

qu'il est impossible de définir, un produit humain, non seulement parce que c'est l'homme qui fait la science, mais parce que l'objet même de la science, l'être, dont il semble que la science ne soit qu'un effet ou une représentation, loin d'être une chose faite de toute éternité, se fait constamment par l'action des êtres concrets qui en sont la substance, et, en particulier, par l'action humaine, appuyée précisément sur la science et sur la croyance.

II

L'IDÉE D'UNE PHILOSOPHIE DE L'ACTION HUMAINE.

Il serait difficile de dégager la part de l'action dans la science avec plus de pénétration et d'ingéniosité que n'ont fait les représentants du pragmatisme. Mais on se demande si le caractère et la signification de cette action même ne demeurent pas, dans cette doctrine, du moins si on la prend à part, quelque peu indéterminés, ce qui, à vrai dire, paraît déjà ressortir de la grande diversité des esprits qui se rangent ou que l'on range sous le nom de pragmatistes.

Une idée, une croyance vraie, nous dit-on, c'est une croyance vérifiable, bienfaisante, efficace, une croyance qui paie. Mais le sens du mot payer varie à l'infini. Tel n'accepte en paiement que des espèces sonnantes. Un Newton ambitionne d'être payé en généralisations qui ramèneront à l'unité les lois de l'univers. Celui-ci demande à la science la jouissance matérielle. Celui-là attend d'elle l'orgueil de savoir et la suprême joie de pénétrer le mécanisme des choses. Tel autre appelle bienfaisant ce qui favorise la paix de l'âme, ou la force morale, ou l'accord des idées entre elles, ou l'expansion et l'agrandissement de l'être, ou la réalisation d'une société à la fois une et libérale, éprise des fins idéales de l'humanité. Nulle de ces vues n'est exclue par le pragmatisme : aucune n'est logiquement imposée par lui. C'est une méthode plutôt qu'une doctrine, c'est une détermination du rapport de la théorie à la pratique, plutôt qu'une théorie de la pratique elle-même. Et ainsi le pragmatisme, comme tel, n'épuise pas l'idée de la philosophie de l'action.

Jaloux de la réaliser plus complètement, un certain nombre de penseurs s'efforcent de montrer, présente au cœur de la science, non seulement une préoccupation générale d'efficacité et de pratique, mais l'action, au sens plein du mot, l'action, avec les caractères positifs qui la distinguent de la simple intervention dans le cours des phénomènes, et qui seuls la définissent comme action véritable.

Les doctrines issues de cette pensée sont, à la vérité, fort diverses elles-mêmes, et, pour les connaître dans leur précision il faudrait les étudier séparément. Elles ont, du moins, une tendance commune, qu'il n'est pas impossible de dégager.



En ce qui concerne la science, cette tendance est la suivante :

Quand nous soutenons, disent les représentants d'une philosophie fort répandue depuis quelques années¹, que les postulats, principes et définitions de la science sont des conventions, des effets d'un choix arbitraire, nous entendons dire qu'occasionnés, suggérés peut-être par l'expérience, ils ne sont ni peuvent être imposés par elle. Entre l'expérience et les concepts dont nous nous servons pour l'interpréter scientifiquement, il y a solution de continuité. Mais il ne s'ensuit pas que ces concepts soient des inventions factices. La détermination qui n'est fournie que très incomplètement par les choses, a sa raison dernière dans l'esprit lui-même, qui imagine les hypothèses, qui construit les définitions. Ce n'est pas le hasard, ce n'est pas une activité

1. Voir Poincaré, Milhaud, Duhem, Le Roy, Hæffding, etc.

quelconque, qui exécute le travail scientifique : c'est une activité définie, dont il est possible de noter les caractères.

D'abord, les idées à l'aide desquelles s'édifie la science sont de véritables inventions. Elles ne sont pas seulement contingentes : elles sont fondées, elles sont fécondes, elles ont cette valeur intrinsèque qui distingue les créations du génie des caprices de l'imagination. Et ces inventions se produisent dans tous les sens, avec une richesse, une variété, une nouveauté inépuisables. Et chacune d'elles lutte pour subsister, se modifie, s'ajuste au progrès des connaissances, et ne succombe que pour provoquer des inventions nouvelles. A ces signes, on reconnaît l'action d'un être véritable, qui fait effort pour se créer, subsister, se développer, s'imposer. Quelle est la nature de cet être ? C'est ce que manifeste la fin en vue de laquelle sont conçues toutes ces créations.

On fait ressortir avec insistance l'effort de l'esprit pour adapter ses idées aux faits donnés par l'expérience, et l'on a raison. La science moderne veut être une prise de possession du monde réel, et non pas la contemplation stérile d'un monde imaginaire. Mais on s'abuserait si, par là, on croyait avoir éliminé cette philosophie humaine des Platon et des Aristote, qui, du monde sensible, où notre intelligence ne peut se reconnaître, vise à composer un monde intelligible.

Les hypothèses scientifiques tendent, d'une manière générale, à mettre, dans le monde, soit de l'unité, soit de la simplicité, soit de la continuité. Ces caractères ne sont pas des faits d'observation : ils apparaissent, tout d'abord, comme le contraire de la réalité. Ils sont même difficiles à concilier entre eux. Car, étant donné l'infinie multiplicité des parties de notre monde, vouloir qu'il soit un, c'est demander que toutes

ses parties agissent et réagissent les unes sur les autres, ce qui semble devoir entraîner une complexité inextricable. De même, chercher la continuité, c'est s'éloigner de la simplicité, bien mieux garantie par une pluralité de catégories radicalement distinctes les unes des autres.

Qu'est-ce donc que ces fins poursuivies par la science, sinon des lois que l'esprit impose aux choses, parce que, étant donné sa nature, il ne peut se les assimiler telles qu'elles lui sont présentées par l'expérience brute ?

Mais l'unité, la simplicité, la continuité constituent ce qu'on appelle l'intelligibilité. Ce n'est donc pas une vie mentale quelconque qui se manifeste dans l'invention scientifique, c'est la vie propre d'une intelligence, d'une raison, qui a en elle un certain type d'intelligibilité.

Est-ce assez dire ; et la raison n'est-elle que l'ouvrière de la science ? Le travail qu'elle y accomplit aurait-il un objet extérieur à elle-même ? Viserait-il uniquement à la pratique, dans le sens utilitaire du mot ?

Il paraît difficile de nier l'existence, dans l'humanité, d'une science désintéressée, ou, si l'on veut, d'une science pour laquelle l'intérêt suprême est la science elle-même. Nombreux sont, aujourd'hui encore, les savants, héritiers de la pensée grecque, qui diraient, avec Aristote, de la science pour la science : « Toutes les occupations sont plus nécessaires que celle-là, mais aucune n'est meilleure ».

On objectera que ces esprits font d'un moyen une fin. Il est possible. Mais cette transposition, où l'on voit une erreur, est une grande loi de la nature, et l'un des ressorts de sa fécondité. Bien que la matière soit moyen par rapport à la vie, la nature la déploie comme si elle était une fin en elle-même. L'instinct de

L'animal qui, pour l'homme, n'est qu'un moyen, chez l'animal est une fin. La richesse du développement humain vient de ce que chaque individu, par une estime singulière de son métier, s' imagine que ce métier est une fin, la plus haute et la plus noble de toutes. Qu'est-ce que le beau, sinon certains caractères des choses, mis à part et développés pour eux-mêmes ? Qu'est-ce que le jeu, sinon l'exercice pur et simple de nos facultés, considéré comme une fin en soi ? Qu'importe, en définitive, qu'une chose soit, originellement et selon l'évolution historique, une fin ou un moyen ? L'appréciation de la valeur des choses ne dépend pas de leur rôle téléologique. Si l'homme entend mettre la science au-dessus de l'utile, ou décréter que la science est, elle-même, la suprême utilité, comment lui prouver qu'il a tort ? A considérer les jugements pratiques des hommes on constaterait qu'ils se plaisent à bouleverser ainsi l'ordre donné des moyens et des fins, et à faire la chose suprême de ce qui, primitivement, n'était qu'un objet secondaire et inférieur. Et presque tout ce qui se fait de nouveau et de grand a cette origine.

La science, d'ailleurs, détachée de l'utilité proprement dite, n'est pas, par cela seul, transformée en fin absolue. Elle devient le moyen du développement de la raison, laquelle, comme l'enseignait Descartes, pour être, croître et se déterminer selon sa nature, a besoin de se repaître de vérités. Comme tout être, la raison n'est qu'en agissant, en se faisant par son action même ; et c'est par la science, son action intellectuelle la plus parfaite, qu'elle amène à l'acte les puissances intellectuelles qu'elle porte en elle.

Ainsi la science n'est pas une œuvre de la nature, dont la conscience ne serait que le théâtre ; ce n'est pas non plus une simple provision de recettes, dont

l'utilité serait toute la raison d'être. C'est une activité déterminée, c'est l'activité humaine elle-même, en tant que raisonnable et intelligente. Il en est de la science comme des langues. Ainsi que l'a finement démontré M. Bréal¹, les langues ne sont pas des êtres, qui auraient leur principe d'existence et d'évolution en dehors de l'esprit humain. L'esprit, l'intelligence et la volonté humaine, voilà la seule cause vraie du langage ; et le langage ne saurait s'en détacher, parce qu'il n'y a de vie en lui que celle qu'il tient de cet esprit même.

* * *

Tandis que certains savants nous montraient ainsi la science immanente à l'activité intelligente de l'homme, une doctrine correspondante se produisait, à propos de la religion².

La religion est souvent présentée comme un système de croyances et de préceptes imposés à l'homme du dehors. On démontre plus ou moins rationnellement que telle autorité a des titres authentiques, qu'elle prescrit de professer tel *credo*, d'accomplir telles pratiques ; et l'on fait consister la religion dans l'obéissance pure et simple à cette autorité.

Mais, remarquent les philosophes dont nous parlons, en admettant que ces démonstrations soient rigoureuses, et que les articles de foi ainsi imposés offrent à l'esprit un sens suffisamment clair pour que la croyance porte sur des idées plutôt que sur des mots, comment s'assurer que ces croyances et ces rites constitueront pour l'homme une religion, au sens que la conscience, la conscience et la tradition chrétiennes

1. *Essai sur la Sémantique*. Paris, 1897.

2. V. Maurice Blondel, *L'Action*. Paris, 1893.

en particulier, donnent à ce mot? Une religion c'est, dans l'âme, une vie surnaturelle. Ce ne sont pas, l'une à côté de l'autre, et indépendantes l'une de l'autre, deux existences qui feraient deux personnes distinctes: c'est l'individu lui-même, conservant son identité, alors que le ton de sa vie est élevé infiniment. Comment des croyances pourraient-elles avoir un tel effet, si elles étaient sans rapport intrinsèque avec la nature du sujet? Il n'est pas inconcevable que, même logiquement fondée, telle croyance concerne aussi peu le cœur et la conscience de l'homme que la croyance au principe d'Archimède ou à la gravitation universelle. Si les croyances religieuses n'étaient que des croyances logiques, les actes dits religieux ne seraient, pour l'homme, que des mouvements extérieurs auxquels son âme ne participerait pas.

Mais, dira-t-on, l'homme est fini, faillible, porté au mal; et la religion doit être l'action de Dieu s'exerçant en lui pour le transformer. Comment trouver dans la nature elle-même une tendance vers la religion? A l'être fini un seul rôle convient en face de l'infini: l'obéissance. Ou bien voudrait-on que le fini, de lui-même, comprît et embrassât l'infini? Il ne le pourrait que s'il était identique avec lui. Soutenir une pareille thèse, c'est s'abîmer dans le panthéisme.

Cette manière de raisonner, répondent les philosophes de l'action, serait plausible si l'homme n'était qu'entendement. Pour l'entendement, en effet, les rapports des choses sont remplacés par ceux de leurs concepts; et il est bien vrai que les concepts n'admettent, en définitive, que des rapports d'inclusion ou d'exclusion. Au point de vue intellectualiste, si Dieu et l'homme ne sont pas identiques, il faut nécessairement qu'ils soient extérieurs l'un à l'autre. Et, en ce sens, du moment où on écarte le pan-

théisme, la religion ne peut être, pour l'homme, qu'une contrainte imposée du dehors.

Mais l'homme n'est pas seulement entendement : il est encore, et plus immédiatement, activité, ou plutôt action, mouvement constant vers un objet dont la possession lui paraît propre à entretenir ou accroître son être ? Or il semble que l'on pourrait trouver, dans les conditions de l'action proprement humaine, cette immanence spéciale du surnaturel au naturel, union sans absorption, que réclame la religion, et que l'entendement ne peut démontrer ?

L'action dont il est ici question est proprement l'action de la volonté, ou action par excellence.

Selon la récente philosophie de l'action, si seulement l'homme veut explicitement ce qu'il veut implicitement, c'est-à-dire s'il se rend compte de la fin où tend naturellement sa volonté, et s'il veut sérieusement réaliser cette fin, il comprendra qu'il a besoin de Dieu, du surnaturel, pour réaliser son propre vouloir.

Qu'est-ce que l'action ? Dira-t-on qu'un homme agit, qu'il agit en homme, par cela seul qu'il déploie de la force et cherche à s'approprier des objets extérieurs ? Une fin est nécessaire à l'action ; et cette fin, pour exister, pour déterminer une action véritable, doit être autre chose que ce que la nature réalise d'elle-même avec ses lois mécaniques. Celui qui agit regarde en avant et regarde en haut. Les lois, la connaissance des conditions données ne lui sont que des instruments, pour réaliser quelque chose de nouveau et de meilleur que ce que ferait la nature.

Que veut l'homme, en réalité ? Quelle est la volonté initiale qui donne le branle à tout son être moral et intellectuel ? C'est dans la détermination de cette volonté initiale que réside le problème capital de la vie humaine.

L'action a pour objet la réalisation d'un dessein. L'action parfaite sera celle où le pouvoir se manifestera comme égal au vouloir. Or, considérons les diverses formes de l'action humaine, et purement humaine : l'activité scientifique, l'action individuelle, l'action sociale, l'action morale pure et simple. Aucune d'elles ne comporte l'égalité cherchée.

La science implique un déterminisme qui ne se conçoit que posé librement par un esprit qui le domine. Le moi, la société, l'humanité offrent bien à l'homme des objets qui répondent aux tendances de sa volonté. Mais il lui est impossible de poursuivre ces fins avec réflexion sans vouloir les dépasser, sans constater qu'elles le conduisent, malgré qu'il en ait, à chercher quelque chose au delà.

Et ainsi l'action révèle à l'homme la présence en lui d'une volonté initiale, supérieure à toutes les volontés qui se terminent aux choses de ce monde.

Dès lors se pose pour sa conscience une alternative. S'il ne consent à vouloir que ce qui lui est donné par l'expérience, sa volonté demeurera inassouvie et impuissante. Mais si, détachant son vouloir actuel d'objets qui ne peuvent le satisfaire, il le règle sur cette volonté idéale qui le dépasse lui-même comme elle dépasse toute la nature, alors on conçoit qu'il puisse obtenir cet équilibre du vouloir et du pouvoir qui est le terme où il aspire. Ou vouloir sans pouvoir, ou pouvoir, en renonçant, en un sens, à son vouloir : telle est l'alternative. Elle provoque dans l'esprit l'idée d'un être à la fois transcendant et immanent à l'égard de l'homme : immanent, puisqu'il est son vouloir et son mouvement premier ; transcendant, puisqu'il n'est pas donné et ne peut être donné dans le monde objectif où l'enferme son entendement. C'est là proprement le surnaturel : vie,

puissance, être, exigé par l'action humaine, et que l'action humaine, par elle-même, est incapable de réaliser.

Entre les deux termes de cette alternative l'option est nécessaire, inéluctable. Toute action, en réalité, l'enveloppe. Et cette option, étant donné les termes du problème, ne peut être qu'un acte de foi, d'espérance et d'amour, c'est-à-dire l'acte même qui fait le fond de la vie religieuse.

Ainsi est ramené aux conditions essentielles de l'action humaine le besoin religieux proprement dit. Ce n'est plus une simple donnée subjective, que l'analyse peut-être saura dissoudre et dépouiller de son prestige : c'est, en même temps que la condition de l'action humaine, la condition de toute connaissance, de toute conscience, donc, finalement, de tous les faits, en tant que nous les rapportons à l'être et les concevons comme des réalités.

Mais les religions ne consistent pas uniquement dans cette révélation intime de la conscience : elles se présentent sous forme de dogmes, lesquels offrent à l'esprit des objets de croyance précis et particuliers, d'où découlent des rites déterminés. Quelle est l'origine et la signification de ces dogmes¹ ?

S'ils devaient être considérés comme des connaissances, au sens plein et scientifique du mot, ils ne tiendraient pas devant la raison, en particulier devant la science et la pensée modernes.

Un dogme, au sens strictement théorique, c'est une proposition qui se donne elle-même pour indémontrable. Or la raison théorique n'admet que ce

1. V. Edouard Le Roy, *Dogme et critique*. Paris, 1907. Cf. George Tyrrell, Fogazzaro.

qui est démontré ou démontrable en quelque façon. Dira-t-on que les dogmes se démontrent par la méthode d'autorité ? Mais la science moderne ne fait-elle pas, précisément, profession de répudier la méthode d'autorité ?

Un dogme est, en second lieu, une proposition dont l'énoncé même ne peut être amené à l'état de conception claire et distincte. Certes, les noms, les définitions en sont déterminés, arrêtés, fixés ; et c'est ce qui donne à l'esprit l'illusion d'une connaissance. Mais qui dira, en termes réellement intelligibles, ce qu'il entend par la personnalité divine, par l'action de la grâce dans l'âme humaine ? Qui dira, en se comprenant lui-même, ce qu'il entend par Dieu ?

*Magst Priester oder Weise fragen,
Und ihre Antwort scheint nur Spott
Ueber den Frager zu sein*¹.

Enfin, s'il faut prendre les dogmes à la lettre, pourquoi fermer les yeux à l'évidence ? Ils sont, en ce sens, formellement inconciliables avec la science.

Pour toutes ces raisons, la question se pose désormais en ces termes : ou les dogmes tomberont, ou ils seront entendus dans un sens autre que le sens théorique proprement dit.

La recherche d'une signification des dogmes qui ne soit pas essentiellement théorique constitue-t-elle une entreprise audacieuse, la substitution d'un point de vue nouveau au point de vue traditionnel ?

Il résulte, selon nos auteurs, de l'analyse même des dogmes et de l'étude de leur histoire qu'ils ne se donnent pas eux-mêmes pour des connaissances,

1. Gœthe. *Faust* : Tu peux interroger les prêtres et les sages : leur réponse a l'air d'une moquerie envers l'interrogeur.

surtout pour des connaissances positives et adéquates. Leur signification est, avant tout, négative, « *Non hoc a me, Fratres, expectatis*, dit saint Augustin, *ut explicem vobis quomodo cognoscat Deus. Hoc solum dico : Non sic cognoscit ut homo.* »

Comment prendre pour un concept positif, clair et distinct, le concept de la personnalité divine ? L'assemblage de ces deux mots jette l'esprit dans un abîme de difficultés. Ce que ce dogme dit clairement, c'est que Dieu ne peut être conçu comme une chose, comme un objet analogue à ceux que nous connaissons par les sens. Ainsi que le dit saint Thomas, de qui la foi, en somme, était à l'étroit dans le formalisme scolastique, les dogmes définissent les choses divines négativement, *via remotionis* : en écartant les déterminations qui ne leur conviennent pas.

