde toutefois de la briser ou de l'anéantir : la flamme aussitôt s'éteint et nous laisse dans la nuit. Ainsi de nos idées générales sur l'objet même de la religion. Quand tout élément métaphorique en disparaît, elles deviennent simplement négatives, contradictoires

et perdent tout contenu réel. Telles sont nos idées pures d'infini et d'absolu. Veut-on leur rendre un caractère positif, il faut leur rendre quelque élément d'expérience sensible. Et c'est ce que l'on fait quand on dit que Dieu est l'énergie ultime des choses, qu'il est la cause créatrice de tout, qu'il est la justice, qu'il est Père, etc.

Nées des symboles primitifs de la religion, toutes nos idées religieuses garderont nécessairement un caractère symbolique. Telle graine, telle plante. La dogmatique elle-même ne sera jamais pour l'âme religieuse qu'un symbolisme supérieur, c'est-à-dire une forme qui, sans la présence intérieure de la foi active et vivante, n'aurait aucune valeur et ressemblerait à une coquille de noix vide et desséchée. C'est dire que, si les dogmes peuvent soutenir et même produire la foi, en remontant à l'origine et en restant dans la réalité, il est encore plus sûr que c'est la foi qui produit les dogmes et les fait vivre.

Plusieurs esprits se raidissent contre ces conclusions inéluctables d'une analyse rigoureuse de la connaissance religieuse et de sa genèse psychologique. A supposer que vous ayez raison, diront-ils, et qu'en effet la constitution mentale de notre nature spirituelle condamne ainsi la pensée religieuse aux formes symboliques, une révélation divine surnaturelle ne peut-elle pas nous faire franchir cette limite et nous apporter des idées religieuses adéquates à leur objet et par conséquent d'une vérité pure et immuable ? Il nous paraît que c'est une supposition bien étrange de vouloir qu'une révélation de Dieu s'opère en dehors des conditions naturelles de la connaissance, c'est-à-dire en dehors des formes sous lesquelles seulement elle nous peut devenir accessible. Ne voit-on pas qu'aussitôt l'idée même de révélation devient contradictoire ? Si Dieu a voulu nous faire un don que nous puissions recevoir, ne faut-il pas qu'il en ait approprié la forme à celle de notre esprit, qu'il se soit servi de nos idées et de notre langage pour nous expliquer la nature de ses bienfaits ? Or, il est certain que nos idées, aussitôt qu'on les transporte hors de l'espace et hors du temps, se contredisent et se détruisent elles-mêmes et que nous

sommes réduits à concevoir et à exprimer par des images sensibles les choses invisibles et éternelles. Si Dieu se servait pour nous parler de ses mystères d'autres moyens que des moyens humains, nous ne le comprendrions pas du tout, ensorte que la révélation n'en serait plus une. Et n'est-ce pas ce que nous voyons en fait dans la Bible ? Le Christ, les prophètes, tous les hommes inspirés ont-ils, dans le moment de leur plus haute inspiration, parlé autrement que par images et paraboles ?

Personne n'a plus aimé ni aimé avec plus de connaissance de cause cette forme symbolique que le Christ, qui n'en a jamais voulu employer d'autre. Cette préférence ne venait pas seulement, comme on le croit, de ce qu'il y voyait un heureux moyen d'être populaire et de parler à tous les esprits. Il estimait encore que nul langage n'était plus naturel ni plus conforme aux exigences morales de la piété. Il y voyait une institution ordonnée même de Dieu. Et c'est la vérité. Le symbole ne s'adresse pas seulement à l'entendement pur, mais à la faculté active du moi, « au cœur. » Il fait appel à notre activité subjective, il éveille le besoin religieux avant de le satisfaire. L'âme qui le reçoit, le médite et le comprend, fait l'expérience du contenu vivant qu'il exprime. Elle pénètre les mystères de la vie et du règne de Dieu. Au contraire, l'âme inerte et morte ne trouve rien dans le symbole et n'en reçoit rien même théoriquement, en sorte qu'il est littéralement vrai que la forme symbolique, éclatante révélation pour les premières, est close ou vide pour les secondes. C'est de ce point de vue seulement qu'il est possible d'entendre cette autre parabole de Jésus, si paradoxale au sens vulgaire, si riche et si juste aux yeux de l'expérience de la foi : « A celui qui a il sera donné davantage, à celui qui n'a pas on lui ôtera même ce qu'il a. »

VIII

La conclusion de tout ce qui précède est que la connaissance religieuse reste nécessairement soumise à la loi de transformation qui domine les manifestations de la vie humaine et cette vie elle-même.

