

Expérience religieuse : et psychologie de la religion

Autor(en): **Lombard, Émile**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **1 (1913)**

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379905>

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.

EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

ET PSYCHOLOGIE DE LA RELIGION

Est-il légitime, est-il abusif de parler d'une *expérience religieuse* ? Cette locution a passé de la langue des théologiens dans celle des psychologues. L'ouvrage bien connu de William James n'a pas peu contribué à la rendre familière au grand public. Mais tout le monde n'est pas d'accord sur ce qu'elle signifie, ni même sur la question de savoir si elle a un sens.

Pour ne citer qu'un exemple de divergence radicale, M. Henri Bois, dans son petit livre *La valeur de l'expérience religieuse*, soutient que les sentiments intimes du croyant, le renouvellement moral du converti, l'intuition du mystique, représentent un mode authentique d'expérimentation (1). M. Leclère par contre, dans un important mémoire intitulé *La vanité de l'expérience religieuse*, entend prouver que les seuls vrais titres de la religion sont ceux que fait valoir la spéculation rationnelle (2).

Sans m'arrêter davantage à la comparaison de ces deux écrits, je voudrais montrer en quoi l'expérimentalisme de certains théologiens me paraît peu fondé à se réclamer de la psychologie. Je présenterai ensuite les objections que j'aurais à faire à la thèse intellectualiste, en les rattachant à quelques considérations générales, — forcément trop générales — sur la nature psychologique de la religion.

(1) H. BOIS, *La valeur de l'expérience religieuse* (1908).

(2) A. LECLÈRE, *La vanité de l'expérience religieuse*. Archives de psychologie, t. IX, mai 1910.

I

Il importe d'abord de préciser le sens du mot *expérience*.

On désigne en général sous ce nom, disent les dictionnaires, « la connaissance immédiate d'un fait singulier et les diverses conséquences psychologiques qui en découlent » (1). Exemple : je touche un objet incandescent, je me brûle, et je garde de cette sensation douloureuse le souvenir qui doit me faire éviter désormais ce dangereux contact. À côté de l'expérience sensible, extérieure, il y a l'expérience intérieure, constituée par les phénomènes de conscience. Cette distinction d'ailleurs n'a rien d'absolu, puisqu'il n'existe pas d'idée qui ne se rattache de près ou de loin à la perception, ni de sentiment où le corps ne soit pour quelque chose. Externe ou interne, l'expérience se définit ici par son caractère d'immédiateté et de spontanéité. Elle ne comporte aucune préméditation, aucune hypothèse de recherche. C'est l'impression que nous avons des choses en tant qu'elles agissent sur nous et appellent de notre part des réactions appropriées.

La signification du terme est autre dans le langage des sciences. L'expérience scientifique consiste à prendre à l'égard du réel une attitude d'investigation calculée. Ou bien on note ce qui se passe, en tâchant de surprendre les rapports des faits (observation) ; ou bien on intervient dans le processus, on y apporte une modification qui doit servir de contrôle (expérience proprement dite, expérimentation). Le botaniste observe quand il regarde une plante croître en la laissant où elle est ; il expérimente quand il la change de terrain pour voir s'il en résultera un trouble ou un arrêt de la croissance. Différence d'application plutôt que de méthode. Selon la formule de Claude Bernard, l'expérimentation n'est autre qu'une observation provoquée (2). On peut dire que la méthode expérimentale a prévalu dans toutes les sciences, parce que s'il n'y a pas partout un laboratoire où la matière se manipule à volonté, partout on travaille

(1) G. FONSEGRIVE, art. *Expérience*. Grande Encyclopédie, t. XVI, p. 947.

(2) Claude BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865), p. 35 et ss.

dans le même esprit d'objectivité et de rigueur. Le propre de l'expérience scientifique est de tendre à une représentation objective des faits. Que le savant prenne l'initiative de modifier les conditions du phénomène, ou doive se contenter d'une notation adaptée aux conditions dans lesquelles le phénomène se produit, son souci constant est d'éliminer les chances d'erreur qui viennent de lui-même. Autant que possible il fait abstraction de ses dispositions individuelles, de ses façons à lui de juger et de sentir. L'homme qu'il est par tout le côté affectif et social de son existence, il en réduit systématiquement le rôle dans ses investigations, pour n'être plus que la science impersonnelle qui scrute, mesure, compare, et découpe la vie en formules de clarté.

On peut sans doute chercher, par delà cette distinction acquise, le rapport originel. Si, comme M. Bergson l'admet, la faculté de comprendre se ramène en dernière analyse à la faculté d'agir, si notre connaissance est relative à nos besoins, l'expérimentation scientifique n'apparaît plus que comme un perfectionnement de l'empirisme vulgaire, lequel bien loin de nous donner la mesure même des choses, se borne à mesurer l'adaptation de notre action au réel. L'expérience vraie, pure, la seule adéquate à son objet, devrait alors être cherchée « au dessus de ce tournant décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine* » (1).

