

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 8 (1875)

Artikel: L'apologétique chrétienne fondée sur l'anthropologie. Partie 1, Base anthropologique
Autor: Baumstark, Christian-Éduard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379179>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 28.03.2026

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

L'APOLOGÉTIQUE CHRÉTIENNE

FONDÉE SUR L'ANTHROPOLOGIE

DE

CHRISTIAN-ÉDOUARD BAUMSTARK ¹

Si nous consultons l'étymologie, l'apologétique ne peut être autre chose que la science de l'apologie. Cela ne désigne pas nécessairement les principes d'après lesquels la défense, l'apologie doit être faite, mais la science qui contient l'apologie, de même que la dogmatique est la science dont le contenu forme les dogmes.

L'histoire confirme pleinement cette manière de voir : pour si différente des autres qu'ait pu être la nature d'une apologétique, il ne s'en est jamais trouvée aucune qui ne se soit proposé de défendre et d'établir le christianisme.

L'apologétique est donc la défense scientifique du christianisme en tant que science. En général rien ne pouvant être défendu, surtout dans le domaine scientifique, sans être préalablement fondé d'une manière solide, il va de soi que l'apologétique est la preuve scientifique de la religion chrétienne. Cette science doit prouver que cette religion est ce qu'elle prétend être, ce qu'elle passe pour être aux yeux de ses sectateurs. la religion absolue. Pour réunir en un mot l'élément de la preuve et celui de la défense, il faut dire que l'apologétique est la justification, la légitimation scientifique du christianisme comme religion absolue.

Serions-nous de retour à l'ancienne confusion entre l'apologétique et l'apologie dont la claire distinction a fait faire un

¹ *Christliche Apologetik auf anthropologischer Grundlage*, von Christian Eduard Baumstark. — Erster Band. 1872.

progrès important à notre science ? Un esprit superficiel pourra seul estimer qu'il en est ainsi. Nous maintenons la distinction, sans tomber dans des absurdités en cherchant des différences là où il n'en existe pas.

L'embarras des apologètes à fixer les notions tient à ce qu'à côté de l'apologétique se trouve l'apologie. Dès qu'on s'est aperçu de la différence, on est tombé dans des subtilités et dans des inexactitudes pour arriver à voir dans l'apologie autre chose que la défense du christianisme. On ne saurait dire que l'une est la théorie, l'autre la pratique, car dans les deux, en fait, la théorie a son rôle à jouer ; seulement les apologies sont plus populaires, tandis que les apologétiques ont une plus haute portée scientifique.

L'apologétique est née de l'apologie, comme la science surgit des simples connaissances populaires. La connaissance humaine en général ne débute pas avec la réflexion scientifique qui travaille à ramener tout à ses premiers principes, aspirant à grouper l'ensemble des connaissances autour d'un principe permettant de tout embrasser et de tout comprendre, car pour débiter ainsi il faudrait déjà des connaissances fort étendues. Il n'en est pas autrement dans les diverses branches des connaissances humaines. L'attention se porte d'abord sur des faits particuliers ; on se contente d'en grouper quelques-uns, tels qu'ils se présentent naturellement aux intelligences peu habituées à réfléchir d'une manière sévère et encore plus étrangères aux besoins spéculatifs. Lorsque l'expérience s'est enrichie, quand le champ des connaissances s'est élargi, alors seulement, s'élevant plus haut que le point de vue de l'intuition immédiate et de la simple représentation, l'esprit éprouvant le besoin de principes fermes sent s'éveiller les préoccupations vraiment scientifiques. L'esprit humain a dans tous les domaines dû observer ces étapes : la religion et le christianisme ne font pas exception. Pour diverses raisons les premières apologies du christianisme, provoquées par des besoins pratiques, furent sans portée scientifique. Ce n'est que récemment, quand la théologie est devenue une science, que nous avons vu apparaître les apologétiques. L'apologie n'est donc que l'exposi-

tion populaire de ce que l'apologétique s'efforce de reproduire avec la rigueur scientifique. La première peut ne porter que sur tel point spécial, la seconde vise à défendre l'ensemble des conceptions chrétiennes.

Rosenkrans et Tholuck s'accordent à refuser à l'apologétique le titre de science, sous prétexte que, n'ayant aucun objet en propre, elle est réduite à faire des emprunts à toutes les autres branches. Mais existe-t-il une science qui ne s'appuie sur d'autres et ne leur fasse des emprunts ? Pour constituer une science particulière, il suffit d'une idée spéciale autour de laquelle viennent se grouper des éléments plus ou moins hétérogènes ; dans l'apologétique, c'est l'idée de prouver que le christianisme est la vérité absolue.

D'après Rosenkrans, la mission négative qu'aurait l'apologétique de réfuter des adversaires, la priverait de toute existence indépendante. Mais dans les autres domaines il s'agit de réfuter des vues diverses dans le sein d'une même science et sur un terrain commun. L'apologétique n'a pas en vue des conceptions défectueuses de certaines parties spéciales de l'objet dont elle s'occupe, mais bien une opposition fondamentale contestant à l'ensemble de son objet d'étude le titre de vérité. Dans les autres sciences, ce n'est qu'à propos de chacune des divisions ou parties qu'il est tenu compte des idées opposées : la mission essentielle de l'apologétique est au contraire d'établir la vérité contestée de tout un cycle de sciences, de l'ensemble de la théologie et de lui conquérir ainsi une base ferme. Au surplus le rôle de l'apologétique ne saurait être exclusivement négatif, car comment réfuter sans fonder quelque chose de positif ?

Quand Tholuck objecte que des démonstrations au moyen de preuves externes ne sauraient aboutir, vu que le christianisme repose sur quelque chose de plus intérieur, il n'y a rien à redire. Mais tout ce qu'on peut en conclure c'est qu'on a eu tort d'aller demander de préférence à l'histoire la preuve de la vérité du christianisme : il s'agit de conquérir pour l'apologétique une base ferme qui jusqu'à présent lui a fait défaut.

Il est un fait extérieur, historique, qui rend notre science

nécessaire. Comme la théologie et ses branches diverses, l'apologétique est un produit du développement historique. Il s'est formé une apologétique parce que les objections contre le christianisme ont été s'accusant toujours plus, jusqu'à atteindre une portée scientifique. Le paganisme vaincu, il fallut se défendre contre les juifs et les mahométans. La controverse devint plus vive encore à la renaissance et à l'apparition de la philosophie moderne. Plus l'antagonisme devint scientifique, comme dans les systèmes modernes, plus l'apologétique fut amenée à revêtir ce même caractère.

C'est de nos jours surtout que notre science est devenue nécessaire. En effet n'étant plus contenue comme jadis par la puissance extérieure de l'état, la lutte entre la foi et la science a éclaté dans toute sa force ; débarrassée des restrictions que lui imposait autrefois un système théologique, la science se développant à son aise est arrivée à des résultats qui semblent renverser le christianisme par sa base. Et la lutte n'est plus contenue dans les cercles scientifiques ; elle a éclaté dans les rangs des hommes cultivés, atteignant jusqu'au peuple. Ainsi s'est creusé entre le christianisme et la culture moderne un abîme profond. Tous les efforts tentés pour le combler ne servent qu'à le faire remarquer. Le pouvoir ecclésiastique est brisé sans retour. La Sainte Ecriture a perdu son autorité absolue : tout le terrain a été miné par les écoles critiques. Libre carrière est donc ouverte aux idées les plus hostiles à la religion.

Les deux plus grands adversaires sont le panthéisme appuyé sur le hégélianisme, le matérialisme qui en appelle aux sciences naturelles.

L'essai de montrer que l'orthodoxie aurait été identique quant au contenu avec la philosophie hégélienne, pour n'en différer qu'à l'égard de la forme, n'a pas tardé à échouer. Les disciples les plus extrêmes ont pris plaisir à montrer que l'absolu de Hegel était essentiellement différent du Dieu vivant et transcendant de la Bible. Il y a plus : le représentant le plus conséquent de l'idéalisme a rejeté toute religion pour prêcher le matérialisme. Les sciences naturelles ont volé à son aide, le

soutenant de leurs preuves empiriques et le propageant dans toutes les classes. Cette conception reçut un accueil d'autant plus empressé qu'elle arrivait fort à propos à l'appui d'une prédilection bien marquée de notre époque pour tout ce qui est matériel.

Les essais de conciliation n'ont pourtant pas fait défaut. C'est que la puissance historique du christianisme est trop grande et trop manifeste pour que la masse des hommes se résigne à le sacrifier complètement à la culture moderne dont il subit d'ailleurs l'influence. Celle-ci aura beau pénétrer la conscience générale, le christianisme a produit des effets trop considérables dans le développement de l'esprit humain, pour qu'il puisse jamais être déraciné. Aujourd'hui encore la foi traditionnelle a conservé assez de pouvoir sur les esprits pour provoquer toujours à nouveau des tentatives de conciliation. Le nombre de ceux qui aspirent à donner satisfaction à la totalité de nos besoins spirituels n'est pas aussi réduit qu'on le pense : la foi chrétienne réussit toujours à se justifier à leurs yeux.

La plupart des tentatives de conciliation sont, il est vrai, peu faites pour remédier au mal. Ceux qui s'efforcent d'agrémenter les doctrines orthodoxes au moyen de leurs philosophèmes perdent leur peine, avec leurs subtilités et leurs violences. On le sent si bien qu'on éprouve le besoin de débarrasser le christianisme de tout élément scientifique pour aboutir à un théisme fort vague. Se tenant à l'écart du panthéisme et du matérialisme, ce théisme spéculatif, d'après Schwarz (*La Théologie allemande moderne*) répudierait tout élément surnaturel, arriverait à dégager le vrai contenu du christianisme, distinguant soigneusement entre l'histoire et la légende. Le christianisme ferait donc les frais de la réconciliation. Mais quel droit a-t-on de présumer que la spéculation aboutira au théisme ? Dès l'instant où elle est libre elle peut tout aussi bien tourner au panthéisme et à l'athéisme. Partira-t-elle, cette spéculation, d'un principe de foi préservé des atteintes du panthéisme et de l'athéisme ? Mais on ne peut savoir quel peut être ce principe, l'essence du christianisme étant encore inconnue et la critique historique ayant justement pour mission de la dégager de ce qui

l'enveloppe. D'autre part de quel principe convient-il de partir en abordant la critique de la Bible ? Puisqu'il s'agit de se débarrasser du surnaturel, il ne peut être question de s'en tenir aux critères qui ont cours dans les sciences historiques ; il faut remonter jusqu'à une conception philosophique. De sorte que le théisme spéculatif est tenu d'exposer avant tout ce principe sur lequel reposera la critique historique de la Bible, et de remettre à celle-ci les critères qui lui sont indispensables. Mais comment ce principe doit-il être exposé, en tout premier lieu ? L'embarras est grand. Si la critique biblique se met à l'œuvre guidée par les principes de toute critique, sans se préoccuper en rien du théisme, quelle garantie aurons-nous de la voir aboutir aux mêmes résultats ? La lutte n'est donc pas terminée, la réconciliation demeure illusoire.

Eh bien, dit Strauss, que la foi et la raison, le christianisme et la science suivent chacun leur voie sans se préoccuper l'un de l'autre. Si les exclusifs réussissent à nous chasser de leur église nous nous en réjouissons ; assez de vaines tentatives de rapprochement ont été faites : il n'y a moyen d'avancer qu'en séparant ce qui ne saurait marcher ensemble. — Mais est-il donc bien vrai que toute conciliation soit impossible ? Ce qui permet d'en douter c'est que la théologie et la philosophie sont loin de se laisser en paix l'une l'autre. Chacun éprouve le besoin de faire de la propagande pour les convictions qu'il a acquises.

Force est donc de s'expliquer et de s'entendre. Toutefois la conciliation ne peut s'effectuer que si on arrive à justifier scientifiquement le christianisme, en ne lui enlevant rien de caractéristique et d'essentiel. Telle est la mission de l'apologétique : elle est le médiateur appelé à tenir compte des droits réciproques des adversaires en présence.

Une objection s'élève ici contre ceux qui établissent ainsi la nécessité de l'apologétique par des raisons extérieures. Une science particulière, dira-t-on, n'a droit d'exister que lorsqu'elle résulte de l'idée de l'ensemble. D'abord c'est là ce que nous ne saurions admettre : on ne peut s'incliner devant un idéalisme faux qui ferme les yeux devant les faits que l'histoire

a rendus nécessaires. Ensuite l'apologétique peut faire valoir des raisons internes à l'appui de sa nécessité. Il n'y a aucun antagonisme entre la nécessité interne et l'externe; il se peut que cette dernière ne soit même qu'une conséquence de la première, de même que tout fait historique repose sur un principe spirituel. Ainsi les diverses disciplines de la théologie, telles qu'elles se sont développées dans le cours de l'histoire, se présentent comme les branches diverses d'un organisme. L'apologétique a de même sa raison d'être dans l'essence même de la théologie chrétienne et dans les rapports de celle-ci avec d'autres sciences. Dans le cours des âges, les oppositions diverses qui se sont fait jour n'ont été que tout autant d'occasions extérieures provoquant la formation de la science appelée à établir que le christianisme est la religion absolue.

Toute vérité qui n'est pas immédiatement certaine doit être mise en accord avec la conscience qui, elle, est immédiatement certaine. Le christianisme n'échappe pas à cette obligation. Pour le faire il devrait être primitivement certain. Le christianisme doit se légitimer à nos consciences; il faut que la théologie, qui représente scientifiquement le christianisme, donne la formule scientifique de cette légitimation. La chose est d'autant plus indispensable que le christianisme, bien loin d'être revêtu d'une certitude immédiate, appartient à une sphère qui dépasse toutes les autres connaissances. Toutes les autres sciences cultivent des domaines qui sont généralement reconnus, justement parce qu'ils appartiennent à ce monde. La théologie a un contenu qui bien loin d'être la résultante de l'ensemble de la vie terrestre s'élève beaucoup plus haut. On comprend donc non-seulement qu'une légitimation soit nécessaire, mais que cette légitimation doive être une apologie. Non contente de dépasser toute la sphère de la vie intellectuelle, la religion chrétienne, à titre de vérité salutaire, se présente dans un certain antagonisme avec le monde qu'elle est appelée à guérir. Le christianisme accentue fortement l'état anormal du monde tout en en proclamant l'origine divine; de là une culpabilité générale que le monde est hors d'état de faire disparaître. En se plaçant en état d'antagonisme avec

le monde, le christianisme, faisant appel à la conscience morale, provoque la réaction de la volonté propre contre l'intervention étrangère. Cet antagonisme doit trouver de l'écho dans la science, et comme le christianisme est la partie attaquée, nous devons tout naturellement aboutir à l'apologétique.

Or, du moment où le christianisme a besoin d'être traité d'une manière apologétique, pour être complet et profond il faut le faire dans une science particulière. La chose ne saurait avoir lieu accidentellement dans tout le cours des études théologiques.

Mais il est temps d'aborder la grosse question : une justification scientifique du christianisme est-elle possible ? La science en tant qu'elle cherche à se rendre compte de l'essence des choses ne saurait se passer de foi. Après avoir soulevé tous les *pourquoi* imaginables, il arrive un moment où, si elle ne veut pas abdiquer, elle est tenue d'aboutir à un acte de foi. Jusqu'à présent du moins, il ne s'est trouvé aucun système de philosophie qui, en dépit de toute prétention contraire, n'ait abouti à des présuppositions, s'il n'en est pas déjà parti. Ce sont toujours les thèses les plus importantes et les plus élevées qui se trouvent dépourvues de cette force probante qui seule peut contraindre. Quand Spinoza, par exemple, part de la notion de substance, pour en construire mathématiquement le système du monde, ce n'est pas par la voie de la démonstration rigoureuse qu'il est arrivé à ce principe. C'est la notion de cause qui l'a conduit à celle de substance. L'ordre général réclame une cause première qui ne dépende de rien d'autre, un être n'ayant aucune cause en dehors de lui et qui est par conséquent cause de lui-même. Il appelle cet être substance. Mais il n'y a pas de nécessité logique nous contraignant à admettre un pareil être ; tout au contraire, en suivant exclusivement les lois logiques, nous ne sortons pas du domaine du fini. — Quelle est à son tour la position du kantisme ? Que sont les postulats de la raison pratique, l'immortalité, l'existence de Dieu, sinon tout autant d'articles de foi ? — L'absolu de Hegel qui s'effectue dans le monde des phénomènes n'est pas plus rigoureusement démontré que la *natura*

naturans de Spinoza. Le point de départ, quelle que soit la rigueur de la déduction subséquente, n'en demeure pas moins une hypothèse. Il n'y a pas jusqu'à Strauss lui-même qui ne soit contraint de recourir à un acte de foi. Les hommes seraient sortis primitivement par millions de l'écume des mers. Le fait ne se reproduirait plus de nos jours parce que les forces ne sont plus les mêmes et que les circonstances auraient changé. Il est donc évident que la science de Strauss abdique. Pour admettre ces forces primitives non démontrées il faut un appel au moins tout aussi fort à la foi que pour se ranger à la tradition biblique. Reste à savoir laquelle des deux hypothèses est la plus rationnelle.

Les sciences naturelles n'échappent pas non plus à la nécessité de croire. Leurs preuves ont beau être rigoureuses dans le domaine des recherches empiriques, elles perdent ce caractère dès qu'elles le franchissent. Et force leur est bien de le faire. Après avoir épuisé toutes les causes des phénomènes qu'elles trouvent dans le monde phénoménal, leur esprit n'est pas satisfait : on se demande ce que peuvent être ces forces motrices qui se trouvent à la base de tous les phénomènes ; on recherche la cause première des phénomènes naturels. Ici la science du naturaliste se trouve à court. Ou bien les sciences naturelles auraient-elles jamais découvert l'origine et la cause de la lumière ? La théorie des ondulations est généralement reçue. Mais elle ne peut qu'expliquer le mode, la forme du mouvement de la lumière sans en donner la cause. L'électricité et le magnétisme sont des forces tout aussi inconnues. Lors donc qu'on admet une cause première de tous les phénomènes, ce n'est là qu'une pure hypothèse. La théorie de l'éternité de la matière, entraînant celle de la force qui lui serait intimement unie, serait-elle autre chose qu'une hypothèse ? Enfin l'atomisme qui a de nos jours fait tant de conquêtes, reposerait-il sur des bases solides, serait-il mathématiquement certain ? Et c'est pourtant sur de pareilles hypothèses que reposent des systèmes entiers destinés à expliquer le monde !

Le fait que malgré ses prétentions la science est contrainte

de recourir à la foi et cela dans les points les plus décisifs, cette circonstance autorise à maintenir que la foi a bien sa valeur dans ses rapports avec la science. On arrive encore plus clairement à la même conclusion en considérant les lois immanentes à notre esprit. Lorsque la pensée, conformément à la loi de causalité, recherche les causes des phénomènes, elle ne se croit pas arrivée au terme après avoir successivement passé en revue toutes les causes qui se trouvent dans le monde des phénomènes. C'est au contraire alors que se pose le problème principal : d'où viennent les causes s'appelant ainsi les unes les autres? Quelle est la cause, le principe, de ces conditions qui se conditionnent les unes les autres? Cette cause dernière ne saurait se trouver dans le domaine des choses finies, car alors le même problème se reproduirait toujours. L'intelligence est ainsi parvenue aux limites du monde fini et de l'infini. Il n'est pas possible de conclure du premier au second, puisque la notion qui servirait de terme moyen fait entièrement défaut. Nous arrêterons-nous donc? Demeurerons-nous dans le monde toujours changeant des phénomènes? Nous ne sommes pas contraints de faire un pas de plus; mais nous ne sommes pas non plus contents en restant en deçà. La loi de causalité réclame de nouvelles lumières; il est en nous un besoin qui nous pousse plus loin. Dès l'instant toutefois où nous sommes amenés à franchir le pas qui sépare le fini de l'infini, et cela sans suivre les règles d'une démonstration rigoureuse, la foi reprend ses droits, comme libre admission de l'infini reposant sur des motifs internes. Et comment cette foi formerait-elle avec le savoir une antithèse irréductible? Ne venons-nous pas de voir que la science y conduit et la réclame?

Les choses ne se passent pas autrement lorsque nous aboutissons à la conscience de l'infini au moyen du témoignage de la conscience morale. Le témoignage en faveur de l'infini ne s'impose pas à nous avec une certitude mathématique, au point de nous obliger à l'admettre si seulement nous pensons logiquement. Bien que liés à la loi de la conscience morale, nous sommes libres de l'admettre en nous, comme infini divin. De

ce moment, et par suite d'une perception interne et de besoins intérieurs, nous admettons le divin et l'éternel, c'est de nouveau là un acte de foi. Or, comme cette foi repose sur une science, savoir sur la perception de ce témoignage rendu par la conscience morale, elle ne saurait être en opposition avec la science. Ce n'est pas tout. La foi n'a pas seulement un savoir pour base, elle est elle-même, comme tout acte de notre esprit, un acte de l'intelligence, toutefois elle n'est pas une action de l'intelligence seule. Mais, de même que toute reconnaissance, constatation, s'accomplit par le concours de la pensée et de la volonté, la pensée et la volonté se pénètrent aussi dans l'acte de croire. La foi est une certitude, qui, bien qu'elle ne provienne pas exclusivement de la pensée logique, ne se forme pourtant pas aveuglément, mais s'appuie sur des motifs intérieurs reconnus qui déterminent la volonté à s'élever jusqu'au suprasensible.