Est-ce à dire que l'être y soit simplement conçu en fonction du néant, ce qui ne donnerait lieu qu'à une affirmation abstraite, sans portée véritable ? Confus et indéfinissable, enseignait Leibnitz, ne veut pas dire nul ; et il est parfaitement légitime d'admettre que nous avons d'une chose quelque idée effective, bien que nous ne puissions la penser distinctement, surtout lorsqu'il s'agit d'objets qui, par essence, dépassent le cadre de nos concepts. Nous vivons, en réalité, de concepts que nous n'entendons que confusément. Ils précèdent et dirigent, et l'action, et la recherche scientifique elle-même, laquelle, en définitive, n'est autre chose qu'un effort pour les réduire en idées distinctes.

Considérés au point de vue pratique et moral, les dogmes redeviennent clairs et positifs. Qu'est-ce que la personnalité divine ? Au regard de l'entendement je ne puis le dire. Mais je comprends immédiatement ce précepte : Comportez-vous, dans vos relations avec

Dieu, comme dans vos relations avec une personne¹

Si un dogme est, avant tout, une prescription pratique, il ne s'ensuit pas que les formes théoriques sous lesquelles les dogmes sont communément présentés aux hommes soient méprisables ou indifférentes.

Ces formes sont nécessaires : l'action humaine n'est pas détachée de la pensée, non plus que la pensée réelle n'est séparable de toute action. L'action qui est le lieu du dogme est la pensée-action, l'action une avec une idée qui, pour être confuse, ainsi qu'il est inévitable étant donné la disproportion de son objet à notre entendement, n'en est pas moins une ébauche d'intuition intellectuelle, une excitation à penser, une source de conceptions et de représentations. Le dogme n'est donc pas une proposition exclusivement pratique : il contient un élément théorique. Dans l'esprit même, la lettre est en puissance.

Or il est naturel et utile que la lettre soit mise en relief et développée.

L'intuition pure, dépouillée de toute représentation, est insaisissable pour la conscience, et incommunicable. Le langage, avec sa floraison infinie, la science, avec son système de symboles, notre monde extérieur lui-même, avec le choix de rapports dont il se compose, ne sont que les signes adoptés par l'homme pour noter ses impressions et les communiquer à ses semblables. Et toute pensée tend à s'exprimer, toute activité est productrice de formes.

Du dogme lui-même rayonnent ainsi des formes propres à le fixer devant la conscience, et à permettre à l'homme d'en discourir avec ses semblables.

Et, selon la loi fondamentale de la connaissance, ces formes, pour réaliser l'intelligibilité et la com-

1. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 25.

municabilité dont elles doivent être les instruments, s'adaptent aux catégories actuellement présentes dans les intelligences qui les reçoivent. Il en est de l'esprit comme du corps : il n'y a pour lui d'aliments que les substances qui peuvent devenir sa substance.

C'est pourquoi, dans les théories spéculatives dont s'enveloppent les dogmes pour devenir imaginables et intelligibles, on retrouve, d'âge en âge, les idées scientifiques ou philosophiques qui représentent les états successifs de la sagesse humaine. Comment reprocher à l'homme de consacrer au service de Dieu les plus beaux fruits du travail de son intelligence ?

L'histoire des dogmes, toutefois, est là pour lui rappeler que le commandement divin est essentiellement pratique, et que le sens qu'il recèle dépasse à tout jamais toutes les illustrations et explications que l'homme en pourra tenter. Le travail intellectuel qui, par son essence même, est relatif aux conditions de l'intelligibilité dans une société donnée, ne peut, s'il s'agit des dogmes religieux, fournir que des symboles, un langage, toujours utile, toujours perfectible et provisoire.

*
* *

Ainsi se sont constituées, de nos jours, parallèlement plutôt que d'un commun accord, une philosophie de la science et une philosophie de la religion, fondées, l'une et l'autre, sur les conditions de l'action humaine. Si l'on confronte ces deux philosophies, on les trouve assez concordantes pour pouvoir être réunies en une seule, que l'on appellerait la philosophie de l'action.

Des deux côtés la notion de vie est considérée comme fondamentale. Des deux côtés la vie, pre-

nant conscience d'elle-même, s'exprime par des symboles que compose l'entendement, formes à la fois stables et variables, analogues aux types provisoirement fixes qui marquent les étapes de l'évolution dans la nature.

C'est d'ailleurs une même vie, la vie humaine dans ce qu'elle a de spécial et de supérieur, qui est, de part et d'autre, l'objet à réaliser. La philosophie de l'action est ainsi comme le tronc commun où s'embranchent la science et la religion. Leur distinction s'explique, dès lors, aussi bien que leur rapport. Car l'activité humaine proprement dite a deux formes essentielles : l'activité intellectuelle et l'activité volontaire. La science est l'épanouissement de la première ; la religion, la pleine réalisation de la seconde. Si incommensurables que soient le monde, objet de la science, et Dieu, objet de la religion, ils se rejoignent en l'homme, de qui la nature, dans son unité, participe de l'un et de l'autre.

Cette philosophie permet, estiment ses représentants, de concevoir le rapport de la religion et de la science en un sens plus interne et spirituel qu'il n'était possible aux systèmes intellectualistes.

La science fournit à l'homme des moyens d'action extérieure. Par elle, il peut traduire sa volonté en mouvements de plus en plus propres à l'imposer au monde matériel.

Mais il est naturel que l'activité humaine, dotée d'une telle puissance, s'interroge sur son principe et sur sa fin. C'est en se posant cette question qu'elle s'ouvre le domaine religieux. La religion est cette sagesse supérieure qui lui assigne une fin digne d'elle, et qui lui communique la puissance intime, nécessaire pour vouloir effectivement et efficacement cette fin.

En développant l'idée de la science et l'idée de la

religion, l'esprit les voit, de la sorte, aller au-devant l'une de l'autre.

Le dernier mot de la science est la réduction de la nature en symboles intelligibles, qui la mettent à la disposition de l'homme. Or, si relevés que soient ces objets par où s'explique l'univers, ils sont conçus par l'homme, ils ne sont pas l'homme même. L'homme, s'il réfléchit, se demande ce qu'ils valent pour lui, s'il doit s'y absorber ou s'en servir. L'homme, particulièrement l'homme moderne, qui a pris une conscience vive de l'immensité de la vie et, en particulier, de la splendeur de la vie morale et religieuse, use de son intelligence pour examiner les titres de cette intelligence même. Au nom de ce sens secret de la vérité qui fait le fond ultime de la raison, il se demande si l'intelligence, telle qu'elle se réalise dans la science, se suffit et suffit à sa conscience d'homme. Et poser cette question, c'est déjà concevoir la possibilité de la religion.

De son côté, la religion veut l'homme comme collaborateur de Dieu. Elle ne dédaigne donc pas les facultés humaines. Elle attend de l'esprit humain qu'il applique son langage, l'ensemble de signes et de formes dont il dispose, à l'expression, aussi profonde, fidèle et efficace que possible, de ce qui, en soi, passe tout langage humain. Ce n'est pas tout : la religion n'a évidemment pas pour unique destination de produire chez les individus une vie renfermée et solitaire. Dieu n'est pas retiré hors du monde : il y exerce son action. La religion attend donc de l'homme qu'au moyen de la science, qui lui confère la puissance matérielle, il travaille, pour sa part, à l'avènement du royaume de Dieu.

Ainsi entendu, le rapport de la religion et de la science réunit, selon les penseurs qui nous occupent,

deux conditions qui, contraires en apparence, n'en sont pas moins également nécessaires : l'unité fondamentale et l'indépendance respective.

Ce qui fait l'unité de la science et de la religion, c'est l'action humaine, d'où elles surgissent l'une et l'autre, et qui trouve en elles les moyens de se réaliser dans toute son ampleur.

Ce qui assure leur indépendance, c'est cette propriété générale, inhérente à la vie, de comporter simultanément des développements divers, qui paraîtraient incompatibles si on les appréciait uniquement d'après les concepts qui les représentent. Les contradictions que l'analyste trouve dans le cœur humain lui paraissent inexplicables. Ce ne sont des contradictions qu'à son point de vue abstrait de logicien. En réalité, ce sont des manifestations différentes de la vie. La vie est libérale, elle tend à faire exister tout ce qui peut être. Il semble même qu'elle se plaise à faire coexister les extrêmes, et ce que nous appelons les contraires.

Science et religion sont deux moments de la vie humaine. L'une est cette vie dans son expansion vers le monde extérieur ; l'autre est cette même vie, tournée, au contraire, vers son principe, vers le principe de toute vie, et y puisant la force de se dépasser infiniment. La différence de ces deux développements est telle qu'ils ne peuvent en aucune façon se contrarier l'un l'autre. Chacun d'eux peut, pratiquement, être conçu comme indépendant et autonome.

Il est vrai que la science et la religion se rencontrent nécessairement sur un terrain commun : celui des formes et concepts qui se rapportent aux faits naturels. Mais, selon la philosophie de l'action, ni pour la religion ni même pour la science, ces concepts ne constituent des expressions adéquates

de la vérité. Deux systèmes de symboles plus ou moins différents ne sont pas un scandale pour l'esprit humain, qui s'en accommode, jusqu'à un certain point, dans la science elle-même ; et la recherche de l'accord des symboles de la religion avec ceux de la science peut, à l'exemple des temps passés, se poursuivre aujourd'hui encore sans que la religion ait un sacrifice à faire, comme la pensée d'un vieil auteur n'a pas à se modifier pour se présenter à nous traduite dans la langue actuelle, lorsque les traductions en cours sont devenues inintelligibles.

III

REMARQUES CRITIQUES.

La philosophie de l'action est une tentative très digne d'attention. C'est un effort pour trouver dans la conscience, dans l'être tel qu'il nous est immédiatement donné, un principe plus profond que l'intelligence, capable de lever les oppositions que l'intelligence laisse subsister, et de concilier ainsi l'unité foncière des diverses puissances de l'âme avec leur libre et plein développement. Cette philosophie, encore nouvelle, bien qu'elle ait germé à l'ombre des grands systèmes classiques, est appelée peut-être à réaliser encore de grands progrès. Et peut-être satisfera-t-elle de mieux en mieux les esprits avides d'intelligence comme de vie profonde, expansive et généreuse. Sous sa forme actuelle, il semble qu'elle ne réussisse qu'imparfaitement à résoudre les difficultés qu'elle affronte.

Et d'abord, l'accord qu'elle établit entre la science et la religion est-il aussi réel, aussi clairement défini qu'il semble au premier abord ?

L'activité, nous dit-on, est la racine commune de l'une et de l'autre. De quelle activité s'agit-il ?

Est-ce d'une activité nue et indéterminée ? Plusieurs questions s'imposent alors. Quel est le prix d'une activité indéterminée ? En quoi une telle activité se distingue-t-elle d'une simple puissance de changement, ou même des forces mécaniques, qui produisent des mouvements sans but ? Le fait qu'un mouvement soit accompagné de conscience ne saurait suffire à en faire

une chose d'une valeur suprême, capable de fonder, avec la science, la religion. Si la conscience n'est, à l'égard de cette activité, qu'une sensation passive et un épiphénomène, sa présence n'a qu'un intérêt spéculatif.

On échappe, il est vrai, à cette difficulté, en prenant pour principe, non plus une activité indéterminée, mais l'activité humaine, comme telle, c'est-à-dire l'action déterminée que l'homme doit accomplir pour être vraiment homme, pour accomplir jusqu'au bout son métier d'homme. Mais alors il semble que l'on n'évite un écueil que pour se heurter à un autre.

L'activité humaine, nous dit-on, a deux déterminations, deux directions : elle est intelligence, et elle est volonté. En se développant comme intelligence elle produit la science ; en se réalisant comme volonté elle tend vers la religion. Le rapport de la religion à la science est ainsi ramené au rapport de l'intelligence et de la volonté. Mais alors, la difficulté n'est que déplacée. Car la question des rapports de l'intelligence et de la volonté, même lorsque l'on considère l'une et l'autre, non comme des propriétés toutes faites, mais comme de véritables activités de l'esprit, demeure obscure et sujette à des solutions diverses. Et le dualisme, que l'on croyait avoir surmonté en transportant le problème de la sphère des concepts dans celle de l'action, peut reparaître avec toutes ses difficultés.

Quoi qu'il en soit de la manière dont la philosophie de l'action réconcilie la religion et la science, peut-on dire que cette philosophie fournisse, dès maintenant, une juste théorie de chacune des deux, prise à part ?

La philosophie de l'action a beau multiplier les analyses et les raisonnements ingénieux : elle persuade difficilement aux savants que la science, non seule-

ment invente tous les concepts, toutes les mesures où elle enserme les phénomènes, mais fabrique les phénomènes eux-mêmes. Jalouse désormais de démontrer que toutes nos connaissances sont et demeurent invinciblement relatives, la science multiplie volontiers elle-même les preuves d'une intervention contingente de l'homme dans toutes les opérations scientifiques. Mais si l'on s'avise de pousser cette démonstration à la limite, et de conclure que le fait lui-même est d'invention humaine, elle proteste. C'est précisément parce que le fait, de quelque manière, est en soi, en même temps qu'il est incommensurable à nos unités de mesure, que nous sommes obligés à tant d'efforts pour le déterminer, et que les résultats que nous obtenons ne sont jamais que des approximations, des connaissances imparfaites et provisoires.

D'autre part, en ce qui concerne le travail qu'accomplit l'esprit pour créer les symboles scientifiques, le savant ne peut admettre qu'il ne s'agisse ici que d'opérations purement arbitraires, aboutissant à formuler de simples conventions. Ces opérations sont réglées par certains principes intellectuels, elles tendent à introduire dans notre connaissance des choses l'intelligibilité, elles répondent à un idéal que nous nous proposons. Elles impliquent, en un mot, ce qu'on appelle la raison, le sens de l'être, de l'ordre, de l'harmonie.

C'est pourquoi le pragmatisme scientifique, en se développant, réussit mal à maintenir ses positions initiales, mais revient plus ou moins à l'affirmation de l'être, de la raison, qui faisait le fond de la théorie classique de la science.

Qui sait, toutefois, allèguera-t-on, si la réalité objective elle-même n'est pas action pure, n'est pas continuité fluide et essentiellement instable ?

La science évolutionniste des modernes est prête à affronter une pareille réalité. Elle ne renoncera pas, pour la discipliner, à son idée de l'être, du fait et de l'objectivité. Mais elle s'efforcera, en chaque moment de la durée, de constater et de noter l'état donné des choses, puis de relier entre eux ces états successifs, selon des lois. Sans doute, la réussite expérimentale est, en définitive, le seul critérium. Mais le savant ne conclut pas de là que l'avenir est en partie indéterminé, et qu'il peut lui-même, véritablement, créer le fait qui vérifiera ses conceptions. Là même où la foi est au nombre des antécédents nécessaires à la production du phénomène, il maintient son point de vue déterministe, parce qu'il considère cette foi, elle-aussi, comme se produisant suivant des lois.

Qu'est-ce à dire, sinon que la science, à mesure qu'elle prend mieux conscience de ses conditions et de son activité propres, s'éloigne du pragmatisme radical et de la philosophie qui pose l'action avant l'intelligence, loin d'y aboutir ?

La religion, du moins, telle que la développe la philosophie de l'action, demeure-t-elle bien elle-même ?

On pose en principe que tout ce qui s'adresse à l'entendement est une expression, un symbole, un véhicule de la religion, mais n'est pas la religion elle-même. Le domaine de la religion serait, en ce sens, exclusivement, la pratique, la vie.

Mais, en réalité, tout sentiment, toute action religieuse enveloppe des idées, des concepts, des connaissances théoriques. Que restera-t-il, lorsque, des religions telles qu'elles nous sont données, on aura, à la lettre, éliminé tout élément intellectuel ?

On passe outre, toutefois, et l'on démontre l'exis-

ment invente tous les concepts, toutes les mesures où elle enserme les phénomènes, mais fabrique les phénomènes eux-mêmes. Jalouse désormais de démontrer que toutes nos connaissances sont et demeurent invinciblement relatives, la science multiplie volontiers elle-même les preuves d'une intervention contingente de l'homme dans toutes les opérations scientifiques. Mais si l'on s'avise de pousser cette démonstration à la limite, et de conclure que le fait lui-même est d'invention humaine, elle proteste. C'est précisément parce que le fait, de quelque manière, est en soi, en même temps qu'il est incommensurable à nos unités de mesure, que nous sommes obligés à tant d'efforts pour le déterminer, et que les résultats que nous obtenons ne sont jamais que des approximations, des connaissances imparfaites et provisoires.

D'autre part, en ce qui concerne le travail qu'accomplit l'esprit pour créer les symboles scientifiques, le savant ne peut admettre qu'il ne s'agisse ici que d'opérations purement arbitraires, aboutissant à formuler de simples conventions. Ces opérations sont réglées par certains principes intellectuels, elles tendent à introduire dans notre connaissance des choses l'intelligibilité, elles répondent à un idéal que nous nous proposons. Elles impliquent, en un mot, ce qu'on appelle la raison, le sens de l'être, de l'ordre, de l'harmonie.

C'est pourquoi le pragmatisme scientifique, en se développant, réussit mal à maintenir ses positions initiales, mais revient plus ou moins à l'affirmation de l'être, de la raison, qui faisait le fond de la théorie classique de la science.

Qui sait, toutefois, allèguera-t-on, si la réalité objective elle-même n'est pas action pure, n'est pas continuité fluide et essentiellement instable ?

La science évolutionniste des modernes est prête à affronter une pareille réalité. Elle ne renoncera pas, pour la discipliner, à son idée de l'être, du fait et de l'objectivité. Mais elle s'efforcera, en chaque moment de la durée, de constater et de noter l'état donné des choses, puis de relier entre eux ces états successifs, selon des lois. Sans doute, la réussite expérimentale est, en définitive, le seul critérium. Mais le savant ne conclut pas de là que l'avenir est en partie indéterminé, et qu'il peut lui-même, véritablement, créer le fait qui vérifiera ses conceptions. Là même où la foi est au nombre des antécédents nécessaires à la production du phénomène, il maintient son point de vue déterministe, parce qu'il considère cette foi, elle-aussi, comme se produisant suivant des lois.

Qu'est-ce à dire, sinon que la science, à mesure qu'elle prend mieux conscience de ses conditions et de son activité propres, s'éloigne du pragmatisme radical et de la philosophie qui pose l'action avant l'intelligence, loin d'y aboutir ?

La religion, du moins, telle que la développe la philosophie de l'action, demeure-t-elle bien elle-même ?

On pose en principe que tout ce qui s'adresse à l'entendement est une expression, un symbole, un véhicule de la religion, mais n'est pas la religion elle-même. Le domaine de la religion serait, en ce sens, exclusivement, la pratique, la vie.

Mais, en réalité, tout sentiment, toute action religieuse enveloppe des idées, des concepts, des connaissances théoriques. Que restera-t-il, lorsque, des religions telles qu'elles nous sont données, on aura, à la lettre, éliminé tout élément intellectuel ?

On passe outre, toutefois, et l'on démontre l'exis-

tence, dans l'esprit, d'un principe distinct du concept, comme Diogène démontrait le mouvement : par le fait. L'homme agit, et l'action est irréductible au concept.

Mais qu'est-ce que cette action ? Car il faut bien que nous en ayons quelque idée, pour que nous y puissions trouver le fondement de la religion.

