

**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  
**Kapitel:** III: L'homme comme être religieux  
**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:** 05.02.2026

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

## 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 irréli- gieux, 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 irréli- gieux 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'irréligion 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 cédonc 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.

---