Ce que nous disons de la foi en général, et à son degré inférieur, s'applique également à toute foi d'un ordre supérieur, et à la plus élevée de toutes, la foi spécifiquement chrétienne. Celle-ci a la même genèse psychologique. Seulement elle ne repose pas sur la perception d'un témoignage immédiat de Dieu; elle implique une manifestation divine subséquente qui constitue justement l'Évangile. Néanmoins cette manifestation évangélique ne peut prétendre à être crue qu'en tant qu'elle en appelle à ce témoignage immédiat comme lui étant homogène, et qu'elle se justifie comme servant à le développer, à le former, à l'enrichir. En présence de cette garantie que la révélation chrétienne trouve dans notre conscience morale, la foi chrétienne est cette attitude qui conduit à la certitude de la conviction.

Toute séparation absolue entre la science et la foi est donc injustifiée. Bien au contraire sur la base de la foi, quand on en analyse le contenu et qu'on le retravaille par la pensée, s'élève une science détaillée d'un domaine particulier, sur le compte duquel toute autre étude nous laisse dans une obscurité profonde, employât-elle les ressources de la logique la plus pénétrante. C'est là la connaissance de la religion qui ne porte pas

seulement sur le phénomène extérieur, mais sur le côté intérieur. Et quand il s'agit de la foi chrétienne nous avons une connaissance de la religion chrétienne qui, comme toute autre branche du savoir humain, peut se développer en science. Or du moment où une science théologique en général est possible, il est possible d'obtenir scientifiquement conscience des raisons de notre foi. L'exposition scientifique des raisons de la foi chrétienne constitue justement l'apologétique.

Sous prétexte que l'apologétique serait la théorie de l'apologie, on a voulu faire rentrer notre science dans la théologie pratique. Fût-elle pratique, elle ne rentrerait pas pour cela dans l'activité ecclésiastique ; le laïque peut en faire aussi bien que l'ecclésiastique, à condition de posséder les connaissances requises. D'après tout ce qui précède, elle doit rentrer dans la théologie purement scientifique ; elle ne peut être appelée pratique que d'une manière tout à fait générale, dans le sens où toutes les sciences le sont, en tant qu'elles trouvent une application dans la vie.

Appelée à prouver scientifiquement le caractère absolu du christianisme, l'apologétique ne saurait faire partie d'une des divisions des sciences théologiques ; elle doit préparer le terrain à l'ensemble. Elle a donc, comme l'a déjà dit Schleiermacher, sa place à la tête du système comme science des principes ou théologie fondamentale. Si toutefois au lieu de se placer ainsi au point de vue de l'encyclopédie, on se met à celui de la méthodologie, on la placera après l'exégèse et l'histoire de l'église et avant la théologie systématique.

Du moment où on veut démontrer et non se contenter de citations historiques ou d'assertions dogmatiques, procéder méthodiquement au lieu de présenter les diverses preuves dans un ordre apparent, deux voies différentes se présentent. Partant de l'individu, on montre comment le christianisme répond pleinement aux besoins religieux de l'homme ; ou bien la démonstration est historique : on prouve que la religion chrétienne par son apparition historique se montre la religion vraie pour l'humanité, qui a atteint en elle le terme de son développement religieux.

Cette dernière marche a été ordinairement suivie soit dans les temps anciens (*Præparatio evangelica*, *De civitate Dei*), soit dans les temps modernes. Cette tractation historique a le tort grave de ne pas atteindre le but que doit se proposer l'apologétique : montrer que le christianisme est la religion absolue. On n'arrive tout au plus qu'à établir une supériorité *relative* du christianisme sur les autres religions.

On tombe dans le même inconvénient lorsque traitant l'apologétique comme histoire philosophique de la religion on part de l'idée de religion pour montrer dans les divers cultes tout autant de moments divers de l'idée de religion dont le développement aurait atteint son point culminant dans le christianisme. Ceci est déjà plus scientifique, mais il reste toujours à savoir si le christianisme, dernier anneau de la chaîne, ne sera pas dépassé par un développement supérieur de l'idée religieuse. Si l'idée de religion est en outre empruntée au christianisme on se meut dans un cercle. Si l'on en demande la notion à la philosophie religieuse en général pour éviter ce dernier inconvénient, le premier subsiste : le caractère absolu du christianisme ne peut être démontré.

Reste la méthode psychologique jusqu'à présent fort peu pratiquée. Nous en trouvons toutefois des essais populaires chez Tertullien (*De testimonio animæ*), et dans les *Homélies clémentines*. Mais l'appel à la légitimation interne du christianisme se présente alors si naturellement qu'on ne manque jamais de glisser sur ce terrain. Toutes les autres sources étant épuisées et la faiblesse des preuves traditionnelles étant manifeste, on en appelle au fait que le christianisme se justifie intérieurement, ainsi l'ancienne dogmatique en appelait au *testimonium spiritus sancti*. Le besoin d'une légitimation psychologique du christianisme s'est surtout fait jour à notre époque, mais il nous manque toujours une démonstration complète et systématique.

Ce n'est qu'au moyen de la méthode psychologique qu'il pourra être fait droit à tout ce qui est contenu dans la notion de l'apologétique. Le christianisme ne peut être tenu pour la religion absolue que s'il est prouvé qu'il répond pleinement

aux dispositions religieuses de l'homme. Il faut alors nécessairement partir de l'individu.

Cette méthode est d'accord et avec la notion de l'apologétique et avec le christianisme. Du moment où une science se propose de justifier le christianisme elle ne peut le faire qu'en suivant la méthode du christianisme lui-même, en décrivant comment l'Evangile devient pour l'individu une vérité intérieure et c'est là la méthode psychologique. L'Evangile fait appel à un sentiment de la vérité religieuse, à une conscience du vrai présente chez tous et il entend se légitimer en y répondant. (Math. VI, 26; Jean VIII, 4. — Comp. XVIII, 37.) Paul fait appel à ce même témoignage naturel dans son discours devant l'aréopage. (Act. XVII, 27-29.) Ce qu'il dit sur la nécessité de rendre l'Evangile recommandable à la conscience de tous les hommes rentre dans le même ordre d'idées. (2 Cor. IV, 2, 5, 11.) Ces déclarations et la manière dont Jésus et les apôtres présentent l'Evangile à leurs auditeurs indiquent qu'ils se rattachent à une conscience de la vérité présente chez tous, au tribunal de laquelle il se légitime, de même que toute vérité objective en général doit avoir au moins un point d'attache pour devenir ensuite vérité subjective. Si donc l'apologétique veut être juste envers le christianisme, elle est tenue d'analyser notre conscience, de signaler les dispositions religieuses, le sens divin de la vérité, d'en développer les déclarations en vue de légitimer ainsi les faits et les enseignements de l'Evangile.

Ce n'est qu'en se plaçant sur le terrain psychologique que l'apologétique peut opérer avec succès contre les deux grands adversaires du moment, le panthéisme et le matérialisme. Les arguments de notre science sont empruntés à l'expérience. Or les faits d'expérience sont inébranlables: en s'appuyant sur eux on peut tenir tête à tout adversaire. Un système de philosophie a beau être vertigineux, il faut toujours en appeler à l'expérience à l'appui de ses thèses. Tout doit être jugé d'après l'expérience. De nos jours spécialement où les sciences empiriques sont estimées à un si haut prix, l'apologétique ne saurait réussir qu'en adoptant résolument ce terrain sur lequel

seulement le grand adversaire, le matérialisme, peut être vaincu.

En présentant la méthode psychologique comme la seule bonne, ce n'est pas à dire qu'il faille exclure de l'apologétique tout ce qu'on pourrait dire d'autre en faveur de la vérité du christianisme. Mais c'est justement le point de vue psychologique qui permet de dominer tout le champ de l'apologétique. Tous les matériaux apologétiques sont appelés à se grouper autour de la démonstration psychologique ; ils cessent d'être simplement juxtaposés pour trouver en elle le lien qui en fait un organisme, un système. Il s'agit de mettre particulièrement en œuvre l'histoire religieuse, ainsi que les effets historiques du christianisme. Il importe de faire voir que ce qui a été démontré par l'exposition psychologique chez les individus, a trouvé dans l'histoire sa grande expression objective. C'est ainsi que l'histoire des religions non chrétiennes nous montre se manifestant sur un grand théâtre la faculté religieuse, les besoins religieux qui s'agitent chez l'individu. Nous verrons également dans ce que le christianisme a accompli pour la vie des peuples, une expression objective, une manifestation concrète du fait qu'il se recommande à nous intérieurement.

Voici donc quelle sera la marche de notre apologétique. En opposition au panthéisme et au matérialisme, il s'agit, au moyen de recherches anthropologiques, de démontrer les dispositions religieuses de l'homme et de faire voir jusqu'à quel point elles peuvent se développer sans le secours d'aucune révélation spéciale. Nous obtiendrons ainsi la base destinée à soutenir tout le reste. La seconde partie montrera dans quelle mesure les religions non chrétiennes ont donné satisfaction aux besoins constatés dans la première. La troisième partie fera voir que le sentiment religieux trouve sa pleine et entière satisfaction dans le christianisme.

PREMIÈRE PARTIE

Base anthropologique.

I

L'homme comme être spirituel.

La religion repose sur le fait de la spiritualité de notre être. La religion est si particulière à l'homme qu'il ne s'en trouve pas l'analogie la plus éloignée chez aucun des êtres à nous connus. Elle indique un caractère tout spécial de l'homme que nous appellerons pour le moment spiritualité. Le rapport conscient avec un être infini, qui constitue en général la religion, n'a de sens et de portée que si notre nature, à titre d'êtres spirituels, nous élève tout au-dessus de la vie matérielle, organique et psychique. C'est par là seulement que nous nous sentons attirés au-dessus de tout ce qui est sensible et temporaire pour entrer en rapport avec l'éternel.

Écoutons les arguments du matérialisme contre la spiritualité de la nature humaine. La conception générale peut être ramenée à deux assertions : La force est une propriété de la matière ; toute vie consiste dans le mouvement mécanique des parties de la matière. Il n'y a donc pas de force vitale : tout se réduit dans l'univers à un mouvement mécanique de la matière.

Pour ce qui est de la première thèse, il faut bien admettre que la force et la matière sont inséparables ; nous ne connaissons pas de matière absolument morte. Mais il n'en résulte pas nécessairement que la force soit un attribut de la matière et rien d'autre. La force peut être également l'élément premier et déterminant, la matière le déterminé : l'une et l'autre peuvent être encore deux éléments indépendants, coordonnés, de notre monde sensible. Le fait qu'on n'a jamais vu les deux, force et matière, séparées, n'autorise pas à dire que la seconde est la substance, la première l'accident. Si l'on ne veut pas pousser les investigations plus loin, le seul droit qui reste c'est de reconnaître qu'il ne peut être question de les concevoir séparées. Il faut alors renoncer à fixer leurs rapports.

Mais il n'est pas même nécessaire de renoncer à toute solution. Comme il est hors de tout doute que nous distinguons entre les deux, il n'y a qu'à nous rendre clairement compte des critères en vertu desquels nous établissons la distinction, ce qui nous permettra d'arriver à une connaissance scientifique de leurs rapports. Nous sommes conduits à faire cette distinction par le fait qu'au milieu des divers changements du monde phénoménal, il y a quelque chose de persistant, de massif, sujet à tous ces changements. Nous obtenons ainsi dans les phénomènes naturels deux choses : un élément persistant, massif d'une part, le mouvement de l'autre. Cela nous oblige à admettre deux principes : la base persistante, massive des phénomènes, appelée matière, et la cause du mouvement appelée force. Les définitions des naturalistes sont pour l'essentiel d'accord avec cette explication.

La chose étant ainsi, nous avons deux facteurs opposés, la matière persistante, inerte, et la force, principe du mouvement. N'est-il donc pas entièrement faux de désigner la force comme une propriété se dégageant nécessairement de la matière dont elle ferait partie ? La matière est justement ce qui résiste au mouvement, à l'activité, et, quand la matière et la force sont réunies de fait, nous avons une réunion de facteurs qui par essence sont opposés l'un à l'autre. Force nous est donc de les considérer les deux comme éléments indépendants de la vie de la nature. On peut crier tant qu'on voudra au dualisme ; nous acceptons le reproche, pleinement convaincu que pour échapper au dualisme il faut sortir du monde de la nature. Le besoin de monisme ne saurait trouver satisfaction que dans la foi à un Dieu vivant qui a créé les éléments pour les réunir en un système vivant.

En vue d'échapper au dualisme, les matérialistes ont eu recours aux atomes dans lesquels se trouverait l'unité primitive de la force et de la matière. Outre qu'il est une pure hypothèse, cet expédient ne saurait rendre compte du monde phénoménal. Il est absolument impossible de comprendre comment, en réunissant des éléments non étendus et indivisibles (atomes), on arrive à obtenir la masse étendue et divisible. Et puis, en admet-

tant des *parties invisibles*, le matérialisme se met ouvertement en contradiction avec son principe de connaissance : *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*. Cela fait, le système entier du matérialisme s'écroule.

L'opposition contre le matérialisme a déjà conduit à l'idée que la force serait le premier, le déterminant, et la matière le produit de la force. La matière ne différerait en rien de la force et en serait la simple manifestation.

Quoique plus plausible que celle des matérialistes, cette opinion n'est pas non plus la vraie solution.

L'examen de la seconde thèse du matérialisme montrera plus clairement encore que la force ne saurait être un simple attribut de la matière. Il n'est pas difficile de faire voir que dans les organismes il y a autre chose que de simples mouvements mécaniques. Les corps inorganiques ne sont que des formes mathématiques, non-seulement dans leur type, mais dans tout leur développement, ainsi des grandeurs mathématiques, limitées par des surfaces, des lignes et des points. Les corps organiques ont aussi, il est vrai, une base mathématique fondamentale, mais leurs limites extérieures ne sauraient jamais être déterminées mathématiquement, ce sont des surfaces particulières, avec cela organiques. Les formes des organismes sont si variées qu'il est impossible de les embrasser toutes. Et ces formes ne proviennent pas de la juxtaposition extérieure des diverses parties du corps organisé, au point d'être déterminées par ces parties. Ces corps organisés empruntent au contraire à leur milieu les matières qui leur sont homogènes, pour leur imprimer la forme qui convient à l'organisme et leur assigner la position voulue au service de l'ensemble. Le mouvement va donc du dedans au dehors.

Les corps inorganiques nous apparaissent en repos ; il faut l'intervention d'une activité extérieure pour les mettre en mouvement et modifier leur forme. Du moment où le mouvement n'affecte pas le corps comme totalité, mais bien les parties constitutives, de sorte que la forme et le mélange changent, le corps cesse alors d'exister comme corps. L'existence des corps inorganiques est donc intimement liée à la persistance

dans le repos : quand celui-ci cesse d'exister, le corps disparaît. C'est exactement le contraire qui a lieu dans les corps organiques. Ils ne se trouvent jamais dans un état de vrai repos, leur existence est liée au mouvement, ils ne sauraient exister sans lui. C'est le mouvement qui donne naissance à l'organisme ; la constante déperdition et assimilation de matière en constitue l'existence, ce mouvement cesse-t-il, l'organisme se dissout.

Ce mouvement et les phénomènes qui en proviennent (formation, nutrition, croissance, propagation de l'organisme) tout cela s'accomplit d'après un plan et par conséquent conformément à un but. En dépit des mouvements constants dans lesquels se trouvent les organismes, il se dégage une forme déterminée et persistante : tous les mouvements, tous les changements matériels servent à la former et à la conserver. A la base des organismes il y a une forme interne, idéale, un type, le plan en quelque sorte que le mélange des matières doit réaliser. La réalisation de ce plan est le but de l'activité de l'organisme. La finalité, la téléologie se montre dans deux directions : les diverses parties et fonctions, dans l'intérieur de l'organisme servent au but, et, en second lieu, l'organisme comme tout se forme conformément aux relations extérieures. Chaque membre a sa mission particulière et contribue par là à la conservation et au développement du tout ; le soin qu'il prend de lui-même profite de nouveau à l'ensemble. Cuvier a fait ressortir comment chaque organisme est extérieurement agencé de façon à correspondre au milieu dans lequel il est placé et aux conditions d'existence. Cette finalité de l'organisme a même ceci de particulier qu'elle tient compte de l'avenir, préparant tel organe pour une fonction future, l'être entier pour un mode d'existence subséquent.

Il semble que toutes ces particularités de l'organisme que nous appelons la vie devraient autoriser à admettre une force particulière qu'on appellerait la force vitale. Mais on nous conteste jusqu'aux prémisses : tout en admettant les faits signalés on ne veut pas les expliquer par la finalité : les sciences naturelles nous auraient, selon les naturalistes, débarrassés de

toute téléologie. On insiste sur le grand nombre d'êtres, de combinaisons, qui ne sauraient avoir de but extérieur. A quoi bon tant de bêtes nuisibles? tant de maladies? Pourquoi les animaux sont-ils obligés d'avoir recours, pour se nourrir, à des moyens dont la cruauté nous révolte? Les monstruosité doivent fournir le plus fort argument contre la finalité.

Ces objections ne portent surtout que contre la finalité extérieure, l'intérieure est hors d'atteinte, à l'exception de quelques organes dont le but nous échappe. Il suffit du reste de répondre que la science n'a pas encore réussi à tout comprendre et à tout expliquer. Un point demeure ferme : la formation et l'activité des organismes est dirigée en vue de certaines fins intérieures ; c'est là l'essentiel. Il nous suffit de constater la finalité comme principe de formation des organismes ; en la mettant en rapport avec d'autres traits caractéristiques de l'organisme, nous aboutirons à statuer une force organique agissant du dedans.

Pour ce qui est de la finalité externe, le matérialisme part de l'anormal pour expliquer par son moyen ce qui est normal. C'est justement le contraire qu'il faudrait faire. On voit alors que les plantes et les animaux sont organisés de façon à correspondre à leur milieu. Pour nier la chose il faut ne pas reculer devant les trivialités et les mauvaises plaisanteries. Ainsi, d'après Büchner, le cerf n'a pas de longues jambes pour courir vite, il court vite simplement parce qu'il a les jambes longues. A ce compte-là nous n'aurions pas l'estomac pour nous nourrir, mais nous nous nourririons parce que nous avons un estomac.

La finalité extérieure ne peut être prise au sens des matérialistes qui réclament qu'on montre comment chaque fleur, chaque animal peut être utile à un autre être quelconque. Aucune personne raisonnable n'a compris ainsi la téléologie. La nature a son but en elle-même, dans la variété de ses fonctions et de sa vie. Les avortements ne sauraient obscurcir la finalité qui éclate dans l'ensemble. Ils ont besoin justement d'une explication spéciale et quand on ne peut la donner, la seule chose raisonnable à faire c'est d'avouer que le problème est insoluble.

Tous les traits caractéristiques du monde organique ne justifient pas seulement, mais imposent l'idée d'une force organique, d'une force vitale. On n'explique rien lorsqu'avec Moleschott on prétend que la différence entre l'organisme et l'inorganisme tient à un mélange plus complexe des parties chez le premier. Le mélange des matières et la vie ne sont pas dans la relation de cause et d'effet, car alors en mélangeant des éléments nous devrions être en état de produire la vie. Si tout vient de ce que les éléments les plus divers sont mélangés dans l'organisme, cette réunion particulière réclame une force particulière, de sorte que nous revenons à l'ancien problème que l'on s'était borné à éluder. Que si Moleschott répond que nous n'attribuons pas de force vitale à une montagne ou à un minéral composé, bien que nous soyons hors d'état d'en faire, il fournit un argument contre le matérialisme. Si la formation du minéral ou de la montagne ne provenait que d'une juxtaposition extérieure de matière, rien ne nous empêcherait d'en fabriquer. La circonstance que nous ne pouvons le faire prouve que le monde inorganique lui-même ne s'explique pas au moyen de la matière seule. Même dans cette sphère la force agit librement dans la matière et au-dessus d'elle. La matière ne suffit pas à tout expliquer. Il faut admettre encore la force.

Après le problème général abordons celui qui concerne spécialement l'homme. L'âme n'aurait aucune force propre, tous les phénomènes seraient l'effet de l'action de la matière et du mélange des éléments divers de la matière. Les matérialistes citent en foule des phénomènes anatomiques, physiologiques, pathologiques, qui tous tendent à montrer que les facultés intellectuelles ne sont que des fonctions de la substance du cerveau : celui-ci secréterait la pensée comme le foie sécrète la bile ; l'intelligence chez les hommes et chez les animaux serait toujours en proportion de la masse de la structure et de la constitution chimique du cerveau ; sans phosphore, par exemple, point de pensée.

Pour ce qui est de la proportionnalité entre la grosseur du cerveau et les facultés intellectuelles, il ne peut être question, les naturalistes en conviennent, d'une grandeur absolue, sans

cela la souris se trouverait bien mal partagée en face de la baleine. Cette restriction suffit déjà pour renverser toute hypothèse matérialiste ; car si l'âme n'était exclusivement qu'une manifestation de la force du cerveau, la force de l'âme devrait être absolument proportionnée à la masse du cerveau. Comme ce n'est pas le cas, l'âme ne peut être exclusivement la manifestation de la force matérielle du cerveau. Les capacités de chaque animal seraient donc en proportion du plus ou moins de grosseur du cerveau comparé au reste de la masse du corps. Il en serait ainsi qu'on n'aurait pas encore le droit de conclure au matérialisme. Ce rapport s'explique en effet également bien par l'opinion opposée qui veut que le cerveau serve d'agent à l'activité d'une force immatérielle. Une force spirituelle plus intense destinée à une très grande activité réclame un organe plus fort et l'organe à son tour se fortifie par cette activité, de même qu'une activité corporelle très grande réclame des muscles en conséquence qui sont à leur tour fortifiés par le déploiement de cette activité.