Mais par quelque chemin que l'on essaie de remonter à la source de la connaissance, aujourd'hui nos procédés de connaître sont assujettis à la dualité de l'expérience au sens large et de l'expérience organisée scientifiquement. La science opère comme si elle était son but à elle-même ; l'utilité de son travail est à ce prix. Au lieu de tenir compte des seuls phénomènes dont un mouvement de la sensibilité accuse l'intérêt pour le moi, et d'en tenir compte à ce seul titre, elle se met en quête de rapports qui soient dans les choses indépendamment du moi. L'expérience que je puis appeler mienne, le parti positif ou négatif qu'un être organisé comme je le suis tire des circonstances où il se trouve et des impressions qu'il reçoit, n'est pas négligée par l'expérience scientifique ; celle-ci peut la prendre pour matière, mais elle la dépersonnalise en l'annexant.

(1) H. BERGSON, *Matière et mémoire*, p. 203.

Cela étant, qu'y a-t-il dans la religion d'expérimental ou, si l'on me passe cette expression, d'*expérimentable*? A parler scientifiquement, rien. Il existe une science des phénomènes religieux, qui s'inspire en les étudiant de la méthode expérimentale. Mais la religion elle-même, en tant du moins qu'elle implique l'affirmation de la réalité de son objet, ne peut être assimilée à une expérimentation. D'autre part les hommes religieux ont à se prévaloir de certaines « expériences » qui leur appartiennent, de certains états qu'ils connaissent pour les avoir vécus. Ainsi la religion existe, rentre dans l'expérience humaine, mais non pas à la façon des vérités qui se démontrent expérimentalement.

Faute plutôt d'appliquer assez strictement cette distinction que de l'admettre en principe, les représentants de ce que j'appellerai la psycho-théologie contemporaine ont fourvoyé l'apologétique dans une fâcheuse direction. Ce fait tient à diverses circonstances. Le progrès des sciences de la nature, l'avènement d'une philosophie matérialiste à prétentions scientifiques, devaient inspirer aux esprits religieux le désir d'avoir une réalité constatable aussi, quoique différemment constatable, à opposer aux données sur lesquelles le matérialisme disait s'appuyer. D'autre part, la critique historique faisait apparaître la relativité des dogmes, leur étroite dépendance à l'égard des conditions variables du milieu social. Il était naturel d'en conclure que l'élément senti et vécu a plus d'importance que le changeant symbolisme des formules. C'est ce que fit, entr'autres, Auguste Sabatier. Mais par là il entendait bien séparer la connaissance religieuse, foncièrement subjective, de la connaissance scientifique; il n'était pas de ceux qui répugnent à cette séparation franche, sous prétexte que la science n'est pas non plus capable d'atteindre l'être en soi. Dans sa classique *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, la part de la psychologie est assez petite. Il se borne, quand il veut déterminer les lois de la vie religieuse, à l'analyse purement introspective de ses aspirations de protestant pieux et cultivé. C'est en somme une confession philosophique, qui fournit tout au moins au psychologue un document digne d'attention. D'autres devaient faire une besogne beaucoup plus constatable avec des moyens beaucoup plus perfectionnés. Les tra-

voux de Leuba, de Starbuck, de Coe, de Murisier, qui tendaient simplement à donner aux phénomènes religieux leur place dans la biologie mentale, furent salués dans certains milieux avec autant d'enthousiasme que s'il s'était agi d'établir sur des bases scientifiques le bon droit du spiritualisme chrétien. On allait pouvoir, semblait-il, sinon dresser le procès-verbal d'un miracle à l'ancienne mode, du moins mettre au jour celles des déterminations de la conscience religieuse qui seraient imputables à l'intervention d'un agent supra-humain.

Or, de tels espoirs n'ont rien de justifié. Et ils apparaissent d'autant plus chimériques qu'on croit devoir insister, par crainte du panthéisme, sur ce que l'homme religieux n'expérimente pas Dieu lui-même, mais les résultats de l'action divine. On comprendrait en effet que l'immanence de Dieu permit à l'expérience mystique de l'atteindre. Mais si l'on veut maintenir sa transcendance intacte, ce n'est pas sur le terrain de l'empirisme qu'on en peut vérifier les manifestations. Dans le domaine des faits psychiques comme en tout autre, la science cherche à noter des relations constantes, des liaisons d'antécédents et de conséquents. Il ne lui appartient pas de marquer, ne serait-ce que par élimination, le point où l'hyper-phénomène aurait à s'insérer dans le tissu phénoménal. Entre les faits que l'on observe, et les propositions métaphysiques qu'il s'agirait d'accréditer, il reste une solution de continuité expérimentale ; et les raisons que l'on peut avoir de franchir ce pas critique diffèrent essentiellement de celles qui, en science, ont force de loi.

Invocera-t-on les cas de conversion brusque, qui constituent pour beaucoup de chrétiens l'expérience cruciale dont l'évidence s'impose irrésistiblement à tout esprit droit ? La psychologie y voit certes une belle démonstration de la fécondité morale du mysticisme. Mais c'est dans les antécédents du converti qu'elle va chercher les causes prédéterminantes de la crise, influences obscurément subies, répercussions de chocs émotionnels, mécanismes montés dans la subconscience, dont un incident parfois d'une banalité extrême suffit à provoquer le déclenchement. Il est rare qu'une enquête un peu approfondie ne permette de reconstituer le processus. Si l'on n'y parvient pas, le psychologue en conclut simplement... que ses renseignements

présentent des lacunes, vérité de la Palice à laquelle il est d'une bonne science de s'en tenir en pareil cas. La part du surnaturel ne saurait être taillée dans le résidu d'inexpliqué que laisse provisoirement subsister l'analyse.

