

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 16 (1883)

Artikel: Dieu et l'homme. Partie 2, Le corps et l'âme
Autor: Astié, J.-F. / Ulrici, H.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379319>

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: 21.02.2026

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

DIEU ET L'HOMME

I. Seconde partie : Le corps et l'âme

PAR

Dr H. ULRICI

TROISIÈME ET DERNIER ARTICLE

CINQUIÈME SECTION : *L'âme dans ses rapports avec Dieu.*

Il faut se borner, en finissant, à indiquer les bases psychologiques de la religion, pour en signaler les éléments fondamentaux.

L'homme, tel que nous l'avons décrit jusqu'ici dans les parties fondamentales de son être, est la preuve objective la plus claire de l'existence de Dieu dont l'évidence doit éclater aux yeux de tout penseur impartial. L'homme, justement parce qu'il est par nature susceptible de religion, porte aussi subjectivement en lui-même un témoignage vivant en faveur de l'existence de Dieu. Il n'y a au fond d'autre preuve de cette existence que la certitude, l'évidence latente dans l'âme même de l'homme : les preuves objectives que l'on donne de l'existence de Dieu ne servent qu'à le rendre conscient de ce qu'il porte au dedans de lui. La psychologie doit se borner à signaler les bases subjectives de cette foi. Dans quelle faculté de l'âme prend-elle ses racines ? Comment devient-elle une conviction de la conscience, de façon à n'impliquer pas seulement la certitude de l'existence de Dieu, mais nécessairement une représentation, une connaissance de Dieu ?

La foi religieuse, c'est-à-dire la religion sous la forme de conviction personnelle généralement répandue, est un fait incontestable. Les athées isolés ont beau être nombreux, il n'y a pas, il n'y eut jamais de peuple athée, ni de siècle athée, du moins on ne l'a pas encore prouvé. Elle prend les formes les plus étranges, elle peut avoir le plus étrange des contenus, mais la religion ne fait jamais complètement défaut. Comme les lois et les mœurs, elle est inséparable de l'idée de nation¹.

¹ L'hypothèse que l'homme, parce qu'il est primitivement un animal, ne doit avoir eu primitivement aucun organe, aucun sentiment, ni sens, ni motif pour la religion fait logiquement partie des dogmes du darwinisme. C'est à lui qu'il incombe, par conséquent, de montrer qu'il y a des peuples privés de toute religion parce qu'ils n'ont pas de représentations religieuses. L'histoire bien connue du Zoulou de Cafrerie montre combien ces démonstrations sont incertaines, combien on peut être trompé par les récits superficiels des voyageurs, sur le sujet en question. Le capitaine Gardiner communiqua, en 1835, un entretien avec un Zoulou, duquel il résultait que les Zoulous ne savaient rien d'une puissance divine. (Pendant longtemps on leur refusa donc toute religion.) Plus tard, le D^r Callaway étudia le même sujet et exposa le résultat de ses études dans l'intéressant ouvrage : *The Religious system of the Amazulu, Natal*, 1860-1870. Il avait acquis une exacte connaissance de la langue du peuple et gagné la confiance des gens qui était tout aussi importante pour son but que la connaissance du langage. D'après cette publication, les Zoulous n'ont pas seulement de vagues représentations religieuses mais un nom déterminé pour l'Etre suprême. Ce nom ne se trouve pas seulement (*Blenk's Vergleichende Grammatiken der Südafrikanischen Sprachen*, 380 et suiv.) chez les Zoulous, mais aussi chez plusieurs tribus de même race, et il ne désigne pas seulement le père de l'humanité mais aussi le Créateur de tous les êtres vivants, Il résulte avec une sûreté parfaite des observations de philologie comparée de Blenk que tous les nombreux peuples de la race du sud de l'Afrique et avec eux une grande partie de la population du sud de l'Afrique possèdent fort bien la notion d'un Etre suprême. On refusait également autrefois toute religion aux Hottentots. Mais eux aussi possèdent un nom particulier pour l'Etre suprême. (Voy. Haug, *Allgemeine Zeitung*, 1874 N° 5. Voy. aussi G. Waitz : *Anthropologie der Naturvölker*, Thl. II, s. 167, fl., Leipzig 1860.) Jusqu'à nouvel ordre, nous nous croyons donc en droit de mettre en doute l'assertion des darwiniens qui prétendent qu'il existe des peuples privés de toute religion. Le darwinien de confession et de profession est tout aussi peu propre à juger de cette question que le croyant bigot.

Cette analogie entre les idées morales et les représentations religieuses tend déjà à faire soupçonner que leur base psychologique pourrait bien être assez semblable. Ajoutons que partout où l'idée religieuse a acquis un certain développement elle s'affirme comme l'idée morale par excellence. La religion et la moralité n'ont pas plutôt franchi les degrés inférieurs de leur développement que la notion de Dieu devient l'idéal de la suprême perfection, c'est-à-dire de cette somme de perfections dans l'essence, dans l'action et dans la science que la pensée des individus, des tribus et des peuples puisse concevoir. Or l'idée de la perfection est la catégorie morale par excellence. Les idées morales et les représentations religieuses se trouvent donc avoir le même contenu. La seule différence est celle-ci : la religion ne conçoit pas la notion de Dieu comme simple idée que l'homme réalise ou doit réaliser, mais l'idéal que la religion appelle Dieu est réalisé dans un être suprême qui n'est pas seulement en rapport avec les hommes et avec le monde et peut faire leur bonheur ou leur malheur, mais sur l'existence réelle duquel repose la réalité phénoménale et empirique avec l'ordre et les attributs qui constituent le monde. C'est de cette différence que dépend l'existence de la religion. Ce n'est que si elle est autorisée à se distinguer ainsi de la moralité que la religion peut prétendre à une existence indépendante. Si l'existence de Dieu était inadmissible, le contenu de la religion, la religion elle-même, se confondrait avec la moralité, avec l'idéal moral.

La réalité de cette distinction est donc une question psychologique. En effet d'une part chaque vérité ne se légitime comme telle qu'au moyen de la certitude subjective de la réalité de son contenu. Quand cette certitude subjective fait défaut, il ne peut plus être question de vérité. D'autre part la psychologie montre, avec la dernière évidence, aussi bien que la théorie de la connaissance s'appuyant sur elle, que nous n'admettons un être réel que lorsque cette admission peut être ramenée, en dernière instance, à des sensations ou à des sentiments déterminés et prouvée par eux. En effet les perceptions des sens et des sentiments sont, comme nous l'avons vu, les conditions

sine qua non de la conscience et de la conscience de soi. Ici se pose la question : Y a-t-il des perceptions primitives conduisant d'une façon médiate ou immédiate à l'existence de Dieu et sont-elles de nature telle que la foi religieuse puisse y faire appel pour établir la vérité de son contenu ? C'est là l'unique question dont la psychologie ait à se préoccuper.

Nous avons établi la perception du sentiment de l'obligation et nous avons fait voir qu'il est la base psychologique du côté moral de la nature humaine. En effet le sentiment de l'obligation ne peut s'expliquer qu'en admettant que l'âme est affectée d'une façon immédiate par un but en quelque sorte inhérent à son propre être, but qu'elle doit réaliser par sa libre activité. Mais un but déterminé, la fixation d'un but déterminé ne peut procéder de la nature, ni des forces aveugles qui agissent en elle. En effet la cause finale, c'est-à-dire la cause posant un but et le réalisant par les moyens convenables, ne peut être purement et simplement une *causa efficiens*. Le but qu'elle pose, les forces actives qu'elle procure, choisit ou dirige pour le réaliser, ne peuvent au contraire être conçus que comme la pensée qu'elle se représente, pose devant elle comme la norme, le patron qui doit diriger son activité : toute cause finale est nécessairement de nature spirituelle, agissant avec conscience, avec l'intention de réaliser un plan. Cette nécessité éclate d'une façon immédiate lorsque le but déterminé est de nature morale. En effet que faut-il pour poser et pour réaliser un but moral ? Un être doué d'un moi, c'est-à-dire de spontanéité, de conscience de lui-même et de liberté de volonté. Un être de ce genre à son tour ne peut être la résultante, la création de forces naturelles aveugles agissant sans liberté. En tout cas, il est absolument inconcevable que le but inhérent à l'essence d'un pareil être, un but qu'il se sent obligé de réaliser lui-même, comme la fin de son propre développement, de sa culture et de sa perfection, qui est par conséquent sa fin à lui, il est inadmissible que ce but procède d'une force naturelle n'ayant ni but ni moi. Il est absolument inconcevable que ce but qui, en lui-même, en vertu de son contenu moral, vise d'une part à une fin placée au-dessus de la réalité empiri-

que, d'autre part à la domination des sensations naturelles, des penchants et des convoitises agissant aveuglément, puisse être posé primitivement par autre chose que par un être lui-même moral, spirituel, ayant conscience de lui-même.