Mais l'hypothèse sur laquelle on raisonne n'est pas même admissible. Le cerveau du crétin est parfois très gros, et parmi les hommes sains, une intelligence faible peut s'associer à une grosse tête. Bien qu'en général un talent distingué et une masse cérébrale considérable marchent ensemble, il y a tant d'exceptions que la loi des matérialistes ne saurait être admise.

Ne pouvant contester ces exceptions, le matérialisme se rabat sur la forme du cerveau. Plus la construction extérieure du cerveau serait irrégulière, variée, plus l'intelligence serait intense. — Encore ici l'anatomie comparée est loin de ratifier les exigences de la théorie. Le cerveau du dauphin a plus de circonvolutions que celui de l'homme, et celui de l'habile castor en est entièrement dépourvu ! Par contre les circonvolutions et les sillons cérébraux peuvent abonder chez des idiots.

Reste le phosphore. Le fait que le cerveau contient plus de phosphore que les autres organes et que chez les adultes il renferme plus de graisse que chez les enfants, n'autorise pas encore à voir dans le phosphore et dans la graisse la source

de la pensée. Il faudrait en outre montrer comment la graisse et le phosphore distillent la pensée.

Une foule d'exceptions empêchent donc de dire que l'intelligence est en proportion de la constitution du cerveau. De sorte que l'activité de l'âme ne saurait être le produit exclusif de celle du cerveau. Mais, disent les matérialistes, un développement défectueux dans un sens se trouve compensé par un développement supérieur dans un autre sens. Büchner avoue toutefois que ce point-là n'a pas encore été soigneusement étudié. Des faits constatés enlèvent d'ailleurs ce dernier échappatoire aux matérialistes. Un idiot peut avoir un cerveau anatomiquement irréprochable. D'après l'hypothèse de la compensation, il devrait y avoir dans ce cas des lacunes et des facultés à d'autres égards distinguées, mais nullement absence d'intelligence, imbecilité.

Voyons maintenant les rapports entre l'esprit et le cerveau dans les phases diverses de la vie. Chez le nouveau-né l'âme est moins développée que le cerveau son organe. Puis le cerveau se développe très lentement comme tous les autres organes, tandis que le développement intellectuel de l'enfant est infiniment plus rapide. Quelle différence intellectuelle entre l'enfant de trois ou quatre ans et le nourrisson, sans que le cerveau se soit modifié dans la même proportion ! L'âme arrive dans ce monde, comme dit Westhoff, dans l'état embryonnaire et parcourt la phase de développement embryonnaire que le corps a déjà traversée dans le sein maternel. Si les deux vies étaient parallèles, si l'âme n'était que la fonction d'un organe, le cerveau devrait voir, toucher, penser dès le premier jour comme les poumons respirent, et l'estomac digère. L'âme a donc son développement à elle, bien qu'elle ait besoin de l'organe corporel.

Remarquons encore que la nourriture intellectuelle n'est pas moins indispensable que l'autre. Dans l'hypothèse des matérialistes, l'homme de la nature devrait être le plus richement doué. Au lieu de s'enfermer dans leurs cabinets d'étude, les savants devraient passer leurs temps à humer à pleins poumons l'air du bon Dieu par monts et par vaux, consacrant

tous leurs jours à bien boire et à bien manger, moyennant quoi les pensées viendraient toutes seules.

Le cerveau a terminé son développement d'après les uns à vingt-cinq ans, d'après les autres entre trente et quarante. Le développement intellectuel est fort loin d'être terminé à cet âge. Pour être plus calme et plus intérieure, la vie intellectuelle du vieillard ne cesse pas. Une perturbation, un affaiblissement de l'organe peut l'affecter, mais il n'est pas nécessaire comme le réclamerait l'hypothèse matérialiste.

Il n'est pas prouvé que les différences intellectuelles entre l'homme et la femme proviennent d'une grosseur différente du cerveau. Il faut être bien superficiel pour découvrir dans le corps et spécialement dans la structure du cerveau la cause de la différence entre les races humaines. Les rapports étroits entre l'esprit et le cerveau demeurent le seul fait incontestable, d'où il résulte que les races inférieures peuvent avoir un cerveau moindre, sans qu'on soit en droit d'expliquer le manque de capacité intellectuelle par l'exiguité du crâne.

Quoi de plus naturel que de voir les maladies de l'organe affecter l'esprit? Mais il faut toute la superficialité des matérialistes pour se hâter de conclure que l'âme est une simple fonction du cerveau. L'activité du cerveau dépendant de l'afflux du sang, autant vaudrait-il nier l'existence réelle du cerveau pour ne voir en lui qu'un pur phénomène. Du reste les effets des maladies cérébrales sont loin d'avoir l'importance que les matérialistes se plaisent à leur attribuer. Fait important, un des hémisphères du cerveau peut être presque entièrement détruit et la conscience de soi demeurer parfaitement intacte. Quel argument plus décisif pourrait-on réclamer pour prouver plus clairement que l'âme mène une vie indépendante? Aussi lorsque cette vie est troublée dans certaines parties, peut-elle déployer la plénitude de sa force au moyen des portions restantes. Avec un seul poumon on ne respire plus autant, avec un seul œil on voit moins qu'avec deux; tandis que l'âme peut fonctionner autant avec un seul hémisphère du cerveau qu'avec les deux. Il est vrai qu'elle ne peut le faire que pour un temps limité, mais cela suffit pleinement

pour établir que le cerveau ne saurait être autre chose qu'un simple organe de l'esprit.

Fût-il établi, ce qui n'est pas le cas, qu'une maladie mentale implique toujours affection du cerveau, il resterait encore à prouver que celle-ci est la cause et non l'effet. Il est constant que des phénomènes psychologiques provoquent des maladies mentales, ce qui suffit pour établir la puissance de l'esprit sur le corps.

Vient enfin l'argument tiré des vivisections sur lequel on insiste beaucoup. Chez les oiseaux, à mesure qu'on fait l'ablation de certaines parties du cerveau, on voit disparaître successivement les facultés diverses et finalement arriver l'étourdissement. Comment pourrait-il en être autrement dès que le cerveau est l'organe de la vie consciente de l'âme ? La perte des yeux et des oreilles entraîne également celle de la vue et de l'ouïe. Est-ce à dire que le nerf optique et le nerf visuel aient cessé d'exister parce qu'ils ne fonctionnent plus ? Nullement ! De même pour l'âme la perte de l'organe entraîne celle de la conscience de soi, mais il resterait encore à prouver que l'âme elle-même a cessé d'exister. Les vivisections comme tout le reste établissent l'intime et incontestable commerce de l'âme et du corps, mais nullement leur identité.

Considérons la vie psychique dans ce qui la constitue en propre. Les effets divers de l'âme sur le corps et les phénomènes physiologiques qui en résultent (honte et rougeur du visage) sont suffisamment connus. Un homme, d'ailleurs sain d'esprit et de corps, peut se donner une maladie, la rage même, au moyen d'une imagination singulièrement vive. Et, chose non moins curieuse, un homme qui avait provoqué chez lui les phénomènes de la rage les voit disparaître tout à coup à la suite d'une leçon sur l'hydrophobie imaginaire ! Il faut la naïve frivolité du matérialisme pour voir là des arguments en faveur de sa cause. L'intime union du corps et de l'âme éclate sans doute dans tout son jour, mais c'est l'âme qui agit et prend l'initiative.

Un organe corporel ne saurait se soustraire à l'irritation qu'un autre organe provoque chez lui. L'âme possède au

contraire la faculté de maîtriser les instincts et irritations diverses. Preuve nouvelle qu'elle a bien son existence à elle. La sensation, la pensée, sont autre chose que des fonctions corporelles. Il faudrait prouver qu'elles sont le produit de fonctions physiques et non pas se borner à s'emparer de l'union étroite des deux phénomènes pour conclure superficiellement à l'identité. Burmeister a cependant fait une exception pour la force nerveuse dont il prétend établir l'identité avec la force de l'âme. D'abord cette activité des nerfs est encore fort peu connue. La physiologie a bien constaté que les impressions et le mouvement s'accomplissent au moyen des nerfs, mais elle ignore ce qui se passe alors en eux. Dans les deux cas, l'effet est visible, mais non l'activité et l'âme et les nerfs agissent en même temps. Tout au plus Burmeister aurait-il établi une ressemblance d'action qui ne permettrait pas encore de conclure à l'unité, à l'identité de la force nerveuse et de la force psychique. En y regardant de plus près on constate des différences essentielles qui font perdre toute importance à la ressemblance du mode d'action. En tout état de cause, l'activité nerveuse consistant en mouvements, il faudrait établir que c'est aussi le cas de celle de l'âme. Il est incontestable que c'est au moyen de mouvements, de vibrations diverses que nous acquérons connaissance des phénomènes du monde extérieur. Mais il y a loin de là à conclure que la conscience n'est elle-même que du mouvement. Le mouvement implique toujours changement de lieu, ce qui se meut parcourt des places différentes. Le mouvement est donc un changement affectant exclusivement la position extérieure des choses et nullement leur qualité, leur manière d'être interne. De sorte que quoique des phénomènes de mouvement soient indispensables afin d'arriver à obtenir conscience de quelque chose, ils ne suffisent pas pour rendre compte de ce phénomène psychologique; celui-ci suppose toujours quelque chose d'autre dont la conscience fait partie. Le mouvement ne suffit pas même à expliquer les perceptions sensibles. Comment les sensations de ton, de couleur, de chaleur, seraient-elles le produit exclusif

de certaines vibrations? Mais alors toute ces sensations devraient s'accuser chez nous exclusivement comme mouvements et rien de plus, et non avec ces qualités particulières qui constituent le son, la couleur. Il se passe évidemment là quelque chose de nouveau que le mouvement seul ne saurait expliquer. Il n'en est pas autrement de la conscience. Elle peut bien reposer sur des impressions extérieures impossibles sans mouvement, mais on n'arriverait pas à avoir conscience sans l'intervention d'un autre facteur transformant ces impressions reçues en ces phénomènes tout spéciaux qui s'appellent pensée, conscience, science. Du reste les physiologistes sans parti pris avouent ouvertement que la sensation et la conscience ne sauraient s'expliquer au moyen de phénomènes purement physiques.

Les êtres inférieurs, infusoires, polypes, privés de système nerveux, n'en ont pas moins des sensations et de la conscience, puisqu'ils ont des mouvements arbitraires et qu'ils sont repoussés ou attirés par certaines impressions. Cette preuve immédiate établit clairement que la vie psychique est indépendante, ne relève pas des nerfs.

Remarquons ensuite que chez l'homme et les animaux supérieurs possédant des systèmes nerveux distincts, le nerf optique et le nerf auditif sont, quant à la forme et à la substance, identiquement semblables. Incompréhensible au point de vue matérialiste, ce fait ne s'explique que dans la supposition que les nerfs ne sont que les organes d'une force différente agissant par leur moyen. Il faudrait sans cela que les nerfs si différents par leur action ne le fussent pas moins par la forme et la substance.

Un fait plus décisif encore, c'est qu'à chaque instant nous éprouvons une foule de sensations nerveuses dont nous n'obtenons pas conscience. Grâce à l'attention nous pouvons concentrer notre faculté de percevoir sur un point et être sourd et aveugle sur un autre. L'attention est évidemment une activité autre que celle des nerfs, la vie consciente et l'activité nerveuse appartiennent à deux domaines différents.

Il n'y aurait qu'un moyen d'échapper à la nécessité d'admettre un abîme séparant ces deux vies, ce serait de sup-

poser que les phénomènes physiques sont la manifestation externe, les phénomènes spirituels la manifestation interne d'une seule et même matière. — En fût-il ainsi, il n'en résulterait nullement que la vie de la conscience fût une conséquence allant sans dire du monde du mouvement. Fussent-elles conçues comme inhérentes à la matière les forces spirituelles n'en demeureraient pas moins comme telles des phénomènes distincts de toutes les autres forces et modes d'action de la matière. Le principe de la raison suffisante nous contraint donc toujours à remonter à des forces psychiques spéciales pour expliquer les phénomènes psychiques.

C'est une seule et même âme, l'âme entière, qui dans chaque cas affirme sa propre essence, quoique de diverses façons, et en diverses directions, sentiment, pensée, volonté. C'est surtout l'unité de la conscience qui conduit à admettre ce fait. Tout vient retentir dans le seul et même moi, c'est incontestable; or il ne pourrait en être ainsi sans l'unité de l'être de l'âme. Du reste l'unité de l'âme n'a pas besoin d'être conclue de celle de la conscience, c'est plutôt celle-ci qui est immédiatement impliquée dans celle-là. Par conscience nous entendons la conscience de l'unité de notre être qui est aussi bien un fait que la conscience. Cette conscience immédiate de l'unité du moi a de tout temps porté à admettre l'existence d'une essence particulière constituant l'âme. La science bien interrogée sans parti pris confirme l'opinion générale, comme nous l'avons vu. L'âme est un être immatériel, quelque chose d'essentiellement nouveau, haut élevé au-dessus de toute autre existence. Elle est le principe de cette vie résultant de la réunion de l'élément psychique et de l'organisme. La force organique avec toutes les matières qui lui sont subordonnées et les forces inorganiques, est au service de l'âme, principe supérieur pour concourir à la formation et à la conservation du corps, exposant dans l'espace et instrument de l'âme.

Après avoir établi l'existence de l'âme il faut en venir à la différence entre celle de l'homme et celle des animaux. Bien qu'incontestable en général, en gros, cette différence n'est pas aisée à constater dans les détails; on ne saurait nier cer-

taint traits qui rapprochent l'animal de l'homme ; le matérialisme s'en est emparé avec ardeur, pour faire disparaître les limites et n'admettre entre les deux qu'une différence relative.

Burmeister admet cependant une différence essentielle résultant du manque de raison chez les animaux. Cet aveu renverse toutes les prétentions du matérialisme. Du moment en effet où l'homme possède certaines facultés de l'âme qui le distinguent, cela implique une qualité particulière de son âme. Si la différence dans la nature de l'âme n'était que quantitative, nous ne pourrions avoir qu'une différence de même genre dans les facultés. C'est bien là ce que reconnaît Ch. Vogt, le plus conséquent des matérialistes. Contestant la capacité de remonter jusqu'à la cause des phénomènes, il nie ce que Burmeister appelle la raison, pour ne voir partout que des généralisations communes aux animaux et aux hommes. Il prétend que les animaux peuvent s'instruire les uns les autres comme les hommes, et qu'ils sont, dans leur domaine, aussi libres et aussi responsables que l'homme ; du reste, chez les uns comme chez les autres, cette prétendue liberté se trouve n'être que de l'esclavage.

Malgré ces nuances, les matérialistes font appel aux mêmes arguments pour rapprocher l'homme de la bête. Les animaux ont un langage tout comme nous ; il est susceptible de culture d'un individu à l'autre dans le sein de la même espèce ; la différence qui sépare les animaux supérieurs de l'homme est moindre que celle qui règne entre diverses espèces d'animaux. La ressemblance est des plus frappantes entre le singe et les races humaines inférieures, comme on le voit, d'abord par l'organisation corporelle, la ressemblance du cerveau et du crâne, la physionomie, enfin par les dispositions intellectuelles du nègre.

C'est surtout Darwin qui de nos jours s'est étudié à établir l'identité fondamentale des hommes et des animaux. Tout serait provenu de quatre ou cinq types animaux primitifs et du même nombre, sinon moindre, de plantes premières. La sélection artificielle qui se pratique encore de nos jours pour le perfectionnement des espèces ou la formation de types nou-

veaux sert à Darwin de point de départ pour conclure à la réalité de cette grande sélection naturelle de laquelle tout serait sorti. — Mais comme Frohschammer l'a déjà fait remarquer, l'éducation artificielle que nous voyons pratiquer sous nos yeux ne saurait établir la certitude, ni la vraisemblance, ni même la possibilité de la théorie de Darwin. Les suites de l'éducation artificielle ne sont en effet rien en comparaison de toutes les belles choses que la sélection naturelle doit avoir accomplies. Ensuite de nos jours la prudence joue un rôle ; on poursuit un but déterminé ; il y a intervention consciente de l'intelligence de l'éducateur. Comment conclure de pareils faits à ce que doit avoir accompli une activité naturelle inconsciente ?

C'est une étrange exagération que de prétendre ensuite supprimer entièrement les différences entre les espèces, car en effet, chacun peut voir les types divers différant essentiellement les uns des autres. L'expérience démontre du reste que les espèces diverses ne sauraient avoir été le produit de variétés qui auraient fini par se fixer avec le temps. Dans la sélection artificielle, pour que la force de procréation se maintienne, les sujets appelés à s'accoupler doivent être des variétés d'une seule et même espèce. Il n'y a pas le moindre vestige de preuve pour établir qu'une espèce se soit formée d'une autre ; le squelette d'aucune espèce n'a jamais changé ; l'expérience établit que dans le cours des âges les espèces sont toujours demeurées identiques à elles-mêmes. Enfin, les animaux de la même espèce ont beau vivre dans les parties les plus éloignées du monde, ils n'en sont pas moins exactement les mêmes, jusque dans les plus petits détails. L'immuabilité des espèces, leur indépendance réciproque et à l'égard des influences extérieures, du moins quant aux parties essentielles de leur structure, sont donc hors de tout doute.

Les petits changements avec leurs grandes conséquences, s'expliqueraient, d'après Darwin, par l'extrême impressionnabilité du système reproductif. C'est aller à l'encontre de sa thèse favorite. En effet, plus les changements deviennent faciles, plus il est difficile à comprendre que les nouveaux types

ainsi formés puissent se fixer : qui les mettra à leur tour à l'abri de ces changements si aisés ?

C'est en vain que Darwin appelle un temps indéfini à son aide. Car le temps ne peut fournir que la simple possibilité des modifications, et si les facteurs mis en avant ne peuvent aboutir pour amener et fixer les changements, à quoi peuvent servir les millions d'années sur lesquelles on ne lésine pas ?

Le combat pour l'existence ne saurait non plus rendre compte de l'origine des espèces diverses. La seule chose qu'il puisse en effet expliquer, c'est la destruction et la conservation, mais nullement l'origine d'une espèce. L'expérience montre en outre que les espèces supérieures ne l'emportent pas toujours, comme cette théorie le prétend, mais bien celles qui se contentent le plus aisément, même d'une condition misérable. D'après la théorie de Darwin il ne devrait y avoir dans une localité qu'une seule espèce supérieure à laquelle toutes les autres auraient dû céder. Les espèces les plus diverses vivent en paix à côté les unes des autres ; elles ne produisent nullement l'effet de se dépasser par une force et une vitalité plus ou moins parfaites ; elles sont toutes parfaites chacune dans son genre. La doctrine de Darwin manque donc de toute sévérité scientifique ; l'auteur exploite, pour élever un édifice fantastique, certains faits qui peuvent fort bien s'expliquer autrement. Rien de plus aisé que de s'en apercevoir quand on n'est pas dominé par le besoin de se débarrasser de Dieu et de classer l'homme parmi les bêtes. Si les sympathies que Darwin a rencontrées ne s'expliquaient pas par cette dernière circonstance, ce serait à désespérer du bon sens intellectuel de notre époque.

Il est incontestable que le corps humain est le dernier membre de la série animale. L'organisation en est à l'intérieur d'une ressemblance frappante avec celle des autres animaux et à l'extérieur du moins avec celle du singe. L'accord serait aussi complet que le matérialisme le prétend qu'on ne serait pas encore autorisé à conclure à la ressemblance de la vie intérieure. On raisonne toujours dans l'hypothèse, déjà reconnue fausse, de la complète dépendance de la vie psychique à l'égard de la matière.

Les êtres intermédiaires entre les plantes et les animaux font voir qu'il n'est pas permis de conclure ainsi de la constitution physique à l'essence interne. En dépit de leur ressemblance frappante avec les plantes, les polypes et le corail s'en distinguent pourtant essentiellement par le sentiment et le mouvement. Il peut en être de même de l'homme, malgré sa ressemblance extérieure avec les animaux. Cette différence essentielle une fois établie par les faits, la grandeur psychique de l'homme éclate avec d'autant plus de force que l'esprit humain se montre alors absolument élevé au-dessus de la nature et pleinement indépendant.

Or, sous le rapport de l'organisation déjà, au témoignage de l'anatomie et de la physiologie, la différence est fondamentale. La construction du cerveau humain est essentiellement différente, ce qui entraîne une différence fondamentale pour le reste de l'organisme. Sans avoir ni un corps trop petit, ni un corps trop gros et trop lourd, l'homme réunit en lui ces propriétés qui en font non pas une des créatures, mais le maître d'elles toutes.

