

L'agnosticisme religieux

Autor(en): **Frommel, G.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **37 (1904)**

Heft 6

PDF erstellt am: **10.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379767>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

L'AGNOSTICISME RELIGIEUX

PAR

G. FROMMEL ¹

L'agnosticisme en tant que religieux semble être une forme de mentalité relativement nouvelle dans l'histoire de l'esprit humain. Pour des raisons que nous aurons à examiner, elle tend à devenir de plus en plus fréquente parmi nos contemporains. Non pas, cependant, qu'elle soit nouvelle absolument et que le vingtième siècle soit seul à jouir de ses avantages ou à subir ses inconvénients. Mais elle est nouvelle :

1° Parce que, pour la première fois, elle se légitime ou semble se légitimer par de sérieuses considérations théoriques.

¹ Les pages suivantes ont leur origine et leur substance dans les notes de quelques leçons professées, au printemps dernier, à l'université de Genève. Mon ami, M. Ch. Serfass (pasteur à Toulaud, Ardèche, France), a bien voulu les reprendre et les rédiger à l'intention d'un public plus étendu. La besogne était ingrate autant que malaisée. Je le remercie cordialement de la peine qu'il a prise ; elle exigeait de sa part un véritable dévouement. Ensemble nous osons demander à nos lecteurs éventuels de réserver quelque indulgence au résultat de cette collaboration difficile.

Ils s'apercevront bientôt qu'il s'agit moins d'une étude que d'une ébauche, d'une tentative très incomplète, trop longue et trop brève à la fois, vers la solution d'un problème que le courant actuel des esprits, dans le monde religieux, pose impérieusement à la théologie évangélique. Il nous a paru que l'urgence du sujet pourrait, à la rigueur, servir d'excuse à l'imperfection d'un travail que nos circonstances personnelles nous ont empêché de parfaire.

C'est avec cet espoir et dans ce sentiment que nous nous enhardissons à le publier ici.

2^o Parce que la mentalité religieusement agnostique, restée jusqu'ici dans la pénombre, arrive maintenant en pleine lumière, grâce à l'attention que lui prête la psychologie scientifique, pour qui elle constitue un phénomène du plus haut intérêt.

3^o Enfin, parce que l'espèce de justification qu'elle reçoit, en principe, de la théorie de la connaissance courante (la kantienne), et, en fait, de l'observation psychologique, permet à l'agnosticisme de rester religieux là où, autrefois (et il n'y a pas encore bien longtemps), il entraînait une attitude *areligieuse* voire irréligieuse bien marquée, et s'allait presque fatalement perdre dans le doute vulgaire ou le scepticisme philosophique.

Qu'est-ce, au juste, que l'agnosticisme religieux ? Je chercherai à le montrer d'abord par des exemples concrets ; puis, je tâcherai d'en fournir une définition aussi exacte que possible, car, nous le verrons, elle est encore singulièrement vague et flottante chez ceux-là mêmes qui croient en parler pertinemment.

I

L'agnosticisme religieux en tant que fait psychologique ou attitude mentale.

Pour ne pas allonger, je me contenterai de trois exemples. Je prends le premier dans une thèse récemment soutenue par un pasteur de Genève¹. A vrai dire, son expression est plus théorique encore que pratique. Ce qui m'incite à la produire, c'est son caractère de grande netteté, et aussi sa teneur religieuse positive non suspecte. Voici comment M. G. Berguer s'exprime :

« Nous sommes convaincu que l'homme peut acquérir la vérité par ce sens supérieur qui lui a été donné et qui s'appelle la conscience ; mais nous sommes non moins convaincu de ceci : que cette vérité morale, religieuse, intérieure, *n'a rien*

¹ M. Georges Berguer, *Application de la méthode scientifique à la théologie*, p. 229-231.

*d'intellectuel*¹. Nous pouvons la posséder ; *nous ne pouvons la comprendre...* Ma conscience est prosternée devant la vérité qui la saisit et s'inspire d'elle ; *mais mon intelligence ne peut pas comprendre ce qui ne se présente pas à elle sous les catégories de la connaissance intellectuelle...* »

Et encore :

« Cette attitude, qui est purement une attitude intellectuelle, n'entraîne en aucune façon un scepticisme moral ou religieux ; elle est simplement une conséquence de notre imperfection physique² ; elle est l'aveu que nous ne *pouvons pas comprendre* tout ce que nous pouvons vivre. La vie reste au-dessus de la *pensée* et de la connaissance³. »

L'affirmation revient à celle-ci : la vérité ou vie morale, religieuse, intérieure, est *inintelligible*, c'est-à-dire inaccessible et intraduisible à la pensée en fonction de connaissance. L'auteur ne justifie pas l'assertion : il la pose. Et, certes, quelque chose en nous la confirme d'emblée, sinon tout entière, au moins partiellement.

Je prends mon second exemple dans un fort beau livre, qui mériterait d'être mieux connu, et surtout lu avec attention par tous ceux qui se préoccupent de connaître, au point de vue religieux, l'état moyen de la mentalité contemporaine : *Le Chemin de l'espérance* de Warnery.

L'auteur avait commencé par faire des études de théologie, au terme desquelles une banqueroute totale l'avait jeté dans le scepticisme et l'indifférence. Plus tard, homme fait, père de famille, mais jeune encore, les dures réalités et les souffrances de la vie, la maladie, l'influence directe d'amis chrétiens, le font changer d'attitude intérieure : de négative elle devient positive. Il découvre la conscience et ses affirmations ; mais, intellectuellement, sa mentalité reste la même : il ne peut plus recevoir telles quelles les croyances et les doctrines chré-

¹ C'est nous qui soulignons.

² Il vaudrait peut-être mieux dire : *de notre constitution psycho-physique*.

³ Je remarque en passant que cela est vrai dans les deux sphères (vie physico-psychique et vie spirituelle). Or, si nous *connaissons quelque chose* de la première, pourquoi ne *connaitrions-nous pas quelque chose* de la seconde ?

tiennes. Sa pensée ne change pas, mais le sens de la vie se découvre à son cœur dont les affirmations vitales vont croissant : c'est proprement le *Chemin de l'espérance*.

Il faudrait tout citer, ou presque tout, tant le livre se tient au cœur du sujet. Voici, presque au hasard, quelques fragments dont la forme, à la fois plus vague et plus spéciale que les affirmations de M. Berguer, plus près des choses aussi, nous feront comprendre la situation morale de l'auteur :

« Quelle est donc cette foi où j'arrive ? car c'est bien une foi qui, j'en suis étonné moi-même, ne modifie guère ma conception philosophique de la Création, mais la pénètre pour la vivifier. Cette foi, c'est que le monde n'est pas l'inutile ouvrage des hasards inconscients, mais qu'il a un but ; non, pas même, ceci n'est qu'une espérance. Un but, c'est nous qui devons le lui donner. C'est nous qui devons placer la raison de notre existence, non pas en nous, mais hors de nous ; c'est nous qui devons proclamer les fins sublimes de l'humanité. Quelles fins ? L'amour.

» ... Qui me prouve que l'univers travaille à une œuvre mystérieuse dont l'humanité doit se faire l'ouvrier, et moi dans l'humanité ? Rien. Aucune raison d'ordre intellectuel ne vient emporter ma conviction. Il se pourrait aussi bien que le monde n'eût pas de but. En croyant qu'il en a un, je viens de le dire, je fais un acte de foi. Ma conviction est toute personnelle, incommunicable et comme instinctive, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne repose sur rien, et que la réflexion n'y ait pas autant de part que le sentiment.

» Il est donc possible que je me trompe en supposant un but à la création. Il est même plus que probable que ma représentation du monde me laisse aussi loin de la vérité que les conceptions enfantines de l'humanité primitive. Mais qu'importe : l'essentiel est de sentir que je marche en accord avec la Force à jamais inconnaissable qui produit le monde, et qu'en voulant le bien, je veux ce qu'elle veut.

» Elle veut donc ? Elle est donc semblable à nous ? Je ne puis pourtant m'exprimer qu'avec des mots humains. Vaut-il mieux dire qu'elle n'est qu'instinct, et qu'elle est donc sem-

blable aux bêtes, ou qu'elle n'est rien qu'une loi sans volonté, ni conscience, c'est-à-dire une pure abstraction?... (p. 92-93).