Les penseurs de l'école de Malan et de Frommel ne se font pas faute de recourir au subconscient, au subliminal. Mais c'est pour y situer l'action de Dieu, créatrice de l'obligation morale qui pour eux constitue le fait religieux primitif (1). Rien n'est plus discutable, — quoique la responsabilité en revienne pour une bonne part à William James, — que cette promotion de la subconscience au rang d'intermédiaire privilégié, par lequel l'impératif divin se communiquerait à l'âme humaine. On appelle *subconscients* les éléments de conscience que la mémoire, faculté active, refoule par l'effet d'une inhibition morbide ou écarte en vertu d'une utile sélection. Ce terme correspond donc à une différenciation purement fonctionnelle. Le seuil de la conscience n'est qu'une commode métaphore; s'il existe un appareil de réception mystique, on ne saurait le localiser par rapport à cette limite en mouvement. Certes l'étude de bon nombre de phénomènes religieux est facilitée par celle des faits d'automatisme et de dédoublement qui montrent combien la vie psychique peut déborder la vie consciente. Mais c'est tout. La métaphysique est toujours libre de superposer la causalité divine aux causes empiriquement assignables : elle plane, c'est son rôle, et l'on ne voit pas qu'elle ait à prendre pied dans la marge obscure du moi plutôt qu'ailleurs.

Inutile d'ajouter que si les psychologues religieux s'abusent quand ils prétendent trouver dans le contenu du subconscient la preuve du droit qu'aurait la théologie de se substituer à la psychologie à un moment donné, les psychologues irréligieux ne s'illusionnent pas moins quand ils croient avoir forcé l'hypothèse-Dieu dans sa dernière retraite, parce qu'ils ont exploré cette fameuse région subliminale sans y trouver trace d'une intervention d'en-haut. Certaines discussions, entendues en 1909 au Congrès de psychologie de Genève, étaient absolument typiques à cet égard.

M. Bois, dans l'ouvrage déjà cité, qui renferme d'ailleurs

(1) Cf. G. BERGUER, *La notion de valeur* (1908).

d'excellentes pages, se défend avec énergie de mettre dans l'expérience religieuse ce qui n'y est pas. Il demande que l'on distingue l'expérience de la foi qui l'interprète. Il déclare souscrire au principe méthodologique d'« exclusion de la transcendance », si sagement posé par M. Flournoy (1). Mais sa manière d'appliquer ce principe équivaut trop souvent à l'entreindre. Dire aux incrédules : « Ayez la foi qu'il faut pour faire cette expérience, et vous y trouverez la confirmation de votre foi », est un langage fort légitime dans la bouche d'un prédicateur, la prédication étant avant tout un témoignage qui doit agir par l'émotion sur la volonté. Et tous les orateurs, religieux ou autres, sont bien obligés d'en user de même à l'égard des auditeurs dont ils cherchent à obtenir une décision d'ordre moral. Mais si grand que soit le rôle de la pétition de principe dans toute notre vie éthique et sociale, c'est fausser compagnie à l'experimentalisme scientifique que d'y avoir recours. En vain insiste-t-on sur la nécessité de l'hypothèse en science pour opérer un triage préalable et pour poser les questions auxquelles l'expérience répond. Dans ce cas il est admis que la réponse peut être soit affirmative soit négative. Tandis que la foi s'engage dès son premier mouvement. Elle n'interroge pas, elle ne discute pas, elle décide, et sa décision tombe dans le champ des alternatives empiriques comme l'épée de Brennus dans la balance du Romain. Ce n'est pas une solution que l'on propose, c'est une résolution que l'on prend. Comment assimiler deux opérations aussi manifestement hétérogènes ?

Il est, si j'ose ainsi dire, dans la logique de cette confusion, de vouloir que les esprits religieux soient seuls compétents en psychologie religieuse. Chaque observation, c'est vrai, doit se faire dans des conditions déterminées par la nature de la chose à observer. Mais est-il nécessaire d'avoir la voix belle pour étudier en connaissance de cause la physiologie du chant ? On peut réussir très bien dans l'analyse d'un phénomène mystique sans en avoir été soi-même affecté. En revanche il arrive que d'excellents chrétiens se montrent observateurs déplorablement en tout ce qui concerne leur mentalité propre et celle de leurs pareils. Il est loin de notre pensée de déclarer incompatibles la psychologie et

(1) Th. FLOURNOY, *Les principes de la psychologie religieuse*. Archives de psychologie, t. II, déc. 1902, p. 38 et ss.

la piété. Cependant certains états religieux typiques se concilient mal avec une juste vue de ce qu'ils offrent de psychologiquement significatif. Surtout il faut une grande pratique de l'investigation mentale pour distinguer comme il convient la religion phénomène de conscience de la religion concept traditionnel. Le mystique ne croit rien ajouter à l'immédiateté de ce qu'il éprouve quand il attribue les émotions qui le pénètrent, les impulsions qui le dirigent, les lumières qu'il reçoit, à l'action d'une puissance supérieure, et non pas à l'action d'une divinité quelconque, mais à celle du Dieu de son credo. La façon dont il interprète son expérience a beau être conditionnée par la tradition; pour lui expérience et interprétation se confondent. Dans sa conscience, la doctrine participe de la force impérative du sentiment. Ce caractère contraignant des notions auxquelles s'attache un intérêt religieux est certes d'une grande signification psychologique. La psychologie en tient compte comme d'un fait. Seulement elle décompose ce que la croyance unit; elle voit dans le dogme la forme historique donnée à l'expression de certaines tendances; elle n'envisage les notions théologiques, — Dieu, création, providence, révélation, rédemption, — qu'au point de vue des conditions de mentalité auxquelles répond cette métaphysique sacrée. C'est dire que le psychologue ne devra pas à ses convictions religieuses personnelles, s'il en a, de se reconnaître dans la complexité des processus religieux.