La position droite lui laisse le libre usage des mains pour arriver à cette domination de la terre, en vue de laquelle il est à tous égards organisé. La faculté de vivre sous tous les climats et de recourir à la nourriture la plus variée montre aussi que l'homme est appelé à régner sur la terre. Quand on y regarde de près, l'organisation de l'homme est si essentiellement différente de celle du singe qu'il y a folie à voir dans celui-ci notre maître. Il n'est pas fait pour marcher droit, il a besoin pour ses mouvements du secours de ses quatre extrémités. Vogt lui-même est obligé d'avouer qu'il y a une profonde différence entre le crâne de l'homme et celui du singe. Ces aveux suffisent pour renverser la thèse des matérialistes qui sont d'accord pour faire jouer un si grand rôle au cerveau. En présence de ces différences fondamentales, les ressemblances particulières perdent toute signification.

Vogt et Burmeister n'en prétendent pas moins que lorsqu'on prend l'homme non pas abstraitement mais dans ses diverses races, on en vient à voir que la transition a dû se faire peu à

peu de l'animal à l'homme par l'intermédiaire du singe et du nègre. Tous les faits anatomiques avancés seraient vrais que la conclusion n'en dépasserait pas moins les prémisses. Au surplus Vogt accorde que la transition du singe à l'homme le plus inférieur ne peut avoir été immédiate ; il reste un abîme que le matérialisme est tenu de combler sous peine d'abdiquer. Ce sont les idiots de naissance et les microcéphales qui doivent servir de pont pour passer du singe au nègre. On voit que ces messieurs commencent par établir leur thèse, sauf à chercher plus tard des preuves sur le choix desquelles ils ne sont pas d'une délicatesse extrême. Qui ne voit que l'idiot étant une monstruosité ne peut être présenté comme un anneau dans le développement naturel des organismes corporels ? Et, chose merveilleuse, Vogt lui-même avoue que l'idiotisme est anormal ; il suffit de lire son étude sur les idiots pour voir qu'il ne peuvent avoir été un membre régulier de la série, comme il le prétend.

L'homme ne saurait donc être considéré comme un anneau de la série animale ; il est quelque chose d'absolument nouveau. Darwin lui-même renonce à le faire provenir des animaux par l'intermédiaire du singe. D'après lui les singes et les hommes seraient des branches d'une même souche. L'homme appartient à la classe des simiades qui se divisent en deux grandes souches, les singes du nouveau, ceux de l'ancien monde ; l'homme serait une subdivision de ces derniers. Vogt montre comme quoi nos ancêtres étaient couverts de poils, portaient queue et vivaient sur les arbres dans un pays chaud couvert de forêts.

Survient Huxley, avec une troisième explication. La souche primitive ne se serait pas divisée en deux, mais en trois branches, les anthropoïdes avec l'homme seul, les simiades comprenant les diverses espèces de singes, les lémurides.

C'est donc grâce à la sélection sexuelle, d'après Darwin, que nous nous serions dégagés de l'ancêtre qu'on sait. Les hommes les plus attrayants et les plus forts auraient gagné le cœur des femmes les plus attrayantes et les plus fortes. Naturellement ils laissèrent une postérité plus nombreuse que les vaincus et la supériorité se transmet aux descendants. La lutte pour l'exis-

tence se poursuivait à son tour parmi les vainqueurs, jusqu'à ce que, à la suite de plusieurs variétés tour à tour supérieures pendant des milliers d'années, le type humain actuel domina sur tous les autres. Il finit aussi par devenir bipède, en un mot par acquérir toutes les propriétés dont besoin était pour triompher.

Il va sans dire que toute preuve directe et positive fait défaut à cette hypothèse. Darwin se borne à en appeler aux faits suivants : la ressemblance du corps humain et de celui des animaux ; la circonstance que le corps humain dans une même race et d'une race à l'autre diffère sensiblement d'un individu à l'autre, et suivant les conditions d'existence. On a beau comparer des millions d'individus de la même race, on n'en trouvera jamais deux parfaitement semblables.

Ainsi donc pas de preuve directe en faveur de cette hypothèse colossale ! Quant aux différences entre les individus que nul ne conteste, elles existaient il y a des milliers d'années, sans que le type humain ait cessé de demeurer le même. Nous savons déjà ce qu'il faut penser de la ressemblance d'organisation entre l'homme et l'animal. Que pensez-vous de ce fameux grimpeur poilu qui s'avise un jour de se dire qu'il lui serait plus avantageux de marcher droit et de se transformer en bipède ? Pour se livrer à cette sage réflexion, il fallait qu'il fût déjà pourvu d'une certaine dose d'intelligence qui ne se rencontre nulle part dans le règne animal ; il se trouvait par le fait élevé d'une façon si absolue au-dessus de son entourage que pas besoin n'était d'engager avec ses congénères cette fameuse lutte pour l'existence. Voyons un peu, se seraient dit nos ancêtres, si nous ne pourrions pas nous tenir droits ; et voilà que petit à petit la tentative réussit ; les générations se succèdent, les fils deviennent toujours plus prestes ; la bonne mère nature s'y prêtant, les pattes s'applatissent et deviennent des pieds, les gros crochets qui servaient à se tenir aux branches se transforment en nos modestes incisives. Et le singe ne s'est pas avisé d'imiter son cousin qui réussissait si bien, quoiqu'il eût, lui aussi, à soutenir le combat pour l'existence ! Que ne s'en avise-t-il encore aujourd'hui, lui, la personnification même du talent d'imiter !

La perte de nos poils primitifs n'est pas aisée à expliquer. En dépouillant, dans la lutte pour l'existence, ce dernier vestige de la descendance d'un fauve, nous avons perdu, car enfin dans certains climats ce tégument aurait préservé du froid et d'une foule de maladies. Comment cet accident fâcheux a-t-il pu advenir à l'animal le plus favorisé à tous les autres égards, puisqu'il est resté victorieux ? Les théories préconçues ne se laissent pas arrêter par si peu. Comme décidément notre organisme ne pouvait avoir qu'à perdre à la privation des poils en question, l'esthétique est appelée à la rescousse. Naturellement l'initiative aurait été prise par les dames de ce bon vieux temps. En vue de mieux faire ressortir la chevelure de leurs têtes, elles se seraient avisées de quelque expédient pour se débarrasser des poils du reste du corps. En maris galants, les hommes n'auraient eu rien de plus pressé que d'adopter la nouvelle mode, sans toutefois pousser la chose aussi loin que leurs moitiés. Puis la bonne mère nature, se pliant aux goûts de cet heureux bipède, aurait épargné aux générations suivantes le soin de se débarrasser artificiellement de cet appendice si commode, n'en déplaise à l'esthétique.

Vallace donne une explication de la nudité de la peau qui se recommande mieux aux personnes raisonnables. Nue et sensible, la peau a rendu les habits et les vêtements indispensables, et en cela elle a pu stimuler le génie inventif de l'homme ; et, comme le vêtement et l'habitation développent un sentiment plus raffiné de pudeur, tout cela peut avoir agi dans une certaine mesure sur la nature morale de l'homme.

Rien ne contredit plus la théorie de Darwin sur le combat pour l'existence que la constitution du corps humain. D'après cette théorie, la victoire aurait dû appartenir au plus fort, et chacun sait que l'homme est la plus faible des créatures. Il peut sans doute endurer tous les climats et vaincre tous les animaux, mais pour cela il doit recourir à son art et à son intelligence : son corps est justement organisé en conséquence pour servir d'organe à l'esprit.

La supériorité absolue de l'homme sur le monde animal éclate encore avec plus de force lorsqu'on considère le côté

psychique, chez lui et chez les animaux. Il ne faut ni mettre ces deux vies sur la même ligne en accordant plus de force et de culture à l'homme ; ni accuser la différence pour élever l'homme, ravalant la vie psychique des animaux, au point de n'y voir qu'un pur mécanisme qu'on fait rentrer dans la notion de l'instinct inconscient.

Cette dernière opinion n'est plus soutenable que pour ceux qui sont bien décidés à maintenir la dignité absolue de l'homme, sans être en mesure d'avancer des preuves scientifiques en faveur de leur thèse.

L'animal fait une foule de choses qui, bien que provoquées par la sensation, ne sauraient impliquer conscience et s'effectuent avec la même nécessité que les mouvements dans les plantes. Le choix de la nourriture appropriée, inexplicable par une perception sensible particulièrement subtile ; la construction des nids, demeures ; le fait que les animaux savent toujours attaquer leurs adversaires par le point le plus vulnérable et le moins dangereux pour eux-mêmes, rentrent dans cette catégorie. Les animaux font toutes ces choses d'eux-mêmes, ils ne sont pas instruits. Tous les animaux de l'espèce font la même chose.

Si l'intelligence n'a rien à démêler dans ces faits, on ne saurait non plus y voir un produit de l'organisme ; d'abord, en général parce que les phénomènes de la vie psychique ne relèvent pas de l'organisme, et, en particulier, parce que des animaux ayant la même structure corporelle agissent fort différemment. Le chien sauvage et l'hyène creusent la terre sans avoir des membres particulièrement propres à cette opération ; avec les mêmes pattes le lapin fouille, le lièvre s'en abstient. Les oiseaux qui construisent des nids artistiquement arrangés ne sont pas mieux organisés que ceux qui en font de très simples. Enfin l'instinct fait son apparition avant l'organe dont l'animal doit se servir. Tous ces phénomènes qui, sans relever ni de l'intelligence consciente, ni de l'organisme, impliquent une force psychique quoique inconsciente, constituent l'instinct.

Ce n'est pas à dire qu'à côté de cela il ne faille reconnaître aux animaux une certaine pensée. Il suffit de renvoyer aux

animaux domestiques qui ne peuvent connaître ni la maison, ni l'écurie, ni le chemin qui y mène, par pur instinct. Ce n'est pas par instinct que le chien comprend que son maître va se promener, quand il lui voit prendre son chapeau et sa canne. Cette aptitude à penser se développe chez l'animal par l'expérience, tandis que les connaissances instinctives demeurent les mêmes.

Les hommes, de leur côté, agissent aussi par instinct. Sans réflexion, quand nous risquons de tomber nous avançons les mains pour préserver le visage ; nous avons de l'attrait pour certaines nourritures ou boissons dans les maladies.

Malgré cela il est possible d'établir la supériorité absolue de l'homme. Ce qui dans les actions instinctives de l'homme trahit déjà la nature supérieure, c'est qu'elles ne servent pas exclusivement à la conservation de l'individu et à la vie physique comme chez l'animal. De bonne heure, au moyen de l'instinct, l'enfant est amené à connaître et le monde extérieur et lui-même.

Il ne faut pas prétendre attribuer aux animaux seulement certaines facultés intellectuelles, l'entendement (*Verstand*) et en réserver d'autres exclusivement pour l'homme, comme la raison (*Vernunft*). L'intérêt égoïste seul porte l'animal à connaître. Entre mille choses, il ne se préoccupe que de celles qui lui profitent. C'est le besoin de connaître qui pousse au contraire l'homme à penser. Tandis que l'animal n'écoute que ses sentiments et ses intérêts, l'âme humaine est possédée du désir d'entrer en possession spirituelle des objets quels qu'ils soient. Le besoin de savoir auquel nous ne saurions nous soustraire est la manifestation d'une force psychique n'appartenant pas au monde extérieur, mais aspirant à s'en emparer. La pensée de l'animal est exclusivement réceptive, celle de l'homme est seule productive. L'animal prend les choses telles qu'elles sont dans la perception, sans les soumettre comme l'homme à un ordre différent. Il ne se trouve pas trace chez l'animal de cette pensée productive qui consiste dans l'application que nous faisons de la loi de causalité. De là résulte encore que le contenu

de la pensée ne consiste plus en simples intuitions comme chez l'animal, mais en idées et combinaisons d'idées. L'homme s'élève aux abstractions et aux idées générales inconnues à l'animal. Tandis que celui-ci dépend de l'excitation du moment présent, l'homme peut agir en vue d'un but et d'un plan. Aux idées se rattachent étroitement les mots et le langage. Les matérialistes ne réussissent à réclamer celui-ci pour les animaux qu'en abandonnant le sens spécial du mot langue pour entendre par là tout simplement un moyen de communication. Avec les idées l'homme pénètre dans un monde suprasensible inaccessible à l'animal. La simple présence en nous d'idées innées suffit pour renverser le matérialisme. Aussi Büchner s'attache-t-il soigneusement à démontrer leur impossibilité. Héritiers des idées du vrai, du beau, du bien, nous oublions que nos ancêtres les ont acquises par la méthode des sensualistes et nous nous imaginons qu'elles sont immédiatement en nous, innées. Le fait que nous n'arrivons à la vie consciente qu'à l'occasion des sensations et que nos idées sont plus ou moins nombreuses suivant la richesse de nos expériences, n'autorise nullement à nier la présence d'un autre facteur. Les idées grandes, nouvelles, arrivent volontiers subitement, indépendamment des procédés de la raison discursive et de l'expérience, comme cela se voit chez les grands penseurs et les grands inventeurs. La disposition à penser nous est immanente, antérieurement à toute pensée, sans cela nous n'arriverions jamais à penser. Comment, en percevant des formes diverses, dirons-nous que l'une est belle, l'autre laide, si nous ne possédons préalablement en nous la norme du beau et du laid? Les différences entre les peuples et les époques sur le beau, le bien, le vrai ne sauraient faire mettre en doute l'existence en nous du sens préalable pour toutes ces choses. Par idées innées il ne faut pas entendre des idées arrivées déjà au plus haut degré de clarté, mais des déterminations de notre être, d'abord simples sentiments confus qui s'accuseront par des idées précises dans les divers cas concrets. La capacité que l'homme possède de se développer résulte du contenu de ses idées. A cet égard encore il diffère

aussi grandement de l'animal ; malgré tous nos efforts la différence entre l'animal domestique et celui qui vit dans l'état primitif ne saurait être comparée à celle infiniment plus grande entre le civilisé et le sauvage. C'est sous la direction des idées que l'homme va sans cesse se développant du dedans au dehors. Une idée a persisté en dépit de tous les progrès, la non-satisfaction que fait éprouver l'existence actuelle. A mesure qu'un problème est résolu, il en surgit de nouveaux à l'infini ; aussi n'a-t-on pas réussi à déraciner le besoin que l'homme éprouve de placer en dehors du monde actuel la réalisation des fins de son existence. Nous en avons déjà dit assez pour établir que l'âme humaine est d'une essence supérieure et foncièrement différente de celle des animaux.

Nous arrivons au même résultat en considérant l'homme par le côté de la volonté. Il n'est pas dominé, comme l'animal, par les impulsions qui agissent sur lui : la liberté de la volonté que nous possédons suffit à elle seule pour renverser le matérialisme. Büchner qui fait tous les efforts possibles pour la nier, est obligé d'avouer qu'elle est relative, ce qui nous suffit. Les motifs n'agissent jamais avec une force qui oblige nécessairement ; ils sont plutôt des impulsions en face desquelles se prend la décision libre. Le déterminisme ne part jamais d'une étude de la psychologie : il est toujours la conséquence d'un système matérialiste ou panthéiste.

Si nous considérons le contenu des volitions qui font agir l'homme, nous trouvons la même différence qu'entre la pensée de l'homme et celle des animaux. Les actions des animaux ne sont déterminées que par des mobiles sensibles. La vie en société, dont on veut faire une objection, n'appartient qu'à certaines espèces ; ensuite la vie en société et la vie morale sont deux choses foncièrement différentes ; enfin cette vie en commun, lorsqu'elle se rencontre chez certains animaux, n'a en vue que la vie sensible. Darwin fait cependant tous les efforts possibles pour conclure de la sociabilité de certains animaux à leur moralité. Suivant son habitude, il confond des choses qu'il importe de distinguer : la sociabilité et la conscience mo-

rale. La sociabilité des animaux n'a d'autre mobile que l'utilité et l'égoïsme. Les abeilles ouvrières tuent les autres ; un animal blessé est chassé du troupeau, tourmenté, tué, parce qu'il n'est plus bon à rien. Les intérêts sociaux des animaux ne se distinguent pas de la vie individuelle, ils proviennent des besoins de celle-ci. Il n'y a chez les animaux rien qui rappelle même de loin la grande idée de l'humanité pour tous ; elle suffit pour élever une barrière absolue entre les hommes et les animaux.

Il résulte de tout cela que l'homme constitue dans l'univers un ordre de choses tout nouveau. Nous désignons par le mot esprit cette essence suprasensible de l'âme humaine.

On peut nous objecter que toutes ces capacités sur lesquelles nous insistons ne se trouvent que dans les races supérieures et non pas chez le nègre. Nous prétendons que les traits caractéristiques de l'âme humaine sont la propriété de tous les hommes, de sorte que par elle l'humanité entière est distinguée du règne animal sans transition aucune. Il faut toute la superficialité du matérialisme pour voir dans le nègre la transition du singe à l'homme, même sous le rapport physique. Le besoin d'imitation chez le nègre, bien loin d'appuyer la thèse, s'explique fort aisément par le fait que la réceptivité prédomine dans l'enfance des peuples comme dans celle des individus. Ces différences incontestables entre les races ne vont nullement jusqu'à compromettre l'unité d'essence. Pour être juste, il faudrait tenir compte de ce que des siècles de civilisation ont fait pour nous, et établir la comparaison entre nos ancêtres et les sauvages d'aujourd'hui. Même chez les peuples qui occupent le dernier degré de l'échelle il se trouve des rudiments de civilisation qui indiquent que l'humanité forme un tout bien supérieur au règne animal : essais d'art, appréciation et respect de la propriété, idées élémentaires du droit et de la constitution des états. Des individualités éclatantes montrent, comme le reconnaît Vogt, ce que la culture peut faire pour les individus de la race nègre ; l'exemple de la république de Libéria, qui pourrait servir de modèle à plus d'un état européen, montre suffisamment ce qu'ils peuvent faire comme peuple.

II

L'homme comme individu.

La spiritualité de l'être humain établie, il s'agit de savoir si l'individu est un être substantiel et réel ou bien le phénomène momentané d'un être général et impersonnel. Ce n'est que dans le premier cas que l'homme peut entrer en rapport avec l'absolu et avoir de la religion. L'individu en général est une chose réunissant en elle cinq genres d'unité : l'unité dans l'espace ou unité de la forme, unité dans le temps ou continuité de l'action, unité de cause, unité de but, unité de l'action réciproque des parties les unes sur les autres. Cette définition est applicable aussi bien aux animaux, aux plantes, aux feuilles et aux cellules. Mais, tandis que tous ces individus-là ne sauraient être que le produit ou le phénomène d'une force générale organique ou physique, nous voulons que l'individu humain soit un être à part, particulier et réel ; ce n'est que dans cette hypothèse-là que la religion peut avoir un sens.

C'est ici que nous nous trouvons en face du panthéisme. Il s'agit de montrer qu'il est incompatible avec la religion, d'en combattre les principes généraux, d'en réfuter les doctrines anthropologiques, en faisant voir que la vie psychologique ne se comprend que du point de vue de l'individualisme.

Le panthéisme de Spinoza a été inspiré par un motif religieux ; il s'agit avant tout, pour ce penseur, de résoudre un problème pratique ; la science lui apparaît comme le moyen conduisant à ce but. Il entend arriver au but de la vie qui est l'amour de Dieu au moyen de la science, car on ne peut le connaître sans l'aimer.

Ce point de départ éminemment religieux n'empêche pas le système d'être irréligieux au suprême degré. L'amour pour un être infini dont nous et les choses ne sommes que des phénomènes passagers, pour un ordre général qui nous engloutit, nous absorbe, est tout simplement de la résignation. L'amour humain ne peut se donner à un autre qu'en s'affirmant et s'exaltant lui-même : nous ne saurions aimer ce qui nous annihile.

Ensuite cet être infini, objet de l'amour spinoziste, est une abstraction, une pure notion dépouillée de tout élément d'intuition et à laquelle on ne peut s'élever qu'au moyen de la pensée abstraite des philosophes. Mais ce que le philosophe seul peut atteindre n'est que de la pensée ; pour si grandiose que soit d'ailleurs la conception, ce ne saurait être de la religion. La religion est pour tous et suppose chez chacun la capacité religieuse.

La religion réclame que l'homme soit essentiellement distinct de tous les autres produits de la nature qu'il domine. D'après Spinoza il n'y a pas de différence spécifique ; l'homme n'a aucun privilège absolu. Il est à la fois mode de la pensée et mode de l'étendue divine, exactement comme tout le reste. Le seul privilège de l'homme, c'est que son corps est le plus compliqué, son esprit le plus riche ; il n'est que relativement la plus élevée parmi les choses finies. Ce qu'il y a d'éternel en l'homme c'est seulement la pensée divine : l'individu se perd dans le tout, l'humanité seule persiste. Là où l'éternité de l'individu est niée le rapport avec l'infini comme objet d'espérance et de crainte disparaît. La négation de la liberté achève de montrer le caractère irrégulier du spinozisme en détruisant la morale.

En niant la persistance de l'individu, le hégélianisme arrive aussi à détruire tout rapport avec l'infini. La religion est non plus un rapport de l'homme avec Dieu, mais de Dieu avec lui-même : Dieu arrive à la conscience de lui-même sur les hauteurs de la conscience humaine. C'est en vain qu'on a prétendu que le hégélianisme serait compatible avec l'immortalité individuelle. Si le maître ne s'est pas exprimé catégoriquement, ses disciples, Feuerbach et Strauss, ont pris grand soin de ne pas laisser subsister la lacune. Enfin le mal est présenté comme un élément nécessaire de développement, ce qui achève de montrer le caractère irrégulier du système en détruisant la morale.