» — Tout cela est bien vague ; votre Dieu n'est pas vivant. Ce n'est pas celui de l'Évangile ? — Je ne discuterai pas, puisque discuter c'est combattre. Je ne raconterai pas par quel chemin le doute philosophique est entré en moi, ce qui m'a détourné des croyances de ma jeunesse, ce qui m'empêche de voir la vérité dans le dogme chrétien. Je ne voudrais jeter dans aucune âme des semences de doute ; je ne voudrais attrister personne parmi ceux qui croient. S'ils sont dans l'erreur, il y a dans cette erreur plus de vérité peut-être que dans des philosophies plus savantes, car ils croient au bien et ils y travaillent.

» Mais pour moi, je ne puis changer ma pensée. Je ne puis davantage me la cacher à moi-même. Je ne puis me suggestionner à croire contre ma propre raison. Que cette raison soit faillible et que je puisse me tromper, je ne fais aucune difficulté de l'avouer. Mais, si je me trompe, c'est de bonne foi. Je suis un homme de ce siècle ; j'ai vu la science au travail. Non que je l'aie pratiquée moi-même ; mais j'ai entendu ses ouvriers, et j'ai mesuré la distance de la certitude au rêve... (p. 182-183).

» A ceux qui souffrent et qui cherchent, vous dites : « Vaine » entreprise. Il n'y a de paix et de salut qu'au pied de la » Croix rédemptrice. » Si c'est que le Christ nous apporte la plus belle prédication de fraternité, qu'il a prononcé les plus consolantes des paroles, qu'il symbolise en lui toute la vertu du renoncement et du sacrifice, oh ! alors, j'irai comme vous me prosterner au pied de cette croix divine et chercher avec vous la force de me vaincre dans la communion de celui qui nous a le plus aimés. Mais vous réclamez davantage. Vous voulez que je confesse des dogmes ; vous exigez que je dise que la justice éternelle réclamait le sacrifice de ce juste pour pouvoir pardonner le péché des hommes. Cela, je ne le puis. Je ne puis même affirmer que Dieu soit, au sens où vous l'entendez... (p. 184).

» ... Pourquoi ne leur dites-vous pas plutôt : « Venez ! Si vous ne pouvez entrer au sanctuaire, soyez de ceux qui s'asseyent à la porte. Si vous ne pouvez partager toutes nos espérances, apprenez du moins de nous le secret de la vie heureuse. Croyez au bien. Notre Dieu n'est-il pas le Bien vivant ? Soyez les fidèles de la loi d'amour. Nos livres ne disent-ils pas que Dieu est amour ? » Alors nous irions, en effet, et nous n'aurions avec vous qu'un cœur et qu'une âme, et vous seriez vraiment les disciples de Celui qui se sentait ému dans son cœur en songeant aux troupeaux qui vont sans berger.

» Troupeaux immenses, toujours grandissants ! C'est pour eux que j'ouvre mon âme, pour eux que je jetterai au vent cette confession (p. 186). »

J'en viens à mon troisième exemple. Il vaut, à lui seul, tous les autres, et remplace ceux que je pourrais citer encore. C'est le fameux *document B.*, publié par M. Flournoy, dans le numéro d'octobre 1903 des *Archives de psychologie*. On me saura gré peut-être de lui consacrer une plus minutieuse analyse.

Il ne s'agit plus ici d'affirmations théoriques ou d'impressions plus ou moins littéraires, comme dans les cas précédents. Il s'agit de la plus pénétrante, de la plus sérieuse, de la plus clairvoyante et de la plus loyale analyse de conscience qui, sans doute, ait jamais été faite dans ce domaine.

Voici, en deux mots, les étapes théologico-religieuses parcourues par le sujet B : dans l'enfance, le sentiment religieux était constitué par la *crainte* de Dieu conçu comme juge, alternant avec « un sentiment inexprimablement doux, » celui d'être aimé du juge même qui condamnait. Plus tard, au fort de la vie, c'était « une aspiration ardente à la paix intérieure et à la victoire morale, » qui ne semble pas avoir trouvé sa réalisation. Actuellement, le sentiment religieux est devenu celui « d'une dépendance intime, » non au sens de Schleiermacher (cette remarque est du sujet lui-même), mais plutôt (selon moi) au sens de C. Malan fils : « Le sentiment d'être conduit, d'un œil sérieux, mais indulgent qui

me regarde et qui se tait ;... un peu encore de l'ancien sentiment de crainte, mais comme estompé ; une curiosité un peu effrayée de l'au-delà, non pas nécessairement *post mortem*, mais de l'au-delà toujours présent ; un sentiment certain que tout est juste et que la source est inépuisable, sentiment permanent, plus ou moins douloureux, suivant l'état nerveux ou suivant l'état moral.... Chez moi, le sentiment *religieux* et le domaine *moral* ne peuvent pas se distinguer.... Par le « religieux considéré comme moral, » j'entends que le sentiment religieux n'est pas pour moi un simple sentiment de *Schwärmerei* sentimentale ou d'exaltation mystique, mais une supplication instante de prière intérieure et une réponse reçue, — impliquant un effort et un acte de courage et de confiance.

» Quant au côté intellectuel et théologique, je ne l'ai jamais, je crois, uni au sentiment religieux proprement dit : cela m'intéressait passionnément, voilà tout, et maintenant cela m'ennuie prodigieusement.... »

Cette non-fusion du religieux et du théologique, — qui est, du reste, la caractéristique presque générale des vrais croyants, — aboutit peu à peu, chez l'auteur, d'abord à une distinction, à une séparation plus complète, puis à une sorte d'évanouissement de l'élément théologique, au refus de se faire des représentations théoriques, à l'impossibilité d'y attacher aucune importance ou valeur, qui constitue précisément l'agnosticisme religieux en tant que type mental spécifique.

Je passe sur les phases de ce développement et j'arrive tout droit au résultat.

Et, d'abord, le dogme en général, dans son acception large :

« Le dogme m'est donc apparu comme un simple symbole intellectuel, la partie intellectuelle du phénomène fonctionnel religieux, la forme qu'il prend selon le caractère du sujet, selon ses conditions héréditaires et sociales surtout. Il faut bien que le phénomène (religieux vital) revête un caractère intellectuel quelconque, et ce caractère, c'est la croyance ;

mais pour l'observateur réfléchi, la réalité objective de l'objet de la croyance devient une simple illusion d'optique, et il a conscience du caractère simplement symbolique et subjectif de l'objet de cette croyance. C'est la forme que revêt le phénomène religieux, ou plutôt le cadre dans lequel il apparaît, puisque la croyance est en général traditionnelle et qu'elle est rarement l'expression exacte du phénomène individuel lui-même. »

Si j'ai bien compris, cela veut dire que la croyance, qui est nécessaire, parce que nous sommes organisés de telle sorte que, dès qu'il y a expérience réelle, il y a représentation de croyance, cette croyance n'a aucun rapport quelconque (hors celui de cette nécessité psychologique) avec l'expérience et son objet. Elle est une illusion inévitable, rien de plus. Elle ne correspond à rien.