Du moment donc où la finalité de l'être humain, sur laquelle se fonde le sentiment du devoir, est établie par Dieu, elle implique par cela même une perception de l'existence de Dieu au moyen du sentiment. Il va sans dire que la chose ne se manifeste pas en lui immédiatement, mais au moyen de la finalité procédant de Dieu. En conséquence on ne peut, en partant du sentiment de l'obligation, arriver à la conscience de l'existence de Dieu que lorsque non seulement nous aurons été conscients de ce sentiment, mais aussi du fait qu'il dépose en faveur de sa propre origine divine. Comme nous l'avons vu, l'organe par lequel nous devenons psychologiquement conscients de l'obligation, c'est la conscience morale. Bien que tout le monde ne l'accorde pas, on se représente assez généralement la conscience comme la voix de Dieu en nous. Cette idée se fait admettre promptement sans qu'il soit nécessaire de recourir à une preuve spéciale. Cette idée paraît surgir implicitement avec l'éveil de la conscience, partout du moins où celui-ci est puissant et décidé. Cela prouverait qu'une réflexion de la pensée, un raisonnement conscient n'est pas nécessaire, qu'il suffit d'une réflexion inconsciente du sentiment pour que ce témoignage que la conscience morale rend à l'existence de Dieu soit perçu, bien que d'abord d'une façon obscure et vague.

Au fait le sentiment de l'obligation serait généralement considéré, sans doute aucun, comme une manifestation immanente, en quelque sorte innée de Dieu, si elle ne semblait manquer entièrement chez plusieurs hommes et si d'un autre côté les déclarations de la conscience ne variaient pas tellement. Comment, dit-on, la conscience peut-elle être considérée comme la voix de Dieu en nous, comment peut-elle, chez les divers hommes, procéder d'une même source, alors que ces déclarations sont diamétralement opposées? — Nous avons précédemment répondu à cette objection, nous avons montré que la conscience morale, comme conscience psychologique de

l'obligation, n'est pas plus donnée d'une manière immédiate que la conscience psychologique en général. On ne peut considérer comme base psychologique immédiate de la moralité humaine (Ethos) que le sentiment de l'obligation ; on n'obtient une pleine et entière conscience psychologique de ce sentiment que quand il est assez fort pour s'affirmer en face d'autres sentiments ; comme conscience (morale) en soi ce n'est que la conscience (psychologique) de l'obligation, c'est-à-dire qu'elle se borne à nous déclarer seulement que nous devons, que nous sommes tenus, obligés, mais qu'elle ne nous dit pas immédiatement ce que nous devons ; elle ne désigne ce que nous devons que d'une manière médiate, en disant que ce que nous devons est d'accord avec le contenu de certaines représentations (actes de volonté représentés), maximes, notions, tandis qu'il contredit le contenu d'autres idées. Et nous ne devenons conscients de cette harmonie ou désharmonie que quand nous prêtons attentivement l'oreille à la voix constamment faible de la conscience. Ainsi s'expliquent, malgré l'identité d'origine, les différentes déclarations de la conscience, non seulement suivant les hommes, mais encore chez le même individu.

Ici vient une autre objection. Supposons qu'il y ait identité d'origine. Comment peut-on la faire remonter à l'activité créatrice de Dieu, alors que non seulement le sentiment de l'obligation, en tant qu'il devient conscience morale, mais encore les directions de cette conscience sont tellement exposées à être mal comprises, obscurcies et faussées que nous ne pouvons absolument pas nous fier à elles ? Comment est-il possible d'attribuer à l'action créatrice de Dieu une faculté répondant évidemment si peu à son but qui est de faire connaître à l'homme sa destinée morale ? Nous avons montré ailleurs que, en dépit de ce qu'il peut y avoir de contraire au but, en apparence du moins, il ne pouvait être pris d'autre arrangement pour que la condition fondamentale de toute moralité, la liberté de la volonté, la détermination et la décision *propre* fût sauvegardée. Aussi sûr que sans la liberté de la volonté il ne pouvait être question d'un côté moral de l'être humain, aussi sûr la liberté morale ne pouvait exister si elle avait en face d'elle

dans la destinée humaine, dans la fin à laquelle l'homme était appelé, un commandement de Dieu, imprimé comme commandement dans le moi humain et se reflétant dans la conscience de soi avec un caractère bien précis et une clarté parfaite. Supposé qu'il fût abstraitement possible que l'homme pût agir contrairement à un pareil commandement, la liberté de la décision n'aurait été qu'apparente, en fait impossible. Car dans chaque cas concret le commandement, au moyen du sentiment de la crainte, exercerait une influence si puissante que celle-ci deviendrait quelque chose comme la contrainte. Une loi morale dont la nature impliquerait la contrainte, fût-ce la contrainte d'une autorité absolue, ne serait plus une loi morale, non seulement parce qu'elle renverserait la liberté de la volonté, mais parce qu'elle serait en contradiction avec elle-même. Car c'est justement le fait de devoir se décider avec liberté qui constitue l'exigence la plus fondamentale de la loi morale. Il résulte de là que primitivement la loi morale ne doit pas se présenter à l'homme comme l'ordre d'une puissance supérieure, en général sous la forme d'un commandement précis adressé à l'homme, mais que cet ordre doit être déposé dans l'esprit humain lui-même, lui être inhérent, comme conséquence ou expression de sa propre destinée, et que par conséquent il doit être en harmonie avec les fins de sa volonté et de sa conduite correspondant à son essence même. Pour les mêmes raisons ce commandement doit être d'accord avec notre vrai bien. Car une loi qui exigerait des actes contraires à notre vrai bien, contraires à cette harmonie des éléments de notre être (qui constitue notre bonheur) avec notre vocation et le monde extérieur, ferait par cela même violence à notre propre essence, ne serait perçu par nous que comme contrainte, ne pourrait être observé que par contrainte. Pour les mêmes motifs, enfin, il faut que nous trouvions nous-mêmes, au moyen de notre propre activité, la loi morale qui indique ce que nous devons faire et comment nous devons le faire : ce n'est pas d'elle-même qu'elle doit faire partie de notre conscience psychologique, mais à la suite d'une activité qui, comme l'activité qui distingue (l'attention), est soumise à la direction de notre vo-

lonté et est déterminée par elle dans ses résultats. En effet une loi qui s'imposerait à notre conscience (psychologique) comme les impressions sensibles, apparaîtrait par cela même comme quelque chose d'extérieur, d'étranger à notre âme, ne faisant pas primitivement partie de nous-même ; en un mot cette loi faillirait à la première des exigences, celle de l'immanence, et se présenterait à nous seulement comme le commandement d'une puissance supérieure agissant sur notre être¹.

De sorte que cet arrangement en apparence contraire au but, prouve en réalité la sagesse admirable qui a présidé à l'organisation de notre nature morale, c'est une preuve de l'essence morale de Dieu lui-même. Nous devons par conséquent persister dans notre assertion, que l'existence de Dieu se manifeste déjà à nous dans le sentiment de l'obligation, bien que ce ne soit que d'une façon médiate.

Telle est la base psychologique de la moralité. Il n'en est pas autrement du sentiment spécifiquement religieux, base psychologique de la religion. Les deux se distinguent en tout premier lieu en ceci, que l'existence de Dieu se manifeste à nous d'une manière immédiate dans le sentiment religieux. La religion et la moralité ne se distinguent que par cette différence dans la base psychologique, c'est du moins de cette différence fondamentale que toutes les autres procèdent. Mais justement on a contesté le caractère immédiat du sentiment religieux. On accorde fort bien que, dès que la foi en l'existence de Dieu, et par conséquent une représentation de son essence, s'est introduite dans l'âme, un sentiment, qui peut être appelé religieux, est excité par cette idée, et que plus l'âme est émue, plus la foi est vivante, ainsi que la représentation qui la détermine. C'est justement pour cela que le sentiment religieux n'est pas la base de la foi, mais qu'au contraire la foi et la représentation

¹ Kant avait parfaitement raison quand il présentait l'hétéronomie de la loi morale comme incompatible avec la liberté et la moralité. Seulement il a oublié une chose. Il n'a pas montré que, cependant, en dernière instance, la loi morale procède de Dieu, ni comment elle en procède. Il prétend, au contraire, que la raison humaine se donne à elle-même la loi morale et en le faisant il s'engagea dans des difficultés inextricables.

religieuse sont la présupposition du sentiment religieux. C'est par elle qu'il est non seulement éveillé mais encore déterminé : la nature du sentiment religieux varie tout autant que le contenu de la foi religieuse chez les hommes et les peuples.

Le dernier fait ne peut être contesté : il constitue un des problèmes que la psychologie et la philosophie de la religion ont à résoudre. Mais il ne résulte pas de ce fait qu'à côté de ces sentiments, résultant de la représentation qu'on se fait de l'essence de Dieu, il ne puisse y avoir encore un sentiment dans lequel l'existence même de Dieu se manifeste à nous, sentiment qui de son côté pourrait être la condition de toute idée de Dieu. Il n'est nullement rare en psychologie de trouver de ces sentiments doubles dont l'un détermine, conditionne la représentation, tandis que l'autre est conditionné, déterminé par elle. Un sentiment, par exemple, qui nous émeut, rappelle le souvenir (la représentation) d'un événement passé, et ce souvenir éveille à son tour un sentiment qui, à la vérité, peut être fort analogue au premier, mais qui n'a pas besoin d'être entièrement de la même espèce. Toutes nos représentations sensibles sont obtenues, au moment de leur formation, par des impressions sensibles et de leur côté elles provoquent des sensations (par exemple celle du dégoût) qui ne paraissent nullement identiques avec les premières. Nous appelons beaux les objets dont la vue provoque en nous une satisfaction, c'est-à-dire un sentiment agréable d'un caractère particulier. Et cependant ce sentiment de satisfaction est en même temps la source de nos idées du beau, en tant que nous devons en avoir acquis conscience de cette satisfaction pour pouvoir accorder à un objet quelconque le titre de beau. Et c'est uniquement parce que ce sentiment, suivant les individus, est d'une excitabilité, d'une délicatesse et d'une vivacité fort différentes, que les hommes prennent à l'égard du beau une attitude si diverse, c'est pour cela qu'on n'a voulu voir dans la notion du beau qu'une idée exclusivement subjective. La position du sentiment religieux pourrait être quelque chose de pareil. Il se pourrait qu'il fût de la même manière la source primitive et unique de notre idée sur l'existence et l'essence de Dieu, mais il se pourrait que la délicatesse et la vie en diffé-

rât beaucoup suivant les individus, que chez plusieurs il fût très facilement, chez d'autres très difficilement excitable ; il se pourrait aussi que ce fût un sentiment mêlé, complexe. On comprendrait alors qu'il apparût sous des formes si différentes quand on en obtient conscience, que les représentations qui en procèdent soient d'un contenu fort différent et que de nouveau, de son côté, il pût provoquer des sentiments fort différents. S'il en était ainsi, l'objection dont il est question se trouverait levée.