Hartmann présente du reste l'irrégulation comme la conséquence du panthéisme. Sa religion consiste en ceci : l'homme prétend arriver au moyen de l'impression immédiate au sentiment de son identité avec l'infini, l'inconscient, identité à

laquelle on ne peut atteindre que par la raison. C'est une illusion puisque la conscience ne saurait franchir ses propres limites. L'idée de l'immortalité est une autre illusion. Hartmann ne laisse pas même subsister la résignation que le panthéisme ordinaire substitue à l'espérance chrétienne de la félicité. L'unique but du monde c'est de se débarrasser des misères de la volonté et de l'existence pour arriver au néant.

Le tort commun à toutes les conceptions panthéistes, c'est d'être hors d'état de rendre compte de la réalité empirique. Spinoza part de la définition cartésienne de la substance. Pour bien se rendre raison du monde et de l'ordre qui y règne, il est indispensable de partir d'une cause qui ne soit pas à son tour causée, d'une cause première, d'un être qui ne dépendant de rien est cause de lui-même. Cet être est la substance. Or la notion de l'être indépendant, duquel tout dépend, n'est autre que la notion de Dieu. Il ne saurait y avoir plusieurs substances de ce genre, car elles se limiteraient réciproquement, elles dépendraient les unes des autres, ce qui serait contraire à la notion. Dieu est donc l'unique substance.

Ce qui n'existe pas en soi existe en un autre et est appelé mode. Tout est donc mode ou substance : Dieu étant seul substance, tout le reste n'est que mode. Les modes ne pouvant pas être en eux-mêmes mais uniquement en ce qui est, c'est-à-dire en la substance, il en résulte que tout est en Dieu et qu'en dehors de Dieu rien ne peut ni être, ni être pensé, conçu. Dieu est donc la cause de toutes choses, non pas qu'il produise, pose les choses en dehors de lui, mais comme leur cause intérieure : toutes choses sont en lui.

En qualité de cause de toutes choses, Dieu doit avoir certaines qualités déterminées, sans cela on ne pourrait en dériver la nature. Ces qualités constituant l'essence divine sont les attributs. Des attributs de la substance nous ne pouvons connaître que ceux qui se trouvent en nous. Nous nous connaissons comme être corporels, étendus d'une part et comme être pensants d'autre part. La pensée et l'étendue sont par conséquent les attributs sous lesquels l'essence divine est considérée. Les modes et les choses finies sont les formes

changeantes, les expressions, manifestations limitées de ces attributs divins. Les corps concrets sont modes de l'étendue divine, les idées modes de la pensée divine. Les modes doivent être infinis comme les attributs, parce que ce qui provient de l'être infini doit être également infini. L'univers est infini, la chose concrète, inerte est finie, le monde des idées est infini, l'idée particulière est finie. De l'essence de la substance proviennent les attributs infinis, de ceux-ci les modifications infinies, de celles-ci les modes particuliers finis.

La réalité est loin d'être expliquée par la conception de Spinoza. On ne peut arriver à comprendre rien de réel en partant de la notion abstraite de la substance. Comme on en exclut toute détermination, à titre de négation, il se trouve qu'elle nie toute vie concrète; de sorte qu'il est impossible de concevoir aucune transition pour aboutir à la nature diverse et vivante. En partant de ces notions abstraites, la pensée ne saurait faire un pas en avant sans sauter par-dessus bien des intermédiaires. C'est ainsi que Spinoza passe, sans terme moyen suffisant, de la notion de substance aux choses finies ou aux modes. Les attributs, il est vrai, doivent être ce terme moyen. Mais ceux-ci n'émergent pas, ne ressortent pas de la substance : ils lui sont en quelque sorte appliqués, adjoints du dehors. La substance étant l'être infini et absolument indéterminé ne peut admettre aucune détermination; si malgré cela on lui donne des attributs, c'est une criante contradiction. On prétend la voiler en déclarant ces attributs infinis. On voit alors reparaître l'ancienne contradiction. Le passage aux êtres concrets est tout aussi impossible en partant des attributs infinis qu'en partant de la substance infinie. Pour obtenir une transition, Spinoza sacrifie de nouveau le caractère infini des attributs : il ne parle jamais que de la pensée et de l'étendue comme uniques attributs de Dieu. Il en parle souvent comme si, cessant d'être les formes subjectives au moyen desquels nous percevons l'essence divine, les attributs exposaient objectivement la substance de Dieu. Ce serait alors sacrifier le caractère infini de la substance. Mais si, ainsi qu'on a le droit de le supposer, les deux attributs en questions sont choisis parmi les

déterminations infinies de la divinité, comme celles au moyen desquels la substance se fait connaître à nous, il est impossible de concevoir comment l'homme peut savoir qu'il existe un nombre infini d'attributs, vu que sa connaissance est limitée à ceux de l'étendue et de la pensée. Toute la déduction est évidemment forcée : Spinoza ne réussit pas à nous expliquer l'existence de l'univers qui est l'ensemble des choses finies.

Pour suppléer à ce qu'a de défectueux la notion d'une substance morte chez Spinoza, Hegel prétend l'animer en introduisant en Dieu une force limitée, la notion de la négativité absolue. D'après la méthode de Fichte, le procès dialectique, procédant par thèse, antithèse et synthèse, est placé en Dieu lui-même ; de sorte que la substance absolue peut ainsi passer de l'être au non être, puis de celui-ci au devenir qui est la synthèse des deux ; et le procès dialectique se poursuit ainsi à l'infini. L'absolue substance n'est plus morte, elle devient esprit, sujet se posant lui-même et tirant de son sein les différences finies. Le monde sort avec nécessité de l'absolu ainsi compris. L'idée absolue, en vertu de sa négativité absolue, sort d'elle-même comme procès infini, s'affirme comme un autre et cet autre, ce sujet absolu qui s'est objectivé n'est autre que la nature. Mais l'absolu, en qualité de négativité absolue, réclame de nouveau la négation de cette négation, en d'autres termes, l'idée doit repasser de son existence en un autre (la nature) à l'existence en soi-même. C'est dans la sphère de l'esprit que ce retour s'effectue.

Cette négation de Hegel, espèce d'ingrédient chargé de féconder l'absolu, se trouve hors d'état de rien produire. La négation logique ne saurait rien mettre à la place de ce qu'elle nie ; elle est la négation absolue de laquelle rien ne saurait sortir. Quant à l'affirmation de soi-même, au moyen de laquelle l'absolu en soi doit se transformer en l'absolu en un autre, si elle est quelque chose de positif elle doit se limiter au sujet comme être pur et par conséquent ne saurait expliquer l'autre. Si la nature demeure inexpliquée, le cours subséquent de la négation ne rend pas davantage compte de l'esprit. Si la négation de l'être en soi n'aboutit pas à l'être en un autre, elle conduit tout

aussi peu du second au troisième, c'est-à-dire à l'être pour soi qui doit être la notion de l'esprit. Cette existence pour soi est en effet quelque chose de nouveau, une notion positive, tandis que la négation n'est rien que négation. Le panthéisme n'est donc pas en mesure d'expliquer le fait de l'existence des choses particulières. Si celles-ci n'ont qu'une existence apparente, illusoire, comme rayonnement passager de l'absolu, on ne peut toujours pas comprendre comment l'absolu revêt le mode d'existence concrète, ni comment celle-ci peut exister d'une manière générale.

Hartmann convient que jusqu'à lui le panthéisme n'a pas réussi à faire comprendre comment l'être un et indivisible se manifeste dans la multitude des existences particulières : à son tour il ne réussit pas mieux en revenant de son côté à la méthode inductive. Du fait qu'il y a en nous de l'inconscient et qu'il y a également dans le reste du monde un inconscient spirituel qui se manifeste, il conclut à l'unité des deux. Il conclut ensuite qu'il n'existe au-dessus de cette unité, aucune unité supérieure, qu'elle est la plus générale et la plus absolue. Les deux conclusions sont fausses. La première ne découle pas nécessairement des prémisses. Du fait qu'il y a dans l'homme un inconscient agissant en vue d'un but et un autre se manifestant en dehors de nous, il ne résulte pas nécessairement qu'ils soient identiques. La chose est possible, mais nullement nécessaire. Malgré leur trait commun d'être inconscientes, il se pourrait aussi que ces deux forces fussent essentiellement différentes. L'inconscience ne peut décidément pas épuiser tout leur être ; ce n'est là qu'une qualité accidentelle, à côté de laquelle il peut y avoir encore une multitude d'autres qualités distinguant ces deux forces l'une de l'autre. C'est un mauvais signe pour la philosophie de Hartmann que le principe ne puisse en être désigné autrement que par ce terme l'inconscient. Le fait que l'inconscient hors de nous agit en vue d'un but comme celui qui est en nous, ne saurait suffire non plus pour établir leur identité : des forces diverses pourraient également agir en vue d'un but. Cette force ne nous est connue que par ses effets, ce n'est

donc qu'au moyen des phénomènes de cette force qu'il peut être prouvé que la vie inconsciente, l'un et l'absolu, est la cause unique de tous les phénomènes de l'univers et de la vie humaine. Il faudrait donc prouver que la totalité de la réalité procède de l'inconscient comme de sa cause.

L'inconscient, dit Hartmann, est quelque chose d'agissant : là où il y a action il faut une volonté qui agisse. Le premier attribut de l'inconscient est donc la volonté. La volonté veut passer d'un état présent réel dans un autre idéal. Or ce qui n'est pas réellement présent, mais idéal ou voulu est représenté ; la représentation est donc le second attribut de l'inconscient. La volonté en est la forme, la représentation le contenu. C'est au moyen de ces deux attributs que l'inconscient se réalise. Au moyen de la représentation, il pose la réalité comme idéal, par le moyen de la volonté comme réelle. Voilà comment le monde entier des phénomènes surgit de l'inconscient d'une manière graduelle, en partant des formes inférieures pour arriver ensuite aux supérieures. L'univers entier ne consiste qu'en une somme d'actes, d'actes de volonté de l'inconscient : si celui-ci cessait un instant de vouloir l'univers, le monde rentrerait dans le néant. C'est par suite d'une illusion des sens que nous nous imaginons voir et dans le monde et dans le moi quelque chose d'immédiatement réel.

Il est aisé de voir combien peu une pareille démonstration répond à ce qu'on est convenu d'appeler une preuve. Si on consent à accepter la terminologie de Hartmann, les faits prouveront sans doute que la volonté et la représentation sont attribuées à la vie inconsciente. Mais il n'en résulte aucunement que la vie inconsciente et que la représentation inconsciente suffisent pour rendre compte du monde. La première chose que la perception immédiate nous présente, c'est la matière. Hartmann est hors d'état d'en rendre compte : il la nie ou si on préfère, il prétend ne voir en elle qu'une manifestation de la force, ou de la volonté, ce qui revient au même. Il n'existe que des forces, ce qu'on appelle la matière est le système des forces. Pour se contenter d'une pareille explication de la matière il faut y être contraint par un système. La force de

l'inconscient, qui est absolument vide, une pure idée, ne suffit pas pour nous donner sans intermédiaire, cette affaire massive que nous appelons la matière. Impossible de comprendre comment cette force tout à fait indéterminée qu'on appelle l'inconscient peut se métamorphoser en cette substance visible et palpable que nous appelons la matière. Hartmann a beau plaider la cause de son dynamisme, un coup d'œil jeté sur la réalité suffit pour le réfuter.

Etant hors d'état de rendre compte des toutes premières choses qui nous touchent de plus près, Hartmann réussit encore moins à comprendre le reste : les individus et les organismes ne sont pas plus expliqués que la matière. L'inconscient de ce dernier système panthéiste est tout aussi vide que la substance de Spinoza et que l'esprit absolu de Hegel : la transition pour arriver au monde réel et concret ne peut s'effectuer : c'est uniquement dans la foi à un Dieu vivant que toutes ces tendances au monisme peuvent trouver leur satisfaction.

C'est surtout quand il aborde les questions anthropologiques que le panthéisme se montre impuissant. D'après Hegel, Dieu sortirait dans l'homme de son existence en un autre, il arriverait à la conscience chez l'individu. Ce procès commence du reste déjà dans la nature : la pesanteur particulière à la nature mécanique indique déjà un retour de l'idée à elle-même. Dans la nature entière, organique ou inorganique, on voit par la destruction de l'individu dans le procès chimique et par la mort des animaux que ce domaine-là n'est pas adéquat à l'idée. On remarque également dans toute la vie de la nature la tendance de l'individu à sortir de l'isolement pour rentrer dans le général et les choses séparées extérieurement aspirer à une union interne.

De la mort de la nature qui atteint son apogée dans celle de l'animal, se dégage dans un procès infini, l'esprit, ce genre d'existence qui correspond pleinement à l'idée, à l'être en soi de l'esprit absolu. L'esprit s'est dépouillé de l'isolement dans lequel il se trouvait dans la nature ; il a cessé d'être extérieur à lui-même pour revenir à lui-même ; il existe pour lui-même ; dans la pensée l'esprit est devenu l'identité du sujet et de l'ob-

jet. S'échappant de la nature, comme d'une chrysalide, l'esprit en a d'abord la qualité naturelle, il est plus enlacé dans la vie naturelle. Voilà pourquoi, dans les degrés inférieurs, l'esprit n'a pas encore d'être déterminé, d'existence ; l'individualité ne se distingue pas encore de la généralité, l'âme de la nature ; il est au contraire l'âme générale du monde, l'âme du tout, la substance spirituelle générale de laquelle les âmes particulières émergent. Mais de même qu'il est dans l'essence de l'être d'arriver à une existence déterminée, l'âme aussi passe nécessairement de son indétermination à un état déterminé. Voilà pourquoi les âmes individuelles doivent, dans un moment donné, se dégager nécessairement de l'âme générale du monde. Subissant les influences diverses de la planète, (climat, cours de l'année, moments divers du jour), l'esprit général de la nature se morcelle en esprits naturels, particuliers, donnant des races diverses qui se fractionnent à leur tour en particularités diverses, en esprits locaux dont nous avons les manifestations variées, dans les divers genres de vie, occupations, culture corporelle, culture intellectuelle et morale des peuples. Les divers phénomènes psychologiques sont à leur tour tout autant d'étapes que parcourt l'esprit général, en se particularisant toujours davantage, jusqu'à ce qu'il arrive à la vraie individualité.

C'est ainsi que l'esprit absolu revient à lui-même dans l'esprit humain et à un mode d'existence adéquate à celui de l'idée et tout cela en s'élevant à la généralité. Hegel prétend ici sauvegarder l'existence des esprits individuels dont tout semble impliquer le sacrifice ; mais rien n'égale la faiblesse des preuves qu'il avance. Il commence par faire appel à la nature de l'être. Celui-ci étant destiné à se déterminer, à se particulariser, à passer de l'être à l'existence, il faut que l'esprit général se brise, se morcelle en esprits particuliers, en individualités. Mais c'est oublier que cette transition de l'être à l'existence s'est déjà effectuée dans la sphère de la nature ; l'esprit provient justement du fait que l'absolu quitte son isolement pour rentrer en lui-même. Le système se met ici en contradiction avec lui-même. On oblige l'esprit à ce morceler de nouveau lui-même en individualités, alors qu'on vient de le faire naître,

surgir, en faisant sortir l'absolu de son morcellement et de son isolement pour devenir esprit.

Voici une autre contradiction non moins criante. Le morcellement de l'esprit général en âmes particulières est provoqué par la détermination naturelle du premier, qu'il a encore au début de son apparition. On prétend donc, d'une part, qu'il n'existe que comme âme du monde, parce qu'il est enlacé dans les liens de la vie naturelle, d'autre part qu'en vertu de cette détermination naturelle il se brise et morcelle, cet esprit général, en esprits individuels. N'est-il pas contraire à toute logique que du fait que l'esprit est encore engagé dans la vie de la nature on fasse procéder et sa généralité, son caractère général, et son morcellement en individualités, en âmes particulières ?

Et puis quelle erreur grossière de faire entrer l'esprit général, l'esprit de l'univers en général, dans la série des développements de l'absolu. Que peut être cet esprit général, cette âme générale du monde autre chose que l'absolu lui-même qui se manifeste en tout ? L'absolu n'est autre chose que le principe qui produit et qui meut la nature entière, tout le développement de l'univers, en d'autres termes l'esprit général, l'âme du monde. Lors donc qu'on nous parle d'une existence de l'esprit comme quelque chose de général, on ne désigne aucun nouveau degré de développement de l'absolu. On le voit assez, en parlant des principes du panthéisme on ne saurait expliquer l'existence des individus.

Considérons maintenant, en opposition avec la conception panthéiste, les divers modes d'existence de la vie humaine. Nous serons amenés à reconnaître que chaque individu constitue un être réel et substantiel. D'après Spinoza, comme tout ce qui existe, l'homme est un mode de la substance. A titre de mode de la pensée, il est idée ou âme, en qualité de mode de l'étendue il est corps. L'esprit et le corps sont un seul et même être, considéré tour à tour comme attribut de la pensée et comme attribut de l'étendue. L'âme exprime, rend sous la forme de la pensée, exactement ce qu'est le corps sous la forme de l'étendue. L'objet le plus prochain pour l'âme pensante, ou pour l'idée c'est par conséquent le corps humain. Mais comme

le corps humain est affecté par d'autres corps, comme dans cet acte la nature du corps affectant se fait connaître, l'esprit humain, de la représentation du corps qui fait un seul et même être avec lui, a passé à la représentation du monde extérieur. Puis en se représentant des corps extérieurs, l'esprit humain les distingue du sien. Mais, quand il reconnaît un corps comme le sien en le distinguant des autres, il doit se connaître lui-même au moyen d'une représentation réflexe. De l'idée du corps *idea corporis* résulte ainsi l'*idea mentis*, autrement dit la conscience de soi.

Mais pourquoi les deux attributs, la pensée et l'étendue, qui n'ont rien de commun, en viennent-ils à s'unir dans les modes finis ? Et puis, s'il en est ainsi, — et telle est bien l'idée de Spinoza, — de tous les modes finis sans distinction, s'ils sont tous à la fois exposants de la pensée et de l'étendue, pourquoi l'idée n'arrive-t-elle pas dans chaque corps à la conscience d'elle-même comme chez l'homme ? L'homme n'est-il peut-être favorisé que parce que son corps serait le plus compliqué ? Mais cette circonstance suffirait uniquement pour établir une différence graduelle et non une différence essentielle entre l'homme et les autres modes.

De plus l'idée, l'âme humaine, ne peut représenter que son corps ; on ne voit pas, d'après Spinoza, comment elle peut avoir conscience d'elle-même. En déduisant la conscience de soi de la distinction entre son propre corps et un corps étranger, on ne s'aperçoit pas que cette opération présuppose déjà la conscience ou du moins au début du développement, le sentiment de soi. Mais si l'idée de l'esprit est déduite du fait qu'il y a en Dieu une conscience de lui-même et de toutes ses affections, la seule conséquence logique c'est que Dieu doit avoir conscience de lui-même, qu'il doit conséquemment être conçu comme personnel ; mais il n'en résulte nullement que l'homme, lui, doive être conscient. Comme Fichte l'a remarqué, d'après les principes de Spinoza, on ne peut avoir une idée de l'idée.

On le voit, la conscience de soi n'est nullement dérivée, déduite, elle est introduite subrepticement. Si Spinoza l'admet, c'est parce qu'elle s'impose comme un fait, la logique du sys-

tème n'y conduit point. Or, comme chez Spinoza, la construction mathématique ne laisse aucune place pour l'étude empirique, il fallait bien que d'une façon ou d'une autre il réussit à déduire le fait de conscience. Le fait de la conscience aurait dû lui faire comprendre que l'âme humaine ne pouvait être autre chose que substantielle et indépendante. Il ne saurait y avoir de conscience de soi une, sans un être un qui est conscient de lui-même.

Selon Hegel, l'esprit absolu arrive dans l'homme à exister par lui-même. Préparée graduellement par la sensation et par le sentiment, cette existence pour soi n'est définitivement obtenue que dans la conscience de soi. La conscience devient de subjective générale et dans celle-ci toutes les particularités du monde objectif sont comprises comme autant de moments de l'esprit absolu. — Mais cette distinction entre l'esprit humain comme existant pour soi, et la nature comme existant en un autre, bien loin de jeter du jour sur ce que peut être la pensée ne sert qu'à brouiller les idées. Exister pour soi d'une part, penser ou savoir d'autre part ne sont nullement des notions qui coïncident. En opposition avec l'existence en un autre qui constitue la nature, l'existence pour soi ne peut désigner que quelque chose de local, existant dans l'espace. De sorte que bien loin d'abandonner la nature pour nous introduire dans un domaine supérieur, Hegel avec sa notion de l'existence pour soi (*Fürsichsein*) demeure retenu dans les liens de l'étendue dans l'espace, sans s'élever au-dessus du domaine de la nature extérieure.

Il ne résulte pas seulement des prémisses de Hegel, mais c'est un fait que la conscience se développe en s'élevant du particulier au général. Seulement tout cela est loin d'aboutir, comme le prétend Hegel, à une absorption de l'individu dans l'absolu, dans le général ; au lieu d'être absorbé le moi s'élève et avance. Au plus fort de notre brûlant enthousiasme pour les idées les plus générales et les plus élevées, nous ne perdons pas la conscience de notre propre moi, c'est alors au contraire qu'elle s'exalte au plus haut degré : c'est précisément alors que nous reconnaissons la vraie valeur de notre moi. Voilà une

preuve des plus claires en faveur de la substantialité spirituelle de l'individu.