La faute est donc, non pas d'employer le mot « expérience », mais bien de profiter de l'ambiguïté de ce terme pour faire endosser directement ou indirectement à la science psychologique la responsabilité d'affirmations qui ne sont pas de son ressort. Il y a quelque abus de langage, par exemple, à prétendre tirer de la « conscience chrétienne » les matériaux d'une dogmatique qui représente la quintessence savamment extraite de la pensée des Pères et des Réformateurs, à parler couramment de l'« expérience du pardon et de la grâce », comme si le chrétien éprouvait autre chose que la satisfaction intérieure qui résulte pour lui d'une adhésion à la doctrine du pardon. Et nous n'aurons garde de penser que ceux-là aient tort de prendre ce sentiment pour guide, qui en ont connu l'intime réconfort. Mais il appartient à la foi d'élire cette expérience toute subjective entre

beaucoup d'autres qui la contredisent singulièrement. Dans le monde où nous sommes, croire est un risque et partant un honneur. Pourquoi ne pas accepter dans toutes ses conséquences le brevet d'inévidence que saint Paul décernait à la foi (1) ? Il n'est pas absurde d'admettre que l'assurance du chrétien qui fait crédit à l'Éternel nous conduise plus près de la vérité absolue que la sécurité intellectuelle du savant qui ne doute pas que la même proportion d'hydrogène et d'oxygène ne se retrouve dans toutes les gouttes d'eau de l'univers. En attendant, ces deux attitudes sont inassimilables. On ne peut en même temps proclamer l'élévation du divin au-dessus des atteintes de la science et obtenir une sorte de naturalisation scientifique de la croyance qui pose le divin.

II

Sur plus d'un point jusqu'ici, nous avons donné raison aux critiques que l'intellectualisme dirige contre la thèse spé cieuse de l'expérimentalisme religieux. Mais si les affirmations qui dessinent l'objet de la foi supposent une élaboration intellectuelle, ne sont pas données dans la conscience du sujet, d'autre part nous voyons la religion se spécifier par sa fonction psychologique indépendamment des idées qui lui servent d'expression.

Comme l'origine du langage, comme celle de la société, — sans parler de celle de la vie, — l'origine de la religion, j'entends le secret de son apparition historique, nous échappe et nous échappera probablement toujours. Rien n'autorise à qualifier de « primitives », au sens absolu du terme, les formes de vie religieuse que nous révèlent les vestiges de la préhistoire et l'étude des mœurs et institutions des peuples étrangers à notre civilisation. Mais sans se flatter de dire comment la religion est apparue dans le temps, on peut chercher à extraire, de la multiplicité de ses manifestations connues, l'élément constitutif auquel tout le reste se rapporte. Or, une première vue théorique se dégage de l'ensemble de renseignements dont nous disposons : c'est que la psychologie religieuse forme un étage supérieur de la psychologie des sentiments. La religion est à base d'émotion ; il y a lieu de le dire, plus ou moins vaguement, de toute notre activité

(1) 2 Cor. v, 7.

mentale, mais de la religion dans un sens spécifique et particulier.

De nombreux faits, normaux ou pathologiques, montrent l'influence des modifications organiques sur le développement religieux de l'individu. Un rapport se manifeste par exemple, aussi significatif et peut-être plus si c'est un rapport de suppléance que si c'est un rapport de coïncidence, entre l'âge de la conversion et celui de la puberté. (1) A ceux qui en prennent prétexte pour déprécier la religion, William James a raison de répondre que toujours l'esprit dépend en quelque mesure de l'organisme. (2) Il y a pourtant, dans la manière dont le rythme des états mystiques s'ajuste aux variations de la cénesthésie, quelque chose de caractéristique qui n'est pas le fait de la vie intellectuelle, quand celle-ci arrive à un certain degré de différenciation, mais bien de la vie affective et sentimentale. De même les crises religieuses épidémiques, comme les Réveils, ont un caractère émotionnel fortement accusé.

Il est vrai que ces phénomènes, accessibles à l'observation directe, ne doivent pas être séparés de tout le passé qui les prédétermine. Mais notre thèse peut se défendre sans désavantage sur le terrain plus large et moins sûr de l'histoire comparée des religions.