Il faut distinguer cependant entre la cause interne et les causes externes de cette évolution. La première fait le progrès même de la religion, c'est-à-dire le progrès du rapport vivant entre l'homme et Dieu. Les secondes expliquent la variation constante des formes symboliques et des idées religieuses. Dans le premier cas l'évolution religieuse se fait en hauteur, dans le second cas, en largeur ou en étendue. La différence est grande.

L'homme n'est pas fait ; il devient et doit se faire lui-même en réalisant l'idée spirituelle de sa nature d'homme. Il sort de l'animalité et monte à la vie libre de l'esprit. A chacune des étapes de cette ascension, à chacune des transformations de son être intérieur, il se trouvera avec Dieu dans un nouveau rapport. Ainsi, tant qu'il n'aura pas dépassé la vie égoïste, il se trouvera avec Dieu dans un rapport d'égoïsme, dans le rapport du faible au fort, de l'éphémère à l'immortel. Quand l'idée de justice et de devoir éclôt dans sa conscience, ce rapport primitif se transforme et la religion de la *loi* succède à celle de la *nature*. Plus haut encore, dans la conscience du Christ un nouveau rapport apparaît entre Dieu et l'homme, le rapport de l'amour paternel et de l'amour filial, celui où Dieu habite dans l'homme, où l'homme vit en Dieu et où la justice parfaite est parfaitement accomplie dans la religion de l'amour, du renoncement à soi et du dévouement aux autres. A ces trois types internes, correspondant aux trois moments du développement moral de l'humanité, se peuvent ramener toutes les religions qui du même coup se constituent dans une hiérarchie suivant la valeur morale de chacune d'elles. Il est bien évident qu'au-dessus du dernier nous ne pouvons moralement rien concevoir. C'est pour cela que le christianisme, considéré dans sa pure essence spirituelle, la religion du Christ, est la religion parfaite et, par conséquent, la religion définitive de l'humanité.

Dans tout organisme vivant, il y a un principe de stabilité et un principe de mouvement. L'identité du moi humain persiste à travers toutes les modifications internes ou externes que son être subit. La langue d'un peuple garde un fond permanent

tout en changeant chaque jour et elle subsistera autant que le peuple lui-même. Il en est de même de toute religion historique. C'est un organisme dont le principe fondamental est le rapport concret et interne qu'elle institue entre l'âme et Dieu et dont la forme ou la réalisation extérieure, dépendant nécessairement de la race, du milieu géographique et du moment historique, variera nécessairement avec ces circonstances. On comprend donc très bien que, le type religieux ou le principe organique restant le même dans une religion donnée, cependant les symboles, les cérémonies, les idées et les dogmes, le corps, en un mot, soit en constant mouvement. La vie même est à ce prix. Des formes qui ne peuvent plus s'assouplir ou se modifier, des symboles dont l'interprétation vivante et neuve est épuisée, un corps raidi qui ne s'assimile et n'élimine plus aucun élément du dehors, représentent un état de mort et de stérilité que va bientôt suivre une dissolution fatale.

Les hommes vraiment pieux doivent tenir obstinément à la stabilité du principe de leur piété, puisque tant qu'un principe supérieur n'a pas surgi, c'est le trésor même de leur vie spirituelle ; mais ils devraient tout autant tenir au renouvellement des formes et des idées dans leur religion, car c'est la seule preuve que leur trésor a gardé sa valeur et leur principe religieux, sa puissance organisatrice.

Le Christ n'est venu que lorsque « le temps fut accompli. » Qu'est-ce à dire, sinon que l'apparition d'une forme religieuse supérieure est conditionnée par un état général de développement humain hors duquel elle ne pourrait se produire? La loi de la pensée religieuse est la même en effet que celle qui régit l'ensemble de la vie spirituelle. Sans doute il n'en suit pas que l'harmonie règne toujours entre les facultés de l'homme ou entre les diverses parties de la civilisation. Tantôt les pressentiments de la conscience religieuse en travail devancent les temps et nous avons alors les prophètes et les précurseurs, tous ceux qui annoncent et préparent l'évolution religieuse qui va s'accomplir. D'autres fois, au contraire, c'est la religion qui retarde sur la civilisation. La contradiction éclate alors entre les conceptions traditionnelles maintenues d'autorité et les

conceptions nouvelles acquises par l'esprit humain. De là naissent les conflits et les crises où paraît en péril le trésor religieux légué par le passé. La période socratique fut une crise pareille pour la mythologie grecque et la philosophie du dix-huitième siècle, pour les dogmes chrétiens du moyen âge.