Nous n'avons en notre conscience aucun signe nous indiquant que nous ne sommes que le phénomène passager d'une substance générale. Si c'était pourtant le cas il serait impossible de comprendre comment il peut se faire que nous portions toutes les apparences d'une vie individuelle.

Fidèle à toute sa tendance, Hartmann, lui, a eu recours à la méthode inductive pour faire voir comment nous arrivons à avoir conscience. Se plaçant au point de vue matérialiste, il voit dans la conscience un fruit de nombreuses matières du cerveau. Au fond la matière et l'esprit conscient sont une seule et même chose : de même que la matière est le produit de l'esprit inconscient, de même l'esprit conscient est le produit de l'esprit inconscient et de l'action que la matière exerce sur lui. Nous étant déjà expliqué à cet égard, nous n'avons pas à revenir sur ce compromis conclu avec le matérialisme.

De quelque façon qu'on s'y prenne, toute tentative de dériver la pensée et le savoir de l'absolu abstrait dont ils ne seraient que des phénomènes, doit nécessairement échouer. Il est particulièrement difficile, du point de vue panthéiste, de rendre compte de la conscience de soi, qui est la preuve de fait la plus décisive en faveur de l'individualisme. Il est très généralement admis que la conscience de soi fournit la distinction la plus décisive entre l'âme des hommes, et celle des animaux. Cette opinion est fondée, à condition toutefois qu'on ait la vraie notion de la conscience de soi. Mais le terme conscience de soi est généralement pris dans une acception si étendue, qu'on ne saurait la refuser aux animaux. Si on n'entend par ce terme que la conscience de l'être qui a pour qualité la conscience, de sorte qu'il faille entendre par là, en opposition à la conscience des choses extérieures, celle qui porte sur l'objet intérieur, ou sur le sujet, les bêtes la possèdent comme les gens. On ne saurait refuser la conscience aux animaux, et celle-ci implique la conscience de soi. La différence gît dans le contenu. Le moi de l'homme est différent de celui des ani-

maux ; voilà pourquoi la conscience de soi du premier diffère de celle du second. L'homme se connaît comme moi, comme personnalité. Il ne se connaît pas uniquement comme un être groupant les divers côtés de son activité, mais il se connaît en même temps comme un moi, qui se distingue aussi bien de sa nature physique que de sa nature spirituelle ; il est vrai, il se développe par leur moyen, mais il n'en affirme pas moins son indépendance en face d'elles. Ce point ferme du moi, est un élément entièrement nouveau, grâce auquel l'homme se distingue des animaux, même de l'ordre le plus relevé.

Il résulte de là, que l'homme est individuel dans un tout autre sens que l'animal. Celui-ci n'a rien en lui-même par quoi il puisse se distinguer de sa nature, il est tout nature et rien d'autre. C'est un individu conscient, mais son individualité ne constitue pas sa substance ; l'individu animal est le produit des forces naturelles, desquelles la force psychique fait également partie, et des matières naturelles. Voilà pourquoi il suit simplement la nature et ne se trompe jamais. En s'exerçant et en apprenant, l'animal peut augmenter les forces de son intelligence ; mais il ne saurait se tromper ; quel que soit le degré de son développement, il rencontre ce qui est juste. Il est également appelé à choisir entre diverses manières d'agir, mais il se décide constamment pour celle qui correspond le mieux à sa nature. L'animal, dans tous les cas, obéit à son instinct naturel. Le moi humain au contraire affirme sa liberté en face de ses instincts naturels : il s'en sert, ils sont les organes de son activité. Le moi pense au moyen de la conscience et veut au moyen de la volonté. Si donc l'homme n'est pas une forme particulière de la nature, mais s'il est, dans son moi, un être individuel en face de la nature, qu'est-ce à dire, sinon que son essence individuelle est sa substance, qu'il est un individu substantiel, un être personnel ?

C'est de ce point de vue seulement qu'il est possible de comprendre la liberté de la volonté et le mal. Spinoza est conséquent en niant la volonté. Comme toutes choses n'existent que par la substance générale et en elle, elles ne sont unies

entre elles et avec la substance, qu'au moyen d'un lien de causalité infini. La substance est seule *causa sui* ; tout le reste est nécessairement déterminé. Hegel est pour l'essentiel d'accord avec Spinoza. C'est sur ce point que le panthéisme vient se heurter à la réalité. La liberté est un fait et partant une preuve décisive contre la doctrine du panthéisme sur l'homme. En dépit des mobiles puissants qui agissent sur lui, l'homme n'est point déterminé. Aussi ne saurait-il être l'apparition transitoire de l'absolu, mais l'individu est lui-même substance. C'est également une erreur de fait que de maintenir que l'action de la volonté est nécessairement liée à la connaissance. La connaissance a beau être aussi claire que possible, elle ne saurait suffire pour entraîner nécessairement la volonté.

Pour ce qui est du mal, il est contraire aux déclarations les plus fermes de notre conscience de ne voir en lui que quelque chose d'exclusivement négatif. Notre conscience le déclare péché, culpabilité. Il est tout aussi contraire aux déclarations de la conscience de voir dans le péché, à titre de simple négation, quelque chose de nécessaire. Le mal, le manque d'harmonie, ne saurait pas mieux se comprendre que l'erreur, du point de vue panthéiste. Le mal physique ne se comprend pas davantage. Si l'humanité n'est que la manifestation la plus élevée de l'infini ; si elle procède à ce titre, avec nécessité de l'infini, sa vie doit être une expression parfaitement adéquate de l'infini, doit réaliser une idée de l'humanité parfaitement harmonique, en accord avec les besoins, et les désirs de l'homme. Chacun sait qu'il n'en est rien. Les luttes et les souffrances que l'homme est appelé à endurer pour ne mener trop souvent qu'une triste existence, le désaccord frappant entre notre idéal et la réalité, le lourd fardeau qui pèse sur la vie humaine, tout cela est peu en accord avec l'opinion panthéiste. Ces faits-là ne se conçoivent que du point de vue individualiste. Ce n'est qu'à condition de subsister comme un être substantiel, individuel, que l'homme peut se mettre en opposition avec sa destinée générale : cela seulement rend l'erreur et le mal, généralement parlant, le manque d'harmonie possibles.

III

L'homme comme être religieux.

Nos dispositions religieuses sont la manifestation la plus relevée de la spiritualité de notre nature, sans en découler toutefois avec nécessité. Sans contredit le caractère spirituel de notre personnalité nous place au-dessus de tous les autres êtres de la nature ; notre vie intellectuelle contient des échappées d'une sphère dominant le monde qui nous enveloppe. Mais tout cela ne prouve pas encore que nous entretenions des relations personnelles avec un être infini. La religion ne pouvant se déduire ni du caractère spirituel de la nature humaine, ni de la notion de la personnalité, nous sommes renvoyés aux faits qui seuls peuvent la constater.

La religion est d'abord un fait général. Il y a des athées, mais non des nations athées. Cela conduit logiquement à conclure à la présence d'une disposition religieuse. Büchner prétend infirmer le fait en citant une série d'exemples fournis par des peuples non cultivés. Si l'idée d'un être personnel était imprimée d'une manière indélébile à la nature humaine par une sagesse supérieure, cette notion ne saurait se manifester d'une manière obscure et imparfaite, comme la chose a lieu dans le fétichisme et dans le culte des animaux. — La seule conclusion à tirer de ces faits et de beaucoup d'autres, c'est non pas le manque de religion de ces populations, mais l'absence de foi à un Dieu personnel et à un ordre moral du monde. Un peuple ne peut être déclaré irréligieux que lorsque, dans sa vie et dans sa pensée, il ne se trouve l'idée d'aucune relation avec des forces suprasensibles, d'aucun infini et aucune foi en une durée après la mort. Il n'est pas prouvé qu'aucun peuple soit descendu si bas. Pour si triste que l'idole puisse être, il y a toujours une foi qui va plus loin, contemplant des forces mystérieuses et suprasensibles. Ces peuples ne nient pas la religion ; ils se bornent à en donner la caricature, lorsqu'ils objectivent ces puissances dans des êtres de beaucoup inférieurs aux hommes. C'est à l'histoire à décider si ces formes re-

ligieuses inférieures sont primitives ou le fruit d'une décadence.

Un point demeure ferme : il peut être établi historiquement que les religions de la nature ne sont pas provenues d'une vénération des objets naturels, mais d'une foi, pour si obscure et vague qu'elle fût, à une divinité. Ce n'est que peu à peu qu'on en est venu à confondre la divinité avec l'objet inférieur qui n'en était tout simplement que l'image. Les athées demeurent une exception même de nos jours ; ils ne suffisent pas plus à faire nier la généralité de la religion que l'exception des aveugles n'autorise à nier que la vue soit un des cinq sens.

Le fait de la généralité de la religion implique que la disposition religieuse est un trait général et caractéristique de l'âme humaine. Le fait d'individus irréligieux, loin d'ébranler cette conclusion, prouve uniquement que la disposition religieuse n'est pas de telle nature qu'elle suffise pour imposer la religion à l'homme. Le fait que tous les peuples et la plupart des individus sont religieux, parle plus haut que cette exception. Ce fait réclame une explication. Elle est d'autant plus nécessaire que l'homme s'intéresse vivement à la religion ; plus que rien d'autre elle a eu le privilège de provoquer l'enthousiasme et l'esprit de sacrifice. De rien, il ne sort rien, c'est là un des axiomes des libres-penseurs incrédules. Le fait général de la religion doit impliquer un besoin fondamental d'entrer en rapport avec la divinité et la capacité de percevoir le divin. Mais la religion ne s'expliquerait-elle pas comme l'erreur en y voyant le fruit des facultés intellectuelles étroites et bornées dont il serait fait un mauvais usage ? Il faudrait alors qu'un homme fût d'autant plus irréligieux qu'il est plus cultivé, et que plus un individu serait placé bas dans l'échelle de la civilisation, plus il se trouvât engagé dans cette erreur. Les faits montrent au contraire que les hommes les mieux richement doués et les plus avancés peuvent être fort religieux, tandis que d'autre part l'impiété n'est nullement le privilège des classes élevées : les peuples dont la religion est inférieure, sont également les moins cultivés. Mais, à tous les degrés de culture, ce sont les peuples dont la vie morale est profondément atteinte qui repoussent la foi.

On parle généralement d'une conscience du divin qui serait donnée d'une façon immédiate dans la conscience que nous avons de nous-mêmes. La chose est présentée comme incontestable ou prouvée par le fait de la généralité de la religion. — Mais il suffit de se considérer soi-même pour s'apercevoir que la conscience de Dieu n'est pas nécessairement liée à celle de nous-mêmes et qu'elle ne saurait s'imposer. On peut partir de la conscience de soi, comme d'un fait général qui n'a nul besoin d'être prouvé; on ne saurait faire de même pour la conscience de Dieu. Un tel procédé est particulièrement injustifiable dans l'apologétique, science ayant pour mission de prouver la vérité de la religion, en présence d'adversaires qui prétendent la classer parmi les erreurs humaines.

Le raisonnement a toutefois quelque chose de plausible lorsque, partant de la religion comme d'un fait général, on conclut que la conscience du divin est un des facteurs constitutifs de la nature humaine. Il est vrai la généralité de la religion demeure inexplicable, si l'on n'admet pas une disposition religieuse. — Mais a-t-on bien le droit de transformer cette disposition en conscience du divin? Ce pourrait bien n'être qu'un sentiment vague du divin, ayant besoin de manifestations religieuses objectives pour s'élever jusqu'à une représentation de Dieu. Nous ne sommes pas même obligés de recourir à cette idée-là. Pour rendre compte de la généralité du fait religieux, il suffit d'admettre un organe psychique spécial duquel la religion se développerait. Toutefois, Dieu ne s'y manifesterait pas d'une manière immédiate, comme Dieu, ni sous la forme de conscience, ni sous celle de sentiment. En effet, la notion de disposition religieuse n'implique pas plus la connaissance immédiate du divin comme tel que la disposition à penser ne renferme déjà en soi des pensées précises.

La logique ne permet qu'une chose : conclure à une disposition religieuse générale, sans prétendre déterminer avec précision en quoi elle peut consister ; l'expérience seule peut mettre au clair ce dernier point. C'est surtout le fait de l'irrégion de beaucoup d'hommes qui empêche d'admettre une conscience du divin immédiate. C'est à tort qu'on prétend que cette nég-

tion de Dieu n'est pas sérieuse. Cette assertion qui ne peut s'appuyer sur rien, ne sert qu'à faire tourner en ridicule ceux qui l'avancent. L'existence d'un seul athée sain d'esprit suffirait pour renverser la thèse de ceux qui admettent une conscience de Dieu immédiate. Car enfin, nul homme, s'il n'est pas fou, ne s'avisera de nier la conscience qu'il a de lui-même, la faculté de connaître et le sentiment.

Une étude psychologique attentive conduit à des résultats plus décisifs encore. On ne saurait parler d'une idée innée de Dieu, n'entendit-on par là seulement que ceci : cette idée doit nécessairement se former, parce qu'elle repose sur une propriété essentielle de notre nature. Il ne saurait y avoir des représentations innées par la raison excellente que notre conscience de nous-mêmes ne nous est pas innée. Nul ne l'ignore, notre vie psychologique est au début inconsciente ; même après l'éveil de la conscience, la plus grande partie de la vie de l'âme appartient au domaine de l'inconscient. Admettre des représentations inconscientes c'est se rendre coupable d'une contradiction dans les termes : des représentations *inconscientes* ne sont pas des représentations, mais bien des sensations et des perceptions du sentiment.

Cela admis, il reste encore une autre alternative. Pourquoi la conscience de Dieu ne sortirait-elle pas nécessairement du domaine de l'inconscient par le fait que Dieu affecterait l'âme d'une façon immédiate ; de même que la conscience de soi est produite peu à peu à la suite de sensations physiques et de sentiments psychiques ? A ce compte-là la conscience de Dieu nous serait tout aussi nécessaire que la conscience de soi. S'il en était ainsi, l'idée de Dieu devrait se développer avec les autres facultés de l'esprit, tout particulièrement sous l'influence de maîtres chrétiens. Or il n'en est pas ainsi. Il n'est pas de maître de religion qui ignore combien il est difficile d'inculquer aux enfants des notions religieuses ; plus que pour toute autre instruction il faut lutter avec le manque d'intelligence, d'attention. Que si on prétend infirmer ce fait en rappelant le goût qu'ont les enfants pour tout ce qui est concret, intuitif, il faut répondre qu'ils sont plus attentifs, plus intelligents quand il est

question des lois morales qui cependant ne relèvent pas du domaine de l'intuition. On est plus autorisé à prétendre, semble-t-il, que le péché a obscurci la conscience du divin et en a arrêté le développement. Mais la conscience morale devrait au moins souffrir des mêmes obstacles, puisque c'est immédiatement avec elle que le péché entre en lutte. Comment se fait-il que les conséquences du péché se fassent moins sentir dans le domaine moral ?

Posséderions-nous du moins d'une façon immédiate le *sentiment* de Dieu ? D'après Ulrici, de même que l'homme possède le sentiment de lui-même, il aurait le sentiment de l'existence de Dieu parce qu'il est pénétré de la force divine. — Les faits signalés il n'y a qu'un instant s'élèvent contre cette opinion. Si le sentiment de Dieu faisait partie intégrante de notre nature, comment pourrait-il se faire que chez bien des hommes il ne se trouve aucune trace de conscience religieuse ? Ulrici répond que l'élément religieux ne peut être qu'une affection de l'âme faible et légère, sans quoi il serait porté atteinte à la liberté de la volonté. Le sentiment religieux s'accuserait d'autant moins que d'autres émotions agiteraient plus violemment l'âme. L'enfant, par exemple, serait absorbé par le soin de pourvoir à ses besoins physiques et intellectuels. En tout cas, le sentiment de Dieu ne serait complètement éteint chez personne.

Mais il faut répondre à Ulrici qu'aucun sentiment ne saurait passer entièrement inaperçu ; d'où il suit que le sentiment religieux doit nécessairement éveiller la représentation de Dieu. Du moment où elle manque chez quelques hommes, il ne suffit pas de réduire le sentiment religieux au minimum ; il convient de reconnaître qu'il n'est ni général, ni primitif. Pourquoi, de tous les besoins intellectuels chez l'enfant, le sentiment religieux seul ne se manifesterait-il pas ? On parle de la nécessité de respecter la liberté de la volonté, ce qui est renoncer à sa thèse. En effet, si la volonté est appelée à porter sur le sentiment religieux, cela implique déjà une représentation provoquée par elle. La volonté ne saurait prendre de décision au sujet d'un sentiment dont on n'a pas conscience ; elle n'est pas en jeu. Une déci-

sion libre de la volonté implique des représentations préalables. Enfin pourquoi la liberté de la volonté ne jouirait-elle pas, à l'égard des sentiments moraux, du même droit qu'à l'égard du sentiment religieux ? Pourquoi le sentiment moral s'accuserait-il chez tous ?

Ulrici est plus heureux quand il s'agit de réfuter l'objection qui ne veut voir dans le sentiment qu'un élément exclusivement subjectif, hors d'état de nous faire rien connaître de réel en dehors de nous. L'influence exercée par une âme sur une autre, par un esprit sur un esprit, est un fait ; pourquoi une action immédiate de Dieu sur l'âme humaine serait-elle impossible ? Tout cela prouve seulement que le sentiment religieux peut être d'origine immédiate. Mais Ulrici a tort de dire que, cette probabilité admise, il faut nécessairement conclure à la réalité parce que l'idée de Dieu est un fait et que ce fait ne peut s'expliquer que par une influence de ce genre, par un sentiment immédiat de l'existence et de l'essence de Dieu. Il faudrait établir avant tout que l'idée de Dieu a pour présupposition nécessaire le sentiment immédiat de Dieu. Il est possible de dériver l'idée de Dieu d'ailleurs.

Nous paraissions nous rapprocher du matérialisme en niant l'idée d'une conscience et d'un sentiment de Dieu immédiat. Nous maintenons, toutefois, que la religion repose sur des besoins essentiels de la nature humaine et qu'elle constitue le plus bel ornement de notre être spirituel. La religion étant un fait, il faut qu'elle procède d'une manière ou d'une autre, soit de l'ensemble de nos facultés, soit de l'une d'entre elles.

Kant a cherché à dériver la religion de la connaissance. Mais au fait il n'aboutit qu'à une abdication de la raison en ces matières ; les hypothèses et les postulats de la raison pratique n'ont pas de valeur scientifique ; un homme peut les admettre, un autre les rejeter, tout en ayant la même activité intellectuelle. Il devait échouer par suite de sa notion inexacte de la raison, de la distinction entre raison (*Vernunft*) et entendement (*Verstand*) et entre raison théorique et raison pratique. Il n'y a aucune raison d'admettre chez l'homme deux manières différentes de connaître. Ce sont toujours les mêmes lois logiques qui

déterminent notre pensée et quand celle-ci veut s'élever à l'inconditionné et à l'absolu, elle ne peut le faire qu'au moyen de la loi de causalité qui règne tout aussi bien dans la sphère des choses finies. On ne saurait voir où finit l'entendement, où commence la raison. Par raison humaine on ne peut désigner que la faculté de penser en général, qui s'élève jusqu'aux idées abstraites, à ce qui est général et spirituel et qui trouve dans les idées des normes spirituelles pour l'intuition. L'entendement animal, au contraire, s'en tient à l'intuition des choses sensibles qu'il met en relation.

Pour que la religion pût relever de la raison, il faudrait qu'au moyen de cette dernière, par l'application de la loi de causalité, il fût possible de s'élever du fini à l'infini, du conditionné à l'inconditionné. Une conclusion n'est logiquement admissible que lorsque deux notions s'unissent en une troisième. Mais entre le fini et l'infini il ne saurait y avoir de terme moyen. C'est en oubliant cette loi logique qu'on en vient à avancer la preuve cosmologique en faveur de l'existence de Dieu, qu'Ulrici a cherché à rajeunir. La foi seule peut combler l'abîme que la pensée laisse béant entre le conditionné et l'inconditionné. Mais cette foi a d'autres motifs encore que la loi logique de la causalité.

Voyant que l'absolu ne saurait être le dernier terme d'une série de syllogismes, Trendelenburg a imaginé d'en faire le point de départ. Dans tout acte de connaissance, l'inconditionné serait la présupposition tacite. On ne saurait se représenter le conditionné sans la représentation de l'inconditionné. Quand donc la question de cause et d'effet se soulève, le sentiment religieux est par cela même éveillé; ce problème se pose uniquement par suite de l'éveil de la conscience religieuse. — C'est là trancher le nœud gordien au lieu de le dénouer et le problème n'avance point d'un pas. Sans contredit, en parcourant la série des effets et des causes, nous avons l'idée qu'il se trouve à la base une cause qui n'est plus causée par rien. Mais cette cause finale n'est qu'un but vers lequel tend l'activité intellectuelle. Celle-ci atteint-elle son but, arrive-t-elle à connaître l'absolu comme une réalité qui existe ? C'est tou-

jours là la grosse question. La pure idée subjective de l'inconditionné, qui n'est au fond rien d'autre que la loi obligeant notre raison à passer toujours d'un conditionné à un autre, en d'autres termes la loi de causalité elle-même ne suffit pas à la conscience religieuse. L'absolu, l'inconditionné, n'est objet de foi qu'à titre de réalité.