Considérons la religiosité si complexe et touflue des peuples inférieurs. Il devient difficile de voir simplement dans ces mythes et ces rites le produit d'un naïf effort de représentation. L'école anthropologique anglaise empruntait son explication de la religion par le rêve à la psychologie associationniste, dont on est bien revenu aujourd'hui. A supposer que l'animisme du sauvage doive beaucoup à l'illusion du dédoublement nocturne, pourquoi la conception d'un monde peuplé d'esprits entraînerait-elle la nécessité de prendre à l'égard de ces êtres une attitude d'adoration? « Il y a, dit très bien M. Durkheim, un écart, un vide logique et psychologique entre l'idée d'un double en liberté et celle d'un esprit auquel s'adresse un culte ». (3) Ce vide, voici

(1) Cf. STARBUCK, *The psychology of religion*, 2^d ed. (1901).

(2) W. JAMES, *L'expérience religieuse*, trad. par F. Abauzit (1906), p. 12.

(3) E. DURKHEIM, *Examen critique des systèmes classiques sur les origines de la pensée religieuse*. Revue philosophique, t. LXVII, janvier 1909, p. 17.

quinze ans que M. Durkheim entreprenait lui-même de le combler en montrant dans le caractère obligatoire qui distingue les croyances religieuses, et les pratiques liées à ces croyances, la marque des créations de l'esprit collectif. (1) C'était la religion non plus fille du rêve, mais fille de la société. Cette théorie a l'avantage de poser la question en termes biologiques, de chercher un principe de définition dans les conditions mêmes de la vie humaine et non dans un fonctionnement à faux de l'intellect. Si l'on regarde les croyances comme l'élément religieux essentiel, il est impossible de ne pas s'achopper au fait que ce genre de concepts, à la différence de tous les autres, s'imposent d'autorité. Pour ne pas avoir à recourir à l'idée d'une révélation primitive, comme l'entendaient de Maistre et de Bonald, on attribue ce prestige spécial à la pression que l'organisation sociale exerce sur les consciences individuelles. Est-ce là une solution ? Si l'homme sans la société est un vain fantôme, une imagination à la Rousseau, il reste pourtant que la société se compose d'individus ; ce qui appartient à elle doit bien en quelque mesure appartenir à eux. Un autre sociologue, M. Lévy-Bruhl, va nous aider à faire un pas de plus. Dans un livre très remarquable (2), quoique involontairement ruineux pour la thèse qui proclame l'incompétence de la psychologie en matière de phénomènes sociaux, il s'attache à établir que si les représentations collectives ont une vertu d'obligation, c'est qu'elles sont tout autre chose que de purs faits intellectuels. Des images émotionnelles y sont incorporées, crainte, espoir, horreur, amour, suivant les cas. Et c'est parce qu'elle répond à des besoins qui ne sont pas ceux de la mentalité logique que la religion, dont les symboles tiennent d'abord lieu de science, conserve tant de pouvoir une fois la science en possession de son autonomie.

S'agit-il des grands systèmes religieux que nous voyons évoluer dans l'histoire ? Ici le travail intellectuel est constant, manifeste, intense. La raison apporte à la foi son tribut de preuves, ou la stimule en la contredisant. Mais si l'on tente d'expliquer par le seul raisonnement le progrès des affirmations religieuses, on se

(1) E. DURKHEIM, *De la définition des phénomènes religieux*. Année sociologique, t. II, 1897-1898, p. 1-28.

(2) L. LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910).

heurte à d'insurmontables difficultés. Essayez de réduire en propositions l'enseignement de Jésus et de mesurer ainsi l'importance de son œuvre. Parmi les notions que développent les discours synoptiques, il n'en est guère qu'on ne trouve dans la littérature du judaïsme contemporain ou antérieur. Mais si le Père de l'Oraison dominicale ne diffère pas en théorie du Père qu'invoquaient les Pharisiens pieux, quelle différence dans l'accent de la prière ! Changement de sentiment, non de doctrine. Comme le dit M. Ribot, « la marche en avant se proportionne à ce qui est *senté*, non à ce qui est *conçu* ». (1)

Le sentiment-type d'une religion nouvelle une fois mis en action, la pensée s'attache à le traduire d'une manière toujours plus adéquate. L'intellectualisme voit s'accomplir ce travail logique et croit qu'il n'y a rien au-dessous. Si la théologie, nous dit-on par exemple, en est venue à sacrifier la vengeance divine à l'amour divin, c'est « parce qu'il est apparu que le Dieu punissant était un Dieu *intellectuellement* inférieur... Condamner un homme irresponsable n'est pas moral parce que c'est intellectuellement faux, car c'est une faute de logique ». (2) C'est une faute, oui, contre la logique de la bonté. Mais quelle nécessité *intellectuelle* y a-t-il à ce que Dieu soit bon ? Aucune en vérité. Le Nietzscheen, dont l'idéal est dans la volonté de puissance, trouvera très supérieur au Dieu qui pardonne un surhomme inaccessible à la pitié. Et il ne manque pas de croyants pour qui les peines éternelles sont la seule sanction logiquement satisfaisante des droits absolus du Créateur. Le tout est de savoir quel intérêt prime les autres dans l'ordre de valeur où l'on se meut. Là où la relation religieuse s'est empreinte d'amour filial, il est naturel qu'on cède au besoin de développer en Dieu toutes les conséquences de la générosité souverainement aimable. Le travail de mise au point doctrinale obéit à des mobiles affectifs.