L'auteur du *document B* continue et touche un point précis de croyance : la personnalité divine :

« Maintenant, ce que je puis avoir de besoins religieux peut se contenter de croyances *ad referendum*;... même la personnalité de Dieu (demeure un pur symbole), parce qu'avant tout je reste agnostique en face de la croyance à la personnalité¹, mot qui reste vague : quel sens précis lui donner, puisque la conscience du moi contient nécessairement un facteur physiologique que la mort doit dissoudre ou en tout cas transformer?... Le fond de ma pensée reste agnostique. »

Puis l'auteur descend plus profond encore, et touche le fond du problème : il se demande si le sentiment de cette présence intérieure, si le sentiment d'une expérience qu'il appelle religieuse, ne serait pas une dernière illusion, une hallucination par laquelle, loin de saisir quoi que ce soit de transcendant et d'objectif, il ne serait en présence que de lui-même encore et toujours, c'est-à-dire des couches profondes de son être, du *subconscient* psychologique, du *moi subliminal*? Car, comme le dit Ballet, et avec lui tous les psychiâ-

¹ Il veut dire à *toute* personnalité ou à *la* personnalité en soi.

tres : « Quand le sujet a conscience d'avoir des pensées dont il méconnaît l'origine personnelle et qu'il attribue à une influence extérieure, il y a hallucination. »

Y aurait-il donc pure hallucination religieuse ? Voici comment répond l'auteur du *document B* :

« Comme cette représentation mentale (d'une action, d'une présence qu'il appelle religieuse ou divine) fait partie de mon moi et a pour le reste de mon moi une importance, une valeur capitale, cela me suffit.... Je *veux croire* que de cette source sort le bien et le bonheur ; voilà où ma volonté intervient comme facteur ; c'est là mon *autosuggestion*, puisque foi et autosuggestion sont nécessairement synonymes ; mais il n'y a pas là chez moi de raisonnement, c'est un acte instinctif, irraisonné (peut-être irraisonnable), mais peu m'importe.... »

L'*acte de foi* se place donc, pour lui, à cet endroit précis où, mis en présence d'un moi, qui pourrait être celui de Dieu comme il pourrait être le sien propre, — et sans proprement et intellectuellement décider entre les deux termes de l'alternative, — il se résout à s'y confier pour la conduite de sa vie. Voici, sur ce point, ses propres termes :

« ... Du reste, je me dis que le fait même que je possède cette expérience, dite « religieuse, » est comme le témoin en moi de l'existence d'une réalité inaccessible, de l'union, dans la conscience de moi-même, d'un moi et d'un non-moi ; que j'ai là en quelque sorte conscience d'une racine de mon être, d'un lien de transition entre moi et autre chose, cet « autre chose » étant nécessairement une conscience de soi puisque cela se passe dans l'enceinte de la conscience de moi. Je reste devant l'énigme insoluble, et je n'ai aucun besoin de lui donner un nom pour en vivre... nullement. Et même, maintenant, j'ai cela en horreur, c'est pour moi un mensonge, *le mensonge* de la théologie.... »

« Donner un nom » à ce à quoi il se confie comme tous les croyants se confient en Dieu serait donc un mensonge, *le mensonge de la théologie* ! Il semble impossible de pousser plus loin ce qu'on pourrait appeler la fureur, ou le paroxysme agnostique. On se croirait en face d'une de ces aversions

instinctives, d'une de ces haines farouches, dont témoignent parfois les incrédules et les sceptiques pour la religion et pour son objet. Or, il n'en est rien. L'aversion ne porte que sur le côté intellectuel de la croyance, — non pas même sur la croyance en tant qu'acte de foi et de confiance vitale, dont il donne un si bel exemple, — et la vie religieuse, ainsi mise à nu, reste entière, aussi entière et intacte, du moins, qu'elle peut l'être dans ce dépouillement; suffisante, en tout cas, à faire vivre l'homme spirituellement.

C'est par là que je terminerai. Voici comment s'exprime l'auteur du document déjà cité :

« ... Il me semble sentir au dedans de moi, au fond du sentiment religieux, une action, une présence; en un mot, que je suis l'objet avant d'être le sujet d'une action spirituelle.... Je fais, là-dedans, l'expérience que je n'ai pas à *faire*, mais à *recevoir*; que je n'ai pas l'initiative, mais le devoir d'attendre et d'écouter; que la source de la vie est au delà de mon moi conscient, pour moi, pour tous les hommes. Je *veux croire* que de cette source sort le bien et le bonheur (j'en ai fait même quelque incomplète expérience).... »

Nous sommes ici, incontestablement, en face, non d'une doctrine, d'une vue intellectuelle seulement, mais d'un type psychologique religieux constitué. L'agnosticisme n'est plus une attitude de l'esprit, fondée sur une certaine théorie de la connaissance, ou sur une aversion instinctive pour la doctrine ou le dogme; l'agnosticisme religieux est devenu une attitude vivante et vécue, une réalité psychique, un fait psychologique défini et caractérisé. C'est à ce titre qu'il nous intéresse et qu'il importe de l'analyser, — en lui-même et dans ses origines, — et de le définir.

II

Analyse et définition de l'agnosticisme religieux.

Il faut rejeter d'emblée la conception courante, celle qui définit l'agnosticisme par le scepticisme tout court. On la trouve encore pratiquée du côté des croyants, comme du

côté des incroyants ordinaires. Elle pouvait être vraie jadis, en un temps d'intellectualisme général, où l'on ne distinguait pas les affirmations mystiques ou morales des affirmations intellectuelles, où la foi religieuse entraînait immédiatement et nécessairement une expression doctrinale. Elle n'est plus vraie de nos jours. La distinction est faite et se fait chaque jour de façon plus nette, autant au nom et dans l'intérêt de la foi, qu'au nom et dans l'intérêt de la vérité psychologique. Assimiler d'emblée tout agnostique quelconque, et spécialement l'agnostique qui reste religieux, au sceptique, c'est méconnaître le problème et les données du problème qui nous occupe.

Une seconde définition à écarter est celle qui identifie l'agnosticisme religieux avec le libéralisme théologique ou ecclésiastique. De l'un à l'autre, il peut y avoir, il est vrai, de très fortes ressemblances, des affinités profondes ; les deux mouvements peuvent converger l'un vers l'autre et se trouver réunis dans le même sujet¹ : ce sont pourtant deux mouvements, deux tendances distinctes. Le libéralisme est — ou peut être — aussi foncièrement et intellectuellement autoritaire que la plus fougueuse orthodoxie (bien qu'en un sens inverse) ; ce que ne saurait être l'agnosticisme religieux.

En fait, le libéralisme est apparu bien avant l'agnosticisme, avant même que celui-ci fût scientifiquement possible. Les préoccupations auxquelles il obéit sont surtout d'ordre historique, critique, parfois ecclésiastique et toujours extérieur². Celles de l'agnosticisme religieux n'ont rien d'ecclésiastique, et la critique à laquelle il se livre est uniquement psychologique. Le libéralisme combat pour la liberté de la pensée religieuse, à laquelle il attache une grande importance ; l'agnosticisme religieux refuse à la pensée toute importance. Il se soucie peu qu'elle soit libre ou non, parce qu'elle ne joue pas, à son sens, de rôle appréciable dans la vie religieuse. Le libéralisme relève fréquemment du type optimiste simple (et parfois naturiste) en religion ; il en accentue

¹ Comme chez M. Wagner, par exemple, voir *L'Ami*.

² Voir Jean Réville, *Le protestantisme libéral*.

d'ordinaire l'élément volontaire et moral. Or le type agnostique que nous venons d'observer (*document B*) appartient à un tempérament religieux tout différent : il semble plus religieux et mystique que moral, et ne rien avoir de naturellement optimiste.

Il faut écarter, enfin, une troisième définition, celle qui fait de l'agnostique religieux un croyant plus pénétré seulement que d'autres du symbolisme inhérent à la pensée religieuse, et cherchant, pour son compte personnel, une expression nouvelle, un symbole moins symbolique que ceux couramment reçus.

Voici, par exemple, ce qu'écrit M. J.-El. David : « L'agnostique n'est pas celui qui dénie à autrui et à soi-même le droit d'exprimer ce qu'il pense des problèmes inaccessibles à l'intelligence. Nullement. L'agnostique est libre d'exprimer, libre de formuler. Ce qu'il s'interdit, c'est de *confondre* avec la vérité en soi, les rayons plus ou moins incertains qu'il en reflète; s'il rencontre une expression qui traduise moins obscurément sa pensée, il la communiquera peut-être, mais sans avoir la naïveté de croire qu'elle renferme toute la vérité. Il se tient pour un miroir imparfait, mais il ne s'interdit point d'avoir des convictions fortes qui gouvernent sa vie, ni de les transmettre à ses enfants et à ses petits-enfants.... Voilà ce que j'ai compris à fréquenter quelques agnostiques qui possèdent, depuis, ma plus sincère estime¹. » Je l'en crois volontiers. M. David ne s'est point aperçu que les agnostiques qu'il pense avoir fréquentés sont, tout simplement, des chrétiens paulinistes qui disent, avec l'apôtre : « Présentement nous voyons imparfaitement, comme au travers d'un miroir, » et qui ajoutent avec lui : « La connaissance passera². » Saint Paul serait-il agnostique ?