C'est, nous disent de pénétrants philosophes, l'action humaine, dans toute sa compréhension. Ce n'est pas l'action spéciale de telle ou telle faculté : c'est l'être tout entier, unissant toutes ses puissances, pour tendre vers sa fin. Les vérités que nous avons commencé par vivre de la sorte, en aspirant à être pleinement nous-même, deviennent, aperçues et élaborées par l'entendement, des dogmes et des objets de croyance.

Certes, c'est la tâche de l'homme de réunir et combiner ainsi toutes les forces dont il dispose, pour travailler à l'accomplissement de sa destinée. Mais l'intelligence, dans cette action totale, n'est pas moins en jeu que les autres facultés ; et son rôle, nécessairement, consistera à contrôler, au moyen de ses concepts, l'action des autres facultés. Il ne s'agit plus ici de la pratique comme indépendante de la théorie.

Est-ce donc de l'action spéciale de la volonté que l'on entend parler ? Mais la volonté demande une fin ; et peut-on dire que l'on offre à l'esprit une formule intelligible, quand on lui parle d'une volonté qui se prend elle-même pour fin, qui n'a d'autre objet que son propre principe ?

Ce que l'on cherche, à travers ces ingénieuses théories, c'est l'action, comme se suffisant, indépendamment de tous les concepts par lesquels nous pouvons essayer de l'expliquer ou de la justifier, l'action pure, l'action en soi.

Qu'est-ce à dire, sinon que, bon gré mal gré, on revient à un pragmatisme indéterminé ? Pragmatisme humain, si c'est l'action humaine, prise en soi, qui est la règle suprême ; pragmatisme divin, si c'est une action divine, conçue en dehors de toute détermination intellectuelle, qui doit faire le fond de l'action humaine.

L'action, pour l'action, par l'action, la pratique pure, engendrant peut-être des concepts, mais indépendante elle-même de tout concept, ce pragmatisme abstrait mérite-t-il encore le nom de religion ? Et ne s'engage-t-on pas dans une voie sans issue, lorsque l'on cherche dans la pratique, isolée de la théorie, l'essence et le seul principe véritable de la vie religieuse ?

N'est-ce pas une certaine croyance, liée à l'acte, qui fait de celui-ci un acte religieux ? Ce qu'on appelle un symbole et un véhicule n'est-il pas, en quelque manière, une partie intégrante de la religion ?

CHAPITRE IV

William James et l'expérience religieuse.

- I. DOCTRINE DE W. JAMES SUR LA RELIGION. — Point de vue de W. James : la religion comme vie personnelle et intérieure. — Méthode : l'empirisme radical. — Le terrain psycho-physiologique où germe le sentiment religieux. Le mysticisme. L'expérience religieuse proprement dite ; la croyance élémentaire. — La valeur de l'expérience religieuse. Point de vue pragmatiste. La théorie du moi subliminal comme point d'appui scientifique. Les surcroyances.
- II. DOCTRINE DE W. JAMES SUR LE RAPPORT DE LA RELIGION ▲ LA SCIENCE. — Science et religion, deux clefs pour ouvrir les trésors de la nature. — La psychologie du champ de conscience, substituée à la psychologie des états de conscience. — Religion et science différent comme le concret et l'abstrait.
- III. REMARQUES CRITIQUES. — Réintégration remarquable de la religion dans la nature humaine, et situation forte en face de la science. — Difficulté : l'expérience religieuse a-t-elle une valeur objective ? Le subjectivisme universel ne serait pas une solution. — La foi, élément intégrant de toute expérience. — Le rôle essentiel des symboles. — La valeur du côté social des religions.

Tandis que les esprits avides de définitions, de raisonnements, de démonstrations : théologiens, savants ou philosophes, se consumaient en efforts pour établir la possibilité logique de la religion, de la science et de leur accord, de tout temps il s'est trouvé des hommes aux yeux de qui tant de recherches subtiles étaient chose superflue, parce qu'ils vivaient d'une

conviction fondée sur un principe qui passe en valeur tous les raisonnements : l'expérience. Ce sont les âmes dites mystiques. Pour elles les objets de la religion sont donnés et immédiatement certains, comme peuvent l'être, pour le savant, les faits dont il cherche les lois.

L'esprit de la méthode mystique se retrouve dans certaines doctrines contemporaines, exemptes de préoccupation confessionnelle, mais jalouses de s'inspirer, avant tout, de la réalité vivante. La plus belle manifestation de cette tendance est la doctrine de l'expérience religieuse, telle que l'expose le savant psychologue, le profond et délicat penseur, l'attachant écrivain qu'est William James¹.

1. William James, *The varieties of religious experience*, 1902. *The will to believe*, 1897.

I

DOCTRINE DE W. JAMES SUR LA RELIGION.

A quel point de vue convient-il de se placer, si l'on veut saisir ce qu'il y a, dans les religions, de caractéristique et d'essentiel ? Selon William James, des deux aspects sous lesquels se présentent les religions, l'aspect extérieur et l'aspect intérieur, c'est le second qui est le principal. Peu importe que, chronologiquement, les religions se soient manifestées comme institutions avant de se développer comme vie personnelle : au fond, ce sont les créations des génies religieux qui ont été cause des institutions. En tout cas, la religion personnelle a, dans le cours des âges, refoulé les institutions, lesquelles, désormais, ne subsisteront que si elles sont soutenues par des âmes de croyants et de dévots.

Ce n'est donc pas simplement parce que la psychologie est sa spécialité, c'est parce qu'il voit dans la religion personnelle le fonds de la religion, que William James étudiera les phénomènes religieux du seul point de vue de la psychologie.

La méthode qu'il emploie est celle qui, selon lui, convient à la psychologie proprement dite, et que l'on peut appeler l'empirisme radical. Ce mot, communément usité pour désigner un système, peut être retenu, par ceux-là mêmes qui rejettent le système, pour caractériser une méthode. Trop longtemps, imposant à la psychologie l'hypothèse atomique, on a cherché, dans les données de la conscience, des faits soi-disant simples ou atomes psychiques, entre lesquels on pût établir des connexions analogues à celles

que formulent les lois physiques. De tels éléments ne sont ni ne peuvent être donnés. Ce sont des inventions de l'esprit de système. Ce qui est donné, en psychologie, c'est toujours un certain champ de conscience, embrassant une multiplicité et une diversité mouvante et continue. C'est sous cette forme, la seule réelle, qu'il s'agit de saisir les phénomènes religieux.

Il faut, premièrement, considérer l'ensemble psychophysique dont ils font partie, puis, de proche en proche, les distinguer des phénomènes concomitants et des espèces voisines, et pousser ainsi jusqu'à la détermination de l'élément religieux proprement dit.

Cette tâche accomplie, une autre s'imposera : celle de déterminer la valeur du fait ainsi dégagé par l'analyse.

1° *Nature de l'expérience religieuse.*

Il a pu sembler que les faits religieux étaient seuls de leur espèce, et on les a longtemps traités comme tels. Mais des faits absolument singuliers seraient des faits suspects, le progrès de la connaissance nous amenant généralement à discerner une continuité, là où une observation superficielle nous faisait croire à des hiatus infranchissables. A cette loi de la continuité les phénomènes religieux ne font pas exception. Ils appartiennent à une classe de phénomènes de mieux en mieux définie, celle des modifications de la personnalité.

L'étude de ces phénomènes chez les sujets où ils se produisent avec plus d'intensité, tels que les névrosés ou certains tempéraments portés au mysticisme, nous montre comme appartenant à la nature

humaine en général les caractères qui forment le fonds où se développe la conscience religieuse.

Les hallucinations, par exemple, présentent, chez certains sujets, un cas fort remarquable : au lieu d'atteindre leur plein développement, qui se manifeste par l'apparition, dans l'imagination du sujet, d'un objet concret semblable à ceux que nous font voir les sens, elle s'arrête à un stade où le sujet a un sentiment de présence et de réalité, sans qu'aucune image définie ou même quelconque lui apparaisse. Et cette présence nue produit la foi, et cette foi détermine des actes. Tels les impératifs moraux de Kant, sans être, à aucun degré, objets de représentation sensible ni de connaissance théorique, déterminent dans l'âme une foi pratique efficace.

Or, certains mystiques expérimentent des états analogues. Un objet qu'ils conçoivent comme étant l'être divin, mais dont ils n'ont aucune représentation, leur est donné comme réel, et agit sur leur cœur et sur leur volonté ; et le sentiment de cette réalité et de cette action est, chez eux, d'autant plus fort qu'ils conçoivent l'objet comme réalité pure, dépouillée de tout image sensible.

Ce sentiment de présence, en l'absence de tout objet donné par les sens, n'a jamais été, dit William James, convenablement expliqué par le rationalisme. Il survit, chez le sujet qui l'éprouve, à toutes les raisons qu'on lui donne de le tenir pour illusoire : telle, la croyance à la réalité des objets des sens. Or les cas pathologiques ne diffèrent, apparemment, qu'en degré des phénomènes de la vie normale. Donc il y a tout lieu d'admettre que l'homme possède un sens de la réalité autre que celui qui est contenu dans ses sens ordinaires.

Un autre acheminement à la conscience religieuse

est l'optimisme ou le pessimisme naturels, dont un développement remarquable se rencontre chez certains névropathes.

On peut diviser les hommes en deux catégories : ceux qui, pour être heureux, n'ont qu'à naître une fois, et ceux qui, nés malheureux, ont besoin d'une naissance nouvelle : « *once born* » and « *twice born* » characters.

Les premiers sont naturellement et foncièrement optimistes. Ils voient le monde gouverné par des puissances bienfaisantes, qui s'ingénient à tirer le bien du mal lui-même. Et cette foi optimiste est d'une merveilleuse efficacité pour vaincre le mal et procurer le bonheur.

Aux optimistes-nés la nature oppose les tempéraments pessimistes. Ceux-ci sont obsédés par le sentiment d'une misère irrémédiable. Tout acte, toute existence leur semble aboutir à une faillite. Ils ne peuvent réfléchir aux objets de nos désirs sans en voir la futilité, aux causes de nos joies sans en percer le néant. Mais principalement la réflexion sur leurs propres actes, sur leurs pensées, sur leurs secrètes volontés, les afflige d'une maladie cruelle entre toutes : le scrupule. *Worry*, l'inquiétude, l'obstination à se tourmenter, ce mal secret partout les suit. Comment s'en délivrer ? Le mélancolique a le sentiment très net que le charme de la vie est un don gratuit, qu'aux élus seuls il appartient de le goûter. Si la guérison est possible, elle ne peut venir que d'une intervention surnaturelle.

Certains névropathes présentent une particularité remarquable, qu'on appelle la double personnalité. Il y a en eux deux moi : l'un pessimiste, l'autre optimiste ; l'un médiocre, l'autre bien doué. Et ils sont impuissants à ramener à l'unité ces deux caractères.

Image de la dualité qu'un saint Paul trouvait en lui, et qu'il exprimait par le mot connu : « Je ne fais pas le bien, que je veux ; mais je fais le mal, que je ne veux pas ».

Enfin les conversions parfois soudaines des individus, les *revivals* qui s'emparent tout à coup d'une foule entière se rattachent à un phénomène classé parmi les affections neuro-psychiques : la substitution, plus ou moins brusque ou complète, d'une personnalité à une autre au sein d'une même conscience.

Ainsi les manifestations religieuses ne sont pas, chez l'homme, des caractères adventices et étrangers : elles font partie d'un groupe de manifestations qui suivent de la nature humaine elle-même.

Ce n'est pas à dire pour cela que les phénomènes religieux puissent être identifiés avec les états pathologiques qui leur ressemblent. Le génie, lui aussi, d'une manière générale toute de supériorité, a pour condition une rupture d'équilibre dans l'organisme, et s'accompagne de manifestations anormales. Concentrer son énergie sur une faculté, c'est la retirer des autres : une supériorité en quelque domaine implique presque faiblesse et insuffisance dans les autres. La religion, à mesure qu'elle se mêle davantage d'enthousiasme, sera donc, comme nécessairement, une rupture d'équilibre, une folie.

Elle ne saurait se définir par des conditions organiques qui, autant que nous en pouvons juger, peuvent être sensiblement identiques pour des phénomènes infiniment différents quant à leur rôle dans notre vie. Elle doit être envisagée en elle-même, d'après le sentiment immédiat de la conscience.

Ce sentiment ne peut être décrit. Vu du dehors, il rentre, comme tout ce qu'on voit du dehors, dans

telle ou telle catégorie de l'entendement : voir du dehors, c'est assimiler. Mais pour le sujet il est unique, et il a une originalité, une richesse, une plénitude singulières; nul n'en peut parler, hors celui qui l'a éprouvé.

Autant qu'on en peut suggérer l'idée avec des mots, c'est un sentiment d'harmonie intime et parfaite, de paix, de joie; c'est le sentiment que tout va bien, hors de nous et en nous. Ce n'est pas un sentiment passif et inerte. C'est la conscience de participer à une puissance plus grande que la nôtre, et le désir de collaborer, avec cette puissance, à des œuvres d'amour, de concorde et de paix. C'est, en somme, une exaltation de la vie, de la vie comme force créatrice, et de la vie comme harmonisation et comme joie.

Tantôt, comme chez ceux que nous avons appelés les hommes nés une fois pour toutes, ce sentiment est d'avance installé dans l'âme : la religion est alors une impression constante d'ordre, d'amour, de force, de confiance, de sécurité; c'est un optimisme spontané et inaltérable. Chez ceux, au contraire, qui, pour être en paix avec eux-mêmes, ont besoin d'être régénérés, l'appétit de la religion se manifeste par l'inquiétude, le mécontentement de soi et des choses; et la seconde naissance est signalée par le sentiment d'un déplacement du foyer de l'énergie personnelle. Au lieu de dire : non ! à tout ce qui lui arrive, l'homme régénéré dira : oui ! Au lieu de se replier sur lui-même, il ira vers les autres, avec affection, avec dévouement, dans un sentiment de réelle fraternité. Désormais il voit toutes choses sous un autre jour, il réagit autrement à toutes les actions qui s'exercent sur lui. Et ceux qui, de la sorte, conquièrent le bien en triomphant du mal ont vraisemblablement devant eux une plus vaste carrière, et peuvent atteindre une

perfection plus haute que ceux qui, dès leur naissance, sont dans la bonne voie. Chaque conquête est, pour l'homme deux fois né, pour l'homme qui lutte et qui sait le prix de l'effort, le prélude d'une conquête nouvelle.

De ces remarques il suit que la religion est essentiellement affaire personnelle. Dans la réalité, il y a autant de formes de l'expérience religieuse qu'il y a d'individus religieux. La religion tient à la vie; et chacun vit selon son tempérament et son génie propres.

Plusieurs traits de la conscience religieuse sont particulièrement mis en relief dans certains phénomènes ou chez certains sujets.

La prière, cet acte religieux par excellence, implique la conviction que, grâce à l'action d'un être qui dépasse notre moi et notre monde finis, des événements peuvent se réaliser, soit en nous, soit hors de nous, que ce monde n'aurait pu produire.

Les conversions sont accompagnées du sentiment d'une action surnaturelle qui, brusquement ou progressivement, transforme notre être d'une façon profonde et définitive.

Dans les états mystiques, le sujet a conscience de son union avec Dieu, ainsi que du déplacement de son centre d'énergie personnelle, comme résultant de cette union. Les états mystiques ne sauraient d'ailleurs être tenus pour des aberrations du sentiment religieux : ils sont la forme extrême de cette conscience de l'agrandissement de l'être par la fusion avec un plus grand que soi, qui est inhérente à la religion vécue, c'est-à-dire à la religion.

L'étude de phénomènes tels que la prière ou les états mystiques fait ressortir ce fait que, bien que la religion soit, tout d'abord, un sentiment, des éléments

intellectuels, des croyances, des idées y sont toujours plus ou moins enveloppés. La prière met en évidence la foi ou croyance initiale qui paraît inséparable de l'émotion religieuse. L'homme religieux se considère comme étant en rapport avec un être supérieur, à qui il peut s'unir plus intimement, et qui lui conférera un accord avec lui-même, une joie, une force, qu'à lui seul il ne pourrait se donner.

Cette croyance est tout ce que l'on trouve d'intellectuel dans l'expérience religieuse élémentaire. Mais l'imagination et l'intelligence humaines, avides de se former des modèles des choses et de se les expliquer, y ajoutent des croyances et des théories de plus en plus déterminées et intellectuelles, qui, peu à peu, transforment la religion proprement dite en théologie et en philosophie : floraison, en un sens, naturelle, puisqu'elle résulte des penchants de la nature humaine; adventice toutefois, car elle ne suit pas du simple développement de l'expérience religieuse, mais résulte de la combinaison de cette expérience avec les diverses acquisitions de l'intelligence.

2° *Valeur de l'expérience religieuse.*

Tels sont les faits religieux, considérés à un point de vue purement descriptif. Il serait malséant de s'en tenir à cette étude, et d'écarter, comme surannée, la question de savoir ce que vaut la conscience religieuse, dans quelle mesure ses croyances se justifient devant la raison.

W. James aborde cette seconde tâche du point de vue appelé pragmatiste.

Il y a, dit-il, deux sortes de jugements : les jugements existentiels ou d'origine, et les jugements

spirituels ou de valeur. La seconde sorte de jugement n'a rien à démêler avec la première. D'où que vienne une idée ou un sentiment, si l'idée est vérifiée par les faits, si le sentiment est fécond et bienfaisant, cette idée, ce sentiment ont toute la perfection que peut représenter le mot valeur.

La détermination de la valeur doit, d'ailleurs, se faire, ainsi que la détermination du fait lui-même, suivant une méthode entièrement empirique. Une idée, une croyance, un sentiment ont de la valeur, si l'expérience les confirme, c'est-à-dire si l'événement répond à l'attente qu'ils renferment.

S'il en est ainsi, pour qui se demande ce que vaut la religion, la considération de ses conditions d'existence, de ses origines, de sa genèse, est indifférente. Elle vaut, selon ce qu'elle produit.

C'est donc exclusivement par ses fruits, selon le mot de l'Évangile, que W. James jugera l'arbre. Il recherchera quels sont les effets de l'émotion religieuse, si ces effets sont bons et souhaitables, et s'ils pourraient être obtenus par quelque autre moyen que la religion.

* * *

Le fruit de la vie religieuse, c'est la sainteté. Il se peut que les manifestations de la sainteté : dévotion, charité, force d'âme, pureté, austérité, obéissance, pauvreté, humilité, soient parfois exagérées et d'une valeur contestable. Il n'en reste pas moins que, là où elle s'inspire du principe religieux proprement dit, la sainteté accroît, dans le monde, la somme d'énergie morale, de bonté, d'harmonie et de bonheur. Sans doute, l'ascète ne fait pas toujours le meilleur usage de sa force d'âme : il attribue volon-

tiers à la vie du corps une importance excessive. Mais il manifeste ce que peut la volonté. Il crée de l'énergie et de la puissance. Or, c'est une erreur de croire que l'homme puisse subsister sans effort, et que l'héroïsme, désormais, ait fait son temps. La nature n'a pas formé l'homme, celui-ci s'est imposé à elle. Il ne subsiste et ne grandit, qu'en maintenant et accroissant l'énergie humaine. Il n'est, que s'il se crée et se recrée continuellement. Les saints, avec leur idéal d'amour et de paix, peuvent être mal adaptés à la société où ils vivent. Qu'en conclure? Est-ce le saint, est-ce l'homme de proie qui personifie l'idéal humain? Si le saint est en désaccord avec son temps, c'est que, d'avance, il fait effort pour s'adapter à une société plus parfaite; et, en la supposant déjà existante, il contribue à la réaliser.