Et ceci nous amène au centre du problème. Selon l'opinion commune, que l'argumentation intellectualiste reflète fidèlement, l'idée de Dieu, ou des dieux, est à la base de toute religion. Ce qui rend l'homme religieux, c'est de concevoir qu'il existe un ou plusieurs êtres supérieurs à lui, avec qui il peut entrer en rapport. L'experimentalisme théologique tient aussi cette concep-

(1) Th. RIBOT, *La psychologie des sentiments* (1896), p. 290.

(2) A. SCHINZ, *Anti-pragmatisme* (1909), p. 59-60.

tion pour essentielle, tout en prétendant en faire un apport direct du sentiment. M. Durkheim objecte qu'il y a des religions athées, comme le jaïnisme et le bouddhisme. On peut répondre que ces religions n'ont rien de primitif, qu'elles conservent à l'état diffus et latent la notion du divin, venue d'ailleurs. Il reste que toute une vie religieuse a pu éclore et se développer avec puissance, sans reposer sur l'affirmation positive de l'existence d'une divinité. Et si le Bouddha a été divinisé par la piété populaire, cela ne prouve pas précisément que le dieu comme tel ait la priorité. Parmi les religions des peuples inférieurs, il en est qui ne connaissent pas de dieux, si ce mot suppose infériorité et dépendance du côté de l'homme, mais seulement des êtres et des objets sacrés dont l'homme use dans certaines circonstances en vue de certaines fins.

Sans insister trop sur ces arguments négatifs, d'un usage toujours délicat, disons que partout où elle apparaît, la notion de divinité est relative aux tendances de la mentalité religieuse et non l'inverse. La vieille parole : *Fais-nous un dieu qui marche devant nous* (1) est d'une psychologie profonde, que méconnaissent ceux qui n'y veulent voir que la devise des « fausses » religions. (2) Psychologiquement les dieux ont pour fonction de marcher devant l'homme, tout en émanant de lui; ils symbolisent des qualités et des pouvoirs que l'homme souffre de ne pas posséder, ou de ne pas posséder à un plus haut degré, d'une manière plus constante et plus assurée. Leurs attributs ne sont pas subordonnés à leur existence, mais leur existence à leurs attributs. « La nature des dieux, dit M. Höffding, se calque sur ce qui a la plus grande valeur aux yeux des hommes. Les dieux sont divins, parce qu'ils maintiennent ce qui, pour leurs adorateurs, est la chose suprême, quelle que soit, en chaque cas, cette chose suprême ». (3) Nous arrivons ainsi, avec le philosophe de Copenhague, à voir dans le *sentiment que détermine le sort des valeurs*, dans le besoin de garantir ces valeurs contre le réel

(1) EXODE, XXXII, 1.

(2) En se plaçant même sur le terrain de la révélation, on peut dire qu'il n'y a pas de religion rigoureusement fausse, puisque la plus tâtonnante recherche religieuse trahit l'attraction d'un absolu religieux.

(3) H. HÖFFDING, *Problème et méthode de la psychologie de la religion*. Rapports et comptes-rendus du VI^me Congrès international de psychologie, nu à Genève du 2 au 7 août 1909, p. 110.

qui les compromet ou les menace, le lieu psychologique de la religion. (1)

Par nos émotions, qui les qualifient, nous prenons conscience de ce que les choses *valent* pour nous. D'autre part l'expérience nous apprend que, dans la lutte pour la vie, des valeurs succombent, des contre-valeurs l'emportent. S'attacher au maintien de la valeur en dépit de l'expérience, c'est agir religieusement. Schleiermacher réduisait la religion au sentiment de dépendance. (2) Sans doute tout culte traduit la volonté d'obtenir quelque chose que l'adorateur ne pourrait se procurer par ses propres moyens. Le sauvage bat son fétiche pour obliger la pluie à tomber. Il est maître de le battre ; mais sans fétiche, pense-t-il, pas de pluie : il en dépend donc au moins à cet égard. Toutefois ce que Schleiermacher a pu décrire comme un sentiment d'*absolue* dépendance est le produit d'une longue évolution. Si nous dépendons de la nature, dont les forces agissent à chaque instant à l'encontre de notre sécurité et de nos désirs, il faut bien que la puissance dont nous attendons le secours soit supérieure à tout, même à la nature. Seulement ne l'oublions pas : aux degrés inférieurs du développement mental, il n'y a pas de dualité entre le surnaturel et la nature, et pas de distinction entre l'essence et les propriétés. Fétiche = pluie, parce qu'au fétiche se rapportent les émotions déterminées par la venue ou l'absence de la pluie, question de vie ou de mort pour les habitants de certaines régions.

Le choix des symboles religieux, dans les civilisations dites « primitives », — animaux et objets sacrés, auxquels succèdent les dieux des mythologies, — a bien de quoi déconcerter notre entendement. C'est l'œuvre d'une pensée qui ne décompose pas l'expérience en catégories logiques, n'applique pas nos principes de raison suffisante, de contradiction, de causalité, mais polarise les tendances affectives autour d'images d'élection. Et ces images peuvent acquérir cette signification privilégiée, soit par un concours de circonstances extérieures, qu'il faudrait recons-

(1) H. HÖFFDING, *Philosophie de la religion*, trad. par J. Schlegel (1908), p. 99-100 et passim ; et *La pensée humaine*, trad. par J. de Coussange (1911), p. 377 et ss.