La transformation des idées religieuses ne se fait pas toujours d'une façon violente. Elle est le plus souvent insensible mais ne s'arrête jamais, quelles que soient les précautions que l'on prenne ou les barrières qu'on y oppose. Le fleuve de la vie spirituelle coule toujours. Les eaux s'accumulent et grossissent derrière la digue. Le seul effet de celle-ci est de produire une chute d'eau violente, c'est-à-dire une révolution. On le vit au XVIe siècle. A ces éclats révolutionnaires qui amènent dans la société religieuse de cruels déchirements, ne vaudrait-il pas mieux substituer ici, comme en politique, le procédé normal de l'évolution? Celle-ci a toujours son cours. D'une façon plus ou moins consciente, l'esprit des temps nouveaux introduit une nouvelle interprétation des anciennes formules. Dans les vieux vaisseaux s'emmagasine le vin des nouvelles vendanges, qui ne cesse pas d'y fermenter. Ainsi, lentement, la tradition même obstinément conservée se transforme et revêt une autre signification. Il suffit de parcourir l'histoire des dogmes pour y trouver à pleines mains des exemples de ce phénomène. Les fils prononcent les mêmes mots que les pères, mais ils ne les entendent plus de la même façon. Les formes raidies qui ne se prêtent plus à cette interprétation continue, comme les théories rationnelles dans lesquelles ou a voulu mettre l'essence de la religion, sont emportées les premières. Celles-là subsistent au contraire le plus qui se prêtent le mieux aux nouvelles acceptions et aux nouveaux usages. Les symboles, qui sont le fruit de l'inspiration de la foi et non de la réflexion logique, les paroles imagées, sorties spontanément de la conscience du Christ, sont éternelles parce qu'elles renferment un contenu purement religieux susceptible d'une reproduction constante dans la foi de ses disciples et d'interprétations infinies dans leur pensée.

Cette variabilité essentielle des formes et des doctrines dans la vie d'une même religion, oblige tous les esprits, même les plus conservateurs, à distinguer, dans le symbole, entre la substance et la forme, entre le contenu et son expression. Seulement on se trompe la plupart du temps sur la manière dont cette distinction doit être faite pour se légitimer scientifiquement et aboutir. Quoi de plus arbitraire, de moins justifiable et de moins pratiquable en fait, par exemple, que le procédé d'une orthodoxie mitigée, infidèle à son principe, qui prétend séparer les dogmes promulgués et confessés par l'Eglise, en articles fondamentaux et articles accessoires ou même superflus? Au nom de quelle autorité se fait cette séparation? Qui ne voit, après un peu de réflexion, que la ligne de démarcation quel 'on cherche, passe, non pas entre des dogmes pour séparer les uns des autres, mais dans l'intérieur même de chaque dogme entre le contenu religieux qu'il faut sauvegarder et l'expression symbolique qui peut varier sans cesse? La substance des dogmes ne saurait être en effet un autre dogme, ni le fond du symbole un autre symbole, sans quoi il serait possible, dans ce nouveau dogme ou symbole, de distinguer encore entre le fond et la forme, et l'opération serait à recommencer. Le fond des dogmes et des symboles c'est la réalité religieuse elle-même, c'est le *processus vital* que crée l'Esprit infini et éternel, se révélant dans l'esprit de l'homme et dans les expériences mêmes de sa piété. Seule une critique dogmatique, saisissant et décrivant exactement, d'une part, le fait religieux intime, et d'autre part, se rendant compte des conditions psychologiques et historiques qui président aux formes incessamment renouvelées de la pensée religieuse, peut légitimer la distinction qui vient d'être établie et qui est le fondement même de cette théorie du symbolisme.

Essayons de prévenir deux malentendus. En disant qu'il faut distinguer, dans les dogmes, la substance religieuse et la forme ou l'expression intellectuelle, cela ne veut pas dire qu'on puisse et doive les isoler ou qu'on puisse espérer jamais avoir l'une sans l'autre. La vie n'existe que dans des organismes vivants.

La piété n'est pour nous consciente et discernable pour les autres qu'incarnée dans son expression ou image intellectuelle. Une religion sans doctrines, une piété sans pensée, un sentiment sans expression sont choses essentiellement contradictoires. Il est aussi vain de vouloir saisir la piété pure, que de chercher en philosophie à atteindre la chose en soi sous les phénomènes. Quand nous parlons de fait religieux intime, d'expérience de la piété, nous ne parlons donc pas d'une expérience nue, mais d'un phénomène psychologique conscient, d'une expérience religieuse précise et par conséquent formulée.