L'efficacité de la religion n'est pas seulement morale. L'Évangile nous dit que Jésus est venu guérir les malades, sans distinguer entre les maladies du corps et les maladies de l'esprit. Sa parole rend la santé de l'âme aux pécheurs, la vue aux aveugles, l'ouïe aux sourds, la vie aux morts. C'est que la pureté du cœur et la foi en la toute-puissance bienfaisante du Créateur, ont, sur la condition physique de l'homme elle-même, une influence dont on ne saurait mesurer l'étendue.

Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind¹.

Ce n'est pas tout : parmi les effets que produit la foi, il en est pour lesquels elle est condition, non seulement suffisante, mais nécessaire. Ni les individus, ni les sociétés n'ont encore trouvé ailleurs une

1. Gœthe, *Faust* : Le miracle est l'enfant chéri de la foi.

égale source de désintéressement, d'énergie et de persévérance. Là même où l'homme croit agir par des moyens matériels, il y joint, sciemment ou à son insu, ce qu'on appelle aujourd'hui la suggestion ; et, souvent, plus que les moyens matériels, c'est la suggestion qui opère. Ainsi guérit le médecin, qui, lui-même, reconnaît volontiers que toute thérapeutique est en partie suggestive. Or, soit chez le malade, soit chez le médecin, la suggestion dont il s'agit suppose la foi dans la puissance médicatrice de la nature et dans l'efficacité de la foi elle-même, c'est-à-dire une croyance analogue à la croyance religieuse.

La religion est utile, et, dans certains cas, irremplaçable : que faut-il de plus pour qu'elle soit dite vraie ? Si la vérité, c'est, en dernière analyse, ce qui est, ce qui subsiste et ce qui engendre, la religion est vraie, comme est véridique la croyance à l'existence des êtres et des forces de la nature.

*
* * *

Dans les religions données, toutefois, sont enveloppées des croyances spéciales qui ne se rattachent pas directement aux faits observables. Que valent ces croyances ?

Deux voies ont été tentées pour en démontrer la légitimité : celle du mysticisme, et celle de la philosophie.

Selon les mystiques, il existerait, surtout chez certains sujets, une perception de Dieu et des choses divines, analogue à la perception du monde matériel. Non que le sujet soit en état de définir et de décrire ce qui lui apparaît. Mais il a, en de certains moments privilégiés, l'impression irrésistible que son sentiment

est connaissance, qu'il voit avec le cœur. Et, bien que nos concepts et nos mots soient insuffisants pour traduire cette intuition singulière, il semble possible à l'imagination de les combiner, de manière à exciter dans l'âme qui en a fait l'expérience une reviviscence de ces états surnaturels. Peut-être aussi, la musique dispose-t-elle, à cet égard, d'accents, en quelque sorte directs et spirituels, qui dépassent la puissance d'expression de notre langage spatial et traditionnel.

Sans doute, en fait, les mystiques demeurent impuissants à démontrer la vérité de leurs intuitions et la valeur de leurs évocations. Il n'en reste pas moins que le mysticisme, par la signification suprasensible qu'il ajoute aux données ordinaires de la conscience, renforce et rend plus efficace le sentiment religieux. S'il ne fournit pas la connaissance qu'il promet, il apporte, du moins, des raisons nouvelles de maintenir, contre le rationalisme, la réalité et la puissance originales de l'émotion religieuse.

De leur côté, certains penseurs croient être en mesure de démontrer rationnellement la vérité objective des conceptions religieuses : ce sont les philosophes. Selon W. James, tous les raisonnements philosophico-théologiques destinés à démontrer l'existence de Dieu et à déterminer ses attributs sont illusoire. Seules, en effet, ont un contenu réel, les notions qui se traduisent par des différences dans la conduite pratique. Or, toutes ces constructions spéculatives sont sans action sur la vie.

Est-ce à dire que tout effort pour rattacher le sentiment religieux à la nature des choses et pour en déterminer la signification objective soit nécessairement sans issue ?

En fait, dans le sentiment religieux lui-même, si strictement qu'on le circonscrive, est impliquée une foi qui prétend à une portée objective : la foi dans l'existence d'un être plus grand et meilleur que nous, qui, en se communiquant à notre conscience, déplace le centre de notre personnalité.

Cette foi peut-elle se concevoir comme légitime, ou n'est-elle, elle-même, que l'expression métaphorique d'un je ne sais quoi de subjectif, dont il faut renoncer à nous faire, intellectuellement, la moindre idée ?

Sur cette question fondamentale, William James estime que des lumières nouvelles sont projetées par une découverte qui ne date que de 1886, mais qui paraît appelée au plus brillant avenir, celle des états psychiques dits subconscients, ou, selon la terminologie mise en circulation par Myers¹, du moi subliminal.

Déjà Leibnitz aimait à répéter qu'il y a beaucoup plus de choses dans notre âme que notre conscience n'en aperçoit ; qu'il s'y trouve une infinité de petites perceptions dont l'influence est plus grande qu'on ne pense ; que, par ces perceptions insensibles, l'homme est en communication avec l'univers, en sorte que rien ne s'y passe dont quelque retentissement ne se produise en chacun de nous. Ces petites perceptions étaient, pour Leibnitz, la substance même des sentiments. Et, si, au point de vue de la connaissance, le sentiment était très inférieur à la pensée, au point de vue de l'être, il réalisait une participation de l'individu à la vie et à l'harmonie du tout, infiniment plus étendue que celle où notre perception distincte peut prétendre.

1. Myers, *Human Personality and its survival of bodily death*, 1903.

La théorie de Myers est une transposition expérimentale de ces vues de Leibnitz.

Selon Myers, la personnalité humaine se compose, en quelque sorte, de trois cercles concentriques : 1° le foyer ou partie centrale ; 2° la marge, qui s'étend autour de ce centre jusqu'à une limite marquée par la disparition, au moins apparente, de la conscience ; or, 3°, au delà du moi marginal lui-même, Myers pense avoir démontré expérimentalement l'existence d'un autre moi, en comparaison duquel les deux précédents, qui ne diffèrent que par le degré, ne font qu'un : le moi situé au-dessous du seuil de la conscience, le moi subconscient ou subliminal. C'est là une sorte de conscience seconde, qui, dans la vie ordinaire, est inconnue de la conscience proprement dite. Chez certains sujets, dans certaines circonstances, l'existence et l'efficacité de cette subconscience se manifestent d'une façon directe et certaine. C'est ce que Myers entend prouver par l'exposé de nombreuses observations plus ou moins exceptionnelles.

Chez l'homme normal lui-même, bien des faits se rencontrent qui semblent inexplicables, et dont cette théorie rend fort bien compte. Ainsi l'homme constate en lui la présence de facultés qui ne servent pas à la conservation de l'espèce, et qui, par conséquent, ne peuvent s'être développées sous la seule influence de notre loi de sélection naturelle. Les productions des hommes de génie sont comme des révélations d'un monde différent du nôtre. D'une manière générale, les aspirations idéales de l'homme sont disproportionnées à sa condition actuelle.

Ces faits s'expliquent, si l'on admet que, par une portion de son être qui dépasse son moi conscient, l'homme est en rapport avec un monde autre que celui qui tombe sous ses sens, avec des êtres, qu'à ce

titre, on peut appeler spirituels. Or, cette théorie donne, des phénomènes religieux les plus caractéristiques, une interprétation très satisfaisante.

La conversion, par exemple, serait l'introduction plus ou moins brusque, dans le champ de la conscience normale, de dispositions qui se sont formées et accumulées, d'une manière latente, au sein du moi subliminal.

D'une manière analogue, les états mystiques seraient la suite d'une interpénétration, réalisable chez certains sujets, de la sphère subliminale et de la sphère supraliminale. Le moi subliminal communiquant, en fait, avec un monde inaccessible au moi ordinaire, celui-ci, mis en présence de réalités qui dépassent sa puissance de compréhension et d'expression, resterait comme anéanti, ou se travaillerait pour obtenir, de l'être surnaturel qui le visite, quelque représentation proportionnée à sa condition normale.

La prière, enfin, ne serait autre chose qu'un appel du moi ordinaire aux puissances avec lesquelles le moi subconscient, base du moi ordinaire, est susceptible d'entrer en rapport.

Et ainsi, la doctrine du moi subliminal assurerait un fondement objectif et une valeur scientifique à la croyance élémentaire immédiatement impliquée dans le fait religieux. Cette croyance, c'est l'affirmation de l'existence d'un pouvoir extérieur dont l'homme religieux subit l'action. Or, selon la doctrine du double moi, les déterminations du moi subliminal qui entrent dans le moi ordinaire, ne s'expliquant pas par l'histoire de ce moi, prennent, selon la loi générale de ses perceptions, la forme objective, et donnent au sujet l'impression qu'il est dominé par une force étrangère. Comme, d'ailleurs, le moi subliminal contient des facultés plus hautes, plus puissantes que celles du moi

ordinaire, celui-ci ne se trompe pas en rapportant les inspirations qu'il en reçoit à l'intervention d'un être, non seulement extérieur, mais supérieur à lui.

On peut donc dire qu'en affirmant sa relation à un moi plus grand qu'elle, d'où lui viennent le salut, la puissance et la joie, la conscience religieuse énonce véritablement un fait, et qu'ainsi la réalité de l'objet de l'expérience religieuse est donnée dans cette expérience même.

Il en est autrement des croyances spéciales, relatives à la nature précise des mystérieuses réalités avec lesquelles communique notre moi subliminal. Celles-ci demeurent indémonstrables pour la théorie du moi subliminal, aussi bien que pour le mysticisme ou pour la philosophie. Ce sont des surcroyances, des croyances ajoutées par l'imagination, par le tempérament intellectuel et moral des sociétés ou des individus.

Indémonstrables, elles ne sont pas pour cela sans valeur. Il faut considérer que la religion est essentiellement affaire personnelle. Elle doit, chez l'individu, déplacer le centre de la personnalité, le transporter de la région des émotions égoïstes et matérielles dans celle des émotions spirituelles. Or, si ce phénomène suppose, avant tout, une action née hors du moi conscient et produisant en lui un changement, les explications, idées ou croyances que l'entendement intercale entre la cause et l'effet sont elles-mêmes susceptibles d'exercer une influence sur les dispositions du moi conscient, sur son aptitude à s'offrir aux inspirations du moi supérieur. Et les conditions de l'impression religieuse varient nécessairement avec les temps, les milieux, les connaissances, les individus. Il n'est donc pas seulement tolérable, il est

souhaitable que chacun envisage le phénomène religieux de la manière qui sera, pour lui, la plus efficace.

William James, quant à lui, sans prétendre attribuer à ses propres surcroyances la même valeur qu'à la croyance fondamentale immédiatement impliquée dans le phénomène religieux, adopte, sur plusieurs points importants, les affirmations des religions positives.

Le monde invisible, dit-il, n'est pas purement idéal : il produit des effets dans notre monde. Il est donc très naturel de le concevoir comme une réalité répondant à ce que les religions appellent Dieu. De même, il est juste de croire que Dieu et nous avons affaire ensemble, et qu'en vivant de son influence, nous accomplissons notre plus haute destinée.

Puis, comme le sort de l'homme est évidemment lié à celui des autres êtres, l'âme religieuse, pour acquérir la confiance dans les choses et la paix intérieure qu'elle ambitionne, a besoin de croire que le même Dieu avec qui elle est en rapport supporte et gouverne le monde entier, de telle sorte qu'il ne soit pas seulement notre Dieu, mais le Dieu de l'univers.

Enfin, et sur ce point W. James ne se dissimule pas qu'il déserte le camp des savants pour se mettre du côté des simples, comme tout fait, en définitive, est particulier, comme les universaux ne sont que des abstractions scolastiques sans réalité, ce n'est pas seulement une providence générale et transcendante qu'il convient d'attribuer à Dieu : il n'est pas le Dieu de la conscience religieuse, s'il n'est capable d'exaucer nos prières, et d'avoir égard à nos besoins individuels. Le Dieu pratique auquel nous croyons a donc le pouvoir d'intervenir directement dans le cours des phénomènes, et de faire ce qu'on appelle des miracles.

Quant à la croyance à l'immortalité, rien ne prouve, certes, qu'elle soit illégitime : on n'a pas démontré et il semble indémontrable que le corps actuel soit la cause adéquate, et non une simple condition contingente, de la vie spirituelle. Mais cette question est, en réalité, secondaire. Si nous avons l'assurance que la poursuite des fins idéales qui nous sont chères est garantie pour l'éternité, je ne vois pas, dit W. James, pourquoi nous ne serions pas tout disposés, après avoir accompli notre tâche, à remettre en d'autres mains le soin de continuer notre collaboration à l'œuvre divine.

II

DOCTRINE DE W. JAMES SUR LE RAPPORT DE LA RELIGION
A LA SCIENCE.

Ainsi se développe, à partir de l'expérience religieuse, la théorie de la religion. W. James ne manque pas de se demander quelle est la situation de cette théorie en face de la science.

Expérimentale comme la science, pourquoi la religion n'aurait-elle pas le même titre qu'elle à notre adhésion ?

Selon certains critiques, une telle assimilation serait impossible. Car la religion n'entend pas l'expérience dans le même sens que la science, elle l'entend dans un sens antiscientifique. L'expérience, telle que la science la conçoit, c'est la dépersonnalisation des phénomènes, c'est-à-dire l'élimination de tout ce qui, dans les phénomènes donnés, est relatif au sujet particulier qui les observe. Tout ce qui est cause finale, préoccupation d'utilité, de valeur, en un mot tout ce qui exprime un sentiment du sujet est en dehors du fait scientifique ; ou, si ces éléments deviennent eux-mêmes objets de science, c'est qu'on aura réussi à les considérer, non en eux-mêmes, mais dans quelque condition ou substitut objectivement observable. La religion, au contraire, s'appuie sur des faits pris dans leurs éléments subjectifs et individuels. Elle a affaire à l'homme en tant que personne, et elle personnalise tout ce qu'elle touche. Peu lui importent l'universalité et l'unité nécessaires des lois naturelles : le salut d'un individu prime pour elle tout l'ordre de la nature. C'est pourquoi il y a

incompatibilité foncière entre le point de vue de la religion et celui de la science. La persistance relative de la religion n'est qu'une survivance, destinée à disparaître devant l'expérience véritable, devant l'expérience impersonnelle et scientifique.

Ces objections, selon W. James, ne sont pas concluantes. On ne voit pas pourquoi cette circonstance qu'une suite d'états semble purement subjective suffirait à empêcher que ces états ne constituassent une expérience. Que les sujets se fassent illusion en se croyant malades, en se croyant guéris, et en attribuant leur guérison à une intervention surnaturelle : qu'importe, s'il y a là une série de faits qui se succèdent suivant une loi ? Or, c'est un fait que certains sentiments douloureux et nuisibles sont supprimés par certaines croyances, et ne semblent pas curables par d'autres moyens. Irez-vous refuser les secours de la religion au malheureux qu'ils peuvent sauver, sous prétexte que guérir par la religion, c'est guérir contre les règles ? La production, par la foi, de l'objet de la foi, n'est pas seulement une expérience pour le sujet, c'est une expérience.

« Pourquoi n'y aurait-il qu'une manière d'en user avec la nature et de modifier le cours de ses phénomènes ? N'est-il pas concevable qu'immense et diverse comme elle est, elle doive être abordée et traitée suivant diverses méthodes, si l'on veut utiliser ses ressources le plus largement possible ?

« La science s'attaque à certains éléments de la nature, tels que le mouvement mécanique, et, par eux, atteint les phénomènes qui en dépendent. La religion, par d'autres moyens, qui ont de même une action sur notre monde, réalise, et des phénomènes semblables, et des phénomènes d'une autre espèce. La science a doté l'humanité de la télégraphie, de

l'éclairage électrique, de la diagnose, des moyens de guérir un certain nombre de maladies. La religion assure aux individus la sérénité, l'équilibre moral, le bonheur; elle guérit certaines maladies aussi bien que la science, mieux même chez certains sujets. Science et religion sont deux clefs, également authentiques, dont nous disposons pour ouvrir les trésors de l'univers. Nous voyons les mathématiciens traiter les mêmes faits numériques et spatiaux, tantôt par la géométrie analytique, tantôt par l'algèbre, ou par le calcul infinitésimal, et, par ces méthodes diverses, obtenir également des résultats utiles. Pourquoi n'en serait-il pas de même de la méthode scientifique et de la méthode religieuse? Pourquoi l'une ne regarderait-elle pas un aspect des choses, l'autre un autre aspect? S'il en était ainsi, religion et science, vérifiables chacune à sa manière, seraient coéternelles »¹.

Mais, dit-on, toutes ces considérations sont exclusivement pratiques, et le point de vue scientifique consiste proprement à distinguer, de la pratique, qui n'est pas une connaissance, qui est au nombre des objets mêmes que la nature propose à notre investigation, la théorie, ou détermination des éléments et rapports des choses, tels qu'ils peuvent être constatés et reconnus réels par toute intelligence. C'est pourquoi, des expériences mêmes qu'invoque le défenseur de la religion, la science fait deux parts: l'une subjective et étrangère à la science, l'autre objective et scientifique, mais dépourvue de tout caractère religieux.

On sait que cette distinction radicale de la théorie

1. William James, *The Varieties, etc.*, p. 122-3.

et de la pratique est expressément rejetée par W. James, dont le pragmatisme réduit à des critères purement pratiques les principes mêmes dont se réclame le rationalisme.

En ce qui concerne le rapport de la religion et de la science, W. James fait valoir des considérations qui dépassent le simple pragmatisme.

Toutes nos connaissances, dit-il, partent de la conscience. C'est une vérité désormais acquise. Or une révolution s'est faite dans la psychologie, et, par suite, dans la philosophie de la science, le jour où l'on a compris que le donné, en psychologie, ce n'est pas, comme le croyait Locke, un certain nombre d'éléments simples : sensations, images, idées, sentiments, comparables à des lettres ou à des atomes, entre lesquels il s'agirait d'établir des rapports extérieurs pour en faire la représentation d'une réalité distincte et transcendante, mais bien ce qu'on appelle le champ de conscience, c'est-à-dire l'état de conscience total qui, à un certain moment, existe en un sujet pensant.

Le caractère distinctif de cette nouvelle donnée, c'est qu'au lieu d'être nettement définie et circonscrite, comme une collection d'éléments atomiques, elle a une étendue dont les limites précises ne sont pas assignables, ou plutôt n'existent pas. L'état de conscience, en effet, se compose, et d'un foyer, et d'une marge, dont la périphérie est plus ou moins flottante et indéterminée.

Or, voici que nous apprenons que cette marge elle-même tient, d'une façon continue, à une troisième région, qui, insoupçonnée de notre conscience, même obscure, ne peut, à aucun degré, être mesurée par nous quant à son étendue et à sa profondeur. Dès lors, ce qui est vraiment donné, ce qui

est le point de départ nécessaire de toute spéculation comme de toute pratique, ce n'est pas la somme imaginaire de nos états de conscience, c'est ce champ illimité, où le foyer de connaissance claire, si complexe déjà et sans doute irréductible à un nombre déterminé d'éléments conceptuels, n'est qu'un point, sans cesse modifié d'ailleurs par ses rapports avec les milieux auxquels il est lié.

Si telles sont les données primordiales sur lesquelles s'exerce l'activité de l'esprit humain, quel usage en font respectivement la religion et la science ?