Le résultat auquel nous aboutissons en constatant ainsi l'impossibilité pour la pensée de passer du fini à l'infini n'établit toutefois pas un rapport exclusivement négatif entre notre connaissance et la religion. Nous ne saurions nous contenter du conditionné ; notre besoin de connaître réclame impérieusement l'inconditionné. C'est en vain que Schopenhauer a prétendu que la régression à l'infini serait le dernier mot de la loi de causalité. Leibnitz a déjà répondu que ce serait s'en tenir à des raisons insuffisantes, et par conséquent porter atteinte à la loi de causalité elle-même. C'est là un acte de désespoir qui ne saurait jamais satisfaire une raison sévère. Schopenhauer lui-même, inconséquent avec son assertion, ne vient-il pas à élever, par un vrai tour de force, la volonté à la hauteur de l'absolu ?

La solution de Spinoza et de Hegel n'est pas plus satisfaisante. Ils terminent la série des causes par la notion de substance ou du seul être vrai dont tous les phénomènes finis ne seraient que de pures manifestations. Grâce à cette conclusion arbitraire, on se débarrasse entièrement de la loi de la causalité. Mais il n'est pas possible de se débarrasser ainsi d'une loi immanente à notre pensée ; c'est sacrifier la pensée elle-même. Enfin la substance absolue de Spinoza et l'être absolu de Hegel reposent en l'air. Aucun de ces penseurs n'a cherché à prouver que nous soyons obligés d'admettre ces deux abstractions.

Si donc nous ne voulons pas arrêter arbitrairement notre pensée dans un mouvement exigé par sa nature, il faut que nous arrivions à la connaissance de l'inconditionné, de l'absolu. Or ne pouvant y arriver au moyen de conclusions en partant du fini, il ne reste plus que la méthode de la perception et de l'expérience qui s'impose à nous, déjà lorsqu'il s'agit de connaî-

tre les causes conditionnées. Et il y a lieu d'attendre qu'il se montre d'une façon ou d'une autre comme quelque chose de donné. Car enfin ce serait une bien étrange organisation de notre nature si elle portait en elle cette étrange contradiction : être obligée de poursuivre l'absolu sans jamais pouvoir l'atteindre. Du moment, au contraire, où nous trouvons l'absolu comme un fait donné, notre faculté de connaître entre avec lui dans un rapport décidément positif. Nous sommes mis en demeure de nous approprier l'absolu par la pensée. Alors se trouve résolu le problème que fait surgir la loi de la causalité. La raison ayant trouvé le divin en fait la base inconditionnée, infinie de toute la série des causes et des effets. Quand le divin est trouvé il est aussi reconnu comme la cause dernière des choses et des événements du monde extérieur.

Voyons ce qu'il faut entendre par le sentiment, en vue de nous assurer si nous pourrions en faire procéder la religion. Il se distinguerait des autres affections de l'âme par ce qu'il a d'immédiat. Ce ne saurait être là toutefois le trait distinctif d'une faculté particulière de l'âme. Que les manifestations d'une force psychique se montrent médiatement ou immédiatement, ce ne peut être qu'en conséquence de leur nature. Ainsi il résulte de la nature de la pensée que dans ses premiers actes elle est liée à la sensation, tandis que plus tard il lui faut l'intermédiaire des notions, des jugements, des syllogismes. Mais on ne fera pas connaître l'essence propre de la pensée en disant que c'est une activité médiate de l'âme. Les produits d'une faculté font seuls connaître ce qu'elle est. S'il en est ainsi, le trait caractéristique du sentiment ne peut consister que dans la capacité de percevoir le plaisir et le déplaisir. Qu'est-ce, en effet, que nous appelons sentir, si ce n'est être élevé par le plaisir, comprimé par le déplaisir ? Le fait d'être affecté dans le plaisir ou le déplaisir est d'une nature si particulière qu'il réclame à sa base une faculté spéciale. Il n'est ni de l'essence de la pensée, ni de celle de la volonté, mais seulement de celle de l'âme de provoquer ces manifestations.

Du moment où on ne caractérise pas de la sorte le sentiment, il ne reste plus, comme fait Schleiermacher, qu'à le

confondre avec la conscience de soi immédiate. Ce théologien définit le sentiment « l'identité de la pensée et de la volonté, » la première disparaissant et la seconde commençant à s'accuser. Quand nous pensons, l'être des choses est placé en nous ; quand nous voulons, nous plaçons notre être dans les choses. Le point d'indifférence entre les deux, c'est notre être s'affirmant : cette conscience immédiate de soi-même n'est autre que le sentiment. Cette définition n'est pas seulement trop abstraite, mais encore inexacte et en contradiction avec elle-même. A la rigueur le sentiment devrait être quelque chose d'exclusivement négatif. En effet, en le présentant comme l'identité de la pensée et de la volonté, le point d'indifférence entre les deux, on déclare seulement qu'il n'est ni pensée ni volonté. Or, force nous est bien de nous élever au-dessus de cette notion purement négative, car l'expérience nous présente le sentiment comme éminemment positif. Mais dès qu'on veut sortir de ce point d'indifférence, on est obligé de pencher vers la raison ou vers la volonté et ainsi de se mettre en contradiction avec la définition qui veut faire consister le sentiment dans l'identité des deux. Ensuite, dès qu'on identifie le sentiment, soit avec la volonté, soit avec la pensée, il cesse d'être quelque chose de spécifique, bien qu'il s'accuse comme tel dans notre conscience. Quoique nos sentiments pénètrent dans notre conscience, ils en sont essentiellement distincts. Chacun sait qu'il y a des sentiments inconscients ; ainsi la première enfance est sans conscience de soi, mais non privée de sentiment. Schleiermacher est lui-même contraint d'admettre que le sentiment renferme des phases d'inconscience. Mais il peut, d'après lui, être fait abstraction de cette circonstance dans le langage scientifique ; celui-ci a besoin de déterminations plus exactes ; le sentiment est alors déterminé plus exactement par la désignation plus rigoureuse, « conscience de soi. » — Mais comment justifier cette abstraction ? Comment la conscience de soi peut-elle être la désignation plus exacte du sentiment ? Du moment où le sentiment *renferme des phases d'inconscience*, il ne saurait rentrer dans la sphère de la conscience de soi. La conscience de soi ne peut alors devenir une

désignation plus exacte que pour quelques sentiments qui sont devenus conscients et qui par cela même se distinguent de ceux qui sont encore inconscients.

Rien d'étonnant que l'école hégélienne, en présence de cette définition flottante et inexacte, ait présenté le sentiment comme la phase la plus inférieure de l'esprit, alors que celui-ci, dans une espèce d'état cahotique, contient toutes les choses du monde dans la plus grande confusion. Hegel prétend même que le sentiment serait ce que l'homme possède en commun avec les animaux, la forme animale, sensible. Schopenhauer prétend que la notion de sentiment n'a qu'un contenu exclusivement négatif : pour dire que quelque chose qui se trouve dans la conscience n'est pas une notion, une connaissance abstraite de la raison.

Ces assertions ne sont pas dépourvues de tout fondement. Elles ne portent toutefois pas sur l'essence du sentiment, mais sur ce qu'on en prétend faire. Hegel dit fort bien qu'on en appelle au sentiment quand les raisons font défaut. Le mot sentiment ne rappelle pas toujours une notion bien déterminée ; on fait rentrer sous ce titre tout ce dont on n'a pas encore réussi à se former une idée claire ; il n'est pas rare d'entendre appeler sentiment toutes les intentions vagues et les représentations obscures. Il est possible qu'on ait été surtout conduit à dériver la religion du sentiment, faute de pouvoir se rendre rationnellement compte de son origine.

Mais toutes ces inexactitudes ne sauraient autoriser à ne voir dans le sentiment qu'une notion exclusivement négative. Le sentiment est la faculté d'être affecté agréablement ou désagréablement. Cette notion ne saurait être dérivée ni de la connaissance, ni de la volonté. Au fait on entend bien désigner aussi cela par l'expression sentiment ; mais on y ajoute d'autres éléments relevant de la représentation et de la volonté, des représentations obscures, des instincts dont on n'a pas encore claire conscience. Cette erreur se comprend aisément parce que nous avons souvent des sentiments dont nous ne pouvons que difficilement nous rendre compte. Abstraction faite de toutes ces adjonctions déplacées, le sentiment demeure une no-

tion positive. Qui oserait soutenir que la réceptivité pour le bien-être ou le malaise est négative ?

Quant au sentiment de l'homme, en dépit de Hegel, il se distingue de celui de l'animal, en s'élevant du sensible au spirituel. Herbart ne réussit pas mieux à rendre compte du sentiment.

Lorsque l'âme agit et veut, elle se montre exclusivement active ; quand elle pense elle est à la fois active et passive ; lorsqu'elle sent elle est exclusivement passive ou réceptive. Il est donc clair que le sentiment ne saurait être limité à la sphère sensible : les sentiments sont aussi variés que la vie de notre âme ; tout ce qui nous touche est senti. On voit de suite le rôle qui est assigné au sentiment en religion. La tentative faite par Schleiermacher de dériver la religion du sentiment tombe d'elle-même. Comme il confond le sentiment et la conscience immédiate de soi, tout ce que nous avons dit au sujet d'une conscience immédiate de Dieu porte également contre la déduction de ce théologien.

Abstraction faite de Schleiermacher, quand on prétend dériver la religion du sentiment, il faut remarquer que celui-ci n'a encore aucun contenu en lui-même : il doit le recevoir d'ailleurs. Si l'on entend par là qu'un contact immédiat de Dieu avec l'esprit humain s'accuse immédiatement dans le sentiment, c'est-à-dire que le sentiment ne produit pas la religion de lui-même, mais que le contenu religieux lui est donné immédiatement, nous avons déjà réfuté cette opinion en nous élevant contre l'idée d'un sentiment de Dieu immédiat.

Il va de soi qu'on ne saurait refuser au sentiment une importance particulière dans les choses religieuses. L'expérience ne s'élève pas moins que la notion du sentiment contre cette assertion de Schenkel. Il est de fait que nous avons des sentiments supérieurs et que la religion est également sentie. D'où viendraient ces sentiments d'un ordre supérieur, si le sentiment n'appartenait qu'au côté sensible de la nature ? Schenkel prétend éluder la difficulté en disant que les sentiments reçoivent le sceau de la raison et l'autorité de la volonté, quand étant réglés par la raison et la volonté, ils participent aux pro-

priétés de l'esprit. — Cette assertion demanderait à être prouvée. Qu'est-ce que le sentiment religieux sous ses formes diverses, sentiment de la communion et de l'éloignement de Dieu, sentiment d'être accablé sous le poids de la culpabilité, peut avoir à démêler avec le côté sensible de la nature humaine ? Il ne peut être question en tout cela d'un sentiment sensible élevé dans la sphère de la raison ; il y a là quelque chose d'indépendant, ayant son existence propre, tout comme le sentiment du sensible.

Le rôle du sentiment pour la formation de la vie religieuse consiste en ce que chez lui le besoin religieux se traduit comme un manque. Du moment où la religion fait partie des besoins fondamentaux de notre nature, aussi longtemps que celle-ci n'a pas reçu satisfaction, cet état doit se traduire par le sentiment d'un vide, d'un manque. De fait nous trouvons en nous ce sentiment d'un vide : nous ne trouvons jamais pleine et entière satisfaction dans le domaine des choses finies. Toute jouissance sensible, sans en excepter la jouissance esthétique la plus élevée, laisse en nous un sentiment de vide. Les travaux intellectuels nous fatiguent ; les luttes morales nous accablent aussi longtemps que la religion n'a pas rétabli l'harmonie dans nos âmes. Le trait commun à tous ces sentiments c'est que nous ne saurions trouver dans le monde fini de quoi satisfaire nos besoins, et que nous sommes renvoyés à l'infini, à l'absolu.

Tout cela ne fait ressortir que le besoin, sans nous donner l'absolu vers lequel nous aspirons. Le sentiment se trouve avec la naissance de la vie religieuse dans le même rapport que la pensée. De même que celle-ci nous pousse toujours plus loin au moyen de la loi de causalité, sans qu'elle puisse jamais atteindre le but à elle seule, de même le sentiment par son agitation nous pousse vers l'infini, sans pouvoir y arriver de lui-même. Mais de même que la pensée, lorsqu'elle trouve l'absolu comme réellement donné, en fait l'objet de son activité, de même aussi le sentiment trouve dans l'absolu un contenu. L'union personnelle avec lui devient alors une suprême jouissance et toute diminution de la vie religieuse s'accuse comme une douleur.

Du moment où le sentiment religieux n'est pas inné et ne s'impose pas d'une manière immédiate, puisque ni la pensée, ni le sentiment n'arrivent d'eux-mêmes avec nécessité à l'absolu, bien qu'ils en portent en eux le besoin, la décision ne peut dépendre que de la volonté. Par suite de l'action réciproque que les diverses activités de l'âme exercent les unes sur les autres, les sentiments qui s'agitent dans le domaine de la pensée et du sentiment doivent agir sur la volonté comme mobiles. La volonté alors peut trouver dans le besoin d'absolu, se manifestant dans la pensée et dans le sentiment, un motif pour admettre un absolu, même quand celui-ci ne se présente pas comme réalité existante. La religion naîtrait ainsi à la suite d'un élan de la volonté pour apaiser la pensée et le sentiment. Mais alors la fermeté de conviction propre à la conscience religieuse devrait lui faire défaut.

Cependant les mobiles qui agissent sur notre volonté nous contraignent à aller plus loin. Ils ont beau être divers et individuels, nous trouvons parmi eux une norme générale, la conscience morale, à laquelle nous devons reconnaître le caractère absolu et infini. En elle nous trouvons l'absolu vers lequel aspire notre nature spirituelle. Et quand la religion se forme de la conscience, elle acquiert cette certitude de conviction intérieure qui sans cela lui manquerait et qu'elle possède partout où elle éclate avec force et sincérité.

Il va sans dire que le matérialisme nie la conscience comme faculté spéciale commune à tous les hommes pour distinguer entre le bien et mal. Il la dérive de l'organisation corporelle et de l'influence exercée par la loi, les mœurs et l'habitude. D'où vient alors cette grande différence qui forme souvent un contraste criant entre la foi et les mœurs d'une part, et la morale de l'autre ? Comment se fait-il que dans ses tendances morales un individu s'élève au-dessus de la religion de sa nation, des mœurs sociales et des lois de l'état ; qu'il sacrifie sa fortune et sa vie pour ses idées, et que si les contemporains le méconnaissent, la postérité l'admire ? Comment se fait-il que les exigences morales mises en avant par un homme, en opposition avec les lois et l'opinion régnante, s'emparent des

cœurs et que sa doctrine passe dans la conscience de peuples entiers ? Le matérialisme ne peut expliquer ce contraste qu'au moyen d'une organisation physique particulière dont le nouveau moraliste serait doué. Mais cela n'explique nullement comment ces exigences morales contraires à la loi peuvent agir non-seulement sur celui qui les met le premier en avant, mais encore peu à peu dans un cercle plus étendu. Il faut admettre nécessairement une conscience morale commune à tous et norme commune de toutes les déterminations de la volonté. Ce n'est pas là une simple hypothèse destinée à expliquer des faits : la conscience immédiate de la loi morale est elle-même un fait. Celui-là même qui la nie ne peut se soustraire à son action, en tant qu'il applique la norme morale pour le moins aux actions des autres. Il faut la plus grande audace pour nier la conscience morale, à laquelle nous ne pouvons pas plus échapper qu'à la conscience de nous-mêmes. On a beau prétendre que les notions morales varient d'individu à individu et de peuple à peuple. Car il n'est pas impliqué dans la notion de loi morale qu'elle contienne des commandements développés jusque dans les détails. Cette loi peut ne porter que sur des déterminations tout à fait générales. Il ne peut même en être autrement dès qu'il s'agit d'une conscience morale immédiate. La conscience ne prescrit donc que des normes générales, laissant à la volonté et à la pensée le soin d'en faire l'application aux diverses circonstances de la vie. Les idées morales se développent plus ou moins chez les hommes, suivant la force et l'activité de pensée de chacun et suivant que la volonté prend avec plus ou moins d'énergie les prescriptions de la loi morale pour mobile de sa conduite. Mais la loi morale se trouve chez tous sans distinction. S'il ne se trouvait chez tous un principe commun de ce qui est juste, il serait impossible de convaincre les hommes d'erreurs morales et de fautes, de changer et de purifier les notions morales.

La signification religieuse de la conscience a été fort bien reconnue de nos jours. Nous nous rangeons à l'opinion de ceux qui la considèrent comme l'organe religieux central, à condition toutefois qu'on ne voie pas en elle l'organe d'un sentiment

immédiat de Dieu. D'après Schenkel la conscience serait la synthèse de la morale et de la religion, ce dernier facteur ayant la priorité. La conscience, d'après lui, ne provoque la conscience de la loi qu'en ce qu'elle provoque le rétablissement de la communion avec Dieu.

Auberlen a reconnu que Schenkel a accompli un progrès essentiel depuis Schleiermacher qui ne s'élevait pas plus haut que le sentiment. Le défaut capital de Schenkel c'est qu'il construit une théorie de la conscience, alors qu'il faut se borner à analyser ce qui est empiriquement donné. Du moment où la conscience est conçue comme conscience de la communion avec Dieu, comment se fait-il qu'en réalité nous ayons la conscience d'une loi et non la conscience de la communion avec Dieu ? Si, comme le veut Schenkel, le facteur moral de la conscience résultait du manque de religion, de communion avec Dieu, la morale devrait diminuer à mesure que la religion augmenterait. La morale et la religion se trouveraient en opposition, tandis que Schenkel les présente comme nécessairement unies. Ensuite, si le facteur moral provient du manque de religion, il n'est plus primitif, comme l'élément religieux ; ils ne peuvent plus être coordonnés et mis sur une même ligne ; au lieu de parler d'une synthèse de la religion et de la morale, il faudrait admettre une transformation de l'élément religieux en élément moral. L'expérience contredit enfin la conséquence du principe de Schenkel, qui veut que par le côté religieux il y ait dans la conscience paix et joie et par le côté moral trouble et inquiétude. La conscience nous déclare plutôt, tant par son côté religieux que par son côté moral, comment nous devons être et quand il y a désaccord entre ce que nous sommes et ce que nous devrions être, il en résulte de la douleur et du mécontentement dans les deux domaines. En voulant faire de la conscience un nouveau principe de religion et de théologie, il ne l'a pas prise telle qu'elle est en réalité ; il lui a prêté un contenu religieux lui permettant de servir à la fin à laquelle il la destinait.

Rothe, qui dans la première édition de son *Ethique* avait vu dans la conscience un instinct religieux, déclare dans la

seconde que c'est là une expression scientifiquement inadmissible. Au fait, dans le système de Rothe, il n'y a pas place pour la conscience comme faculté spéciale.

Il n'en est pas moins certain que l'expérience nous présente la conscience comme quelque chose de tout particulier et existant pour soi-même. Nous sentons la conscience comme une loi clairement distincte de toute autre manifestation de la vie, réglant notre existence intérieure et extérieure. Comme la vie entière de l'âme, elle se manifeste dans les trois directions fondamentales : la pensée, le sentiment, la volonté. En tenant compte de toutes les manifestations de la conscience, on voit qu'en elle toutes s'affirme une puissance qui est en nous, et cependant au-dessus de nous. Il n'est pas en notre pouvoir de provoquer ou de contenir les manifestations de la conscience : elle agit sans et contre notre volonté. Quelles que soient les déclarations de la conscience elles n'ont rien de subjectif. Le moi doit s'incliner devant elle, en approuver les prescriptions, même quand il ne les suit pas. L'opinion de Güder qui se refuse à voir dans la conscience une faculté particulière, pour déclarer qu'elle est le résultat de diverses facultés, ne rend pas mieux compte des faits. La circonstance que la conscience règne avec puissance sur le moi, ne saurait permettre de voir en elle le produit du jeu de toutes ces facultés. Comment pourraient-elles produire, ces facultés, un contenu qui ne se trouverait pas déjà partiellement en chacune d'elles ? C'est la conscience seulement qui donne aux autres facultés le caractère moral. La conscience est la connaissance subjective que nous possédons de cette loi supérieure inhérente à notre nature spirituelle, loi qui fournit la norme de la moralité à notre vie entière, en tant que celle-ci est le fruit de déterminations libres.

Mais quel sera le contenu de cette loi ? Ce point n'est pas même touché par des écrivains qui se sont occupés de la théorie de la conscience, tandis que d'autres, comme Hofman, soutiennent que la conscience n'a pas de contenu, qu'elle est une mesure exclusivement formelle. Cela doit signifier que la conscience ne déclarerait pas immédiatement comment quel-

que chose doit être fait, mais qu'appliquée à un cas concret elle dirait si les choses se sont passées comme il fallait. Comment se représenter une norme de nos actions dépourvue de contenu? Ne serait-elle que norme formelle de nos actions, encore devrait-elle avoir un contenu déterminant quelle doit être la forme de notre conduite. Mais une norme ne portant que sur la forme, sur le comment de nos actions, n'est pas possible. En nous disant comment nos actions doivent être, elle nous dit ce qu'elles doivent être. Il est de fait que la conscience se rapporte au contenu de nos actions. Quand il est dit de ne pas voler, ce ne saurait être une défense ne concernant que le mode de nos actions.