En second lieu, il ne s'agit point, pour la science religieuse, d'une expérience isolée ou de la seule expérience d'un individu. La matière pourrait paraître précaire et le champ d'observation, il serait trop étroit. Il s'agit, en général, de la vie de la société religieuse considérée dans son développement historique. Fait social et universel, en même temps que fait individuel, ce n'est que dans la vie sociale de l'espèce, dans les créations de sociétés religieuses organisées, dans leurs institutions, le culte en commun, la liturgie, les règles de foi et de discipline que la religion réalise objectivement son principe fondamental, manifeste son âme intérieure et développe toute sa puissance. Ce n'est que comme manifestation sociale qu'elle peut devenir objet d'étude dogmatique et a besoin d'explication. Aussi bien une vie religieuse qui reste cachée dans la conscience individuelle, qui ne se communique pas, qui ne crée aucune solidarité spirituelle, aucune fraternité d'âme, est comme si elle n'était pas ; c'est une simple velléité sentimentale, une fleur poétique éphémère qui n'a pas plus de conséquence pour l'individu lui-même que pour le genre humain.

De cette considération découle une méthode. La tractation dogmatique de la connaissance religieuse aura pour objet la tradition de la société religieuse fixée, conservée et développée dans ses monuments historiques. Elle considérera cette tradition du point de vue symbolique que nous venons de définir, comme la révélation objective de la vie intérieure de l'église, de l'expérience de sa piété. Cette tradition apparaîtra dès lors,

non point comme quelque chose de mort et d'immuable, mais comme un corps vivant doué d'une âme. Saisir cette âme dans sa continuité féconde et dans le renouvellement perpétuel de l'organisme extérieur, comprendre cette âme et cet organisme dans leur unité vivante, raconter la genèse des dogmes et leurs longues métamorphoses comme une constante et nécessaire incarnation du principe vital d'une religion donnée, suivre dans l'histoire cette chaîne ininterrompue de la tradition et la prolonger dans le présent et vers l'avenir par une évolution sans brisure, telle est la manière à la fois critique et positive, conservatrice et progressive, ferme dans la foi et toujours déférente à la science générale du temps, que le symbolisme historique dont nous venons d'esquisser la théorie permet d'appliquer aux traditions religieuses.

L'erreur de cette forme de la connaissance religieuse qu'on nomme *orthodoxie*, c'est de méconnaître le caractère historiquement et psychologiquement conditionné de toutes nos conceptions religieuses et de vouloir élever à l'absolu ce qui est né dans le temps et doit nécessairement se modifier pour vivre dans le temps. Impuissante à arrêter le cours des idées et le mouvement des esprits, elle ne peut établir son règne que par des mesures politiques, règles de foi édictées et appliquées comme des lois civiles, décisions de papes, d'évêques ou de synodes, procès d'hérésie, tribunaux dogmatiques. Elle vit dans l'illusion de ceux qui croient barrer le cours d'un fleuve en y bâtissant une digue en travers. On peut toujours prévoir et prédire ce qui arrivera. Elle a perdu le sens du caractère symbolique de ce qu'elle nomme encore cependant des *symboles*. Son malheur et son défaut est d'être antihistorique.

L'erreur du *rationalisme*, le frère et l'ennemi inséparable de toute orthodoxie, est de même nature, mais se produit en sens contraire. Il ne méconnaît pas, lui, le caractère imparfait et précaire des dogmes et des symboles traditionnels ; il l'exagérerait plutôt ; mais il en méconnaît le contenu spécifiquement religieux. L'orthodoxie se trompait sur la nature du corps de la religion ; le rationalisme se trompe sur la nature de son âme.

Sous les vieilles idées traditionnelles, il cherche encore d'autres idées, des idées morales et rationnelles, moins mélangées d'éléments sensibles, moins contradictoires par conséquent et qui seraient l'essence de la religion. Au fond, il remplace des dogmes par d'autres dogmes qu'il croit plus simples et qui lui paraissent également vrais d'une vérité absolue. Mais, en donnant à la religion un contenu purement rationnel ou doctrinal, il la vide de son contenu propre, de l'expérience religieuse spécifique; il tue la foi qui, n'ayant plus d'objet propre, n'a plus de raison d'être. Moins que l'orthodoxie, il a le sens du symbolisme et des créations religieuses ; il est dans une impossibilité radicale de les comprendre et par conséquent de les interpréter. Le vice premier et le malheur du rationalisme est d'être antireligieux.