Il faut en convenir, la controverse ne peut être vidée au moyen d'une simple supposition. Il n'y a qu'un moyen d'obtenir une solution. Il faut découvrir d'où procède cette représentation dont nous désignons le contenu par le nom de Dieu, il faut savoir comment l'homme en est venu à cette représentation.

Il paraît établi, d'après les récentes études, que les diverses religions de la nature, depuis le chamanisme ou le fétichisme jusqu'au plus développé des systèmes mythologiques, ne reposent pas, comme on le suppose ordinairement, sur une divinisation immédiate des objets ou des puissances de la nature. Mais elles sont procédées de la représentation, quoique complètement obscure et vague, d'une divinité en général, d'une puissance, d'une essence, agissant derrière les phénomènes. Ce n'est que plus tard, dans le cours subséquent du développement, qu'on en est venu à considérer certains phénomènes de la nature comme représentants de cette force divine primitive et à l'identifier avec eux¹. Primitivement ce n'est donc

¹ D'après la déclaration expresse de E. Burnouf (dans l'article « la Science des religions, » *Revue des Deux-Mondes*, tom. LIV, 1864, pag. 525-535 et suiv.) c'est là le résultat des nombreuses études approfondies sur lesquelles se fonde une science nouvelle, celle des religions. (Voy. Klemm : *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*, Leipzig 1843. — A. Wuttke : *Geshichte des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst*, Breslau 1852. — G. Waitz : *Anthropologie der Naturvölker*, Leipzig 1859. — J.-G. Müller : *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen*, Basel 1852. — T.-T. Meadows : *The Chines and their Rebellions*. Londres 1856. — J.-G.-P. Plath : *Die Religion und der Cultus der Alten Chinesen*, München 1862. — G. Roth : *Die Brahma-Religion*, Tub. 1846.

pas la considération de la nature, aucune réflexion faite à son sujet, induction ou déduction, qui a conduit à admettre des êtres divins et une activité divine. C'est au contraire la foi religieuse qui, après s'être développée jusqu'à un certain point, s'est emparée des phénomènes naturels, et, les interprétant dans son sens, en a fait les porteurs et les agents d'une action de la divinité sur les choses et le sort des hommes.

Ce résultat d'une étude attentive de l'histoire n'est pas seulement confirmé mais réclamé par la psychologie. En présence des faits psychologiques nous devons tenir pour inconcevable qu'un objet quelconque de la nature, fût-ce le soleil qui anime tout, eût pu être conçu immédiatement comme Dieu et honoré comme tel. En effet, pour l'enfant, pour l'homme dont les sens ne sont pas encore développés, l'objet extérieur n'est purement et simplement que ce qu'il semble être, le soleil un disque éclairant, la lune de même, mais seulement d'un éclat plus doux. C'est ultérieurement, quand surgit le problème du principe et de la cause des phénomènes naturels, de l'heur ou du malheur de la vie humaine, qu'on peut en venir à attribuer à un objet naturel plus d'importance qu'à un autre. Ce n'est que lorsqu'il est reconnu que la croissance, la vie, la prospérité des plantes, des animaux, des hommes sont dues à la lumière du soleil qui les réchauffe, que le soleil peut être élevé à la dignité de Dieu ou de représentant de la divinité. Mais le sentiment religieux est déjà éveillé avec ou mieux avant ce problème qui se pose. Le problème ne se pose que par suite de l'éveil de ce sentiment, il est un signe, l'expression de ce fait-ci : le sentiment religieux procédant primitivement d'une autre source est devenu conscient et il cherche quelque chose pour désigner son contenu, une représentation qui lui corresponde.

— J. Barthélémy-Saint-Hilaire : *Les Védas*, Paris 1854. — M. Haug : *Die fünf Gâthas d. i. Sammlung von Sprüchen Zarathustra's*, Leipzig 1858. — N.-L. Westergaard : *Zendavesta or the Religious Books of the Zoroastrians*, Copenh. 1854. — R. Lepsius : *Ueber den ersten Ägyptischen Götterkreis*, Berlin 1851. — M. Carrière : *Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwicklung*, I. Theil, zweite Auflage, Leipzig 1873. — Max Müller : *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, Strasbourg 1874.)

Car qu'implique la question portant sur le principe et la cause d'un phénomène ? Elle suppose qu'on connaît, qu'on sait, que le phénomène n'est pas complètement indépendant, absolu, mais que pour son existence et sa manière d'être il dépend d'un autre, qu'il est déterminé par lui. Ce n'est qu'en partant de cette supposition que cette question peut se poser, sans cela elle est impossible. (Voilà pourquoi les animaux ne la posent jamais.) Mais le dépendant, le déterminé ne peut nullement être conçu, représenté comme conditionné, dépendant, sans qu'on le distingue d'un autre qui le détermine et le conditionne ; on ne peut se représenter le conditionné, sans se représenter en même temps, fût-ce d'une manière confuse, ce qui le conditionne, détermine. Mais cette dernière représentation implique la représentation d'un inconditionné. En effet, une condition qui apparaît de nouveau conditionnée, n'est pas en réalité une condition, puisque, à son tour, elle présuppose une condition et qu'elle ne peut être conçue qu'au moyen de cette présupposition. Aussi sûr que le conditionné particulier ne peut être pensé sans quelque chose le conditionnant, aussi sûr une série de conditions conditionnées ne peut être conçue sans une condition les conditionnant. La condition purement comme condition, la condition en soi et pour soi, est par conséquent de toute nécessité, inconditionnée, et ne peut être conçue que comme inconditionnée : elle implique cet attribut, que celui-ci soit d'ailleurs représenté ou non avec elle. C'est pour la même raison qu'on ne peut se représenter quelque chose de fini, de limité (de déterminé par un autre), sans se représenter en même temps, ne fût-ce que d'une façon obscure, un autre par lequel il est limité. Et si ce limitant (déterminant) était de nouveau limité de son côté, il présupposerait de nouveau à son tour un autre le limitant, sans lequel il ne pourrait être lui-même conçu. Le dernier des limitants, le limitant purement comme tel, ne peut donc pas être limité par un autre, mais il doit être celui qui pose toutes les limites, toutes les bornes, ce qui est vraiment (positivement) infini. En un mot on ne peut se représenter le fini comme tel, sans se représenter en même temps, sans présupposer l'infini : la

représentation du fini implique celle de l'infini que je me représente celle-ci avec la première ou non.

On ne peut pas non plus se représenter un effet, comme effet fini, sans se représenter en même temps une cause, si indéterminée et inconnue qu'elle soit d'ailleurs ; et celle-ci, à son tour, implique la représentation d'une dernière cause première, d'une cause fondamentale, qui ne peut être à son tour simplement l'effet d'une autre cause, mais de laquelle doivent être bien plutôt procédées toutes les causes intermédiaires, parce que autrement il y aurait purement des effets sans cause, ce qui est inconcevable. La représentation d'un infini, d'un inconditionné, d'une cause fondamentale — justement parce qu'elle n'est renfermée qu'implicitement dans la représentation du conditionné, du fini, — peut être primitivement si obscure, si indéterminée que nous n'ayons pas conscience qu'elle entre comme facteur dans la formation du conditionné. Elle n'en est pas moins, ne fût-ce que comme perception de sentiment (pressentiment), un facteur sans le concours duquel l'autre ne pourrait être formée. (Voir *Dieu et la nature*, seconde édition, pag. 453 et suiv., 507 et suiv., 664 et suiv.)