(2) FR. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, 2^{te} Ausg. (1830), t. I, p. 16 et ss.

tituer dans chaque cas, soit par une série fort compliquée de contaminations mentales, de dérivations et de transferts. Ici la psycho-analyse et les méthodes d'introspection provoquée, déjà utilisées pour l'étude des faits moraux(1), rendront des services en permettant de saisir sur le vif le fonctionnement si curieux de la logique sentimentale, active surtout chez nous à l'état subconscient. De même il est permis de penser que bon nombre de pratiques magiques reposent sur des schématisations de correspondances émotives dont les nouveaux modes d'investigation psychique aideront à se faire une idée. Ainsi tels symbolismes de réaction, tels processus de défense mentale, bien connus des psychologues, offrent une analogie instructive avec certains rites de conjuration et de détournement. Dans les usages dont ils empruntent la description à l'ethnologie australienne, MM. Hubert et Mauss ont raison de ne pas voir seulement « un mécanisme simple d'idées techniques erronées »(2). Mais ils ne coupent pas court à tout essai d'interprétation psychologique en établissant que le magicien « est ce qu'il est » en vertu du mandat que la société lui confie.

Par cette allusion à la magie, nous touchons à une intéressante question de rapport. Dans certaines organisations, les activités magiques se différencient nettement des activités religieuses; mais ce n'est pas le cas partout. Il semble que la magie et la religion aient une source commune, dérivent l'une et l'autre d'un état antérieur, qu'on peut qualifier de *magico-religieux* (3). L'une met en œuvre les propriétés des choses, leurs liaisons sympathiques, leurs pouvoirs latents; elle cherche à assurer, par une captation mystique des forces qui sont dans le monde, la réalisation des postulats émotionnels. L'autre confie à des catégories déterminées d'êtres le sort des revendications vitales; elle organise un monde à part, où se retranchent les intérêts en péril. Toutes deux supposent cette *foi en la continuité des valeurs* qui

(1) Cf. P. BOVET, *La conscience de devoir dans l'introspection provoquée*. Archives de psychologie, t. IX, mai 1910; et *Les conditions de l'obligation de conscience*. Année psychologique, t. XVIII, 1912.

(2) HUBERT et MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions* (1909), p. 185.

(3) Voir, malgré la différence de méthode de ces deux ouvrages, LÉVY-BRUHL, *op. cit.*, p. 342 et ss.; et G. FOUCAULT, *Histoire des religions et méthode comparative* (1912), p. 224 et ss.

consiste en somme à prendre l'instinct de la conservation pour guide jusqu'au delà des limites dans lesquelles l'efficacité de ses manifestations apparaît. Mais tandis que la magie, par tout son côté technique, descend assez tôt au rang de rivale malheureuse de la science, la religion, en suivant ses voies propres, s'élève nous savons à quelles hauteurs.

M. Höffding insiste beaucoup sur l'intérêt que porte la mentalité religieuse au sort des valeurs *quelles qu'elles soient*. S'y intéresser équivaut néanmoins, dans la pratique, à opérer dans ce domaine une certaine sélection. La question du rapport de la valeur à la réalité ne se pose jamais en termes généraux ; elle ne devient intéressante qu'en raison de l'importance prédominante prise par *une* valeur, fût-elle relative à un besoin matériel comme la soif ou la faim. Dès lors le progrès religieux a deux facteurs connexes : d'une part le travail d'abstraction imaginative, qui superpose aux intérêts immédiatement sentis, mais irrémédiablement lésés, des intérêts dérivés, susceptibles de recevoir des garanties idéales, — d'autre part l'évolution de la sensibilité, qui permet à de nouvelles expériences affectives de déplacer le foyer des valeurs. Ainsi, pour que la recherche d'un salut spirituel et moral se substitue aux vœux de prospérité et de sécurité temporelles d'abord exprimés dans le sacrifice et la prière, il faut que le croyant soit devenu capable de vibrer à des sentiments de qualité supérieure, que, par exemple, l'horreur de déplaire à un être aimé, — quand même aucune attache physiologique ou économique ne conditionne directement cette affection, — puisse égaler ou primer pour lui la crainte de se priver d'une satisfaction sensuelle. En même temps, comme tout renoncement suppose compensation, il faut que son imagination soit assez développée pour lui représenter la réalisation future de l'idéal auquel il sacrifie les biens fragiles du présent (eschatologie), ou pour lui faire goûter la possession intime, intuitive, d'une harmonie qui le dédommage des conflits extérieurs (haut mysticisme).

Cette évolution n'a d'ailleurs rien de rectiligne. Elle offre de brusques tournants, qui correspondent, à mesure du moins que l'on approche des types historiques les plus élevés, à l'apparition de quelque grande personnalité religieuse. Le rôle de ces initiateurs consiste à dégager des rapports établis par la tradi-

tion les éléments d'une synthèse nouvelle, d'un complexe émotif nouveau, qui détermine les évaluations ultérieures et devient à son tour principe de développement traditionnel.