Il va sans dire toutefois que la conscience n'est pas un recueil de préceptes décidant ce qu'il convient de faire dans chaque cas particulier. La loi de la conscience s'en tient aux plus grandes généralités, laissant à l'intelligence et à la volonté le soin de formuler ce contenu général en préceptes spéciaux dans les cas particuliers. De là vient qu'on en appelle à la conscience pour des actions fort différentes. Cela explique aussi pourquoi on croit pouvoir faire abstraction d'un contenu de la conscience. Il résulte déjà de la notion de la conscience que le contenu doit en être de nature fort générale. Une loi donnant une norme infaillible s'appliquant à tous, ne peut contenir des prescriptions applicables à tous les cas concrets, parce que dans aucune législation il ne peut être tenu compte de tous les cas dans le détail. La perfection de la loi de la conscience quant à la forme tient justement au caractère tout à fait général de cette loi.

Nous ne ressentons les directions de la conscience que dans les cas particuliers, alors que la volonté est appelée à prendre une décision. Toutefois, dans chacune des prescriptions spéciales que donne la conscience en vue des cas particuliers, on peut reconnaître comme base une grande loi générale. Celle-ci n'est autre que l'idée générale exprimée en ces mots : *sum cuique*, qui rendent fort bien notre vocation morale à laquelle peuvent être ramenés tous les cas particuliers.

Comme l'homme a seul une vocation morale, il faut que

dans cette loi fondamentale se trouve un élément concernant l'homme seul et correspondant à la haute position qu'il occupe parmi les êtres terrestres. Et tel est bien le cas. Cette loi nous est à tel point spéciale qu'il ne se trouve rien d'analogue. Partout ailleurs l'égoïsme règne sans partage. Le principe, au contraire, qui veut que chacun ait ce qui lui revient, montre que notre volonté s'élève jusqu'à un point de vue général. Contenant notre moi dans les limites qui lui conviennent comme être individuel, nous devons tenir le général comme mobile de notre conduite.

Donner à chacun ce qui lui est dû, signifie agir conformément à la notion et à l'importance d'un chacun. De là l'obligation de sauvegarder notre dignité propre, de subordonner nos intérêts inférieurs à ceux d'un ordre supérieur. Nous nous trouvons en rapport avec notre corps et par lui avec le monde extérieur. L'inférieur doit être traité comme inférieur ; nous devons régler la matière et la mettre à notre service. Nous devons aimer les autres ; nous sacrifier pour les autres en renonçant à notre moi ; entretenir avec d'autres une communion réelle et avec l'humanité entière une communion idéale. Traite tous les autres, dit la conscience, conformément à leurs droits, comme tu veux et comme tu dois sauvegarder les tiens. Ton droit est celui de tous. Ce même précepte, *suum cuique*, implique également nos devoirs religieux : il faut donner à Dieu ce qui appartient à Dieu. En tout ceci la conscience ne se borne pas à régler la conduite extérieure. Par suite de notre faculté de nous déterminer nous-mêmes et de la liberté de la volonté, il n'y a de moralement bon que la volonté conforme à la loi de la conscience. Voilà comment nous revenons au principe de la morale de Kant : la volonté n'est moralement bonne que quand elle peut vouloir que ses maximes deviennent une loi générale.

Après avoir signalé le fait de la conscience, ce qui en constitue l'essence et le contenu, abordons la question principale : la conscience est-elle l'organe religieux ? comment peut-elle l'être ? En dérivant, dit Heman, le sentiment de Dieu de la conscience, on prend la loi et la conscience dans un com-

plet isolement, pour elles-mêmes, en dehors de tout rapport avec les autres choses du monde. Dans ce cas, comme toujours, il n'y a pas d'autre ressource que de les faire remonter à Dieu, c'est-à-dire que, au lieu de donner les causes secondes, on recule jusqu'à la cause première de toutes choses. Si l'on considère au contraire la loi et la conscience dans leur relation avec toutes les autres choses du monde, comme l'exige la vraie science, on arrive à une conception entièrement différente.

Tout ce qui précède est une réponse à cette objection de Heman. Il faut considérer la conscience en elle-même, justement parce qu'elle se manifeste, ainsi que nous l'avons vu, comme quelque chose de tout spécial, de tout à fait à part. Tout en se trouvant en nous, elle se pose en face de notre moi, comme quelque chose d'autre et de supérieur. Du moment que, se distinguant en cela de toutes les choses du monde, elle peut être appelée inconditionnée, absolue, divine, il est prouvé par le fait même que la conscience de Dieu provient de la conscience. En effet, du moment où la divinité forme le trait distinctif du caractère de la conscience, il faut bien qu'elle nous l'imprime aussi à nous-mêmes. De sorte que nous ne donnons pas la cause première au lieu des causes secondes, mais l'essence propre et spécifique de la conscience porte déjà en elle-même, d'une façon immédiate, le cachet divin. Il est bien vrai que nous ne sommes pas forcés de conclure d'une loi à un législateur personnel ; aussi toutes les tentatives de tirer de cette manière-là l'idée de Dieu de la conscience manquent-elles de la force probante indispensable. Mais nous ne tirons pas non plus cette conclusion. Nous examinons la conscience pour voir si elle s'affirme comme immédiatement divine ; et, du moment où il en est ainsi, nous sommes tenus de la considérer comme la source de la conscience de Dieu.

Voici une seconde objection de Heman. La loi morale se rapportant aux actions de l'homme, si l'idée de Dieu provient de la conscience, cette idée se trouvera dans le même rapport étroit avec les actions de la conscience elle-même. Or dans toute action humaine, l'objet est la chose principale,

mais la conscience ne donne ni ne produit aucun objet ; elle se borne à fixer la manière d'agir. De sorte que la conscience de Dieu serait un corollaire accessoire de l'action. Il en résulterait que l'homme ne tiendrait compte de l'idée de Dieu qu'en tant qu'il agirait et lorsqu'il voudrait agir. Il est manifeste au contraire que la conscience de Dieu occupe une position centrale. — Sans doute la conscience se rapporte en tout premier lieu, mais non pas exclusivement, à l'action. Ce n'est pas l'action seule, mais bien toute l'attitude morale qui est soumise aux déclarations de la conscience. De plus, par suite de l'action réciproque des facultés, l'activité de la conscience s'étend de la volonté au sentiment et à la pensée. Il faut donc séparer mécaniquement ce qui est étroitement uni, pour dire que la conscience est en rapport avec l'action seule, qu'elle n'a point une position centrale. Du moment, au contraire, où la conscience occupe une position centrale, la conscience de Dieu, qui en est dérivée, n'est pas quelque chose qui accompagne d'une manière accessoire la conscience, mais aussi quelque chose de central, comme c'est bien le cas.

Voici qui prouve encore que la conscience est bien l'organe religieux central. C'est un fait d'expérience que la moralité ne se trouve pas seulement dans un rapport très étroit avec la religion, mais que ce sont surtout les agitations et les terreurs de la conscience qui conduisent l'homme à la religion. Par la voie de la pensée théorique seule, les hommes ne se sont jamais élevés tout au plus qu'à une conception philosophique de l'univers, mais jamais à la religion. Et quand leur pensée les a conduits à des résultats d'accord avec la religion, ou bien ils ont déjà apporté le sentiment religieux dans leurs études, ou bien, pendant leurs opérations intellectuelles, il y a eu concours d'autres impulsions, et tout particulièrement des mouvements de la conscience. Il y a longtemps qu'on s'en est aperçu, il est de la nature de la pensée humaine de ne pouvoir s'élever d'elle-même jusqu'à l'absolu, mais seulement jusqu'à sentir le besoin de cet absolu. Et, lorsque chez quelqu'un la religion est principalement affaire de sentiment, cela tient à ce que la religion traditionnelle, comme toute tradition, est devenue pour lui

une habitude précieuse ; ou bien lorsque le sentiment s'est montré productif pour l'amener à la religion, les impressions de la conscience se traduisant en sentiments y ont contribué pour la plus grande partie. Que chaque homme vraiment religieux se demande ce qui l'a amené à ses convictions ; qu'on se rappelle la vie des hommes de Dieu distingués, que l'on songe aux réformateurs, et particulièrement à Luther, et on ne manquera pas de reconnaître que la conscience est l'organe religieux central.

Lorsqu'il y a de la religion elle repose sur la conscience morale, et d'autre part c'est un fait d'expérience que la moralité, quand elle existe, conduit à la religion. Plus d'un a déjà tenté de se contenter de sa moralité sans religion, et nous sommes loin de contester la pureté de pareils efforts, mais à la longue cette moralité, sous peine de dégénérer en honnêteté bourgeoise, a dû conduire à la religion. Par contre l'irréligion ne manque pas de s'allier avec la démoralisation.

Ces preuves de fait suffiraient à elles seules pour établir que la conscience est l'organe religieux central. La lumière devient plus éclatante encore quand nous voyons comment la religion se forme de la conscience. La manière d'agir et le contenu de la loi de conscience portent le caractère de l'absolu. L'autorité avec laquelle la conscience se produit est absolue. Les lois de la conscience ont un caractère essentiellement différent de celui des lois de la pensée. Celles-ci ont également leur valeur inconditionnée, mais elle ne diffère pas de celle des lois de la nature. Elles sont unies d'une façon si étroite à notre pensée que nous ne saurions nous en affranchir sans renoncer par cela même à la pensée : ce sont les lois naturelles de notre pensée. Tout en étant en nous, la loi de la conscience se distingue de nous pour s'affirmer comme quelque chose d'autre et de supérieur ; c'est une puissance absolue qui est placée au-dessus de nous.

Le contenu de la conscience ne porte pas moins le caractère de l'absolu. D'après sa notion, l'absolu ne peut être qu'un ; le contenu de la conscience est quelque chose d'absolument général qui comprend tout en un. Notre pensée va également

du particulier au général, mais sans pouvoir produire quelque chose de général duquel résulterait tout le reste. Mais on ne pourrait penser quelque chose de plus général, de plus un que le contenu des déclarations de la conscience. De sorte que cet absolu que l'homme cherche au moyen de sa pensée et qu'il ne saurait atteindre ni par la pensée pure, ni par la contemplation du monde, il le possède dans son intérieur comme loi de la conscience.

On voit, d'après cela, comment la conscience est la source de la religion. La norme que la conscience nous prescrit a le caractère spécifique qu'elle se présente à nous comme absolue ou divine. C'est comme telle qu'elle s'imprime d'abord dans notre sentiment. Quand nous cédon's aux sollicitations de la conscience, nous ne pouvons échapper à l'impression d'être sous une puissance absolue. Il est vrai que cette impression a le caractère indéterminé de toute impression de sentiment, aussi longtemps que la pensée n'est pas venue en donner une claire conscience. Mais, dès que l'activité intellectuelle s'applique à la conscience, elle arrive à proclamer la dépendance absolue d'une puissance se manifestant comme absolue ou divine. Cette connaissance ne nous rend cependant pas religieux. La religion, comme entrée en rapport de l'esprit humain avec l'infini, réclame une décision de la volonté. Ce n'est déjà que par suite de l'intervention de la volonté que nous obtenons le sentiment de l'infini ; ce n'est en effet que quand nous obéissons à la loi morale qu'elle nous produit cette impression. Et dès que, sur la base de ce sentiment, nous sommes arrivés à une connaissance de l'absolu, c'est de nouveau la volonté qui imprime la dernière impulsion. A la connaissance doit venir s'ajouter la reconnaissance. Nous ne sommes en effet religieux que lorsque la loi morale est reconnue comme divine, de sorte que nous en faisons la base de notre vie. Ce n'est donc pas sans une intervention de notre volonté que la religion se dégage de la conscience; elle ne s'en forme pas non plus au moyen de la simple pensée logique. Nous ne sommes liés qu'à la loi elle-même, comme à la forme sous laquelle l'infini nous apparaît en tout premier lieu et d'une manière immédiate. Il dépend de

nous d'aller plus loin pour voir et reconnaître en elle l'infini régnant en nous. La religion réclame donc pour naître en nous le concours actif de notre pensée et de notre volonté : elle est l'action morale de l'homme. Par conséquent la conscience n'est pas d'une manière exclusive l'organe religieux : elle ne devient la source de la foi en Dieu qu'avec le concours de toutes les facultés de l'esprit. La religion est ainsi affaire de l'homme tout entier ; et de même qu'elle ne se forme qu'avec le concours de tous les rayons de la force spirituelle, elle se répand dans son développement dans toutes les directions de notre activité. La conscience est toutefois l'organe religieux central, parce que c'est en elle d'abord et d'une façon immédiate que, se trouve l'élément religieux, pour se répandre de ce centre vers la circonférence de la vie entière.

Toute religion subjective qui n'est pas simple foi d'autorité, ne peut se former que de cette manière-là, sous peine de manquer de cette solide tenue que donne la conviction. Naturellement le sentiment de l'absolu s'éveille chez les hommes à des degrés de clarté et de précision fort divers. La plupart des hommes en demeurent toujours au simple degré de la représentation, sans jamais s'élever jusqu'à la précision de la notion. Mais cette représentation n'a pas un autre contenu que la notion scientifique. Nous nous représentons une puissance suprême ne dépendant de rien, de laquelle nous dépendons tous avec tout ce qui est créé. Le même fait psychique se passe, lorsque la religion, comme c'est le cas pour le christianisme, nous est donnée du dehors. Pour ne pas en rester à une pure habitude, il faut, en percevant et en reconnaissant le témoignage de la conscience, former cette base religieuse générale préalable, cette disposition spirituelle préparant à recevoir la religion positive. Quand cette base n'existe pas encore, c'est cette religion qui la crée en s'adressant à la conscience morale, pour imprimer ensuite son caractère particulier à la conscience.

Il reste à déterminer maintenant quels sont les éléments contenus dans cette foi en Dieu, alors qu'elle se trouve encore aux degrés inférieurs, et jusqu'à quel point la conscience reli-

gieuse peut se développer sans recevoir un autre contenu au moyen d'une religion positive.

La notion de l'inconditionné, de l'absolu, d'abord négative, puisqu'elle affirme un être qui ne dépend de rien, qui n'est conditionné par rien, se complète par l'idée positive que c'est un être positif, conditionnant tout le reste. Dans la notion de l'être parfait toutes les limites de la force, de l'espace, du temps sont niées, de sorte que la notion de l'absolu conduit à celle de l'être tout puissant, infini, éternel. Et, comme plusieurs absolus se limiteraient, ainsi se détruiraient réciproquement comme absolus, l'être absolu ne peut être conçu que comme un être un. La notion de l'être parfait conduit également à le concevoir comme personnel. Du moment en effet, dit Auberlen, que l'absolu se fait connaître à nous comme l'être parfait, cela implique qu'il ne peut être plus imparfait que nous, ce qui serait le cas s'il était un être impersonnel, aussi sûr que l'homme est plus parfait que l'animal, l'esprit plus parfait que la nature. C'est là une impression fondamentale dont la vérité et la force convainquante se font toujours sentir malgré les fréquentes attaques du panthéisme. Et ce qui prouve bien que la perfection de l'être absolu oblige nécessairement à le concevoir comme personnel, c'est déjà le fait qu'il se manifeste en nous, dans la conscience, comme volonté. La conscience est la volonté de l'absolu se faisant connaître à nous. Or nous ne pouvons nous représenter une volonté que comme expression d'un être personnel. Du moment où Dieu est reconnu comme personnel, il faut lui reconnaître tous les attributs qui constituent la notion d'un être personnel parfait. Quand on applique la notion de la perfection à celle de la personnalité, on arrive à la science illimitée, à la sagesse absolue, à la sainteté, à la parfaite félicité.

Du moment où nous sommes entrés en rapport personnel avec l'absolu ou avec Dieu, cette relation implique d'abord le sentiment, la conscience de la dépendance de Dieu. Ce fait renferme deux éléments, l'un qui abaisse, l'autre qui élève, la crainte et l'espérance, telles qu'elles résultent de l'action de la conscience consistant tour à tour à reprendre et à approu-

ver. Ces deux éléments, humiliation et élévation se trouvent, unis dans chaque religion, avec la prédominance de l'un ou de l'autre.

Nous sentons et nous savons, en second lieu, que nous sommes faits pour l'infini et l'absolu ; de là notre immortalité ou éternité. Là se trouve la seule bonne preuve en faveur de l'immortalité de l'âme humaine. Aussi sûr que nous sommes faits pour être des êtres religieux, aussi sûr notre vie franchit les limites de l'espace et du temps pour être éternelle. Et de même que nous acquérons par la conscience la certitude de nos dispositions religieuses, que c'est par elle que nous arrivons à la religion, nous obtenons aussi par elle la certitude de notre immortalité. La preuve religieuse en faveur de l'immortalité de l'âme est seule décisive. L'expérience dépose en notre faveur. La foi à l'immortalité et la religion subsistent et périssent ensemble. Et rien ne nous oblige tant à croire à notre immortalité individuelle que les sollicitations de notre conscience.

L'absolu une fois trouvé, il est conséquent que la pensée voie en lui la cause absolue de tout ce qui est conditionné. La connaissance religieuse se trouve ainsi impliquer un rapport déterminé de Dieu avec le monde. La loi de la conscience nous présentant l'homme, le sommet de la création, sous la dépendance de Dieu, il en résulte que l'ensemble de la création dépend également de lui. Dieu est ainsi reconnu comme créateur et gouverneur du monde : c'est en lui que se trouve le dernier anneau de l'enchaînement de cause et d'effet et l'explication, qu'on ne saurait trouver ailleurs, de la téléologie qui se manifeste dans l'univers entier.

Ce sont là les traits fondamentaux d'une religion naturelle, telle qu'elle peut se former en percevant et en retravaillant la loi morale qui nous est immanente. Toutefois, dans la plupart des cas, l'homme ne parvient pas à cette connaissance et à cette vie religieuse auxquelles il pourrait atteindre. Les soucis pour les besoins journaliers et tous les fardeaux de la vie viennent s'opposer au développement de la vie religieuse. Si l'homme n'avait que la méthode rationnelle pour arriver à

la connaissance de Dieu et des choses divines, la religion ne serait que pour un fort petit nombre d'élus ; la sagesse, dit en effet Cicéron, ne s'attache qu'au petit nombre et évite la foule. De là résulte la nécessité de la révélation appelée à distribuer à tous le pain de vie.

Le mal est un obstacle plus grand au développement de la vie religieuse. La conscience a beau pousser l'homme vers ce qui est général, le reste de la nature humaine le porte avec prépondérance aux instincts égoïstes. La conscience a beau placer le but suprême de la vie dans ce qui est divin et éternel, l'inclination mauvaise l'amène à faire du monde l'objet principal, sinon exclusif, de ses efforts. Ce fait n'a pas uniquement pour résultat d'arrêter le développement, dans la sphère de la connaissance et de la vie, de l'élément divin qui se rend témoignage dans l'esprit humain, mais il pousse l'homme dans la voie de l'impiété et d'une fausse religion.

De sorte que, pour la majorité des hommes, la révélation est indispensable, même pour arriver à ce degré de religion auquel l'homme pourrait s'élever par lui-même.

Ce qui montre encore plus la nécessité de la révélation, c'est la présence en nous de ce besoin religieux auquel nous ne réussirions jamais nous-mêmes à donner satisfaction. Le péché ne se borne pas à arrêter le développement de l'élément divin qui se trouve immédiatement en nous, mais il nous amène à compter sur de nouvelles communications divines. A la lumière de la loi divine que nous portons dans notre conscience, tout notre état nous apparaît comme anormal, contraire à notre destinée. Ce n'est que fort rarement qu'il nous est donné de jouir du repos d'une bonne conscience et, bien que nous agissions conformément à la conscience dans certains cas, nous avons cependant le pénible sentiment de demeurer en somme au-dessous de nos obligations. De là un manque d'harmonie avec Dieu, qui empêche cette joyeuse élévation vers lui qui constitue un des éléments fondamentaux de la religion. Pour faire droit à nos dispositions religieuses, il faut donc une révélation qui vienne faire cesser le désaccord en comblant l'abîme qui nous sépare de Dieu. Voilà comment nous en

venons à l'idée d'une communication de Dieu à nous qui se manifeste comme rédemption.

Ce besoin subjectif d'une révélation rédemptrice ne saurait être contesté, puisque c'est un fait. Les objections élevées contre la possibilité d'une révélation partent d'une idée fausse soit de Dieu, soit de l'essence de l'esprit humain. La présence dans l'humanité entière du besoin de révélation une fois constatée, s'il s'en trouve une qui donne ce que les besoins religieux de l'homme réclament, il est prouvé par cela même qu'elle est la religion parfaite, la religion absolue.

Les deux parties suivantes de l'ouvrage répondront à cette question. Nous devons nous borner pour le moment à donner les critères auxquels la révélation peut être reconnue pour vraie et absolue. La religion absolue doit se légitimer à la conscience, à l'organe religieux central. Il faut donc qu'elle confirme et exprime clairement toutes les prescriptions morales qui résultent de la loi de la conscience. En second lieu la révélation doit donner ce que notre intelligence et notre volonté seraient hors d'état de tirer de la conscience ; elle doit faire disparaître le manque d'harmonie entre Dieu et nous que la religion naturelle laisse encore subsister ; elle doit se manifester comme rédemption.