Mais, objectera-t-on, ce n'est qu'implicitement que nous pensons par surplus cette cause fondamentale inconditionnée ; elle est purement et simplement une adjonction subjective de notre pensée, ne résultant que de la loi de la causalité immanente à notre esprit et qui justement pour cela ne saurait prouver qu'il existe réellement une telle cause première. Voici notre réponse : supposé que ce ne fût que par la loi de la causalité dominant notre pensée que nous dussions nous représenter qu'une cause première existe réellement, parce que sans cela aucun effet n'existerait non plus réellement, alors, du moins pour nous, l'existence réelle de cette cause première serait à l'abri de tout doute. Car la nécessité où nous sommes de l'admettre exclut la possibilité de penser qu'elle n'existe pas ; il ne peut être question de douter quand nous sommes obligés de penser que quelque chose existe et qu'elle existe de telle façon. Mais nous contestons les prémisses de l'objection, nous affirmons que la représentation d'une cause absolue est un facteur

primitif de notre intelligence, parce qu'elle ne peut être dérivée de la loi logique de la causalité. Qu'affirme en effet cette loi ? Simplement ceci : quand nous concevons quelque chose comme arrivé, devenu, nous devons également admettre, surajouter une cause de son origine, de son avènement, puisque c'est justement ainsi que nous concevons la dite chose comme effet. La loi présuppose par conséquent la représentation de quelque chose qui est arrivé, devenu ; la loi n'existerait pas pour nous, nous ne pourrions jamais en obtenir conscience, si cette représentation était pour nous inconcevable. C'est uniquement parce que cette représentation échappe aux bêtes qu'elles ne savent rien de la loi de causalité. Or que faut-il pour que nous concevions quelque chose, comme surgi, comme effet et conséquence ? Il faut que nous le concevions comme quelque chose de conditionné. Or pour penser la condition simplement comme condition, la cause uniquement comme cause, il faut qu'en même temps nous la concevions comme non conditionnée (comme n'étant pas un simple effet), et cela implicitement ou explicitement, d'une manière consciente ou inconsciente. Par conséquent la loi de causalité n'est pas la première qui provoque la représentation de l'inconditionné, mais elle la présuppose au contraire, bien que ce ne soit d'abord que comme simple pressentiment.

On peut donc fonder sur la loi de causalité une preuve de l'existence de Dieu ; mais, comme la loi elle-même, la preuve présuppose la représentation de Dieu. La preuve ne saurait produire cette représentation, mais en prouver seulement la valeur objective, la réalité de l'objet (montrer qu'elle doit nécessairement être pensée). La contemplation, et encore plus la connaissance scientifique de la nature peut concourir puissamment à fournir cette preuve et par cela même à rectifier et à former l'idée de Dieu ; mais la formation même de l'idée de Dieu a lieu en dehors du cercle de la nature et de la science de la nature. Il est en effet logiquement et psychologiquement impossible de prendre immédiatement un objet de la nature pour autre chose que pour ce qu'il paraît être, de sorte que la contemplation immédiate de la nature ne peut nullement pro-

duire l'idée de Dieu. La contemplation de la nature ne pourrait, en réfléchissant sur les données fournies par l'intuition, en les comparant, en les combinant obtenir qu'un résultat qui ne se trouve pas donné dans l'intuition immédiate. Or que serait au fond une pareille considération de la nature ? Purement et simplement une preuve voilée, non développée, dépouillée de la forme logique, mais toujours une preuve de l'existence de Dieu, *présupposant l'idée de Dieu*. Ce n'est pas, en effet, la première considération venue qui peut conduire à ce résultat ; aucune considération de la nature n'aboutit à un résultat qui combine arbitrairement les objets, deçà et delà, sans but et sans tendance fixe : toute réflexion doit nécessairement s'avancer dans une certaine direction, sous peine de demeurer un vain jeu de pensées. Mais pour avoir une tendance déterminée, il faut un principe, un but vers lequel on marche. Et ce but, quel sera-t-il ? Ce principe, ce but ne peut être précisément que le résultat à obtenir. Voici ce que nous voulons dire : Pour poursuivre une certaine direction, tendance, il faut que l'esprit voie planer au-dessus de lui le résultat et cela avant même de l'avoir obtenu, bien que ce ne soit que sous la forme d'une espèce de divination, d'un sentiment agissant comme motif inconscient. Il faut donc aussi qu'une pareille perception de l'existence de Dieu, au moyen du sentiment, dirige et conduise, quand on considère la nature du point de vue religieux, pour qu'on puisse arriver à l'idée de Dieu et à admettre qu'il existe. A quoi donc revient tout ce travail ? Il faut que par une étude de la nature on élève à la hauteur d'une représentation consciente de Dieu la perception immédiate et vague qu'on en possède déjà au moyen du sentiment.

Il y a donc une importante distinction à établir entre les preuves de l'existence de Dieu et la représentation purement subjective qu'on a de Dieu. Les premières présupposent la présence de celle-ci et ne sont possibles qu'avec cette présupposition. La raison de ce fait git dans la nature de notre pensée, dans la notion même de la preuve. Qu'appelons-nous en effet preuve ? Seulement cette combinaison de pensées d'où résulte avec certitude, avec évidence, la valeur, la vérité objective

d'une représentation, c'est-à-dire la combinaison qui nous rend conscients de cette nécessité de la pensée qui exige que le contenu de la représentation (l'objet) ne puisse être conçu qu'ainsi et non autrement. Cette preuve que les lois nécessaires de la pensée sont chargées d'exposer, pour provoquer en nous la certitude que la chose, l'objet existe bien et de telle façon déterminée, cette preuve est impossible si l'on n'a préalablement une représentation de ce qu'elle veut prouver. Il est certain que l'enfant doit posséder la perception sensible du rouge, de ce qui est dur, anguleux, avant de pouvoir obtenir la conscience et la certitude qu'il existe des objets leur correspondant. De même toute argumentation, toute certitude de l'existence de Dieu s'obtenant médiatement ou immédiatement, présuppose la pensée de Dieu, ne fût-ce qu'à titre de simple perception du sentiment, de pressentiment. Il est vrai, quand le mathématicien me démontre que les trois angles d'un triangle égalent deux angles droits, je n'ai nul besoin de posséder à l'avance la représentation de cette égalité; elle me vient seulement dans l'esprit, avec la démonstration, à mesure que j'obtiens conscience de la nécessité m'obligeant à penser ainsi. Mais le mathématicien, lui, doit nécessairement partir de cette représentation pour pouvoir administrer la preuve, pour en pouvoir ordonner les prémisses et les éléments, de façon que la représentation et la certitude de celle-ci se dégagent de la démonstration. Et le premier mathématicien qui a découvert la preuve devait avoir déjà découvert cette représentation d'une autre manière, ne fût-ce que sous une forme d'abord obscure et hypothétique. En effet, la preuve se bornant à exposer la certitude et l'évidence du contenu de la représentation, il faut bien que celle-ci soit présupposée. De même, par la méthode inductive ou déductive, en s'appuyant sur des représentations déjà présentes, on peut donner conscience de l'idée de Dieu à l'enfant, au grossier sauvage, au mondain, rectifier et expliquer les représentations les plus inexacts. Mais cette argumentation elle-même, de quelque nature qu'elle soit d'ailleurs, présuppose tout aussi nécessairement l'idée de Dieu que la démonstration mathématique présuppose le contenu du théorème

qu'il s'agit de prouver. De quelques prémisses qu'on parte donc dans les diverses démonstrations destinées à venir au secours de la foi religieuse, les prémisses présupposent toujours tacitement l'idée de Dieu, ou elles y conduisent seulement au moyen d'une certaine combinaison des éléments de la preuve, et dans ce dernier cas cette combinaison présuppose à son tour l'idée de Dieu comme déjà donnée.

Comment donc le premier homme qui a eu l'idée de Dieu est-il arrivé à en obtenir conscience ? Il n'a pu le faire ni au moyen de la simple contemplation de la nature en général, ni de celle de l'homme en particulier, ni au moyen d'une argumentation quelconque. Et toutes les preuves en faveur de l'existence de Dieu, toutes les invitations à se faire une conception plus claire, plus adéquate, plus satisfaisante de l'idée de Dieu, même si elles pouvaient exposer avec une forme logique irréprochable toutes les raisons objectives en faveur de la foi en Dieu, demeureraient toujours insuffisantes en un point : elles ne pourraient pas démontrer la première origine de l'idée de Dieu, ni par conséquent la première condition de notre foi en lui. Il y a mieux : elles montreraient que quand on connaît Dieu dans la nature, dans l'histoire, dans l'essence et dans la vie de l'homme, on ne conçoit pas l'idée de Dieu pour la première fois, on n'en obtient pas une *première* connaissance. Bref, toutes ces démonstrations se réduisent à n'être que de pures *reconnaisances* ; elles se bornent à confirmer, à justifier ce qui se trouvait déjà subjectivement dans l'âme, bien que d'abord sous la forme obscure de perception du sentiment. C'est par conséquent une pure et simple reconnaissance au moyen de laquelle on imprime au contenu du sentiment immédiat le cachet de l'objectivité.

Mais que résulte-t-il donc de cette impossibilité en face de laquelle on se trouve de dériver l'idée de Dieu de certaines intuitions données, de certaines considérations et argumentations ? Ce fait devient la plus forte des preuves pour l'existence de Dieu, pour l'existence d'une force première, d'une essence primitive créatrice et supramondaine. Car si l'idée est généralement répandue, si elle ne peut être provenue d'aucune

intuition du monde, d'aucune contemplation de soi-même et de l'univers, il ne reste plus qu'une ressource : il faut admettre qu'elle doit sa source, son origine, à une influence, à une action immédiate de Dieu lui-même. Voilà pourquoi l'on a désigné de diverses manières l'idée de Dieu comme une idée innée ou du moins on a affirmé une conscience innée de Dieu. Toutefois si l'idée était innée à l'homme comme représentation consciente, à titre de représentation consciente, on ne comprendrait absolument pas comment les représentations que les divers hommes se font de Dieu peuvent différer d'une façon si frappante. (Il faut recourir à une seconde hypothèse. Il faut supposer que la conscience primitive de Dieu est devenue confuse, obscurcie, embrouillée par suite du péché. C'est là une hypothèse qui n'explique rien. En effet dès qu'on admet que l'homme a possédé l'idée de Dieu d'une manière innée et consciente, l'origine du mal devient précisément une énigme insoluble.)