La définition qu'on nous propose ici est manifestement inférieure à l'objet défini. Non, l'agnostique religieux n'est pas un croyant éclairé qui cherche une meilleure expression de sa foi (ce que font tous les croyants, et, en particu-

¹ *Gazette de Lausanne*, 18 février 1904.

² 1 Cor. XIII, 8-12.

lier, le théologien novateur) pour la transmettre autour de lui. C'est un homme qui croit religieusement, mais qui sait, — ou qui croit savoir, — qu'il n'y a point à cette foi d'expression possible, intellectuellement parlant; que non seulement la pensée, la raison sont des « miroirs imparfaits, » (ce que chacun concède), mais encore qu'ils ne sont, à aucun titre, des miroirs de la réalité religieuse, laquelle est intransmissible par la *parole directe* et inexprimable.

M. le professeur Th. Flournoy, dans les considérants qui accompagnent ses *Observations de psychologie religieuse*, se tient plus près de la vérité. Sans le définir en tout autant de termes, il définit bien mieux l'agnosticisme religieux par les comparaisons suivantes :

« Il y a certainement nombre d'individus religieux, qui, à l'instar du bernard l'ermite (un crabe parasitaire), n'ont d'autre abri intellectuel, leur vie durant, que les coquilles rencontrées toutes faites sur leur route¹;... il en est incontestablement beaucoup qui doivent se fabriquer eux-mêmes leur propre maison, comme l'escargot, et à qui ce serait causer d'intolérables souffrances que de vouloir soit les fourrer dans une enveloppe intellectuelle étrangère, soit les dépouiller de celle qu'ils se sont secrétée au cours de leur vie². »

Mais, — et voici, dans le même ordre d'images, la définition picturale, en quelque sorte, de l'agnosticisme religieux, — mais « il en est aussi dont l'être spirituel semble n'avoir besoin d'aucune protection de ce genre. » L'agnosticisme religieux est donc bien, purement et simplement, l'absence de toute expression intellectuelle directe et fixe en religion. C'est la vie religieuse nue, l'expérience religieuse à l'état pur, vital, mystique, intérieur, sans doctrines, sans conceptions philosophiques s'y rattachant ou en procédant, sans explications ou conclusions rationnelles d'aucune sorte; *avec* croyance au sens de confiance, de foi morale ou mystique, mais *sans* croyances au sens d'affirmations intellectuelles relatives à cette vie religieuse. Et le type parfait de l'agnosti-

¹ Type intellectuellement parasitaire.

² Type intellectuellement autodidacte.

cisme religieux est accompli (comme dans le cas du *document B*), il est devenu réalité psychologique, lorsque tout effort a cessé du côté de l'expression doctrinale, lorsque le sujet n'a plus même besoin de cette expression, lorsqu'il s'en détourne instinctivement comme d'un mensonge, comme *du mensonge théologique* faisant tort à la religion. L'individu estime vivre mieux sa vie religieuse en s'abstenant de la penser, soit pour la comprendre, soit pour en témoigner. Au point de vue pictural, le mot de « limace spirituelle, » employé par M. le professeur Seippel¹, exprime exactement la chose (pourvu qu'on ne lui donne aucun sens ironique ou péjoratif).

Et nous revenons à notre point de départ, en disant : *l'agnosticisme religieux est celui qui, dans sa vie personnelle, affirme et réalise une distinction totale entre le phénomène moral et mystique et le phénomène intellectuel, leur inadéquation réciproque constitutive, et l'absolue inintelligibilité de l'expérience religieuse et de son objet.*

III

L'agnosticisme religieux, un fait nouveau dans l'histoire de l'esprit humain. Ses causes.

Les précédentes considérations avaient pour but d'isoler le phénomène mental que nous observons et de le mettre à nu dans son originalité distinctive. Sans doute, l'agnosticisme religieux a toujours existé comme tendance. On en retrouverait des traces à toutes les époques. Il a contribué pour sa part à la formation des divers courants religieux qui ont pris nom dans l'histoire, mais il ne s'était pas encore constitué à l'état *pur*, comme il tend à le faire aujourd'hui; surtout il n'avait pas abouti jusqu'ici à une *réalisation* psychologique concrète et positive. L'examen du *document B* nous fait voir qu'il y aspire et qu'il y réussit. Désormais il existe à l'état conscient, sûr de lui, fondé en raison. Mais d'où vient-il ?

¹ *Journal de Genève*, 14 décembre 1903.

Une des premières causes de son apparition me paraît devoir être cherchée dans le conflit entre la science et la religion qui sévit au siècle dernier. Mais, entendons-nous : dans le conflit entre ce que j'appellerai *la religion gnostique*, c'est-à-dire entre celle qui prétend à une connaissance du même ordre, du même genre que celle de la science, — même supérieure à la connaissance scientifique, puisqu'elle prétend à l'absolu, — et la connaissance scientifique elle-même. L'agnosticisme religieux serait donc issu du choc de deux interprétations du réel : l'une religieuse et philosophique avec prétention scientifique, l'autre scientifique profane (avec bien souvent, elle aussi, prétention philosophique) ; l'une, — la religieuse, — interprétant les phénomènes d'après les données transcendantes empruntées à la religion ; l'autre, — la profane, — interprétant les phénomènes (et parfois le fond des choses) d'après les données empruntées à l'expérience scientifique. Or, l'histoire montre que la rivalité d'interprétations a toujours fini par une déroute de cette sorte de connaissance religieuse ; sur les points contestés, la victoire est toujours restée à la vraie science qui a successivement occupé toutes les positions perdues par sa rivale (Les exemples, depuis Galilée, abondent.) Il en est résulté, même chez ceux qui restaient pieux, un ébranlement dans la confiance à la théologie, une sorte de crainte, un refus de se prononcer, de conclure, qui est, psychologiquement parlant, le germe de l'attitude agnostique. C'est dans ce conflit perpétuellement pressenti et dans l'obscur divination du triomphe ultime de la science, que gît peut-être la cause première de l'agnosticisme religieux : un état d'esprit où se trouvent encore, faute d'en avoir démêlé les vrais éléments, de très nombreux croyants, peut-être la majorité de ceux qui ne pensent et ne savent qu'un peu. Il est indiscutablement favorable à la formation de la mentalité que nous étudions.

Une seconde étape, à la fois plus satisfaisante et plus radicale, est fournie par un certain nombre d'esprits, — une élite encore, mais une élite grandissante, — qui se rendent compte,

sous l'influence directe ou indirecte de Kant, que la religion et la science relèvent de deux ordres différents, se meuvent sur des plans distincts, ne peuvent pas se rencontrer et ne sauraient donc entrer en lutte. D'une part, la science relève du seul phénomène (cause seconde), et n'a point de jugements à prononcer sur le fond des choses (cause première ou finale); d'autre part, la religion s'attache à ce fond des choses inaccessible à la science, elle en vit, elle s'en nourrit, elle en possède l'expérience directe et certaine : c'est là son privilège et sa raison d'être; mais elle n'a, par contre, rien à voir dans la connaissance et l'explication du phénomène; elle ne jouit d'aucune compétence scientifique quelconque, ce domaine lui étant entièrement soustrait.¹ Au lieu du conflit en permanence, nous avons donc la paix par la disjonction radicale des deux sphères et des deux fonctions scientifiques et religieuses. Leur objet n'étant pas le même, elles cessent de se heurter. « Beaucoup d'esprits, écrit M. Seippel, ont retrouvé l'équilibre de leur être pensant, dans une solution semblable². »

On pourrait croire qu'avec la fin de ce conflit devait coïncider un nouvel essor de la connaissance spécifiquement religieuse. Il n'en fut rien. Pourquoi? Parce qu'en même temps que Kant libérait la religion, il coupait court à toutes ses prétentions et à tous ses espoirs noétiques. Il montrait, — ou croyait montrer, — que la connaissance qu'on appelle métaphysique, la seule qui relève de la sphère religieuse, est impossible. La raison pure n'y atteint pas. Seule la raison pratique s'y élance, mais la raison pratique ne *connaît* pas, au sens vrai du mot : elle croit parce qu'elle veut croire, elle croit ce qu'elle veut ou peut croire; et ses postulats (ou croyances), tout individuels et libres, n'ont rien de ce qui constitue la connaissance proprement dite : ni la rigueur et

¹ En d'autres termes : il n'y a pas et il ne saurait y avoir de philosophie scientifique au sens d'une connaissance du fond des choses procédant de la connaissance des phénomènes; et inversement : il n'y a pas et il ne saurait y avoir de science, au sens de connaissance des phénomènes, procédant de la religion.