La religion est la réalisation la plus large possible du moi humain. Elle est la personne humaine, agrandie comme à l'infini par sa communion intime avec les autres personnes. Elle est, en quelque mesure, une appréhension de l'être, tel qu'il se pose avant d'avoir été limité, arrangé, réparti en catégories par notre entendement, de manière à s'accommoder aux conditions de notre existence physique et de notre connaissance.

La science, à l'inverse, est la sélection et la classification de tout ce qui, à un moment quelconque et pour un esprit quelconque, peut être objet de connaissance claire et distincte. La somme de ces éléments est ce qu'on appelle le monde objectif. En tant que nous les considérons à part, comme il arrive dans la perception clairement consciente dont procède la connaissance scientifique, ce sont des choses dont nous ne trouvons pas en nous le sujet d'existence, et que, par suite, nous nous représentons comme les peintures d'existences indépendantes de la nôtre. Nous découpons ces images, nous les étiquetons, nous notons l'ordre selon lequel elles se présentent habituellement, nous composons des for-

mules qui nous aident à prévoir leur retour ; et ces formules nous sont des méthodes pour nous procurer quelques-uns des états de conscience que nous pouvons souhaiter.

Si telle est l'origine respective de la religion et de la science, comment celle-ci pourrait-elle jamais remplacer celle-là ? Le point de départ de la religion, c'est le concret, c'est le fait dans sa plénitude, comprenant, avec la pensée, le sentiment, et, peut-être, la sensation sourde d'une participation à la vie de l'univers. Le point de départ de la science, c'est l'abstrait, c'est-à-dire un élément extrait du fait donné, et considéré isolément. On ne peut attendre de l'homme qu'il se contente de l'abstrait, alors que le concret est à sa disposition. C'est l'inviter à se contenter du menu quand le repas est servi devant lui. L'homme utilise la science, mais il vit de la religion. La partie ne peut remplacer le tout ; le symbole ne peut supprimer la réalité.

Non seulement la science ne peut remplacer la religion, mais elle ne peut se passer de la réalité subjective où celle-ci se fonde. C'est pur réalisme scolastique d'imaginer que l'objectif et l'impersonnel puissent se suffire, isolés du subjectif dont ils sont extraits. Entre le subjectif et l'objectif nulle démarcation n'est donnée, qui justifie, au point de vue philosophique, celles que notre science imagine pour sa commodité. La continuité est la loi irréductible de la nature. Et nos concepts soi-disant impersonnels ont besoin d'être constamment revivifiés par le contact avec la réalité, c'est-à-dire avec le subjectif, pour ne pas dégénérer en dogmes inertes, contraires au progrès de la science. Le personnel n'est pas, en face de l'impersonnel, une sorte de désordre initial dont il ne resterait rien quand une fois chaque chose a été mise

à sa place. Il est le fonds, infiniment riche et toujours renouvelé, auquel la science doit puiser sans relâche, si elle ne veut dégénérer en vaine routine.

Tel apparaît le rapport de la religion à la science lorsqu'on les oppose l'une à l'autre. Mais, à vrai dire, cette opposition résulte d'une définition artificielle et de la science et de la religion. D'une part, on identifie la science avec les sciences physiques. D'autre part, on fait résider la religion dans les dogmes qui la symbolisent. Mais si la science est, avant tout, la connaissance des faits, du donné, il existe une science psychologique, au même titre qu'une science physique, et il n'y a pas de raison pour que les caractères de celle-ci soient imposés à celle-là. Et, si la religion est essentiellement une expérience, une chose éprouvée et vécue, rien, *a priori*, ne l'oppose à une science qui, elle-même, ne tend à être qu'une certaine interprétation de l'expérience.

Or il se trouve qu'un même fait, le prolongement continu du moi conscient en un moi subconscient, d'une part est reconnu par les psychologues, d'autre part rend excellemment compte de ce qu'il y a d'essentiel dans l'expérience religieuse. La relation du moi conscient et du moi subconscient forme donc un trait d'union entre la religion et la science. Elle est, en définitive, le point de départ commun de l'activité scientifique et de l'activité religieuse : celle-ci tendant à enrichir le conscient au moyen du subconscient, celle-là à réduire les jaillissements du subconscient aux formes et aux lois du conscient.

Les affirmations fondamentales du théologien et sa méthode générale dans l'établissement des croyances religieuses trouvent, d'ailleurs, une justification dans la science même, ainsi considérée.

Le théologien veut que l'homme soit en rapport

avec un plus grand que lui, distinct de lui. Or, le subconscient se distingue du conscient pour la conscience ; et la psychologie a tout lieu d'admettre que, dans sa région subconsciente, l'âme humaine communique avec des êtres dont certains sont plus grands qu'elle.

Le théologien affirme la réalité des êtres qui apparaissent comme donnés dans l'expérience religieuse. Cette croyance est l'analogie de celle du savant, qui suppose un monde permanent de formes et de lois, comme garantie d'une universelle et perpétuelle possibilité de perception uniforme.

Viennent enfin les grandes conceptions religieuses autour desquelles se cristallisent les systèmes de théologie. Ces conceptions ne se forment pas autrement que les principes d'où dérivent les théories scientifiques. Ce sont des hypothèses, arrangées de façon à grouper les faits et à en représenter les rapports d'une manière commode pour l'intelligence et pour l'imagination. La science ne saurait faire à la théologie un grief de l'imiter à sa manière.

Une réserve, seulement, s'impose au théologien. Les théories et les symboles imaginatifs ne sont pas l'essence de la religion, ils ont pour objet de traduire la religion en langage humain. Or, il est clair que les sciences font elles-mêmes, et dans une mesure de plus en plus large, partie de ce langage. Les dogmes doivent donc être incessamment mis d'accord, quant à leurs formules, avec les résultats essentiels des sciences, de même que celles-ci, dans leurs grandes hypothèses, évoluent avec l'ensemble de l'expérience humaine et avec la raison, témoin vivant de cette expérience.

En résumé, selon William James, l'expérience religieuse est aussi utile et authentique que l'expérience

scientifique. Elle est même plus immédiate, concrète, étendue et profonde. Bien plus, elle est présupposée par l'expérience scientifique. Elle a d'ailleurs, désormais, grâce à la théorie psychologique du subconscient, un point d'appui dans la science elle-même.

Elle se développe de la même manière que la science et en harmonie avec elle. Il n'y a donc nulle raison de supposer qu'elle ne soit qu'une survivance du passé, et qu'elle n'ait plus sa place dans l'essence de la nature humaine.

III

REMARQUES CRITIQUES.

Cette doctrine n'est pas une construction logique qui serait faite de matériaux pris çà et là, taillés de manière à s'ajuster les uns aux autres, et assemblés du dehors d'après un plan. Bien plutôt apparaît-elle comme la vie religieuse elle-même, saisie, autant qu'elle peut l'être, dans sa complexité donnée, et éclairée par une réflexion sympathique et pénétrante. De là le caractère spécial des ouvrages de William James, où, s'attendant de voir un auteur, on trouve un homme.

Si riche et mouvante qu'elle soit, cette doctrine a un point central, et comme un foyer, d'où la lumière se répand sur l'ensemble. Ce centre est la théorie du champ de conscience, comme base de la psychologie. Appliquer cette théorie à la religion, et, par là, faire rentrer les phénomènes religieux dans la vie normale de l'homme : telle est la tâche que s'est donnée William James.

De ce point de vue il établit que la religion est essentiellement une expérience, une chose qu'on éprouve et qu'on vit : c'est le sentiment d'un accord spontané ou restauré de l'homme avec lui-même, de l'homme donné avec l'homme idéal ; c'est, du même coup, le sentiment d'une communication de l'homme avec un être plus grand que lui, lequel produit cet accord et se manifeste comme une source inépuisable d'énergie et de puissance. Ce double sentiment devient, dans l'âme religieuse, le foyer même de la vie consciente.

De plus et par là même, la religion est, essentiellement, chose réelle et personnelle. La religion en soi, une et immuable, n'est qu'une vaine entité scolastique. Il n'existe que des âmes religieuses, des vies religieuses, et il y a autant de religions que d'individus. Ce n'est pas en vain que William James intitule son ouvrage : *Les Variétés de l'expérience religieuse*.

Ces vues sont du plus grand intérêt.

Elles éliminent décidément de l'essence de la religion tout ce qui, étant surtout objectif, intellectuel ou matériellement pratique, peut se transporter, tel quel, d'individu à individu : tels les dogmes, les rites, les traditions. Elles mettent au premier plan l'élément émotif et volontaire, qui fait corps avec la personne et ne s'en peut détacher.

Par suite, elles trouvent le type religieux par excellence dans le mysticisme, dégagé des visions et extases qui ne lui sont pas essentielles, et ramené à son principe, l'intensité et l'élargissement de la vie intérieure. Et elles proposent aux hommes, comme modèles de la vie religieuse, les grands créateurs, chez qui la religion a été, avant tout, une vie, une expérimentation personnelle, un accroissement de la grandeur et de la puissance humaine : les saint Paul, les saint Augustin, les Luther, les Pascal.

Une telle religion n'est pas une chose faite, dont on dénombre et classe les éléments, dont on observe et définit l'évolution, dont on prédit les destinées. C'est un être qui vit, se crée ou se recrée sans cesse, et qui ne cesserait d'être que si l'énergie et la volonté s'éteignaient chez ses représentants.

Une telle religion n'est pas, d'ailleurs un mysticisme passif abimé dans la contemplation : c'est une exaltation de l'activité, poursuivant des fins toujours plus hautes, et s'appropriant les formes nécessaires

pour les réaliser. En même temps, loin d'être un prétexte à dominer les hommes et à leur imposer des croyances uniformes, c'est, pour chacun, le devoir, non seulement de respecter, mais de chérir en autrui ce que sa religion a de propre et de personnel, puisque seul existe et est efficace ce qui tient à la personne, et que les personnes sont et doivent être différentes les unes des autres.

Et, tout en conservant son caractère propre, qui est la relation avec ce qui, pour nous, est surnaturel, la religion, chez W. James, est expressément réintégrée dans la nature humaine. Comme il a relié l'expérience mystique à l'expérience religieuse normale, en montrant dans la première la foi devenue intuition, ainsi il fait rentrer l'expérience religieuse dans l'expérience commune, en y voyant le développement, conforme aux lois psychologiques générales, d'éléments qui sont présents, quoique d'ordinaire inaperçus, en tout acte de conscience immédiate.

La religion fait donc partie de la vie normale de l'homme ; et, comme d'ailleurs, elle est favorable à la conservation, à l'intégrité et à la prospérité de cette vie, la raison même conspire avec l'instinct et la tradition pour en favoriser la subsistance.

Non moins forte est la situation que la doctrine de William James fait à la religion en face de la science. Aucun conflit n'est concevable entre l'une et l'autre, puisque la religion est toute dans les vicissitudes du sentiment qui fait le centre de notre personnalité, alors que la science n'a affaire qu'aux phénomènes représentés, et se borne à en observer et noter le cours habituel.

D'autre part, science et religion sont reliées l'une à l'autre. Elles ont une même fin : le bonheur et la puissance de l'homme ; une même méthode :

l'expérience, l'induction et l'hypothèse; un même champ : la conscience humaine, dont la religion est le tout, la science une partie.

* * *

Si vivante et ingénieuse que soit cette doctrine, est-elle à l'abri de toute objection, soit du côté des savants, soit du côté des hommes religieux ?

De la part des savants, l'objection était à prévoir. Ils contestent que le mode de connaissance invoqué par William James réponde à ce qu'ils appellent expérience.

L'expérience scientifique aboutit à affirmer : Non seulement telle chose m'apparaît, mais elle est. Elle est, c'est-à-dire : elle est susceptible d'être perçue par tout être doué de sens et d'intelligence normaux, observant le phénomène dans les conditions où il s'offre à moi présentement.

Or les descriptions que rapporte W. James, en les empruntant le plus souvent aux sujets eux-mêmes, ne nous révèlent que des impressions subjectives. Elles nous apprennent que telle personne, plus ou moins anormale, a eu le sentiment d'une présence objective, ou de l'irréel, ou d'une communication avec des êtres surnaturels. Elles nous font connaître les circonstances, les vicissitudes de ce sentiment. Elles rentrent, semble-t-il, dans les descriptions subjectives d'hallucinations, de troubles psychiques. Et William James, lui-même, tout d'abord, ne paraît guère leur attribuer d'autre signification. Peu à peu, cependant, à mesure qu'il étudie des formes plus relevées du sentiment de la possession, et en particulier les émotions des grands mystiques, il en vient à consi-

dérer presque le sentiment comme dénotant, par lui-même, l'existence véritable et objective d'un être distinct de l'homme et spirituel, avec qui sa conscience entrerait en rapport.

Sans doute, William James écarte énergiquement, comme pures fictions de l'imagination et de l'entendement, toutes les descriptions détaillées et précises concernant la nature de ces êtres mystérieux et leurs rapports avec notre monde. Mais de cet élément intellectuel, habituellement associé aux émotions, il retient finalement quelque chose : l'affirmation d'une intervention supérieure, donnée, en quelque sorte, avec le sentiment lui-même. Tel, semble-t-il, le psychologue métaphysicien Maine de Biran enseignait qu'un sentiment privilégié, le sentiment de l'effort, contenait en lui et nous révélait l'action d'une force extérieure, solidairement avec notre vouloir. Mais Biran n'a pu parvenir à établir sa thèse ; et l'on ne voit pas comment W. James pourrait prouver que cette proposition : « Je sens en moi l'action divine » est identique à cette autre proposition : « l'action divine s'exerce sur moi ».

Faut-il, avec certains auteurs¹, interpréter la doctrine dans un sens strictement idéaliste, et soutenir que, d'un bout à l'autre, il n'y est question que de sentiments, d'émotions, de croyances, considérés à un point de vue purement subjectif ? Après tout, ce qui nous sauve, ce n'est pas un Dieu séparé de notre croyance, c'est notre croyance en Dieu.

Il est certain que W. James adopte le point de vue empirique radical, et que, dans des objets subsistant hors de nous, il ne peut voir que des fictions de l'imagination et des constructions artificielles de

1. Cf. Flournoy, *Rev. philos.*, sept. 1902.

l'entendement. Entre l'hallucination et la perception, il n'admet certainement qu'une différence de degré, et c'est ce qui lui permet de commencer ses analyses par l'étude de cas où il n'y a évidemment qu'une hallucination morbide.

Mais il ne semble pas que ce recours à un subjectivisme universel suffise à lever la difficulté. Pour qu'une expérience, même subjective, puisse être dite expérience, au sens, non seulement pratique, mais philosophique du mot, il faut qu'on y puisse distinguer, au moins idéalement, le sujet donné qui éprouve certaines émotions, et un sujet connaissant, qui constate impersonnellement l'existence de ces émotions. Autrement, il s'agit d'être, de réalité, non de connaissance. Un arbre n'est pas une expérience.

Or l'état du sujet, dans le phénomène religieux, paraît particulièrement impropre au dédoublement qui serait ici nécessaire. Le sujet, tout entier au sentiment d'une communication avec l'infini, ne distingue plus entre le réel et l'imaginaire. Ses émotions mêmes, dans de telles conditions, sont-elles véritables; ou ne sont-elles que ces émotions supposées, factices, objectivement insincères en dépit de leur intensité et de leur évidence, que la langue anglaise appelle, d'un terme énergique, *sham emotions*? Loin qu'un état mystique puisse constituer une expérience, on se demande si c'est encore un état de conscience, puisque l'absorption mystique tend précisément à l'abolition de la conscience.

Ici se découvre le problème précis qui est au fond de ce débat : N'y a-t-il d'autre expérience que celle qui suppose la dualité d'un sujet et d'un objet? Cette expérience, qui est celle de la conscience distincte et de la science, ne serait-elle pas dérivée et artificielle,

par rapport à une expérience, vraiment une avec la vie et la réalité, qui serait l'expérience première et véritable ? Telle est, en effet, la doctrine qui paraît résulter de la substitution du champ de conscience aux états de conscience dans la psychologie de W. James¹. Le premier donné, selon cette doctrine, c'est un infini et un continu d'impression, d'expérience vivante, dont nos perceptions claires ne sont qu'un extrait, élaboré et déformé, destiné à nous servir dans la poursuite de certaines fins pratiques.

A ce sujet les opinions se heurtent. Dans le moi subliminal, où les uns veulent voir un agrandissement, un enrichissement de la conscience, les autres déclarent n'apercevoir qu'un appauvrissement, un rétrécissement, une trace, un résidu. A y regarder de près, disent ces derniers, on ne trouve rien dans cette prétendue conscience supérieure qui n'ait été préalablement dans la conscience commune et sensible. Les surnaturelles inspirations des mystiques sont des réminiscences, les créations de l'esprit pur sont des états de conscience oubliés qui, suivant les lois psychologiques communes, se sont mécaniquement agrégés d'autres états de conscience, d'où est résulté un organisme psychique que la conscience ne reconnaît pas. Il en est de cet inconnu comme de tous les prétendus mystères qu'on oppose à la science : le progrès de l'observation et de l'analyse le fait rentrer dans le connu et dans le naturel.

Si évidente que paraisse cette réfutation, il convient de remarquer qu'elle suppose admise et postule la psychologie dite des états de conscience, la psychologie atomique, c'est-à-dire le point de vue même que W. James considère comme factice et inadmis-

1. Cf. la théorie, analogue par certains côtés, de H. Bergson : *Introduction à la métaphysique*. Rev. de mét. et de mor., 1903.

sible. Il se pourrait donc que cette réfutation ne fût qu'une pétition de principe.

Certes, la science s'assimile une diversité croissante de phénomènes. Mais ce n'est pas en conservant purement et simplement ses anciens cadres, à la manière des esprits bornés, des *old fogies* de W. James, qu'elle obtient ce résultat : c'est en les élargissant, en les assouplissant, au besoin en les transformant. En fait, aucun de ses cadres, non pas même ceux qui soutiennent tous les autres, les cadres mathématiques ou logiques, n'est réellement immuable. Le jour où il serait prouvé qu'il existe des phénomènes irréductibles aux types psychologiques classiques, la psychologie ferait comme font, en pareil cas, la physique ou la chimie : elle chercherait d'autres principes.

En fait, comment, dans l'état actuel de nos connaissances, prouver que tout ce qui se présente à l'esprit : inventions, combinaisons, idées, objets à définir, fins à chercher et à réaliser, n'est que du déjà vu ? Et le déjà vu lui-même n'a-t-il pas commencé par être vu en quelque manière ? Et savons-nous précisément ce que c'est que voir, et où s'arrête la portée de notre vue ?

La possibilité d'une expérience plus étendue ou même autre que celle des cinq sens dont nous disposons actuellement paraît, à vrai dire, peu contestable. Mais, pour que l'on puisse dire qu'il s'agit bien d'une expérience, et non d'un simple sentiment, il faut, certes, qu'il y ait, dans la notion conçue par le sujet, quelque chose qui réponde à ce qu'on appelle objectivité. Croire à Dieu, c'est, de quelque manière, croire que Dieu est, indépendamment de la croyance que nous avons en lui. Or nulle particularité subjective de l'expérience, non pas même un sentiment de surplus, d'au delà, d'excessivité, ne peut, à elle seule, garantir l'objectivité, la réalité de cette expé-

rience. C'est ce que paraît bien admettre W. James lui-même, lorsque, analysant les données immédiates de la conscience religieuse, il essaie d'y découvrir, non un indice, un témoignage, mais la réalité même, immédiatement donnée, d'une relation de l'âme avec quelque être supérieur.