Avec tout cela, et c'est ici l'essentiel, il n'existe nulle part de représentations innées, aucun contenu inné de la conscience, et il ne peut en exister parce que notre conscience (psychologique) elle-même n'est pas innée. Toutes nos représentations, et avec elles la conscience, comme nous l'avons montré, ne se forment que peu à peu des impressions sensibles et des sentiments psychiques. C'est là un fait incontestable. La représentation de Dieu ne saurait faire exception ; du moins il ne s'en trouve aucune trace chez l'enfant, même quand il est arrivé à la conscience. Mais admettre des représentations inconscientes est une vraie contradiction dans les termes : en effet des représentations inconscientes ne sont justement pas des représentations mais simplement de pures sensations, des perceptions, des sentiments, des penchants, des instincts. Enfin la représentation innée et consciente de la puissance absolue et de la grandeur de Dieu, qui serait nécessairement accompagnée de la conscience innée de notre destinée morale comme un ordre établi de Dieu influencerait de telle manière la détermination propre de l'homme, qu'alors, comme nous l'avons fait voir, la liberté de la volonté serait de fait détruite chez l'homme.

D'après tout ce qui précède il ne peut exister qu'un sentiment déterminé, une affection déterminée de l'âme, dans laquelle l'existence de Dieu se manifeste comme l'existence des objets extérieurs se manifeste dans les impressions sensibles. Rien n'empêche d'expliquer ce sentiment par un acte particulier de l'influence divine. Toutefois une pareille hypothèse n'est pas nécessaire. Du moment où Dieu est une essence spirituelle, une force primitive distinguant, produisant avec une sagesse créatrice consciente, du moment où le monde est sa création, comme nous croyons l'avoir montré dans l'ouvrage souvent cité, *Dieu et la nature*, ce sentiment résulte tout naturellement de l'activité créatrice et conservatrice de Dieu, Car si le monde a été créé par Dieu, il subsiste aussi par lui. Il ne peut exister que si l'activité créatrice de Dieu continue à rayonner en lui, agit constamment en lui comme *primum movens* qui excite, sollicite, maintient constamment en activité les forces naturelles conditionnées. Car chaque force conditionnée, et aussi tout ensemble de forces conditionnées, ne peut être actif que s'il est mis en activité par une autre force. C'est cette activité de Dieu qu'on a en vue et qu'on a désignée par le terme *conservation du monde par Dieu*. S'il est vrai que chaque cause se manifeste dans son effet, le créateur et conservateur se manifeste aussi nécessairement dans sa création. Et si la créature sent, perçoit, si elle peut être consciente, cette manifestation de Dieu dans la créature est en même temps une manifestation pour la créature. Car l'activité créatrice et conservatrice ne consiste pas seulement à fixer et à produire, mais elle implique encore que le créateur détermine la créature. La chose est particulièrement vraie de l'activité conservatrice qui présuppose l'existence préalable de la créature et qui ne consiste qu'en une action constante, l'excitant et la poussant. Dès que la créature possède une faculté de sentir tellement délicate qu'elle est visiblement affectée de cette influence, celle-ci doit aussi éveiller en lui un sentiment particulier, une affection spéciale distincte de toutes les autres, comme partie intégrante du sentiment de soi. En effet de même qu'en principe déjà chaque sensation est en même temps sensation de

soi, de même aussi chaque sentiment d'une manière encore plus directe ou plus immédiate, est aussi un sentiment que l'âme possède d'elle-même, parce qu'il est un sentiment de l'âme au moyen des propres déterminations, excitations de celle-ci, d'où qu'elles procèdent d'ailleurs. Ce n'est donc pas la conscience (psychologique) ni la conscience de soi, mais bien le sentiment de soi, le sentiment de la propre existence, du propre être de l'âme qui implique un sentiment de Dieu, un sentiment de l'être et de l'activité de Dieu. En tant que Dieu se révèle dans l'âme humaine, créant et conservant, il se manifeste aussi nécessairement à l'âme humaine, bien que ce ne soit d'abord que sous une forme qui ne renferme encore, ni une représentation, ni une connaissance, ni une science, mais seulement la base fondamentale, la possibilité de toutes ces choses. Tout revient à savoir si l'âme de son côté sent d'une manière suffisamment délicate pour percevoir aussi cette sensation.

Mais voici l'objection qu'on ne manquera pas de faire. Si, d'après son origine, ce sentiment de Dieu est un fait humain général, comment rendre compte de ce phénomène incontestable, qu'il manque entièrement à beaucoup d'hommes ou que beaucoup du moins ne montrent aucune trace d'une conscience religieuse? Voici notre réponse : soit par suite de son origine, soit à cause de ses rapports avec la morale, le sentiment religieux ne peut être qu'une affection faible et légère de l'âme. Car un sentiment vif et puissant de l'existence et de l'activité de Dieu ne manquerait pas, en envahissant rapidement et énergiquement la conscience (psychologique) de faire décidément tort à la liberté de la volonté. Il s'affirmera donc d'autant plus faiblement que d'autres sensations et d'autres sentiments agiteront plus fortement l'âme. Voilà pourquoi l'enfant aussi longtemps qu'il est étourdi par le vif sentiment de ses besoins corporels et spirituels ne montre aucun sentiment religieux ; il se peut aussi que celui-ci soit éveillé quand on rend l'enfant attentif à l'action de Dieu et par la représentation de Dieu qui en résulte, d'où il suit naturellement que le sentiment prend une couleur correspondant au contenu de cette représentation.

Voilà pourquoi le sentiment religieux se montre aussi chez les adultes à des degrés fort divers de force et d'intensité, ici complètement émoussé, là dans la plus grande vivacité, de sorte que suivant les circonstances il peut s'élever jusqu'à un affect violent. En effet, comme tout autre, le sentiment religieux ne peut se montrer que quand on en a acquis la conscience, mais il ne dépend pas de lui seulement qu'on en devienne conscient, mais encore des sentiments, des sensations, des efforts et des représentations agissant à côté de lui. Si tous ceux-ci absorbent trop exclusivement le sentiment religieux, renfermé dans les profondeurs de l'âme, il lui arrive parfois d'en sortir tout à coup à la suite de certaines expériences de la vie.

Voici une seconde objection plus grave : le sentiment, dit-on, est, d'après sa nature même, un élément purement subjectif ; il nous fait sans doute connaître nos divers états d'âme, mais il ne peut jamais, d'une façon immédiate, témoigner de l'existence réelle d'un objet. Une représentation objective peut, il est vrai, provoquer un sentiment lui correspondant, mais le contraire ne saurait avoir lieu : un sentiment ne peut provoquer une représentation objective qui lui corresponde. Cette objection porte incontestablement contre J. H. Jacobi qui le premier de nos jours a présenté avec insistance le sentiment comme la source de la religion et de l'idée de Dieu. Jacobi identifie sans autre le sentiment religieux avec les sentiments de l'amour, du respect, de la vénération, dans lesquels, d'après lui, nous percevons d'une façon immédiate le beau, le bon, le vrai. Mais ces sentiments-là ne sont en réalité nullement immédiats et primitifs ; ils présupposent bien plutôt la représentation du beau, du bon, du vrai. En effet pour un objet dont je n'ai aucune représentation, pour un être à moi entièrement inconnu, dont je ne connais ni l'existence, ni la manière d'être, je puis évidemment aussi peu éprouver de l'amour, du respect, de l'estime que pour un automate ou pour un hasard agissant aveuglément.

Mais ce qui est vrai de ces sentiments ne s'applique nullement à tous les sentiments. Il nous arrive assez souvent d'être saisis d'un vague désir, nous nous sentons mécontents, nous

avons le sentiment de la dépendance, du mécontentement, sans savoir ce qui nous manque, ce que nous désirons, de quoi nous nous sentons dépendants. Ces sentiments-là ne proviennent donc pas d'une représentation qui les provoque, mais ils excitent de leur côté l'imagination et ils provoquent des représentations qui souvent s'égarent et manquent l'objet de notre désir, mais qui souvent aussi rencontrent juste. Puisque ces représentations naissent, il faut bien qu'il y ait une cause de leur existence. Supposé donc que dans certains cas la cause ne pût se trouver ni dans des influences et des affections corporelles inconnues, ni dans des dispositions, humeurs, états d'esprit subjectifs et inconscients, mais que le sentiment fût provoqué par l'action d'un autre être, dans ce cas il serait de la même espèce que cette action, il correspondrait à la nature de l'être le provoquant. La question est de savoir si un pareil cas est possible. Une affection appréciable de l'âme peut-elle procéder immédiatement de l'action d'un autre être sans représentations servant d'intermédiaire, sans sensations organiques, sans perception sensible? Comme un être sensible, corporel, ne peut exercer de l'influence sur l'âme d'une manière immédiate mais seulement au moyen d'une affection organique, d'une impression sensible, il en résulte que cette action, influence immédiate, ne peut procéder que d'un être qui est de nature psychique, spirituelle comme l'âme elle-même. Tout revient donc à la fameuse question psychologique si fortement débattue : peut-il y avoir action immédiate d'âme à âme, d'esprit à esprit ?