Du point de vue psychologique où nous nous plaçons, on comprend fort bien que la religion se manifeste, dans les systèmes les moins évolués à notre connaissance, sous des aspects presque exclusivement sociaux, et conserve dans les autres une grande signification sociale. Les premiers intérêts capables de prendre le pas sur les émotions élémentaires, directement liées aux réactions de l'organisme, sont des intérêts collectifs. Des connexions antérieures à toute délibération d'accord confèrent une importance spéciale aux activités et aux états psychiques qui font participer l'individu à la vie de la société et bénéficier la société de la fusion des mentalités individuelles. La religion agit comme garant de l'intégrité, de la cohésion, de la pérennité du groupe. Le totémisme, ce mode si discuté d'organisation sociale et religieuse, — d'aucuns disent *pré-religieuse*, — dans lequel la vie du clan apparaît mystiquement unie à celle d'une espèce animale ou végétale ou d'une catégorie d'objets, a été défini récemment « la socialisation spécifique de certaines valeurs émotionnelles » (1). Définition qui pourrait convenir sinon à la religion elle-même, du moins à bien des formes non totémistiques de religion. La valeur religieuse de l'individu apparaît d'abord subordonnée à ses relations avec la collectivité. C'est par un progrès comparable à la différenciation qui du symbole-phrase détache la signification des mots, que l'individu acquiert en soi un droit à la sollicitude divine. Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui veille au salut de la race, devient le patron de la résurrection individuelle, transition motivée en ces termes d'un admirable à-propos psychologique : *Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais celui des vivants* (2). Toutefois, ce processus d'individualisation ne va jamais aussi loin que le voudrait une certaine logique ultra-protestante. Les mystiques les plus indépendants ont besoin de se sentir unis à l'Église idéale. Et la grande majorité des hommes sont non pas irréli-gieux de nature, mais incapables de s'élever à une vie re-

(1) A. A. GOLDENWEISER, *Totemism ; an analytical study*. Journal of American Folk-Lore, vol. XXIII, 1910, p. 275.

(2) EXODE, III, 6 ; 4 MACCHABÉES, XVI, 25 ; MARC, XII, 26 et parallèles.

ligieuse personnelle. Si la religion existe pour eux, c'est par les dispositions collectives qu'elle entretient, et par le prestige de ses institutions et de ses doctrines, séculaires accumulatrices d'émotions.

La psychologie nous habitue à voir l'homme tel qu'il est, à ne pas l'abstraire de la complexité de ses conditions d'existence. Elle s'efforce de mettre la religion, qui est bien celle de toutes nos activités par laquelle nous nous élevons le plus au-dessus de nos frères à quatre pattes, dans son juste rapport avec l'évolution du psychisme humain. La psychologie, même religieuse, n'a pas honte de ses attaches avec la physiologie. Elle se souvient d'un mot célèbre de Pascal. Pourquoi se scandaliser de ce que la religion plonge ses racines dans le sol vivant de la sensibilité ? D'abord en corrélation étroite avec des intérêts d'ordre matériel, elle s'affirme dans la suite superbement désintéressée, après avoir absorbé toutes les valeurs qu'elle avait pour mission de garantir. De moyen elle devient but. Il arrive que le sentiment religieux affecte le caractère d'une irradiation ou d'une transmutation de l'instinct sexuel ; il arrive aussi qu'il se greffe sur des détresses économiques et alimentaires. Cela n'ôte rien à la beauté de ce cri, où vibre une piété devenue l'intérêt suprême de la vie : *Mon âme a soif du Dieu vivant !* (1) De même c'est rétrospectivement et par allusion à tant de cultes marqués de l'empreinte sombre de la peur (*primus in orbe deos fecit timor*) (2) que se révèle tout le sens libérateur de cette parole : *L'amour parfait bannit la crainte* (3).

Nous nous demandions en commençant s'il y a une expérience religieuse et ce que c'est. Il y a, pour autant que nous pouvons risquer une conclusion, des expériences affectives à l'égard desquelles la religion joue le rôle d'une sur-expérience, d'un effort tendant à affranchir le désir des limitations du réel. Puis, par une intégration affectivo-intellectuelle dont notre vie mentale offre plus d'un exemple, les images où s'objective la recherche religieuse s'imposent à la conscience comme des données immé-

(1) PSAUME XLII, 3.

(2) PÉTRONE, fragment (*Poetae latini minores*, ed. Baehrens, IV, 43, 76) ; cf. STACE, *Thébaïde*, III, 661.

(3) I JEAN, IV, 18.

diates, fortes de toute l'impulsion des sentiments qu'elles polarisent.

Par là, on laisse la question métaphysique intacte. Nous n'avons garde de mettre obstacle au bond que tel brillant métaphysicien, plutôt dédaigneux des méthodes psychologiques, tente de faire hors des limites de la raison pure en prenant la critique de Kant pour tremplin (1). Nous envisageons seulement cette gymnastique salutaire — *salto mortale, salto vitale* — comme la forme philosophique d'une réaction de l'émotivité. En fait, on n'a aucune raison démonstrative à opposer à la négation de ceux qui disent (qu'en savent-ils ?) que derrière les religions il n'y a pas de Dieu. On voit cependant que l'homme, dans la lutte de ses affections pour la vie, n'arrive pas à se passer pratiquement de la foi religieuse ou de l'un quelconque de ses succédanés tardifs. C'est pourquoi de très libres esprits, dûment avertis de la subjectivité de l'instinct qui les y pousse, optent néanmoins pour la foi.

Maurice NEESER, *La religion hors des limites de la raison* (1911).

ÉMILE LOMBARD.