La théorie du *symbolisme critique* dont nous venons d'esquisser les grandes lignes, nous fait sortir de cette vieille et stérile antithèse. Elle nous fait découvrir le genre de vérité et la légitimité qu'ont les idées symboliques sans nous laisser méconnaître le déterminisme psychologique et historique qui en règle la forme et l'apparition. Il ne faut pas s'imaginer qu'à ce point de vue tout devienne inconsistant et mobile dans la religion, que rien n'en puisse être fixé et demeurer permanent. Dans le progrès de sa vie, l'homme doit réaliser sa nature spirituelle, atteindre ce que Paul appelle la stature du Christ en qui l'idéal religieux et moral s'est trouvé réalisé. Cette stature morale est une réalité, la plus haute des réalités. Il y faut tendre sans cesse et la valeur de chaque moment de notre vie intérieure se mesure au progrès qu'il représente vers ce but suprême. Il y a, dès lors, pour cette vie intérieure, une norme qui s'impose à la conscience avec une impérative nécessité et, par conséquent, il peut y avoir des symboles religieux normaux et normatifs par rapport aux autres, lorsqu'ils représentent avec simplicité et convenance parfaite ou ce but idéal de l'effort humain, ou quelqu'un des moments nécessaires par lesquels l'âme passe pour y monter. Il y a des symboles en un mot, comme celui du Père céleste, du règne de Dieu, de la nouvelle naissance, de l'effusion du Saint-Esprit, si intimement

liés à notre vie religieuse, à son origine, à son progrès ou à sa fin, qu'on ne conçoit pas qu'ils puissent jamais disparaître, à moins que la vie spirituelle de l'humanité elle-même vienne à s'éteindre. Toutes les paroles exclusivement religieuses du Christ, celles qui portent d'aplomb sur la conscience sont de ce nombre. Et c'est d'elles qu'il a pu dire sans être démenti par les siècles : « Le ciel et la terre passeront; mes paroles ne passeront pas. » L'ordre religieux et moral ne peut s'affirmer sans s'affirmer aussitôt comme plus immuable encore que l'ordre physique.

D'un autre côté, il n'est pas moins impossible de méconnaître la distinction essentielle dans le symbole entre le fond et la forme. Or, cette distinction c'est la porte ouverte à la critique. Les esprits les plus conservateurs confessent qu'on peut adhérer à la formule, sans s'être approprié le contenu religieux qu'elle enferme, qu'on peut être orthodoxe sans être chrétien. Ils font un devoir à chaque membre de l'église de s'assimiler le contenu du symbole. Or, comment imposer le devoir d'assimilation personnelle, sans qu'il en résulte aussitôt un droit d'interprétation critique à l'égard de la forme symbolique? N'est-ce pas une nécessité psychologique, pour chaque croyant, de mettre d'accord sa conscience religieuse intime avec la conscience générale du monde qu'il a acquise? Qu'importe que ces synthèses et ces conciliations soient nécessairement instables et précaires par l'effet même du développement constant de la vie et de la science? L'équilibre de l'homme qui marche se rompt et se rétablit à chaque pas. C'est la condition même de la marche.

Le symbolisme qui fait ainsi la paix dans l'âme individuelle pourrait aussi la faire dans les sociétés religieuses. Dans le catholicisme, l'unité de l'Eglise n'est maintenue que par une autorité infaillible centrale et par des moyens politiques. Cette autorité fait la paix en imposant le silence. C'est la mort de la pensée religieuse personnelle. Comment les communautés protestantes maintiendront-elles leur unité? La méthode catholique les ruine inévitablement en y faisant éclater les schismes d'autant plus fréquents que la vie et la pensée y seront plus

intenses. La théorie du symbolisme leur offre une issue plus honorable. Elle permet de concilier la vénération pour les symboles traditionnels et l'indépendance de l'esprit, en laissant à chacun sous sa propre responsabilité le droit de se les assimiler et de les interpréter. On s'attachera à la tradition avec d'autant plus de sincérité et de zèle que chacun y pourra trouver ce dont sa foi religieuse a besoin. Ce sera un appui, non un joug. On l'aimera, on la défendra comme le lien des générations, comme le moyen et le lieu où se rencontrent et communient, malgré le temps et l'espace, les âmes de Dieu recrutées de toute nation, de toute race, de toute langue et même de toute culture scientifique.