Nous pourrions en appeler aux phénomènes du magnétisme qui paraissent hors de tout doute. Mais pas n'est besoin d'aborder ce terrain encore peu solide. L'expérience journalière enseigne exactement la même chose, à celui du moins qui consent à se laisser instruire. Car au fond la vie psychique d'un autre homme ne se manifeste à nous que dans des sentiments directement excités par l'âme, par l'individualité psychique de cet autre. On le voit d'une manière particulièrement claire dans les nombreux cas où la première vue d'un homme entièrement inconnu provoque en nous un sentiment souvent

fort appréciable de sympathie ou d'antipathie. Ce n'est nullement par l'apparence corporelle mais par l'expression spirituelle (qui lui est souvent contraire) que nous nous sentons attirés ou repoussés. Cette expression spirituelle a surtout son siège dans l'œil ; or la physiologie met hors de tout doute que la forme et l'expression de l'œil ne peut être changée ni du dehors, ni du dedans, ni intentionnellement ou non : les diverses expressions changeantes de l'œil ne peuvent donc réfléchir exclusivement que l'individualité de l'âme elle-même, les divers états et mouvements de celle-ci. Sans doute le sentiment provoqué en nous de cette façon-là est souvent peu clair, faible et par là même peu sûr, mais il ne s'en impose pas moins involontairement à nous. Ce sentiment naît dans la perception et avec la perception de l'expression de l'âme d'autrui. Mais comment s'effectue cette perception elle-même ? Evidemment elle dépend d'une perception sensible, ainsi de la vue de l'étranger, donc de son corps et du mien. Mais il est tout aussi manifeste que cette perception conditionnée par ce fait n'est pas produite par lui. Car l'œil sensible, la physiologie le met hors de doute, ne voit que de la lumière et de la couleur. Qui donc perçoit dans l'éclat de la lumière et dans les couleurs, qui donc perçoit l'expression de l'âme ? Evidemment ce ne peut être que l'âme elle-même, et, à la vérité, nécessairement au moyen d'un sentiment partant de celle-ci. En effet toute perception présuppose une sensation donnée ou une affection du sentiment comme objet de la perception. Que si l'on voulait expliquer le sentiment ainsi provoqué par le plaisir, la satisfaction qu'une apparition agréable a pour effet de produire en nous, voici ce qui en résulterait. Partout et toujours nous ne pourrions accorder notre sympathie qu'aux hommes corporellement beaux et notre antipathie qu'à ceux qui sont laids. Le tout jeune enfant est le premier à protester contre une pareille assertion ; bien qu'il soit privé de toute connaissance des hommes, il montre souvent, d'une façon immédiate, une sympathie des plus prononcées pour des hommes laids. Supposé enfin que ce fussent quelques caractères du corps, qu'à la vérité on ne peut ni montrer ni désigner, qui servissent à nous

faire percevoir la perception de l'expression de l'âme, parce que nous savons par l'expérience ou parce qu'on nous l'a appris que certaines propriétés de l'esprit et du caractère leur correspondent. Il demeure toujours parfaitement clair que celui qui a le premier découvert cette correspondance doit avoir perçu une certaine relation, bien que déterminée par les rapports entre l'âme et le corps, entre les signes visibles et les propriétés invisibles de l'esprit. Cette relation toutefois n'est ni une couleur ni une forme ni une loi, il est par conséquent de toute impossibilité de la voir ni de l'entendre. De sorte que la perception de ce rapport (entre les signes visibles et les qualités de l'esprit), bien qu'elle ait lieu au moyen d'une perception sensible, n'est pas après tout elle-même une perception sensible. Par conséquent elle ne devient possible que lorsque, à travers les traits sensibles, les qualités de l'esprit d'un autre homme affectent mon âme et provoquent par cela même un sentiment en moi. Qu'est-ce à dire ? L'apparition corporelle de l'autre, la perception sensible que j'en ai ne forment seulement que le véhicule au moyen duquel l'âme de l'autre franchit en quelque sorte les limites de son corps, pénètre au delà et affecte mon âme. Ces perceptions ne peuvent être tenues que pour un simple véhicule. Car pourquoi deviennent-elles des signes de qualités psychiques ? C'est uniquement parce que la perception des expressions psychiques dépend essentiellement d'elles. C'est justement parce qu'ils sont propres à jouer ce rôle de véhicule que certains caractères corporels, regards, expressions, mouvements, se distinguent et sont distingués de certains autres phénomènes corporels, et ce n'est que lorsque nous avons effectué cette distinction que nous pouvons les concevoir, les prendre pour signes de certaines qualités psychiques. Dans l'état naturel, sain, ce n'est qu'au moyen de ce véhicule que nous pouvons percevoir l'état psychique d'un autre homme et faire connaître notre propre état psychologique à autrui. Cette révélation, manifestation et la perception qui en est faite, reposent, il est vrai, sur une action d'âme à âme, mais action toujours conditionnée, dépendante, effectuée par ce véhicule et partant

par l'apparition corporelle, par le fait que l'autre et moi nous nous regardons. Dans le rapport maladif du magnétisé et du magnétiseur, ce véhicule serait supprimé ou remplacé par quelque forme, quelque agent encore inconnu. Du moment où la communication d'âme à âme est admise, on ne voit pas pourquoi, suivant les circonstances, elle ne s'effectuerait pas sous des formes autres que celles usitées ordinairement. Les fonctions du système nerveux et spécialement du cerveau nous sont si peu connues que nous ne sommes nullement en mesure de dire comment il agit et l'âme avec lui. Et des assertions autoritaires ou aprioristiques conviennent aussi peu aux sciences exactes qu'à cette spéculation si mal famée.

Le sentiment que nous acquérons par l'action d'une âme sur l'autre doit donc nous amener à percevoir l'état et la manière d'être de l'âme de l'autre. Mais pour cela il faut que nous débutions par obtenir conscience de ce sentiment. Et plus il est vague, plus aisément il peut s'altérer alors qu'il est en route vers notre conscience. En d'autres termes, par suite de distinctions inexactes, il peut être inexactement perçu. (Voilà pourquoi il n'est pas rare que la première impression nous trompe, alors que nous prétendons connaître l'essence et le caractère d'un homme.) Avons-nous acquis conscience de ce sentiment ? il provoquera en nous une représentation de l'être psychique de cet autre individu ; et cette représentation répondra plus ou moins fidèlement à son objet, suivant que le sentiment ébranlé par celui-ci aura été perçu d'une façon plus ou moins exacte. Il faut en tout cas la tenir pour représentation objective, dans le même sens général où nous appelons objectives nos perceptions des objets sensibles et nous continuons à les considérer comme telles, même après avoir reconnu qu'elles ne sont pas toujours parfaitement adéquates aux objets réels. Par conséquent le sentiment peut, tout aussi bien que l'impression sensible, nous faire connaître une existence réelle lui correspondant.

Ce qui s'applique aux sentiments en général peut s'appliquer au sentiment religieux, supposé que celui-ci procède d'une action de Dieu sur l'âme. Dans ce cas-là, il nous

fera connaître de la même manière l'être et l'essence de Dieu. Il y a mieux. Cette manifestation, à condition d'être bien perçue, portera même en soi un plus haut degré de certitude. C'est qu'en effet l'action de Dieu sur l'âme n'est en aucune façon conditionnée ; elle peut être inconditionnée, indépendante, immédiate, sans avoir besoin d'aucun véhicule pour la porter. Mais du moment où l'on est obligé d'admettre que cette action de Dieu est possible, il faut admettre implicitement qu'elle est réelle. Car, comme nous l'avons fait voir, la présence de l'idée de Dieu, qui est un fait, ne se comprend qu'au moyen d'une action pareille, d'un semblable sentiment immédiat. Mais nous devons admettre de plus que ce sentiment, parce qu'il est produit dans chaque âme par l'action immédiate de Dieu, doit répondre en soi à l'être, à l'essence de Dieu. Il lui correspondra sous deux rapports. Car le sentiment religieux a lui-même deux faces : une unité distincte en soi, car c'est un sentiment que l'âme possède de sa propre existence, de sa conservation par Dieu, et avec cela, en même temps, un sentiment de l'existence et de l'action de Dieu. De même que toute impression sensible est une sensation que l'âme a d'elle-même et sensation (parce qu'action) d'un objet extérieur, de même aussi le sentiment religieux a un double côté, un côté subjectif et un côté objectif, et sous les deux rapports il rend témoignage à l'essence et à l'action de Dieu.

Dans son côté objectif, le sentiment religieux garantit l'existence de Dieu, de même que la sensation de la vue atteste l'existence de la lumière. En d'autres termes, ce sentiment religieux sera le germe duquel se développera notre représentation de l'absolu, de l'inconditionné, de l'infini, de la même manière où de la sensation de la vue se développent notre représentation et notre connaissance de la lumière. Pour l'essentiel donc le sentiment religieux se confondra avec ce sentiment particulier qui s'empare de nous, par une nuit solitaire, à la vue du ciel étoilé, ou sur mer en présence des vagues agitées. C'est là ce que les poètes, les philosophes, et tous ceux qui le connaissent, sont unanimes à appeler le senti-

timent de l'infini. L'expression laisse indécis le point de savoir si elle s'applique à l'objet ou à la nature particulière du sentiment. Evidemment cependant l'expression ne peut être applicable qu'au sentiment. L'objet en effet ne paraît nullement infini, dans aucune acception du terme. La vue de l'objet se borne uniquement à éveiller ce sentiment qui sommeille ordinairement dans l'âme, ce sentiment religieux dans lequel se manifeste l'essence infinie de Dieu.