² *Journal de Genève*, 14 décembre 1903.

la nécessitation dialectique, ni la constance et l'universalité, ni même, pour les soutenir, une *expérience* véritable de l'objet moral et religieux (ou fond des choses), puisque l'impératif de conscience, à partir duquel on postule, n'est lui-même qu'une forme subjective de l'esprit¹. La métaphysique, — ou connaissance transcendente, — ainsi minée, ruine et rend impossible la connaissance religieuse. Les postulats restent sans doute (liberté, immortalité, existence de Dieu), mais ils ne constituent pas une connaissance. Il faut les croire, et personne n'est obligé de le faire. Même lorsque le sujet s'estime en droit et en devoir de les appeler au conseil, ils ne lui apprennent rien, ni sur la nature de Dieu, ni sur celle de la liberté ou de l'immortalité. Ce sont de grandes affirmations, mais inintelligibles.

Tout l'agnosticisme religieux est là, au moins dans son fondement. Et l'on voit, à partir de Kant, se développer une mentalité nouvelle qui n'est pas autre chose que *le résultat du criticisme kantien* dans son application psychologique. Le *consensus* général, aujourd'hui, semble être en faveur d'une connaissance religieuse, non seulement individuelle et variable d'un individu à un autre, mais essentiellement symbolique. En tant que symbole, — emprunté par la nécessité des choses au monde phénoménal, — il est dépourvu de valeur noétique : son usage est tout figuratif et pratique.

A part le néo-criticisme de M. Renouvier, où, si je ne me trompe, le symbolisme ne joue guère aucun rôle ; à part le néo-idéalisme de M. H. Bois, où l'affirmation de l'éternité du temps et l'anthropomorphisme individuiste absolu permettent une connaissance intégrale et directe de Dieu ; à part le phénoménisme transcendantal et la hiérarchie des dialectiques de M. Gourd, inaugurant une connaissance ou dialectique religieuse entièrement inédite, on peut dire que le *symbolo-fidéisme*, si brillamment illustré par l'École de Paris, est,

¹ Je reproduis, quant à ce dernier point : subjectivisme de l'impératif catégorique, une conception du kantisme qui n'est peut-être pas exactement celle de Kant lui-même, — ses interprètes hésitent ou divergent, — mais qui est en tout cas la conception courante, et que lui prête la majorité de ses soi-disant disciples.

du plus au moins, la solution que la majorité des esprits protestants donnent, en religion, au problème de la connaissance. Et comme la plupart des croyants éclairés, comme toutes les âmes vraiment pieuses, ont l'instinct, — et parfois la certitude raisonnée, — du rôle immense et nécessaire que joue le symbole dans leurs conceptions religieuses, elles acceptent la théorie, sans la peser, sans l'analyser; elles évitent de la pousser à ses conséquences extrêmes; peut-être font-elles des réserves, mais sans trop savoir sur quoi les fonder ni comment les justifier, et préparent ainsi un magnifique terrain de culture à l'avènement général de cette mentalité nouvelle qui, de son vrai nom, s'appelle l'agnosticisme religieux. Car, il n'y a pas à s'y méprendre, le cas du *document B*, que nous avons analysé, n'est que l'aboutissant logique, hardi et intrépide du symbolo-fidéisme. Or, que signifie le symbolo-fidéisme? Il signifie que, dans la croyance, il y a deux choses : *l'acte de la volonté*, la foi qui seule importe (fidéisme qui seul sauve), et *la représentation mentale* variable, symbolique et sans importance, ni pour la connaissance, ni même pour la foi. Le symbolo-fidéisme se trouve donc être la propre formule de l'agnosticisme religieux.

A toutes les causes qui favorisent celui-ci et le mettent en mesure de devenir dans nos milieux la mentalité dominante, il faut ajouter certainement aussi les ébranlements doctrinaux dûs à la critique biblique externe, les investigations déconcertantes parfois, à cause de l'extrême variété de ses résultats, de la psychologie religieuse, et certainement aussi la réaction contre un dogmatisme trop étroit. Ce fait nouveau pourrait donc devenir un fait, sinon universel, du moins très général. Il l'est peut-être déjà plus qu'il ne semble ou qu'on ne l'avoue.

Qu'en faut-il penser, au point de vue de ses conséquences, de son influence sur la vie religieuse, et, très spécialement, sur la vie religieuse chrétienne? C'est ce que nous allons essayer d'entrevoir.

IV

Appréciation morale empirique de l'agnosticisme religieux.

Je dis *appréciation empirique*. Je n'emploierai, en effet, pour juger le phénomène en question, aucun critère *a priori*, dogmatique. Fidèle à la parole de Jésus-Christ : « Vous connaîtrez l'arbre à ses fruits, » je tenterai d'apprécier l'agnosticisme religieux par ses conséquences pratiques uniquement ; par celles qu'il pourrait avoir eues déjà ou qu'il semble raisonnable d'en attendre. Je dis *appréciation morale*, parce que j'emploierai, pour ce faire, des jugements de valeur et que la préoccupation de la moralité religieuse, c'est-à-dire de la puissance et de l'efficacité de la religion à remplir son rôle dans la vie humaine, sera ma préoccupation dominante.

Commençons par reconnaître que l'agnosticisme religieux, réalisé et psychologiquement vécu par le sujet, met dans une vive lumière le caractère essentiel de la religion, si longtemps voilé par son efflorescence ecclésiastique ou doctrinale ; je veux dire, son caractère inintellectuel, émotif, volitionnel et radicalement moral ou mystique. On comprend, certes, que l'attention du psychologue se porte de préférence sur des cas semblables. Ils ont, pour lui, la valeur d'une démonstration.

Au reste la satisfaction du psychologue est également partagée par le croyant. Car le fait corrobore et met en évidence une vérité qu'il a toujours perçue et qu'on lui a trop souvent contestée, à savoir que la vie religieuse a sa réalité propre ; qu'elle a son domaine particulier ; qu'elle repose sur une expérience spécifique ; que son sort n'est pas lié aux manifestations extérieures d'un culte ou d'un dogme, comme le prétendent les orthodoxes, et qu'il ne dépend pas non plus de traditions vieilles et de superstitions surannées, comme disent les incroyants, mais qu'elle est, à ce point de vue, supérieure à toutes les contingences, en dehors de toute atteinte.

Il y a plus, les théologiens eux-mêmes, j'entends ceux qui mettent leur théologie en fonction de l'expérience religieuse, ne peuvent que saluer avec joie l'éclatante manifestation d'un

fait qui justifie leur méthode. Qui la justifie, dis-je, au moins sur un point : celui de la supériorité et de l'antériorité de la vie relativement à la pensée, de la subordination de la pensée relativement à la vie ; — mais, — et c'est ici que commence le problème, — qui, tout en justifiant leur point de départ, condamne le parti qu'ils pensent en tirer pour l'obtention d'une connaissance religieuse.

On le voit, c'est, en définitive, la question même de la théologie qui est en cause, du moins de la théologie dogmatique et morale. Il y a là de quoi troubler beaucoup les moralistes et les dogmaticiens. Ce n'est pas toutefois sous cet angle que nous envisagerons le problème. Il est très inférieur à la question.

La question, la seule qui importe, est celle-ci : la religion, — tout particulièrement la religion chrétienne, — a-t-elle quelque chose à gagner, ou quelque chose à perdre, en devenant ou en restant agnostique ? Sous lequel de ces modes, — prolongée en doctrine ou privée de doctrine, — sera-t-elle ou risque-t-elle d'être plus religieuse, plus chrétienne, et, par suite, plus efficace, plus puissante, plus féconde ? Ce que nous aimons, en effet, ce qui nous tient au cœur, c'est la religion, et non la théologie. Notre suprême intérêt est un intérêt religieux. Nous pensons que la force de la religion est d'être religieuse, de réaliser sa propre essence, de vivre elle-même sa propre vie et non de se soutenir par des succédanés ou des dérivations quelconques, pratiques ou théoriques. Et nous demandons s'il est dans la nature de la religion de devenir plus religieuse, de s'implanter mieux dans les consciences, et d'y produire de meilleurs fruits, *avec* ou *sans* connaissance religieuse ?