Comment entendre ce passage du subjectif à l'objectif ?

La théorie même du subconscient serait insuffisante pour le justifier, car le subconscient, lui aussi, ne devient réel pour la conscience qu'en y entrant, c'est-à-dire en revêtant la forme subjective.

Le phénomène essentiel est ici l'acte de foi par lequel, éprouvant certaines émotions, la conscience prononce que ces émotions sont réelles et lui viennent de Dieu. L'expérience religieuse n'est, ni ne peut être, par elle-même et détachée du sujet, objective. Mais le sujet lui donne une portée objective par la croyance qu'il y insère.

Ainsi mélangée de foi, l'expérience religieuse cesserait-elle, par là, d'être une expérience ? Telle ne saurait être, semble-t-il, l'opinion de W. James. Car certainement, dans sa pensée, l'idée même d'objectivité, caractéristique de l'expérience sensible et de l'expérience scientifique, recèle déjà une part de croyance irréductible. La catégorie d'existence effective, indépendante de tout élément subjectif, est, en définitive, une croyance. La croyance ou la foi est au cœur de toute connaissance.

Comme on a contesté que l'expérience religieuse de W. James fût une expérience, au sens scientifique du mot, ainsi on s'est demandé jusqu'à quel point elle méritait d'être appelée religieuse.

Le sujet, dit William James, connaît que le mystère

religieux s'accomplit en lui, lorsque, à son cri de détresse : « Au secours ! » il entend une voix qui répond : « Aie courage ! ta foi t'a sauvé. » Le moi humain est naturellement divisé avec lui-même et défaillant. Si l'harmonie s'y rétablit, si une force qu'il ne pouvait se donner lui est ajoutée, c'est qu'un plus grand que lui l'assiste.

Mais, fait, à bon droit, ce semble, observer Hœffding¹, ces phénomènes eux-mêmes semblent insuffisants pour caractériser une expérience comme religieuse, s'il ne s'y joint une appréciation de la valeur de l'harmonie et de l'énergie que le sujet voit ainsi s'introduire en lui. Conçues comme purement analogues aux choses naturelles, cette harmonie et cette force ne supposeraient aucune intervention divine. Mais si le phénomène psychique est interprété par le sujet comme le rétablissement d'un accord entre Dieu et l'homme, entre l'idéal et le réel, ou, selon la doctrine précise de Hœffding, entre les valeurs et la réalité, alors le sujet rapportera l'apparition de cette harmonie et de cette force à l'action de Dieu comme principe des valeurs ; et l'expérience, par là, présentera un caractère religieux.

Et, en effet, c'est le concept, c'est la croyance jointe au sentiment, qui, seule, caractérise ce dernier. Pour qu'une émotion soit religieuse, il faut qu'elle soit considérée comme ayant en Dieu, entendu lui-même religieusement, son principe et sa fin.

C'est donc la foi, enveloppée dans l'expérience religieuse, qui la caractérise, et comme expérience, et comme religieuse.

L'importance de la foi est ici d'autant plus grande que, selon W. James lui-même, elle n'accompagne

1. Hœffding, *Moderne Philosophie*, 1905. Cf. Id. *Religionsphilosophie*.

pas seulement l'émotion, mais a sur elle une réelle influence, et peut, dans certains cas, la produire à elle seule. La foi religieuse, qui, peut-être, porte Dieu en elle, n'est pas une idée abstraite : elle guérit, elle console ; elle crée son objet. Tandis qu'il cherche en gémissant, Pascal entend le sauveur qui lui dit : « Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé ! »

Mais, s'il en est ainsi, l'expérience religieuse n'est pas ce principe entièrement indépendant des concepts, des dogmes, des rites, des traditions et des institutions, que semblait dégager et isoler l'analyse de William James. Car ces conditions extérieures sont, en quelque manière, des éléments de la foi. Comme elles la supposent, ainsi elles réagissent sur elle et déterminent son contenu. Dans l'expérience religieuse d'un individu donné, si on l'analyse, on trouvera toujours, incorporée à sa foi, une foule d'idées et de sentiments liés aux formules et aux pratiques qui lui sont familières. De la foi religieuse elle-même, il faut dire qu'elle est, pour une part, une traduction de l'action en croyance.

Il semble donc permis de se demander, avec Hœffding, si le fait même de l'expérience religieuse survivrait à la disparition de tous les éléments intellectuels, extérieurs et traditionnels de la religion.

Ces éléments, d'ailleurs, n'ont-ils d'autre valeur que celle qu'ils tiennent de leur rapport à la conscience religieuse des individus ? La religion personnelle est-elle, à elle seule, tout l'essentiel de la religion ?

Sans doute, le rôle social de la religion, si considérable que l'histoire nous le montre, ne suffit pas à démontrer que la religion soit, originairement et essentiellement, un phénomène social. Il se peut qu'en

fait la religion soit née dans les âmes d'individus enthousiastes, et que, s'étant propagée par imitation, par contagion, elle ait revêtu peu à peu la forme de dogmes et d'institutions, comme il arrive aux croyances propres à assurer la conservation et la puissance d'une société donnée. Mais, alors même que le côté social des religions serait un effet et non une cause, il ne s'ensuivrait pas que la religion purement personnelle fût, aujourd'hui même, la seule forme haute et vivace de la religion.

Déjà l'individu, en tant qu'il vise, pour lui-même, à la perfection religieuse, constate qu'il ne saurait s'enfermer dans une sainteté solitaire. Nul ne peut faire son salut tout seul. Car la personnalité humaine ne se développe, ne se crée, n'existe, que dans l'effort que font les hommes pour s'entendre, s'unir et vivre la vie les uns des autres. Et ainsi, les choses communes, actes, croyances, symboles, institutions, sont une partie essentielle de la religion, même dans sa forme personnelle.

Mais la personne individuelle n'a pas seule une valeur religieuse. Une société est aussi une sorte de personne, susceptible de déployer des vertus propres : justice, harmonie, humanité, qui débordent le cadre de la vie individuelle. Jadis c'étaient les religions qui avaient en main les destinées matérielles et morales des sociétés. Si aujourd'hui elles ne disposent plus du gouvernement politique, ne peuvent-elles encore prétendre à montrer aux nations leurs fins idéales, et à développer en elles la foi, l'amour, l'enthousiasme, l'esprit de fraternité et de sacrifice, l'ardeur et la constance, nécessaires pour travailler à les réaliser ?

Une pareille tâche dépasse la religion purement personnelle. Elle suppose, chez les membres d'une

société donnée, le culte collectif des traditions, des croyances, des idées qui tendent à l'accomplissement de sa mission et à la réalisation de son idéal.

Si le sentiment est l'âme de la religion, les croyances et les institutions en sont le corps; et il n'y a de vie, en ce monde, que pour les âmes unies à des corps.

CONCLUSION

La confrontation inévitable. — Le conflit est proprement entre l'esprit scientifique et l'esprit religieux.

I. RAPPORTS DE L'ESPRIT SCIENTIFIQUE ET DE L'ESPRIT RELIGIEUX. — 1° L'esprit scientifique. — Comment s'établissent les faits, les lois, les théories. — L'évolutionnisme. — Le dogmatisme expérimental. — 2° L'esprit religieux. — Est-il compatible avec l'esprit scientifique ? — Distinction de la science et de la religion. — La science et l'homme : continuité entre celui-ci et celle-là. — Les postulats de la vie : ils coïncident avec les principes de la religion.

II. LA RELIGION. — Morale et religion : ce que la seconde ajoute à la première. — Vitalité et souplesse de la religion comme principe spirituel positif. — La valeur de l'élément intellectuel et objectif. Le rôle des idées confuses dans la vie humaine. — Les dogmes. — Les rites. — La transformation de la tolérance en amour.

La question des rapports de la religion et de la science, considérée à travers l'histoire, est l'une de celles qui provoquent le plus d'étonnement. En somme, malgré des compromis cent fois renouvelés, malgré les efforts obstinés des plus grands esprits pour résoudre rationnellement le problème, il semble que la religion et la science aient toujours été sur le pied de guerre, et qu'elles n'aient cessé de lutter, non seulement pour se dominer, mais pour s'anéantir l'une l'autre.

Pourtant, les deux principes sont encore debout. En

vain la théologie a-t-elle prétendu asservir la science : celle-ci a secoué le joug de la théologie. Depuis lors, il a pu sembler que les rôles s'étaient retournés, et la science, maintes fois, a annoncé la fin des religions; mais les religions subsistent, et la violence même de la lutte atteste leur vitalité.

Si l'on considère les doctrines où se résument et se définissent les idées actuelles sur le rapport de la religion à la science, on les voit se répartir en deux groupes, dont l'un représente ce que l'on peut appeler la tendance naturaliste, et l'autre la tendance spiritualiste.

Dans le premier, il nous a semblé qu'on pouvait ranger, à titre de spécimens : le positivisme d'Auguste Comte ou religion de l'Humanité; l'évolutionnisme de Herbert Spencer avec sa théorie de l'Inconnaissable; le monisme de Hæckel, qui conduit à la religion de la science; le psychologisme et le sociologisme, qui ramènent les phénomènes religieux aux manifestations naturelles de l'activité psychique ou sociale.

Dans le second on peut faire rentrer : le dualisme radical de Ritschl, aboutissant à la distinction de la foi et des croyances; la doctrine des limites de la science; la philosophie de l'action, comme reliant à un principe commun la science et la religion; la doctrine de l'expérience religieuse, telle que l'expose William James.

A cette liste de doctrines, une revue complète en ajouterait beaucoup d'autres. Ces exemples suffisent à montrer avec quelle ardeur, quelle persévérance et quelles ressources de part et d'autre se poursuit la lutte séculaire.

Prédire le résultat de cette lutte au nom de la seule logique serait une entreprise téméraire; car les champions de l'une et l'autre cause font depuis longtemps

assaut de dialectique sans réussir à se convaincre. Il s'agit ici, non de deux concepts, mais de deux êtres, dont chacun, selon la définition spinoziste de l'existence, tend à persévérer dans son être. Entre deux vivants, la victoire n'est pas à celui qui sait le mieux aligner des syllogismes, mais à celui dont la vitalité est la plus forte. D'ailleurs, la dispute est ici entre la connaissance, sous sa forme la plus exacte, et quelque chose qui, plus ou moins, se donne comme hétérogène à cette connaissance. Il y a nécessairement, entre ces deux termes, une sorte d'incommensurabilité logique.

Trancher la question en achevant *a priori* la courbe empirique d'évolution que l'on dégage ou croit dégager de l'histoire est, également, une méthode trop simple. Il ne suffit pas toujours qu'une chose soit vieille pour qu'elle touche à sa fin. Il n'en est pas nécessairement de la vie des idées, des sentiments, des choses morales comme de la vie des individus. Bien plus, quand ces choses sont mortes, elles peuvent renaître, surtout si elles ont eu le temps d'être oubliées. Ainsi se font les révolutions, qui sont d'autant plus hardies qu'elles ressuscitent des principes plus vieux. Quand Rousseau voulut renouveler le monde, il fit appel à la nature comme plus ancienne que toutes les coutumes. D'ailleurs, si l'histoire nous offre des évolutions qui semblent se faire dans un sens déterminé, elle nous présente aussi des mouvements rythmiques, où le développement même d'une période est l'acheminement à une période contraire. La marche des choses humaines est trop compliquée pour qu'on puisse remonter, d'une évolution donnée, aux causes mécaniques élémentaires qui la déterminent, et dont la connaissance rendrait seule possible une prédiction vraiment scientifique.

S'il est vrai que la religion et la science puissent être assimilées à des choses vivantes, comment mesurer leur vitalité, les réserves d'énergie, les possibilités de réveil qu'elles peuvent recéler? Ne voyons-nous pas, aujourd'hui même, certains naturalistes expliquer les mutations brusques que présentent parfois les espèces naturelles par des caractères, jusqu'alors latents, que quelque circonstance favorable met brusquement en valeur?

Plutôt que de hasarder, sur l'avenir des religions, des prédictions plus faciles que vérifiables, il peut être intéressant de considérer l'état actuel de l'une et de l'autre, et de déterminer, d'après cette étude, la manière de concevoir leurs rapports, qui, selon la formule d'Aristote, paraît, à la fois, et possible et convenable.

Or, il semble que les deux puissances qui s'affrontent actuellement soient moins encore la religion et la science, comme doctrines, que l'esprit scientifique et l'esprit religieux. Peu importerait au savant, en définitive, que la religion n'affirmât rien, dans ses dogmes, qui ne fût d'accord avec les résultats de la science. Ces propositions seraient, par la religion, présentées comme dogmes, comme objets de foi; elles lieraient l'intelligence et la conscience, elles exprimeraient, en un mot, un rapport de l'homme avec un ordre de choses inaccessible à notre connaissance naturelle: c'en serait assez pour que le savant rejetât, non peut-être les propositions elles-mêmes, mais le mode d'adhésion qu'y donnerait le croyant. Et celui-ci, à son tour, s'il voyait toutes ses croyances, tous ses sentiments toutes ses pratiques expliquées et même justifiées par la science, serait plus éloigné que jamais de se réconcilier avec elle, puisque, ainsi expliqués, ces phénomènes perdraient tout caractère religieux.

Dès lors, c'est, aujourd'hui, tenter une œuvre sans grande portée que de chercher à démêler une certaine harmonie entre les dogmes de la religion et les conclusions de la science. Celle-ci, chez nombre de ses représentants, entend écarter la religion en principe et *a priori*, pour la manière de penser, de sentir, d'affirmer et de vouloir, qu'elle implique. L'homme religieux, déclare-t-on, fait de ses facultés un usage qui ne répond plus au progrès de la culture humaine. L'esprit scientifique n'est pas seulement autre que l'esprit religieux, il en est, proprement, la négation. Il est né de la réaction de la raison contre cet esprit. Son triomphe et la disparition de l'esprit religieux ne sont qu'une seule et même chose.

C'est donc moins la science et la religion proprement dites que l'esprit scientifique et l'esprit religieux, qu'il s'agit pour nous de mettre en présence l'un de l'autre.

Il importe, d'ailleurs, de remarquer que le commode système de la cloison étanche, fort à la mode au siècle dernier, ne se conçoit plus dans les conditions actuelles. Si la lutte n'est pas seulement entre deux doctrines, mais entre deux esprits, il est décidément impossible à un homme qui veut être une personne, c'est-à-dire une conscience une et raisonnable, d'admettre également, sans les confronter l'un avec l'autre, les deux principes qui se disputent les intelligences. Et ce qui est inconcevable chez l'individu l'est, à plus forte raison, dans la société, qui, elle aussi, est une sorte de conscience, et dont le jugement dépend moins que celui de l'individu des circonstances accidentelles. Plus que jamais, la question des rapports de la religion et de la science est capitale et inéluctable.

I

RAPPORTS DE L'ESPRIT SCIENTIFIQUE ET DE L'ESPRIT RELIGIEUX.

Jadis, on pouvait juger indifférent de considérer en premier lieu la religion ou la science. Il n'en est plus de même aujourd'hui. La science s'est, selon une expression courante, émancipée. Tandis qu'elle n'avait autrefois de certitude que celle que lui conféraient certains principes métaphysiques, au moyen desquels elle s'appliquait à coordonner les phénomènes de la nature, elle a trouvé, dans l'expérience, un principe propre et immanent, d'où elle tire, sans autre auxiliaire que l'activité intellectuelle commune, et les faits, matériaux de son œuvre, et les lois, à l'aide desquelles elle coordonne les faits. Il suit de là que, pratiquement, dans sa genèse et dans son développement, la science se suffit, et que le premier trait de l'esprit scientifique, c'est, désormais, de n'admettre aucun autre point de départ de la recherche, aucune autre source de la connaissance, que l'expérience. Donc, pour le savant, la science se pose comme quelque chose de premier et d'absolu, et il est vain de lui demander de s'accorder avec quoi que ce soit. Elle a fait vœu de s'accorder avec les faits et avec eux seuls. Si l'on souhaite d'être écouté d'elle, il est indispensable d'accepter le point de vue où elle se place.

D'ailleurs, c'est elle surtout, aujourd'hui, qui attaque. La conscience humaine est, sans nul doute, désormais gagnée à la science, dont la certitude s'impose par une évidence irrésistible. La forme sous laquelle se présente aujourd'hui le problème des rapports de l'esprit religieux et de l'esprit scientifique,

est la suivante : l'esprit scientifique qui, chez certains de ses représentants, se donne pour la négation de l'esprit religieux, l'exclut-il en effet, ou en laisse-t-il, malgré certaines apparences, subsister la possibilité?

Qu'est-ce donc, au fond, que l'esprit scientifique, et quelles conséquences résultent de son développement dans l'humanité?

1° *L'esprit scientifique.*

Avec Descartes et surtout avec Kant, l'esprit scientifique paraissait déterminé, d'une manière immuable, par les conditions logiques de la science et par la nature de l'esprit humain. C'était, chez Descartes, le parti pris de considérer toutes choses d'un biais qui permit de les réduire, directement ou indirectement, à des éléments mathématiques ; chez Kant, c'était l'affirmation *a priori* d'une liaison nécessaire des phénomènes entre eux, dans l'espace et dans le temps. Armé de ces principes, l'esprit s'est élancé, avec une ardeur nouvelle, vers la découverte des lois de la nature ; et les succès qu'il a obtenus ont pu lui faire croire qu'il était désormais en possession de la forme éternelle et absolue de la vérité. Mais cette opinion a dû se modifier, lorsque l'on a examiné de plus près la manière dont se fait la science, les conditions de son développement et de sa certitude.

Il paraît bien établi aujourd'hui que l'esprit scientifique, non plus que les principes de la science, n'est pas quelque chose de tout fait et de donné ; mais qu'il se forme lui-même à mesure que la science se crée et progresse. D'une part, c'est l'intelligence qui fait la science, et celle-ci ne s'extrait pas des choses comme, d'un composé chimique, un élément

de ce composé. D'autre part, l'œuvre réagit sur l'ouvrier; et ce que nous appelons les catégories de l'entendement n'est que l'ensemble des habitudes que l'esprit a contractées en se travaillant pour s'assimiler les phénomènes. Il les adapte à ses fins, et il s'adapte à leur nature. C'est par un compromis que se fait l'accord. Et ainsi, l'esprit scientifique n'est plus désormais un lit de Procuste où les phénomènes sont tenus de se ranger. C'est l'intelligence, vivante et souple, se développant et se déterminant, non sans analogie avec les organes du corps, par l'exercice même et le travail que l'œuvre à accomplir exige d'elle.

Deux idées, surgies à l'époque de la Renaissance, paraissent avoir particulièrement contribué à orienter l'esprit scientifique dans le sens où il marche désormais : d'une part, le désir de posséder enfin des connaissances certaines, susceptibles de durer et de s'additionner; d'autre part, l'ambition d'agir sur la nature. Ce double objet, la science se croit désormais en mesure de l'atteindre, en se donnant pour principe inviolable et unique l'expérience.

L'esprit scientifique, c'est, essentiellement, le sens du fait, comme source, règle, mesure et contrôle de toute connaissance. Or, ce que la science appelle un fait, ce n'est pas simplement une réalité donnée : c'est une réalité constatée ou constatable. Le savant qui se propose de déterminer un fait se place en dehors de ce fait, et l'observe, comme pourrait le faire tout autre esprit également mû par le seul désir de connaître. En ce sens, il s'applique à le discerner, à le fixer, à le noter, à l'exprimer au moyen de symboles connus, et, s'il est possible, à le mesurer. Dans chacune de ces opérations, l'esprit a une part indispensable; mais cette part consiste à élaborer le donné de manière qu'il soit, le plus possible, rece-

vable pour tous les esprits. Tandis que le donné primordial n'était guère qu'une impression, un sentiment individuel, l'œuvre d'art qu'y substitue l'esprit scientifique est un objet défini et existant pour tous, une pierre utilisable pour l'édifice de la science impersonnelle.