Le sentiment religieux se montre encore par son côté objectif dans ce procès psychique, au moyen duquel surgit en nous la représentation du fini, du conditionné, et de ce qui est produit. Car, comme nous l'avons fait voir, nous ne pouvons pas concevoir le fini comme fini, le conditionné comme conditionné, sans les distinguer (implicitement du moins) d'un infini, d'un inconditionné. En revanche nous ne pouvons nous former la représentation de l'infini, de l'inconditionné qu'en la distinguant de celle du fini, du conditionné. La formation de ces représentations diverses se fonde donc sur un acte réciproque de distinction des unes des autres. De même il est certain que la représentation consciente du fini et de l'infini doit être précédée comme base d'une sensation déterminée ou d'une affection du sentiment. Il faut en effet que, pour agir, l'activité qui consiste à distinguer possède une étoffe qu'elle distingue. S'agit-il du fini, du conditionné, nous avons cette étoffe dans l'impression sensible provoquée par les objets extérieurs. S'agit-il de l'infini, de l'inconditionné qu'on ne peut ni voir ni entendre ni toucher, cette étoffe ne peut consister que dans un sentiment déterminé. Et, à la vérité, elle ne peut consister que dans un sentiment objectif obtenu au moyen d'un être bien réel. Celui-là seul en effet peut servir à distinguer un objet d'un autre objet, et à obtenir une représentation objective. Le sentiment religieux, qui nous permet de faire cette distinction et par cela même de concevoir le fini comme fini, est par conséquent une condition si nécessaire de notre conscience, de notre connaissance, et de notre science, que sans elle nous ne nous élèverions pas au-dessus du niveau des animaux. C'est en effet de la représentation du fini comme tel que résultent

les notions de limité, de grandeur, d'étendue, de nombre, de mesure, de sorte que tous les éléments de toutes nos connaissances en dépendent à tel point qu'elles deviendraient impossibles sans cette représentation. Et à la représentation du conditionné se rattachent, d'une façon tout aussi immédiate, les notions de cause et d'effet, de substance et d'accident, de but et de moyen ; sans elle il ne pourrait être question de ces choses. Voici en conséquence ce que l'on peut affirmer : l'animal est et demeure animal uniquement parce que son   me n'est pas fournie de cordes suffisamment délicates pour pouvoir sentir l'existence et l'action de Dieu, c'est-à-dire parce qu'il est étranger au sentiment religieux.

Sans doute, la simple perception de l'infini par le sentiment ne se développe, pour devenir une représentation consciente, qu'avec cette représentation du fini, par cette représentation qu'on a acquise au moyen de cette distinction. Mais sans ce sentiment primitif, non seulement ce développement ne serait pas possible, mais il est dirigé par ce sentiment qui le pousse à avancer graduellement, le ramène de ses   gar  ments et de ses erreurs et le dirige vers le but. Le sentiment religieux exerce un contrôle permanent sur le développement de la conscience religieuse, sur la conception, le développement de l'idée de Dieu. L'  me, en effet, ne peut se sentir satisfaite et se donner pour contente, avant que la notion de Dieu ait acquis un contenu qui soit d'accord avec le contenu primitif du sentiment de Dieu. Voilà pourquoi toute conception plus élevée, plus adéquate de la notion de Dieu, provoquera au début un sentiment de satisfaction ; cette satisfaction pourra, suivant les circonstances, durer plus ou moins longtemps, et la notion de Dieu ainsi acquise, pourra devenir le centre d'une religion déterminée qui se développera d'elle-même et qui se répandra plus ou moins. Mais au contraire, lorsque la notion ne rend pas pleinement justice au sentiment religieux, parce qu'elle ne lui est pas encore complètement adéquate le sentiment réagira tôt ou tard, et sa non satisfaction deviendra le motif d'une revision de la notion de Dieu, de la religion et de la conception religieuse de l'univers. Le côté objectif du senti-

ment religieux se manifeste évidemment dans le fait de l'influence qu'il exerce sur la conscience religieuse.

Mais tout ce développement ne peut jamais s'effectuer qu'avec le concours et le développement correspondant du côté subjectif du sentiment religieux, c'est-à-dire du sentiment de Dieu, en tant qu'il est en même temps sentiment de soi chez l'homme. Les deux faces se correspondent nécessairement et elles s'attirent à tel point qu'aucune d'elles ne peut subsister sans l'autre. En effet, que fait connaître le sentiment religieux subjectif ? Uniquement ce que l'homme est dans ses rapports avec Dieu, c'est-à-dire ce qu'il est par Dieu, au moyen de Dieu, de sorte que le contenu de ce sentiment doit également correspondre à l'essence et à l'action de Dieu ; il ne peut qu'être le reflet de ce côté objectif du sentiment de Dieu, tel qu'il se reflète dans l'essence de l'homme déterminée par Dieu. En conséquence, le sentiment religieux subjectif sera, en tout premier lieu, quant à son caractère général, un sentiment d'absolute dépendance. En effet, il est provoqué, déterminé, conditionné par l'action et la domination de Dieu, créateur et conservateur du monde duquel dépendent la vie, la condition de l'homme, son bonheur et son malheur, son présent et son avenir. En tant que déterminé par Dieu, l'homme ne peut se considérer que comme absolument dépendant, dépendant d'une puissance absolue, vague encore et inconnue justement, parce qu'elle n'est encore que sentie. Plus ce sentiment devient vif, plus la représentation de la puissance et de l'essence divine découlant du côté objectif de ce sentiment, demeure encore vague, non développée, plus il devient aisé que le sentiment de la dépendance, devenant sentiment de crainte et d'effroi se transforme en anxiété pénible. C'est sous cette forme qu'il se montre chez les enfants comme signe du premier ébranlement du sentiment religieux : c'est aussi sous cette forme qu'il domine les représentations religieuses de tous les peuples encore grossiers et non développés.

Malgré cela il ne pourra pas être, il ne pourra pas demeurer un simple sentiment de dépendance et de crainte. Tout au contraire, en tant que dans ce sentiment, en vertu de son

essence spirituelle, Dieu se manifeste comme homogène à l'esprit humain, voici ce qui arrivera. L'homme aura en même temps le sentiment de sa ressemblance avec Dieu, ce sera donc en même temps un sentiment élevé, qui dans le cours de son développement se confondra avec le sentiment de la dignité humaine, basé sur cette ressemblance avec Dieu. (Spiritualité, liberté, mission essentiellement morale.) Ainsi s'explique le sentiment de notre propre élévation subjective, provoqué en nous par la vue du ciel étoilé, de l'incommensurable océan. De là l'impression d'une pareille élévation subjective d'où procèdent les sentiments du sublime, du grandiose, de l'admiration. Ainsi s'explique le fait que dans le culte de toutes les religions développées en quelque mesure « l'élévation » de l'âme vers Dieu est présupposée, provoquée, ce qui implique que ce sentiment qui nous élève, est une partie essentielle de la conscience religieuse.

Dieu enfin est l'être absolument parfait, l'idéal absolu et la source de tout bien, de toute satisfaction, de tout bonheur, et il se fait également connaître par ce côté-là dans le sentiment religieux. L'homme de son côté, en soi, en vertu de sa destinée morale, et poussé par le sentiment de l'obligation, aspire à ce qui est parfait, bon, beau, ce qui implique également son vrai bonheur. Il résultera de tout cela que le sentiment religieux subjectif impliquera un sentiment d'amour. Mais au début ce ne sera encore qu'un sentiment d'amour complètement vague, encore inconscient de lui-même, sentiment qui sera par conséquent mieux désigné comme désir d'un être supérieur encore inconnu. Il y aura donc un penchant pour Dieu qui se manifestera, mais ce sera primitivement sous la forme d'une recherche vague de la perfection, d'une recherche obscure de l'idéal.