La question est toute pratique. J'ajoute que nous la posons d'une manière très générale : les cas particuliers ne nous occuperont pas. Il se pourrait, en effet, qu'à l'égard de tel individu ou de tel groupe d'individus donné, que même pour telle période de l'histoire, la réponse pût varier. Il se pourrait, par exemple, — j'incline parfois à le croire, — que dans la période d'incertitude intellectuelle et morale que nous tra-

versions et pour la mentalité particulière de notre époque, en certains milieux tout au moins, il fût momentanément préférable au développement de la vie religieuse de la dépouiller, autant que faire se pourrait, de ses enveloppes doctrinales, de la vivre avec un minimum d'affirmations dogmatiques, toute nue, s'il était possible, et même de cesser tout à fait de la prêcher et de l'enseigner publiquement. Il se pourrait, dis-je, que ce fût là, pour un temps, en certaines circonstances, et pour peu que la crise où nous sommes se prolonge, la meilleure méthode à suivre. La question ne serait pas résolue pour si peu. Il resterait encore à savoir si l'histoire de la religion (ou des religions), prise dans son ensemble, confirmerait la généralisation de ce procédé ; si les manifestations les plus essentielles de la vie religieuse, ses fonctions les plus intimes et le but qu'elle poursuit, permettraient à la longue, et sans dommage, de lui refuser le privilège d'émettre des propositions noétiques.

C'est la question qui va nous occuper et que nous estimons avoir le droit de poser. Ce droit, nous ne l'exerçons pas, — disons-le encore pour dissiper la possibilité d'un dernier malentendu, — au nom de la psychologie scientifique ; et si la psychologie scientifique devait épuiser tout ce qu'on peut penser de la religion, nous n'aurions aucun titre pour l'exercer. La science pure se désintéresse du sujet même qui nous intéresse. Elle prend les faits tels qu'ils sont et s'incline devant eux. S'ils ne sont pas ce que nous désirerions qu'ils soient, s'ils nous troublent, s'ils nous déconcertent, tant pis pour nous. Eux seuls ont raison, nous seuls avons tort. Telle est ou devrait être toujours l'attitude scientifique : souveraineté des faits, obéissance de la pensée. Seulement cette attitude, parfaitement légitime dans l'ordre des phénomènes physiques, ne l'est plus, — ou, si l'on préfère, n'exclut pas la possibilité d'une autre attitude, — quand il s'agit de phénomènes de l'ordre psychique. Dans ce domaine, le dernier mot n'appartient pas à la science, mais à la morale. Pourquoi ? Parce que la morale est engagée ; parce que les phénomènes de cet ordre relèvent aussi, relèvent surtout de la

conscience et de la volonté ; parce que la fonction propre de la conscience consiste à porter des jugements *qualitatifs* ou de valeur, à n'accueillir les faits qu'*ad referendum*, à juger sans cesse ce qui *est* par rapport à ce qui *doit être*, par rapport au devoir et à la loi de perfection qui régit la conscience elle-même. Et ce jugement ne contredit pas celui de la science, parce qu'il ne se meut pas sur le même plan que le sien ; parce qu'il est supérieur au sien autant que l'homme, dans le savant, est supérieur au savant lui-même ; parce qu'il s'adresse, dans le phénomène, non pas au seul phénomène, mais au phénomène conçu comme manifestation du fond des choses.

Notre droit à juger de la valeur de l'agnosticisme religieux du point de vue moral n'est donc pas contestable. Il n'enlève rien au jugement scientifique : il le complète et ne fait que revendiquer « les droits de l'homme » en religion.

Avant de procéder à cette appréciation, une question se pose encore.

L'agnosticisme religieux qui refuse, du plus au moins, toutes relations avec les religions organisées, n'en soutient-il, en fait, aucune avec elles ? Se produit-il spontanément et n'importe où ? Peut-il vivre seul et se soutenir par lui-même ? En un mot est-il un phénomène autogène ? C'est sa prétention. Mais, est-elle fondée ? N'est-ce pas dans les groupes sociaux les plus religieusement saturés qu'il éclot aujourd'hui ? Réaction excessive contre un ecclésiasticisme outré et un dogmatisme suranné, mais réaction qui lui cache sa véritable origine, on peut dire sans se tromper qu'il doit à l'Eglise qu'il répudie la meilleure part de sa substance et de sa force religieuse. Supprimez-la, par hypothèse, il ne serait même pas né, et, quoiqu'il fasse ou prétende, il en demeure donc dépendant. Il est aux églises ce que sont aux soleils planétaires les mondes qui en procèdent et ne cessent d'y trouver leur centre de gravitation. S'il en est ainsi, comme nous le croyons, si l'agnosticisme religieux ne s'allume qu'au foyer des religions constituées, il devient d'ores et déjà présumable qu'il ne saurait, ni vivre longtemps de sa

vie propre, ni surtout se répandre, se propager et se perpétuer dans les consciences par les seuls moyens dont il dispose et qu'il reconnaît.

Les remarques suivantes, quoique très sommaires, accentueront encore ses déficits et le caractère de son insuffisance.

A. *Le rôle de la parole en religion.*

Un examen, même rapide, de l'histoire des religions comparées nous montre que le rôle de la parole est chez elles exactement corrélatif à leur supériorité spirituelle, et cela tant au point de vue interne (édification des croyants) qu'au point de vue externe (mission, propagande). Les religions inférieures ne font presque aucun usage de la parole, ou n'en font qu'un usage rituel et magique (le fétichisme, l'animisme, le polythéisme grec et romain, le panthéisme assyrien et égyptien). Elles ne connaissent ni la prédication, ni l'enseignement, ni même la doctrine, si ce n'est d'une manière tout ésotérique. La liturgie et le rite absorbent et condensent la substance de la religion publique. Elles ne pratiquent point l'édification et leur prosélytisme s'opère par voie de conquête.

A un degré plus élevé, plus moral (Bouddhisme, Confucianisme, Islam), la doctrine, l'enseignement, la parole en un mot, commencent à jouer leur rôle à côté du rituel (Confucianisme), ou de la propagande par les armes (Islam).

Un exemple instructif de ces deux niveaux religieux se trouve en Israël : dans la lutte séculaire du sacerdotalisme et du prophétisme. Mais le triomphe de la parole, comme instrument religieux, n'est complet qu'avec le christianisme qui, du seul point de vue de leur histoire comparée, est certainement la plus élevée des religions. Son fondateur, Jésus de Nazareth, a si bien manifesté cet avènement de la parole au rôle suprême, qu'il a pu s'appeler *la Parole de Dieu*. Dans le christianisme authentique, tout se ramène à la parole, comme ailleurs tout se ramène au rite. Et la déformation du christianisme se marque précisément par un retour offensif du rite et du sacerdoce et par une diminution correspondante du rôle de la parole, comme sa réfor-

mation se marque par le phénomène inverse. La parole chez lui est l'unique moyen de propagande extérieure qu'il veuille reconnaître (mission, évangélisation), et c'est elle qui, dans le sein du christianisme lui-même, a provoqué tous les mouvements rénovateurs dont il fut l'objet et le théâtre. Qu'on essaye de supprimer la prédication religieuse et même doctrinale dans les églises chrétiennes, et l'on verra immédiatement se produire un fléchissement moral et religieux correspondant. Je dis : *on verra* ; car cela s'est vu et se voit encore.

Que conclure de tout ceci ? Sinon qu'un agnosticisme religieux qui, à l'état pur, rendrait l'homme quasi muet, et débiliterait, à l'état mixte, l'usage du verbe religieux, irait à l'encontre des destinées normales de la religion dans le monde, et n'est donc pas favorable à son expansion.