Ainsi s'est adaptée aux choses, et définie scientifiquement, à travers des tâtonnements sans nombre, l'antique aspiration de l'esprit philosophique à la connaissance de l'être en soi ou de la substance permanente des choses.

Cependant l'esprit, réfléchissant sur l'expérience, se demande si celle-ci ne fournit que des faits, et s'il ne serait pas possible, sous la seule direction de cette même expérience, de dépasser le fait proprement dit, et d'atteindre à ce qu'on appelle la loi. Jadis les lois étaient conçues comme dictées par l'intelligence à la matière: il s'agit maintenant de les déduire des choses elles-mêmes. Non qu'elles s'y trouvent toutes faites, et qu'il n'y ait qu'à les en extraire. Mais, de même que par une action et réaction mutuelles de l'esprit et de la connaissance se construit le fait scientifique, ainsi, peut-être, les faits eux-mêmes peuvent-ils être élaborés de manière à devenir des lois.

Une circonstance, qui, semble-t-il, eût pu ne pas se rencontrer, a justifié cette ambition. Si tous les phénomènes de la nature agissaient et réagissaient également les uns sur les autres, ils formeraient un ensemble d'une complication et d'une mobilité telles qu'il serait, sans doute, à tout jamais impossible d'en démêler expérimentalement les lois. Mais il se trouve que, parmi les choses qui tombent sous notre expérience, certains ensembles et certaines connexions, bien qu'encore très complexes, ont une

stabilité relative, et sont sensiblement indépendants du reste de l'univers. Cette circonstance a rendu possible l'induction expérimentale, par laquelle l'esprit, isolant deux phénomènes de l'ensemble des choses, détermine entre eux une solidarité.

Ainsi s'est définie scientifiquement, en s'adaptant aux choses données, la notion, jadis métaphysique, de causalité.

Ce n'est pas tout : l'esprit, mû par une troisième idée, celle d'unité, a cherché si, de cette idée même, il ne pourrait pas se former un schème applicable à une science expérimentale.

La connaissance immédiate des lois physiques est morcelée. Une loi est un couple de phénomènes liés entre eux, mais isolés des autres phénomènes. Par l'analogie et l'assimilation, l'esprit fait, de proche en proche, rentrer les lois les unes dans les autres, en les distinguant en particulières et en générales. Et ainsi, il réunit après avoir séparé ; et il peut concevoir, comme un idéal, la réduction de toutes les lois à une loi unique.

L'unité des métaphysiciens est ainsi devenue la systématisation scientifique des phénomènes.

C'est à l'aide de symboles, parfois même d'artifices, que l'homme simplifie ainsi la nature ; mais le fait scientifique lui-même, point de départ de toutes ces inventions, n'est-il pas déjà un symbole construit, un équivalent imaginaire objectif du fait primitif ?

L'esprit scientifique a conscience des conséquences qu'entraîne la hardiesse croissante de ses ambitions. Son objet est toujours le même : créer dans l'intelligence humaine une représentation, aussi fidèle et utilisable que possible, des conditions d'apparition des phénomènes. Mais, à mesure qu'il s'éloigne davantage des phénomènes concrets et particuliers, pour consi-

dérer ou imaginer des phénomènes généraux dont les conséquences éloignées sont seules vérifiables, il se rend compte que ses explications, suffisantes peut-être, ne sont pas pour cela nécessaires ; et il n'attribue à ces vastes conceptions que la valeur d'hypothèses expérimentales.

L'expérience, de plus en plus étendue et approfondie, ne s'est pas seulement assimilée les concepts philosophiques de substance, de causalité et d'unité. Elle a repris aux vieux penseurs un concept que la métaphysique et la science dogmatiques avaient pensé éliminer à tout jamais : le concept de changement radical, d'évolution, partielle ou même universelle. C'était l'un des grands principes dont les physiciens grecs discutaient la valeur. Or, soit dans nos moyens de connaître, de noter, de représenter, de classer les choses, soit dans la nature elle-même, la science, aujourd'hui, ne voit plus rien d'assurément stable et définitif. Non seulement une science purement expérimentale est, par définition, toujours approximative, provisoire et modifiable ; mais, d'après les résultats de la science elle-même, rien ne garantit la stabilité absolue des lois, même les plus générales, que l'homme a pu découvrir. La nature évolue, peut-être jusque dans son fond.

Solidaire des choses, l'esprit scientifique est désormais, lui-même, sujet à l'évolution. Il est, en ce sens, un esprit de relativité. Il considère toute explication comme nécessairement relative, et au nombre des phénomènes connus, et à l'état, peut-être passager, où lui-même se trouve actuellement. Cette relativité, d'ailleurs, n'entame pas sa valeur, et ne met pas obstacle à cette addition continue des connaissances qui est le premier article de sa méthode. Car, l'évolution fût-elle radicale, elle n'est pas

conçue pour cela comme arbitraire et comme inconnaissable scientifiquement. Si les principes les plus reculés des choses se transforment, cette transformation même doit obéir à des lois analogues aux lois immédiatement observables, à des lois expérimentales.

Un dernier trait, lié aux précédents, caractérise l'esprit scientifique actuel. Sans doute, il n'est plus dogmatique, au sens qu'une métaphysique intellectualiste donnerait à ce mot. Mais il est et tend à persévérer dans son être, à la manière d'une chose vivante où se sont accumulées d'innombrables énergies naturelles. Il s'apparaît à lui-même comme la règle suprême du jugement et du raisonnement. Si donc il continue à repousser tout dogmatisme métaphysique, il rétablit à son profit une sorte de dogmatisme relatif, fondé lui-même sur l'expérience. Il croit à sa puissance d'expansion illimitée et à sa valeur indéfiniment croissante. Par suite, de quelque problème qu'il s'agisse, il se refuse à conclure, avec Dubois-Reymond : *Ignorabimus*. Ce que nous ignorons aujourd'hui, nul n'est en droit de déclarer que nous l'ignorons toujours. N'est-ce pas, d'ailleurs, un résultat, à certains égards décisif, de savoir que, ce que nous ignorons, lors même que nous devrions l'ignorer toujours, est, en soi, connaissable conformément aux principes généraux de notre connaissance scientifique ? L'histoire de la science prouve qu'entre ce que nous connaissons et ce que nous ignorons nous avons le droit d'affirmer une continuité.

C'est pourquoi l'expression : scientifiquement inexplicable, est désormais vide de sens. Une force mystérieuse, un fait miraculeux, en admettant que le fait existe, n'est autre chose qu'un phénomène que nous ne réussissons pas à expliquer à l'aide des lois que nous connaissons. Si cette impossibilité est avérée, la

science en sera quitte pour chercher d'autres lois.

Si donc les lois qu'enseigne la science sont et demeurent, non des affirmations absolues, mais des questions que l'expérimentateur pose à la nature et dont il est prêt à modifier l'énoncé si la nature refuse de s'y accommoder, il n'en reste pas moins que l'esprit scientifique a une confiance pratique absolue dans le postulat qu'impliquent toutes ces questions, et qui n'est autre que la légitimité et l'universalité du principe scientifique lui-même.

Si tel est l'esprit scientifique, laisse-t-il, dans la conscience humaine, une place à l'esprit religieux ?

2° *L'esprit religieux.*

Il y aurait une manière très simple de trancher la question, ce serait de décréter que l'esprit scientifique est, à lui seul, tout l'essentiel de la raison humaine, que toutes les idées ou tendances par lesquelles celle-ci a pu se manifester à travers les âges ont désormais, dans les principes de la science, leur seule expression vérifiée et légitime. Dès lors, tout ce qui est en dehors de la science, serait par là même, en dehors de la raison ; et, comme la religion est nécessairement autre chose que la science, elle serait, *a priori*, reléguée parmi ces matériaux bruts de l'expérience, que la science, précisément, a pour objet de transformer en symboles objectifs, capables de vérité.

Pour que l'esprit scientifique admette la légitimité d'un point de vue sur les choses autre que le sien propre, il faut qu'il ne se considère pas comme adéquat à la raison même, qu'il reconnaisse les droits d'une raison plus générale, dont il est, sans doute, la forme la plus définie, mais dont il n'épuise pas le

contenu. Mais est-il évident que la raison scientifique ait désormais remplacé, purement et simplement, cette raison sans épithète, dont les hommes ont, de tout temps, fait le privilège de leur espèce ?

La raison scientifique est la raison, en tant que formée et déterminée par la culture des sciences. La raison, prise dans toute sa compréhension, est le point de vue sur les choses que détermine, dans l'âme humaine, l'ensemble de ses rapports avec elles. C'est le mode de juger que l'esprit se forme, au contact et des sciences et de la vie, en recueillant et fondant ensemble toutes les pensées lumineuses et fécondes qui jaillissent du génie humain.

Or, en se plaçant, en ce sens, non plus exclusivement au point de vue scientifique, mais au point de vue, plus général, de la raison humaine, on peut rechercher les rapports de l'esprit scientifique et de l'esprit religieux sans que la question soit résolue d'avance.

Si la science, pratiquement, se suffit à elle-même, si elle a, dans l'expérience, une sorte de principe absolu et premier, s'ensuit-il qu'aux yeux de la raison, non plus seulement scientifique, mais humaine, elle puisse être considérée comme un absolu ? Il est très intelligible qu'une chose qui, prise en elle-même, semble être un tout, ne soit cependant, en réalité, qu'une partie d'un tout plus vaste. Tous les progrès se font en développant pour elle-même une partie qui, en fait, ne subsiste que par le tout auquel elle appartient. La science est dans son rôle en ne connaissant d'autre être, d'autre réalité que celle qu'elle enferme dans ses formules. Mais s'ensuit-il que la raison ne fasse désormais aucune différence entre l'être tel qu'il est connu par la science, et l'être tel qu'il est ?

La science consiste à substituer aux choses des

symboles qui en expriment un certain aspect, l'aspect traduisible par des rapports relativement précis, intelligibles et utilisables pour tous les hommes. Elle résulte d'un dédoublement de l'être en réalité pure et simple et en représentation distincte, dite objective. Si obstinée qu'elle soit à poursuivre le réel en ses plus déliés replis, elle demeure un œil qui contemple et objective les choses; elle ne peut, sans contradiction, s'identifier avec la réalité elle-même. L'universel, le nécessaire, l'objectivité, conditions de la connaissance, sont des catégories. Identifier les catégories avec l'être, c'est prêter à leur caractère d'exactitude immobile la valeur absolue que lui attribuaient les systèmes métaphysiques *a priori*. Dans la science réelle, les catégories de la pensée elles-mêmes sont muables, parce qu'elles doivent s'adapter aux faits, comme à une réalité distincte et inconnaissable *a priori*.

De cette dualité irréductible la science elle-même porte témoignage. Car les deux principes du réel, les choses et l'esprit, sont pour elle des données qu'elle ne peut résoudre. Quand elle les considère objectivement, à son point de vue, il lui semble, non seulement qu'elle se les assimile, mais qu'elle est capable de les réduire à une seule et même réalité. Mais ce travail même, elle ne peut l'exécuter que si les conditions lui en sont fournies; et ces conditions sont et demeurent: 1° des choses, qu'elle ne peut se donner elle-même; 2° un esprit, distinct de ces choses, qui les considérera objectivement et qui les transformera, de manière à se les rendre intelligibles. Les choses, l'esprit, quelles que soient d'ailleurs leur affinité ou leur opposition intrinsèque sont, ensemble, pour la science, l'être même dont celle-ci se distingue, et qu'elle ne peut ignorer, si elle s'ana-

lyse philosophiquement, puisqu'elle ne se forme que des éléments qu'elle puise continuellement en eux.

Ces éléments, du moins, se laissent-ils à ce point élaborer qu'ils deviennent exactement conformes aux exigences de la pensée scientifique ?

Les données scientifiques qui représentent les choses tiennent de leur origine un caractère qui ne semble pas entièrement assimilable à la science, par cette raison même que la science se propose d'envisager l'être à un point de vue contraire. Ce caractère est la continuité hétérogène, la multiplicité une, laquelle, pour devenir un objet, est tout d'abord traduite par les sens et par l'entendement en discontinuité qualitative et en multiplicité numérique. La science part de cette multiplicité hétérogène, qui, pour elle, représente la matière brute, et se donne pour tâche de la réduire à un continu homogène. Elle opère cette réduction en exprimant les qualités par des quantités. Or l'expression doit nécessairement conserver un rapport à la chose exprimée : autrement elle serait inutilisable. Lors même que toute trace de la discontinuité et de l'hétérogénéité des choses disparaîtrait dans les formules considérées à part, on ne saurait se dispenser de se rappeler le rapport des formules à la réalité et de se référer à ce rapport, lorsqu'il s'agit d'appliquer ces formules, et, par elles, d'apprécier les objets de l'expérience concrète.

Quant à aborder le problème inverse, et à se proposer, non plus de réduire à l'unité la diversité donnée, mais, partant de l'unité, d'en faire sortir la diversité, ce problème peut être historique ou métaphysique, mais il n'est qu'en apparence abordé par la science ; en réalité, il n'est pas scientifique. Une science purement expérimentale assimile, réduit, unifie, mais ne développe ni ne diversifie. C'est pourquoi

la trace du divers donné qui subsiste dans les réductions de la science est elle-même irréductible.

Pareillement, l'intelligence proprement scientifique, sujet de la science, laisse subsister, au-dessus d'elle, l'intelligence en général. En vain la science prétendrait-elle réduire l'intelligence au rôle de simple instrument, de préparateur passif : celle-ci travaille pour son compte, cherchant s'il y a, dans la nature, de l'ordre, de la simplicité, de l'harmonie, caractères évidemment bien plus propres à la satisfaire elle-même qu'à exprimer les propriétés intrinsèques des phénomènes. Et ces notions, qui président aux recherches de la science, ne sont pas, en réalité, des notions purement intellectuelles, ce sont, tout ensemble, des sentiments, des besoins esthétiques et moraux ; en sorte que le sentiment lui-même est lié à l'esprit scientifique, tel qu'il existe chez le savant, dans sa réalité vivante et agissante.

Il suit de là que, si la science s'empare, à sa manière, des choses et de l'esprit humain, elle ne les prend cependant pas tout entiers. Nécessairement, l'être des choses déborde l'être qu'elle s'assimile, et l'esprit humain déborde les facultés intellectuelles qu'elle utilise. Pourquoi, dès lors, l'homme n'aurait-il pas le droit de développer pour elles-mêmes celles de ses facultés que la science n'emploie qu'à titre accessoire, ou même qu'elle laisse plus ou moins inoccupées ?

L'impossibilité de tracer une frontière précise entre la science et l'être, entre l'objectif et le subjectif, entre l'intelligence abstraite et le sentiment, la persistance nécessaire d'une zone moyenne où ces deux principes sont indiscernables, établit une continuité entre le monde scientifique, où l'être est réduit en

relations vides et universelles, et l'individu, vivant et pensant, qui attribue une existence et une valeur à son être propre. Vus de loin, à travers les concepts que nous y substituons pour pouvoir dogmatiser sur leur nature, l'intelligibilité abstraite, caractère de la science, et le sentiment de l'homme sont l'opposé l'un de l'autre. Mais dans la réalité cette séparation n'existe pas ; et, si la science est un système de formules où la réalité individuelle ne doit plus avoir aucune place, elle ne se crée pourtant, elle ne se développe, elle ne subsiste que dans des esprits individuels, élaborant, dans un progrès sans fin, leurs impressions et idées individuelles. Et comme, en fait, ce qui existe, ce n'est pas précisément la science, abstraction qui ne désigne qu'un but, un absolu, donc une idée, mais le travail scientifique, lequel est toujours à l'état de devenir, la science réelle n'est point séparable des savants ; et la vie mouvante et subjective en demeurera toujours une partie intégrante.

L'individu, dans la science, cherche à systématiser les choses à un point de vue impersonnel. Comment la science, qui est son œuvre, lui interdirait-elle de chercher également à les systématiser du point de vue de l'individu lui-même ? Ce genre de systématisation, il est vrai, ne comporterait pas de valeur objective, au sens que la science donne à ce mot ; mais si elle satisfaisait le sentiment, elle répondrait à des besoins humains, non moins réels que le besoin de ramener les choses les unes aux autres.

On conçoit d'ailleurs des degrés divers dans la systématisation opérée au point de vue de l'individu. Le plus bas degré est la considération de toutes choses dans leur rapport à un moi unique, qui se prend pour le centre du monde. Or, au-dessus de cet individualisme extrême, il y a toute une échelle

de systématisations dans lesquelles les choses sont rapportées, non à un seul individu, mais à plusieurs, à l'ensemble des individus dont se compose un groupe, un corps, une nation, l'humanité. La systématisation subjective peut ainsi imiter, à sa manière, l'universalité de la science. Celle-ci dégage du particulier l'universel, par abstraction et par réduction. Un analogue de l'universel peut être obtenu, dans l'ordre subjectif, par l'accord des individus, par l'harmonie qui, de leur diversité, fait une sorte d'unité.

C'est une systématisation de ce genre que représente la religion. Elle attribue à l'individu une valeur, et le considère comme une fin en soi. Mais elle ne lui reconnaît d'autre moyen d'accomplir sa destinée que de tenir également les autres individus pour des fins en soi, et, par suite, de vivre pour autrui et en autrui. Ce n'est pas la personnalité d'une personne unique, mais de toutes les personnes, prises chacune comme fin et en même temps vivant d'une vie commune, qui est l'idée centrale à laquelle toutes choses doivent être rapportées.

Il n'est que juste, semble-t-il, de reconnaître qu'une telle systématisation, à la fois subjective et concrète, n'est nullement exclue par l'esprit scientifique. Ce sont là, selon une formule de La Bruyère, choses différentes, non incompatibles. On voudrait plus, cependant. Il ne nous suffit pas qu'une conception soit possible, recevable sans contradiction, pour que nous croyions devoir l'adopter. Il faut que nous ayons, en outre, quelque raison positive de la tenir pour vraie. Peut-on, en faveur de la religion, faire valoir une raison de ce genre ?



Il doit être permis à l'homme de considérer les conditions, non seulement de la connaissance scientifique, mais de sa vie propre. Or, s'il est, pour la vie humaine telle que nous l'observons et la concevons, un fondement nécessaire, c'est la croyance à la réalité et à la valeur de l'individualité.

Chacun de mes actes, la moindre de mes paroles ou de mes pensées signifie que j'attribue quelque réalité, quelque prix à mon existence individuelle, à sa conservation, à son rôle dans le monde. De la valeur objective de ce jugement je ne sais absolument rien ; je n'ai nul besoin qu'on me la démontre. Si par hasard j'y réfléchis, je trouve que cette opinion n'est sans doute que l'expression de mon instinct, de mes habitudes et de mes préjugés, personnels ou ataviques. Conformément à ces préjugés, je me suggère de m'attribuer une tendance à persévérer dans mon être propre, de me croire capable de quelque chose, de considérer mes idées comme sérieuses, originales, utiles, de travailler à les répandre et à les faire adopter. Rien de tout cela ne tiendrait devant le moindre examen tant soit peu scientifique. Mais sans ces illusions je ne pourrais vivre, du moins vivre en homme ; et, grâce à ces mensonges, il m'arrive de soulager quelques misères, d'encourager quelques-uns de mes semblables à supporter ou à aimer l'existence, de l'aimer moi-même, et de chercher à en faire un usage passable.