On objecte que la parole religieuse n'est pas nécessairement doctrinale ; que la parole par excellence, celle de Jésus-Christ, n'avait point ce caractère ; qu'elle n'est, chez lui, qu'une émanation vivante, chaude et directe de la conscience, de l'expérience et de la conviction intime et personnelle. — Je l'accorde. Il y a parole et parole, et nous reviendrons sur ce point. Je prétends néanmoins qu'en tout état de cause la parole est le germe de la doctrine. On ne parle que parce qu'on pense, et l'on ne pense que ce que l'on sait. Il y a dans toute parole un élément de connaissance, un facteur noétique, hors duquel la parole s'éteindrait et deviendrait une pure glossolalie corinthienne.

B. *Le rôle social de la religion.*

La vie religieuse est la plus individuelle de toutes, mais elle est aussi, pour cette raison même peut-être, la plus sociale. Le sujet est devenu banal. Je n'y insiste pas. On sait assez que l'influence sociale de la religion grandit avec sa perfection et son progrès moral.

La question que je pose est celle-ci : l'agnosticisme religieux se prête-t-il, *mieux* que la religion noétique, et même *autant* qu'elle, au rôle social de la religion ? La ré-

ponse, je l'accorde, est sujette à contestation, parce qu'il se trouve que la doctrine religieuse a joué, dans l'histoire, les deux rôles à la fois : social et antisocial. Mais en y regardant de près, ne voit-on pas que ce qui est antisocial, ce n'est pas la doctrine comme telle, mais plutôt le *doctrinarisme*, c'est-à-dire une certaine attitude à l'égard de la doctrine? Sous prétexte de doctrinarisme, rejeter la doctrine comme élément social nécessaire de la religion, est un procédé fort courant de nos jours, mais inexcusablement simpliste. Je n'attribue pas d'ailleurs ce rôle socialisant à la seule doctrine. Les œuvres du croyant, son attitude personnelle, sa bienveillance, la sainteté de sa vie, son amour, son dévouement le sont bien davantage. Ces choses ont aussi leur langage. Mais ce langage est-il suffisant? Les vertus mêmes du chrétien ne sont-elles pas plutôt des énigmes à déchiffrer, des points d'interrogation posés à la conscience d'autrui? Et le précepte de l'apôtre : « Rendez compte de votre foi » (de la foi vécue, vue et contemplée dans les œuvres et dans la personne), ce précepte aurait-il fait son temps? Or, « rendre compte » c'est parler; bien plus, c'est expliquer; c'est s'adresser à la conscience par la pensée; c'est donc, jusqu'à un certain point, dogmatiser. La parole-pensée, la parole enseignante joue un rôle extrêmement important comme moyen de socialisation de tous les mouvements modernes, de ceux en particulier qui se rapprochent le plus de la religion par leur nature intime : art, morale, philanthropie, etc... Pourrait-on, sans dommage, en priver tout à coup et tout à fait la religion? Elle en a usé jusqu'à présent. Estime-t-on qu'elle gagnerait en force, en influence, en dissémination sociale, à s'en abstenir? Pour mon compte, j'en doute fort. Et j'incline à croire que si l'agnosticisme religieux peut à la rigueur satisfaire au côté individuel et profond de la religion, il infligerait, en se généralisant, une lacune irréparable à son côté social.

C. *L'apostolat et la religion.*

L'histoire atteste que toutes les religions supérieures, les religions de la parole, doivent ce qu'elles sont et ce qu'elles

font à l'apostolat. Une religion sans apôtres serait une religion mort-née, sans expansion, sans influence, sans réformations internes, sans propagande externe : aussi n'y a-t-il pas de religion supérieure qui n'ait les siens. Et non seulement l'apostolat est utile à la religion, mais la religion engendre l'apostolat. Or, que serait, que pourrait être un apôtre agnostique ? Qu'on imagine, par hypothèse, un Calvin, un Luther, un Wesley, à la prédication desquels l'Europe doit à peu près toute la civilisation morale qu'elle possède aujourd'hui, religieusement agnostiques. Qu'on se les représente, par impossible, non moins pieux, non moins fervents, mais, sinon totalement muets, au moins privés de cette prédication hardie, accusée, incisive, de ces affirmations puissantes, de cet enseignement religieux, en un mot, qui fut l'un des éléments de leur force. Auraient-ils accompli leur œuvre et la même œuvre ?

M. Seippel accorde que « les agnostiques religieux ne seront pas des apôtres¹ ; » et il s'en console en pensant que tous ne peuvent l'être, et que les dons, comme les devoirs, sont différents. — Très bien ; mais la question est autre. Nous ne jugeons pas des cas particuliers : nous jugeons de l'agnosticisme religieux en soi. Nous voudrions savoir ce qu'il faut penser de ce type de mentalité religieuse, qu'on se plaît à regarder comme supérieur au type opposé, et qui se croit supérieur, puisqu'il accuse l'autre d'erreur et de mensonge. Or, nous constatons qu'il supprime et rend impossible l'apostolat, ce corollaire nécessaire et authentique d'une religion vraiment religieuse.

*D. L'agnosticisme religieux et la nature même
de l'expérience religieuse.*

Quittons l'histoire et l'aspect social, superficiel après tout et secondaire, de la religion. Voyons ce qu'elle est en elle-même, dans l'expérience individuelle profonde du sujet.

L'observation de cas innombrables permet à la psycho-

¹ L'Esprit souffle où il veut. *Gazette de Lausanne*, décembre 1903.

logie scientifique de relever trois caractères au moins, et trois caractères constants de l'expérience religieuse. D'abord elle est toujours une *expérience exultante et libératrice*. « Elle ajoute, selon l'heureuse expression de W. James, une dimension émotive de plus à la vie du sujet. » Elle le soulève au-dessus de lui-même, lui verse la paix, la joie, les délices d'un bonheur inconnu jusque là. Or, cette joie et cette liberté rendent l'homme éminemment communicatif; le témoignage en jaillit irrésistiblement, et, comme le disait un chrétien de Genève (le D^r Appia) : « la conversion implique la mission ». Je veux bien que ce besoin de se communiquer ne se manifeste pas uniquement sous forme verbale; je veux encore que l'expression de ce témoignage ne soit pas essentiellement doctrinale. Il reste cependant que toute parole implique une pensée, toute pensée une certitude et une connaissance : celle, au moins, de l'expérience qu'on a faite. Toute expérience, une fois pensée (et elle est pensée dès qu'elle est consciente) contient donc en soi les embryons d'une doctrine. L'agnosticisme religieux nous semble difficilement compatible avec ce premier caractère de l'expérience religieuse, qu'il efface ou qu'il atténue.

Il nous semble encore plus difficilement compatible avec le second qui est l'amour. L'amour vrai, celui qui se donne, qui se répand irrépressiblement, a sa racine dans l'expérience religieuse et ne l'a guère que là. Une religion solitaire, taciturne, jalousement gardée au for intérieur, incapable ou peu désireuse d'en sortir, sans amour et sans expansion d'amour, n'est qu'une religion faible, éteinte ou malade. Ne serait-ce pas celle de l'agnosticisme ?

Il y a plus. L'observation psychologique montre que l'expérience religieuse, comme l'expérience sensible, s'accompagne d'un sentiment de certitude et de connaissance. Elle a, pour le sujet, une importance noétique éminente, et, sans nous prononcer ici sur la valeur de la connaissance qu'elle entraîne, il est un fait qui s'impose à l'attention : le sujet qui ne savait pas, sait; il comprend là où il ne comprenait pas; son horizon mental s'élargit; là où régnait l'obscur-

rité, brille maintenant la lumière. Et cette lumière, cette connaissance ne sont pas purement subjectives, sans objet. L'objet est donné, puisque la certitude d'un rapport entre le moi et le non-moi se fait valoir dans l'expérience religieuse aussi nettement, aussi impérieusement que dans l'expérience sensible. Ce rapport s'accompagne d'un jugement de valeur si décisif, que l'homme religieux, qui en perçoit d'instinct l'infinie portée renoncera plutôt à la certitude qui lui vient de l'expérience sensible qu'à la certitude qui lui vient de l'expérience spirituelle : c'est le cas de tous les martyrs.

L'agnosticisme religieux fait-il droit à ce caractère psychologique de la religion ? Je ne le pense pas. S'il est vrai que la religion intéresse tout l'homme et le met en action, elle intéresse donc aussi sa pensée, elle met donc aussi sa pensée en valeur. Or, l'agnosticisme religieux diminue cet intérêt et cette action jusqu'à l'annihiler¹.

E. *La doctrine et l'action religieuse.*

Nous n'avons considéré jusqu'ici ce que nous pourrions appeler le *noétisme* en religion que d'une manière sommaire et générale, en le prenant tel qu'il est impliqué dans le témoignage, dans la parole religieuse. Nous allons préciser maintenant et considérer *la doctrine* proprement dite. Nous ne préjugerons en rien de sa vérité métaphysique, nous l'envisagerons simplement dans les rapports nécessaires qu'elle soutient avec la vie morale du sujet religieux.

Dans un article admirable de force et de justesse, qu'écrivait M. le pasteur E. Gounelle en faveur de « l'action pour la vie »², je relève les lignes suivantes :

« Qu'on nous rende les luttes du XVI^e siècle, voire les persécutions ! Et vous verrez, du feu des combats, jaillir la pensée forte, l'idée victorieuse. Si vous voulez toute l'unité dogmatique possible, cherchez-la, non dans le calme plat des spéculations de cabinet, mais dans l'action, dans l'expérience,

¹ « Ma pensée reste agnostique », dit l'auteur du *Document B*.

² *Avant-Garde*, 15 décembre 1899.

sur les champs de bataille. C'est un persécuté et un réformateur qui a écrit l'*Institution chrétienne*. C'est un missionnaire, un fondateur d'église, qui a écrit l'*Epître aux Romains*. Les deux plus fortes dogmatiques du monde n'ont pas été écrites, oh ! scandale, dans des facultés de théologie... »

Il n'y a rien de plus vrai. Or, d'où vient cette influence, à la fois unifiante et vivifiante, de l'action sur la pensée ?

De ce que, mises à l'épreuve de l'action, les affirmations suggérées par l'expérience religieuse se confirment ou se démentent. Elles passent comme au crible ; un triage s'opère. Les unes s'y démontrent plus essentielles, plus puissantes, plus largement expérimentales et vitales que d'autres ; les premières s'accusent en relief, les secondes tombent. Or, il est impossible que l'homme (même religieux) qui observe et qui réfléchit, ne tire pas de ce fait quelque conclusion et ne s'exerce pas à reproduire, par la pensée, le système d'expériences et de vérifications auquel son activité a donné lieu. On peut donc dire qu'à ce point de vue *la doctrine sort naturellement de l'action religieuse* ; qu'elle en sort d'autant plus nette, plus cohérente, plus systématique que, d'une part, l'homme d'action aura été davantage un homme de pensée (c'est-à-dire un homme complet), et de l'autre, que son action elle-même aura été plus intense, plus étendue, plus féconde.

L'agnosticisme religieux tient-il compte et rend-il compte de cela ? N'est-on pas en droit de conclure que, s'il reste défiant de son propre langage et de tout langage, de sa formule et de toute formule, c'est parce qu'il reste une religion de cabinet, sans action positive au dehors, et donc une vie religieuse inactive, amorphe et plus ou moins languissante ?

Mais on peut renverser les termes et considérer, non plus la doctrine comme sortant nécessairement de l'action, *mais l'action religieuse comme s'attachant nécessairement à la doctrine*.

J'ai peur de paraître ici bien doctrinaire et presque intellectualiste. Mais on verra qu'en affirmant le rôle nécessaire

de l'idée mentale dans l'activité religieuse, — celle-ci considérée avant tout comme effort intime d'édification et de conduite personnelle, — je m'appuie sur de solides autorités et sur des expériences psychologiques faciles à contrôler. Sans doute, les croyances religieuses sortent ou doivent sortir de la vie religieuse ; mais, à leur tour, on va le voir, les croyances dirigent et contrôlent la vie. J'insiste, avant tout, sur l'aspect intellectuel, doctrinal de la croyance, et, comme le sujet est vaste et complexe, je n'en toucherai qu'un seul point.

Dans le dernier chapitre de son *Manuel de psychologie*, W. James parle de l'*importance psychologique et morale de la volonté*¹, et ramène celle-ci à l'effort de l'attention intérieure portant sur une *idée*. Il définit l'*acte moral* interne qui décide de la conduite : « l'effort de maintenir, dans l'esprit, une représentation. » Il écrit :

« ... Le point, où la volonté s'applique directement, est toujours une idée. Faire attention à une idée, voilà l'acte de volonté, voilà le seul acte volontaire intérieur que nous accomplissons jamais. » — Et encore : « Le point d'application immédiat de l'effort volontaire doit être cherché uniquement dans le domaine mental. Tout le drame de la volonté est un drame mental. Toute la difficulté est une difficulté mentale se rapportant uniquement à une représentation. C'est, en un mot, une *idée* à laquelle s'applique notre volonté, une idée qui s'échapperait si nous la laissions faire, mais que nous ne voulons pas laisser échapper. Le seul résultat de l'effort, c'est de consentir à la présence ininterrompue de l'idée dans l'esprit, sa seule fonction est d'insérer dans l'esprit ce consentement. Et il n'y a pour cela qu'un moyen : il faut empêcher que l'idée à laquelle on doit consentir tremblote et s'éteigne. Il faut la maintenir dans l'esprit jusqu'à ce qu'elle le remplisse. » — « Elle devient alors une volition motrice. » En effet : « L'œuvre de la volonté, dans la plupart des cas, est terminée en fait quand tout simple-

¹ Traduit par M. Abauzit. (*Bulletin de l'Union pour l'action morale*, 1^{er} août 1900.)

ment la représentation a conquis sa place dans notre pensée.... Car la nature ici nous obéit instantanément.... Le mystérieux mécanisme qui relie entre eux la pensée et les centres moteurs, entre alors en jeu; et, d'une manière que nous ne pouvons deviner, l'acte suit la pensée. »

Que conclure de tout ceci? — « Travailler à bien penser, disait Pascal, c'est le principe de la morale. » Les remarques de W. James établissent la vérité au moins relative de ce mot de Pascal. Ce qui est à noter ici, c'est, attestée par la psychologie, la réhabilitation de la valeur pratique éminente, de la nécessité de l'idée religieuse, et, par suite, de la doctrine. Les doctrines religieuses ont d'ailleurs ceci de particulier qu'elles ne sont jamais moralement indifférentes. Précisément parce qu'elles sont *religieuses*, elles revêtent toujours un coefficient émotif et volitionnel. Les plus théoriques, les plus purement explicatives, impliquent un mobile d'action. Je dirai mieux : leur puissance, comme motif d'action, grandit avec leur valeur explicative. Elles ajoutent, dès lors, à leur coefficient moral, un coefficient rationnel qui est nécessaire à l'harmonie, au concours du vouloir et de la pensée dans l'être humain.

L'agnosticisme religieux ne semble guère tenir aucun compte de cela. Non seulement il se prive de cet accord et de ce concours du vouloir et de la pensée nécessaire à l'efficacité de l'action religieuse intérieure; mais, estompant la représentation mentale par son refus de la cultiver; contribuant à la discréditer par la complaisance qu'il met à dénoncer son caractère instable, fugitif et précaire; ne lui attribuant qu'une valeur subjective, picturale, symbolique, *ad referendum*; la traitant de « mensonge essentiel de la théologie, » il la prive de cette fermeté, de cette netteté, de cette importance qui lui sont indispensables pour que l'attention volontaire s'y puisse attacher et que l'esprit s'en puisse remplir. Il enlève au sujet religieux les conditions de l'acte décisif et central par lequel seul il pourrait conformer son vouloir et sa vie à son idéal spirituel. Il émascule donc, dans un de ses ressorts constitutifs, la puissance de la vie religieuse,

et la détourne de son but essentiel, qui est de transformer l'homme et de le construire sur le modèle de sa foi¹.

¹ Ne pourrait-on pas dire plus encore et affirmer que la représentation mentale intéresse le subconscient lui-même ? En effet, il n'y a pas de cloison étanche entre le conscient et le sub-conscient ; le passage n'est pas ouvert seulement du second au premier, mais aussi du premier au second, c'est-à-dire du conscient au subconscient. Toute attitude consciente, suspendue à une représentation mentale, finit par devenir une habitude de l'être ; l'acte volitif, dont la doctrine est l'objet devient *nature* par sa répétition, et la nature se modelant sur un idéal religieux, n'est-ce pas toute la régénération ?

(*A suivre.*)