Il en est de la vie sociale comme de la vie individuelle. Elle repose sur l'opinion, scientifiquement futile, que la famille, la société, la patrie, l'humanité sont des individus qui tendent à être et à subsister, et qu'il est possible et bien de travailler à maintenir et développer ces individus.

Si attachés que nous soyons à la science, nous concevons la légitimité et la dignité de l'art. Mais l'art prête aux choses des propriétés contradictoires avec celles qu'y constate la science. L'art découpe dans la réalité un objet quelconque, un arbre, un chaudron, une forme humaine, le ciel ou la mer, et dans cet être de fantaisie, il infuse une âme, une âme surnaturelle, fille du génie de l'artiste; et par cette transfiguration il arrache au temps et à l'oubli cette forme contingente et instable à laquelle les lois de la nature n'accorderaient qu'un simulacre d'existence momentanée.

La morale prétend qu'une chose est meilleure qu'une autre; qu'il y a en nous des activités inférieures et des activités supérieures; que nous pouvons, à notre gré, exercer celles-ci ou celles-là; que nous devons croire aux suggestions d'une faculté mal définie, irréductible d'ailleurs aux facultés purement scientifiques, et qu'elle appelle la raison; et que, en suivant ses conseils ou en obéissant à ses commandements, nous transformerons notre individualité naturelle en une personnalité idéale. Que valent toutes ces phrases, si la science est seule juge?

Il n'est pas jusqu'à la science elle-même qui, considérée, non dans les théorèmes que les écoliers apprennent par cœur, mais dans l'âme du savant, ne suppose une activité irréductible à l'activité scientifique. Pourquoi cultiver la science? Pourquoi s'imposer tant de travaux, de jour en jour plus ardu? Est-ce que la science est nécessaire pour vivre, à supposer que la vie soit un bien, soit une réalité? Est-ce sûrement une vie plus agréable, plus tranquille, plus conforme à notre goût naturel de bien-être et de moindre action, que la science nous procurera? Ne serait-ce pas plutôt une vie plus haute, plus noble,

plus difficile, riche de lutttes, de sensations et d'ambitions nouvelles, amoureuse notamment de la science, c'est-à-dire de la recherche désintéressée, de la pure connaissance du vrai? Qu'est-ce que les joies intenses et supérieures de l'initiation à la recherche, de la découverte principalement, sinon le triomphe d'un esprit qui réussit à pénétrer des secrets en apparence indéchiffrables, et qui jouit de son labeur victorieux, à la manière de l'artiste? Qui peut mettre à la science son prix, sinon la libre décision d'un esprit qui, dominant l'esprit scientifique lui-même, croit à un idéal esthétique et moral?

Ainsi, quelque manifestation de la vie que l'on considère, du moment qu'il s'agit de la vie humaine, consciente et intelligente, et non pas seulement d'une vie purement instinctive et s'ignorant elle-même, on la voit impliquer d'autres postulats que ceux qui président aux sciences. D'une manière générale, tandis que le postulat de la science est cette proposition : tout se passe comme si tous les phénomènes n'étaient que la répétition d'un phénomène unique, le postulat de la vie peut être ainsi énoncé : agir comme si, parmi l'infinité de combinaisons, toutes égales entre elles au point de vue scientifique, que produit ou peut produire la nature, quelques-unes possédaient une valeur singulière, et pouvaient acquérir une tendance propre à être et à subsister.

Les opérations mentales que suppose l'usage de ce postulat peuvent, semble-t-il, être déterminées.

C'est, premièrement, la foi. Non une foi aveugle. La foi dont il s'agit est guidée par la raison, par l'instinct, par le sens de la vie, par l'exemple, par la tradition; mais dans aucune de ces sollicitations ne se trouve le motif scientifique qui permettrait

de dire : cela est. Comme, précisément, il s'agit de diriger son intelligence dans un sens différent de la résultante mécanique des choses, il est impossible qu'ici la science suffise. Le mot de saint Augustin qui avait frappé Pascal reste vrai : On travaille pour l'incertain. Pour l'homme qui pense, la vie est une gageure. On ne conçoit pas qu'il en puisse être autrement.

De cette première condition une seconde résulte. La foi, en effet, n'est pas nécessairement l'acceptation passive de ce qui est. Au contraire, elle est capable de prendre pour objet ce qui n'est pas encore, ce qui ne semble pas devoir être, ce qui, peut-être, serait impossible sans cette foi même. C'est pourquoi la foi, chez l'homme en général et surtout chez les hommes supérieurs, engendre un objet de pensée plus ou moins nouveau, une représentation intellectuelle originale, sur laquelle elle fixe son regard. L'homme qui veut agir en homme se propose une fin. Selon la hardiesse et la puissance de la foi, cette fin est un idéal plus ou moins élevé, plus ou moins distinct du réel. Tout d'abord, la foi ne voit son objet que confusément, dans le lointain et dans les nuages. Mais elle fait effort pour le déterminer conformément au besoin de l'intelligence et de la volonté. Et elle le détermine, en effet, peu à peu, à mesure qu'elle travaille à le réaliser.

Enfin, de la foi créatrice et de l'objet qu'elle pose devant elle procède une troisième condition de l'action : l'amour. La volonté, en effet, s'éprend de son objet idéal, à mesure que, sous l'influence combinée de la foi et de l'intelligence, cet objet se peint de couleurs plus belles et plus vives.

Foi, représentation d'un idéal, enthousiasme, telles sont les trois conditions de l'action humaine. Mais ne

sont-ce pas, précisément, les trois moments du développement de l'esprit religieux? Ces trois mots n'expriment-ils pas fidèlement la forme que prennent, sous l'influence religieuse, la volonté, l'intelligence et le sentiment?

La vie humaine, donc, par un côté, par ses ambitions idéales, participe naturellement de la religion. Comme il est clair que, par l'autre, par son rapport à la nature, elle participe de la science, puisque c'est à la science qu'elle demande les moyens d'atteindre ses fins, il paraît juste de voir dans la vie le trait d'union de la science et de la religion.

Mais le sens de la vie humaine, joint à la science, ne suffit-il pas, précisément, à diriger la conduite de l'homme, sans qu'il soit besoin d'y ajouter la religion proprement dite? Sans doute, la science, à elle seule, ne fournit que les moyens de l'action, et reste muette sur les fins. Mais, pour déterminer ces dernières comme le demande la raison, nous avons, semble-t-il, au sein de la nature même, deux guides plus sûrs que tous ceux qui pourraient s'imposer à nous à titre d'autorités dites supérieures : l'instinct et la conscience sociale.

L'instinct est un fait, une donnée précise et positive. Quelles que soient ses origines, il représente la tendance et l'intérêt de l'espèce. Le suivre est évidemment le premier devoir de quiconque veut, comme la raison le prescrit, marcher d'accord avec la nature.

En même temps qu'individu appartenant à une espèce naturelle, chaque homme est membre d'une société humaine. Ceci encore est un fait ; car l'homme n'est homme, être raisonnable et libre, que par sa participation à cette société. Donc il doit se confor-

mer aux conditions d'existence de cette société. Et comme, pour chaque société donnée, à chaque époque donnée, les conditions d'existence sont exprimées par un ensemble de traditions, lois, idées, sentiments, qui constituent une sorte de conscience sociale, c'est, pour l'individu qui veut être bon à quelque chose, qui veut être lui-même en un sens objectif et vrai, un second devoir d'obéir aux commandements de la société où il vit, d'être un organe docile et actif de cette société.

Que faut-il de plus à l'homme pour régler sa vie? On dispute trop sur les fins. Pour un esprit bien fait elles sont claires, car elles sont données. Ce sont surtout les moyens qui sont à chercher, et la science est là pour les fournir.

Doctrine raisonnable, en effet, et qui, suivie en conscience, serait déjà singulièrement haute :

Ὡς χάριέν ἐστ' ἄνθρωπος, ὅταν ἄνθρωπος ᾖ!¹

Quelle chose aimable que l'homme, quand il est vraiment homme!

Mais peut-on affirmer que cette doctrine soit suffisante pour contenter la raison humaine? Celle-ci demande, non seulement le raisonnable, mais le mieux, là où il est possible. Et elle veut que nous le rendions possible.

Or, savons-nous si l'instinct que nous trouvons en nous est une perfection qu'il nous soit interdit de dépasser? Il pouvait paraître tel, quand on le croyait primitif, immuable, immédiatement issu de la nature éternelle ou de la sagesse divine. Mais aujourd'hui, quelle que soit son origine et sa genèse, on le considère comme acquis, contingent, modifiable. Il est

1. Ménandre.

pour l'homme un fait, profond sans doute et relativement stable, mais, finalement, semblable aux autres faits. Devant l'évolutionnisme, il n'y a plus de fait qui soit sacré. L'homme, d'ailleurs, a appris de la science même qu'on peut se servir de la nature pour la dépasser, qu'en lui obéissant on peut la dominer. Pourquoi ne se servirait-il pas de son instinct au lieu de s'y asservir ? Et alors, où placera-t-il la fin au regard de laquelle l'instinct sera traité comme moyen ?

La conscience sociale, elle aussi, est le produit d'une évolution. Les lois morales ne sont plus éternelles. Elles ne sont plus des révélations divines. Elles formulent ce qui a survécu des entreprises des novateurs contre les lois et coutumes de leur pays et de leur temps. Elles ont grand'peine aujourd'hui à maintenir leur autorité. Sont-elles anciennes ? On n'admet pas qu'elles puissent convenir encore à une société où tant de choses ont changé. Les choses anciennes n'ont qu'un droit, celui de disparaître et de faire place nette pour les choses nouvelles. Sont-elles récentes ? Quelle force peut avoir une institution que le temps n'a pas éprouvée, dont chacun connaît l'origine, faite de hasards, de calculs, de mensonges, d'entraînements, de circonstances passagères ? Si respectables que soient les idées et les lois de notre époque, pourquoi enchaîneraient-elles notre conscience plus que les lois et idées des temps passés n'ont lié la conscience de nos devanciers ? Qu'est-ce que le progrès, ce levier de l'esprit moderne, sinon le droit de l'avenir sur le présent ? Et qu'est-ce que le génie, sinon, à travers l'ensemble d'idées par lesquelles l'individu tient nécessairement à son époque, une sorte de vision d'idées nouvelles, qui, le plus souvent, dépassent la faculté de compréhension des contemporains ?

Certes, tout homme raisonnable respecte les lois, coutumes, idées et sentiments de son milieu et de son temps, comme il se conforme à l'instinct de son espèce ; mais il ne peut voir, ni dans l'un ni dans l'autre de ces deux mobiles, des règles ultimes, au delà desquelles il n'ait le droit de rien concevoir. Il trouve, au contraire, dans sa raison même, dont l'essence est la recherche indéfinie du mieux, une incitation à faire servir l'instinct et la conscience sociale eux-mêmes à la poursuite de fins supérieures.

Sans doute, l'homme pourrait vivre sans se donner d'autre fin que la vie, mais il ne le veut pas. Il pourrait se borner à faire ce qu'il fait, ce qu'on fait ; mais s'il réfléchit, cela ne lui suffit pas. Rien ne le force à se dépasser, à chercher, à vouloir, à être. C'est une aventure qu'il tente, c'est un hasard qu'il court, c'est un combat qu'il lui plaît de livrer. Mais le mot de Platon demeure vrai : Le combat est beau et l'espérance est grande :

Καλὸν γὰρ τὸ ἄθλον καὶ ἡ ἐλπίς μεγάλη.

On ne peut se dissimuler qu'essayer de dépasser sa nature, c'est se croire libre et vouloir agir comme tel. Et comme la liberté ne consiste pas à agir sans raison, mais au contraire à agir d'après la raison même, se supposer libre, c'est croire que l'on peut trouver dans la raison des motifs d'action qui ne soient pas de simples lois physiques, mécaniquement déterminantes. Est-il vrai que la raison même, et non pas une sorte de curiosité esthétique de l'inconnu ou de l'héroïsme, nous invite à livrer le combat dont parle Platon ; et par quelle combinaison d'idées en arrive-t-elle à nous lancer dans une voie dont l'issue paraît inconnaissable ?

La pratique suppose : 1° la foi ; 2° un objet pro-

posé à cette foi ; 3° l'amour de cet objet et le désir de le réaliser. Que trouverons-nous au fond de ces trois éléments, si nous essayons de nous en faire une idée quelque peu distincte ?

Si nous nous demandons, en premier lieu, comment se précise et se justifie cette foi qu'enveloppe nécessairement toute action consciente, nous trouvons qu'elle repose, sciemment ou inconsciemment, sur l'idée et le sentiment du devoir. Croire, c'est-à-dire affirmer, non paresseusement mais résolument, autre chose que ce qu'on voit et ce qu'on sait, impose à la raison un effort. Cet effort veut un motif. La raison trouve ce motif dans l'idée du devoir.

Le devoir est une foi. Il est banal de remarquer qu'il n'est plus le devoir si l'accomplissement en est démontré fatal ou même désirable pour des raisons d'évidence matérielle. Le devoir est la foi par excellence. A toute autre croyance on peut apporter l'appui de raisons sensibles : utilité, exemple des autres hommes, affirmation de l'autorité compétente, coutume, mode, tradition. Le devoir est tout ramassé en lui-même : il ne donne pas d'autre raison que son incorruptible désintéressement.

Et, malgré tous les raisonnements par lesquels les habiles tentent de la séduire, la raison persiste à sentir en elle une affinité pour cette loi mystérieuse. On ne réussit ni à dépouiller le devoir de son caractère suprasensible, ni à l'éliminer de la vie humaine. Chaque fois que l'homme, avant d'agir, s'interroge jusqu'au bout sur les raisons qui doivent déterminer son action, il rencontre, tôt ou tard, la question du devoir, et il ne se satisfait que s'il y peut répondre. Et pour qu'une autorité, quelle qu'elle soit, se fasse accepter, il faut qu'au-dessus d'elle plane, souveraine universelle, la loi du devoir. La foi qui préside à la vie

humaine n'est autre, en définitive, que la foi au devoir.

Cette foi n'est pas une simple notion abstraite : c'est une puissance vivante et féconde. Sous l'action du devoir, l'intelligence conçoit et engendre. Elle projette devant l'œil de la conscience des formes qui traduisent, dans un langage imaginatif et communicable, le contenu de l'idée du devoir, en lui-même indéfinissable. Là où l'intelligence n'a d'autre fin que de connaître, les formes qu'elle compose sont la représentation de l'influence exercée sur les sens de l'homme par l'action des objets extérieurs. On peut supposer qu'indirectement ces formes procèdent des objets eux-mêmes. Mais, s'il s'agit d'une idée pratique, représentation d'un acte, non nécessaire, mais possible et convenable, l'objet ne peut plus être une simple image de la réalité donnée : il est, en quelque manière, une invention. L'esprit, certes, emploie les ressources que lui offrent le monde extérieur et la science ; il adopte la langue du milieu où il vit. Toutefois, son opération n'est pas un simple épiphénomène, ou une résultante mécanique des phénomènes donnés : c'est une action effective. Considérons l'artiste tandis qu'il crée : il part d'une idée d'abord confuse et lointaine ; et cette idée, peu à peu, se rapproche et se dessine, grâce à l'effort même qu'il fait pour la saisir et la réaliser. De même, l'écrivain cherche l'idée au moyen de la forme, pendant qu'il plie la forme à l'expression de l'idée. Vivifié par la foi, l'entendement se fait de l'idéal une représentation d'abord confuse ; et, peu à peu, il se rend cette notion plus distincte, en y adaptant tout ce qui, parmi les ressources dont il dispose, paraît propre à la traduire et à la développer.

L'objet que pose l'intelligence comme expression ou fondement de l'idée du devoir est nécessairement

le plus haut, le plus parfait qu'il nous soit possible de concevoir : il faut qu'il soit tel pour expliquer les caractères singuliers de cette idée. Cet objet, qui surgit du fond de la conscience, la dépasse infiniment : son apparition dans le champ de la conscience est ainsi pour elle une révélation. Et ce caractère ne saurait disparaître, parce que, l'objet devenant toujours plus grand et plus haut à mesure que l'homme fait effort pour le mieux concevoir, la disproportion du réel et de l'idéal va croissant avec le progrès de la réflexion et de la volonté, au lieu de s'atténuer.

La troisième condition de la vie, c'est l'amour de l'homme pour l'idéal qu'il se représente. Or, comme la foi et comme l'idéal, l'amour, si on l'approfondit, plonge au delà de la nature proprement dite. C'est, entre personnes distinctes, une unité d'être qui défie l'analyse. Il y a, sans doute, une forme d'amour dans laquelle l'individu ne considère que soi et n'a en vue que sa jouissance propre. Et cet amour n'est guère que la conscience d'un instinct. Mais de cet amour, qui, organisé par l'intelligence, devient l'égoïsme, l'homme, à mesure qu'il montait vers l'humanité, a, de plus en plus nettement, distingué un autre amour, qu'on peut appeler l'amour de dévouement, grâce auquel il veut vivre, non seulement pour lui-même, mais pour autrui, en autrui. C'est cet amour que ressent Victor Hugo quand il s'écrie : « Insensé, qui crois que tu n'es pas moi ! » L'amour fait de deux êtres un être, en laissant à chacun d'eux sa personnalité ; bien plus, en accroissant, en réalisant dans toute sa puissance la personnalité de l'un et de l'autre. L'amour n'est pas un lien extérieur, tel qu'une association d'intérêts ; ce n'est pas non plus l'absorption d'une personnalité par une autre : c'est la participation de l'être à l'être, et, avec la création

d'un être commun, l'achèvement de l'être des individus qui forment cette communauté.

S'il en est ainsi, l'amour de l'homme pour l'être idéal et parfait que pressent sa raison est déjà un sentiment d'union avec cet idéal. C'est le désir d'une participation plus intime à son être et à sa perfection. C'est cette perfection même, en tant qu'elle nous tire à elle. L'amour de dévouement ou le don de soi aux choses idéales, le féminin éternel, comme l'a appelé Goethe, est une puissance divine, qui descend en nous et qui nous tire vers les hauteurs :

*Das Ewig-Weibliche
Zieht uns hinan.*

Ainsi, pour qui cherche le ressort caché de la foi, ce ressort se découvre dans l'idée et le sentiment du devoir, comme d'une chose sacrée. Pour qui approfondit l'idée de progrès, objet de la foi, cette idée implique la conception de l'être idéal et infini. Et l'amour de cet idéal est, au fond, le sentiment d'une parenté avec lui, d'un commencement de participation à son existence.

Qu'est-ce à dire, sinon qu'à la racine de la vie humaine, comme telle, git ce qu'on appelle la religion ?

Remonter au principe créateur de la vie n'est pas une nécessité. On peut vivre par le seul instinct, ou par la routine, ou par l'imitation ; on peut vivre, peut-être, par l'intelligence abstraite et par la science. La religion offre à l'homme une vie plus riche et plus profonde que la vie simplement spontanée ou même intellectuelle : elle est une sorte de synthèse ou plutôt d'union intime et spirituelle de l'instinct et de l'intelligence, dans laquelle chacun des deux, fondu avec l'autre, et, par là même, transfiguré et exalté, possède une plénitude et une puissance créatrice qui lui échappe quand il agit séparément.