C'est sur ce dernier fait que repose la parenté intime, immédiate, entre la religion et l'art. C'est là ce qui explique le fait historique que partout l'art est né de la religion et qu'il s'est rattaché à des représentations et à des sentiments religieux. Voilà pourquoi dans toutes les religions, la représentation de Dieu, quant à son contenu se confond avec l'idéal du bien,

du beau, du parfait, auquel la culture morale, la civilisation d'un peuple s'est élevée. Ces faits-là prouvent que le sentiment du besoin, du désir, qui devient de l'amour seulement quand la représentation de Dieu s'est formée, ne suit pas l'idée de Dieu, mais contribue au contraire à la faire naître, à la développer et qu'il doit être par conséquent regardé (ce besoin, ce désir) comme élément primitif du sentiment religieux. Ce besoin se manifeste d'une manière toute générale, indépendante de son rapport avec la religion par le fait suivant. Il se trouve à peine un homme qui de temps à autre ne soit saisi d'un sentiment de mécontentement de lui-même, de sa propre existence et de celle des hommes en général, et c'est précisément l'homme le plus adonné à la jouissance et au plaisir qui, plus il jouit de la vie, moins il en est satisfait, aussi aucun homme ne trouve-t-il le bonheur parfait, si on en excepte les rares moments d'extase que peut procurer une imagination surexcitée. Or, pourquoi nous trouvons-nous mécontents ? C'est simplement parce que ce qui nous est donné est insuffisant. Et ce sentiment de l'insuffisance d'où peut-il procéder ? Du sentiment de quelque chose de meilleur, du désir de quelque chose de plus parfait. Il a beau nous être fort difficile de nous représenter le contenu de ce désir, de ce besoin, autrement que sous une forme terrestre, humaine, bien que plus parfaite et idéalisée, le sentiment de ce désir, de ce besoin, nous accompagne tout le temps de notre vie. Ce fait ne prouve pas, comme le veulent nos pessimistes modernes et athées, que le monde est mauvais, le pire qu'il puisse être, car comme nous en faisons nous-même partie et que nous en sommes provenus, nous ne pouvons pas être meilleurs que lui, ni nous sentir meilleurs, ni avoir le sens et le besoin pour quelque chose de meilleur, car penser et tendre plus haut que soi est une contradiction dans les termes. Ce besoin, ce désir, ne prouve qu'une seule chose, c'est que nous ne pouvons et ne devons réaliser notre destinée que dans une existence supérieure. De là le fait psychologique, que, à ce sentiment objectif de l'infini, vient se mêler non seulement un sentiment d'élévation subjective, mais aussi un sentiment de désir, d'aspiration : nous nous sentons, malgré

nous, attirés vers le ciel étoilé, vers les sommets d'une haute montagne, vers les confins éloignés de l'océan agité.

De même qu'en partant de l'essence et de la notion de Dieu on arrive à prouver ce que doit être le sentiment religieux, de même, en suivant la marche contraire, on peut s'appuyer sur la crainte, la dignité et l'amour, éléments primitifs du sentiment religieux subjectif, pour arriver à conclure à l'essence de Dieu. Ces sentiments ne peuvent s'adresser qu'à un être d'une suprême puissance, à un être spirituel doué d'une perfection idéelle, intellectuelle, morale; ils ne peuvent avoir été provoqués que par un pareil être. Le côté subjectif du sentiment religieux a par conséquent en même temps une portée objective. Les deux faces se conditionnent, se correspondent et se pénètrent d'une manière si intime que ce que le sentiment religieux a de spécial et de tout particulier, consiste dans le fait de leur indissoluble unité. Voilà pourquoi aucun des éléments qui ont été signalés ne peut faire entièrement défaut. Néanmoins, suivant les circonstances et les individus, les époques, la forme de la représentation religieuse, il se peut que l'un domine d'une façon si prépondérante qu'il refoule les autres de la conscience ou qu'il ne permette pas d'en obtenir conscience. Il n'y a que ce caractère primitivement complexe du sentiment religieux et la grande variété des éléments, qui expliquent pourquoi ce sentiment prend une forme si différente suivant les individus, les tribus, les peuples. Si le sentiment religieux était absolument simple, cette différence serait impossible. Elle ne peut pas non plus provenir du fait que l'un ou l'autre des éléments du sentiment religieux manque entièrement à tel ou tel individu : il faudrait, en effet, qu'il y eût une cause de ce manque, et on ne peut absolument pas comprendre quelle ce pourrait être. De là on est en droit de conclure rétroactivement que le sentiment religieux doit contenir une certaine variété d'éléments et si tous ne deviennent pas conscients au même degré, et si par conséquent le sentiment conscient de Dieu peut beaucoup différer d'homme à homme, il faut que ces éléments se retrouvent chez tous les

hommes et soient les mêmes chez tous, bien que d'une intensité différente.

Ce qui prouve bien que les divers éléments religieux signalés se trouvent dans le sentiment religieux, c'est l'essence du recueillement, de l'adoration de Dieu, calme, intérieure, encore sans paroles et sans pensées déterminées. Qu'est-ce, en effet, que le recueillement ? C'est l'effet immédiat du sentiment religieux vivant et devenu conscient, le fait que l'âme est pénétrée du sentiment de la présence de Dieu, la perception du sentiment qu'il agit et qu'il règne. Mais je ne puis porter les yeux sur un être, je ne puis le prier si je n'éprouve en sa présence que le sentiment d'une dépendance servile, si je ne fais que le craindre. En effet le sentiment d'être un pur esclave me prosterne dans la poussière, le sentiment de la crainte m'éloigne de la puissance redoutable¹. Et d'un autre côté je ne puis adorer un être dont je sens seulement qu'il est de la même essence que moi, qu'il m'est apparenté. En effet une pareille adoration ne serait au fond qu'adoration de soi-même, exactement le contraire du vrai recueillement et par conséquent quelque chose d'absurde². Enfin s'agit-il d'un être qui est uniquement la source de toute perfection et de toute félicité, se faisant connaître comme tout ce qui est bon et beau ? à la vérité je puis le désirer, me sentir attiré, je puis l'aimer, l'aimer avec enthousiasme, mais je ne puis l'adorer, me prosterner devant lui

¹ Il est vrai que dans plusieurs des religions dites de la nature, règne l'élément de la crainte, de la peur, de la colère, de la vengeance, de la jalousie des dieux. Toutefois lorsque chacune de ces religions prescrit en même temps pour le culte des sacrifices, des prières, des cérémonies et des actes agréables aux dieux, ce fait montre qu'elle ne conçoit pourtant pas son Dieu exclusivement comme un despote redoutable, mais qu'elle lui attribue en même temps de la sympathie, de la bienveillance pour les hommes qui le servent. C'est là reconnaître par le fait même la présence de l'élévation et de l'amour dans le sentiment religieux.

² Dans la religion grecque l'essence des dieux se rapprochait par trop de celle des hommes ; ils n'étaient que des hommes plus parfaits, en vertus et en vices. Voilà pourquoi le sentiment religieux des Grecs manquait d'intimité, de profondeur, de sérieux moral ou d'élévation. Aussi le culte, sauf les mystères plus anciens, dégénéra-t-il en jouissances subjectives résultant de joyeuses fêtes.

dans l'attitude du recueillement, éprouver aucune vénération. Car il n'y a que l'amour allié à la crainte et au respect, l'amour et la crainte se pénétrant intimement qui puissent produire le respect, la vénération et au plus haut degré l'adoration.

De la nature du sentiment religieux et des parties qui le constituent, résultent ses rapports avec le sentiment moral. Il est évident que celui-ci est primitivement un avec le sentiment religieux et qu'ils procèdent de la même source. En effet si l'existence, l'essence et l'action de Dieu se manifestent d'une manière immédiate dans le sentiment religieux, et si l'homme, au moyen de cette activité divine, reçoit non seulement son caractère essentiel d'une manière générale, mais aussi sa destinée morale, alors le sentiment qui en résulte peut, il est vrai, être immédiatement sentiment d'obligation ; mais médiatement, d'une manière implicite, il est également un sentiment de l'existence de Dieu et nous renvoie en même temps plus haut que la simple nature empirique de l'homme. Car notre destinée morale est un but, un résultat qui n'est pas encore atteint, une fin de notre volonté et de notre activité. Si notre destinée morale n'était que le terme de notre développement naturel, physique et psychique, alors elle ne se ferait sentir à nous que comme besoin, penchant. Si elle est sentie comme obligation et non comme simple penchant, ce ne peut être que parce qu'elle nous est donnée comme but et par cela même règle de notre volonté et de notre activité libre, et que par cela même elle vise implicitement plus loin et plus haut que notre existence et nos besoins naturels. Mais en face de la volonté libre, chaque instigation ne procédant pas d'elle, mais lui étant donnée, s'imposant à elle, apparaît comme limitation de cette volonté. Voilà pourquoi l'homme, quand il a acquis la conscience de sa liberté, ne se sent pas libre en présence des besoins corporels et des penchants (la faim, la soif) ; il y voit, au contraire, des limites apportées à sa libre activité, et il n'y cède librement que quand il a reconnu qu'ils servent sa liberté et l'exercice qu'il en fait. L'obligation morale lui apparaît aussi d'abord comme une atteinte à sa liberté. Voilà pourquoi l'attrait le plus séduisant du mal consiste dans le caractère en appa-

rence illimité de la volonté et de l'action, qui sollicite l'homme s'étant placé au-dessus de la distinction du bien et du mal. Il éprouve, il est vrai, le sentiment de l'obligation comme partie intégrante du sentiment de soi, mais qui s'oppose à la liberté qui s'affirme également, pour le gêner, le limiter, lui prescrire une certaine direction. Ce sentiment de l'obligation entre en même temps en opposition avec les penchants, les désirs naturels, sensibles, qui portent à la jouissance, à la satisfaction personnelle. De là résulte dans l'homme un déchirement qui prendra une forme d'autant plus grossière que les impulsions opposées au sentiment de l'obligation s'accuseront avec plus de force. Mais c'est justement dans ce déchirement, dans cette discorde et cette dissension que se manifeste la nature morale de l'homme. C'est précisément au sein de cette discorde et par elle que l'homme arrive à la conscience de sa liberté. C'est au plus fort de la dissension que le sentiment de l'obligation se fait connaître comme renvoyant à une existence supérieure, placée au-dessus de la nature empirique, de ses besoins et de ses penchants. En effet, dans un être exclusivement naturel, il ne peut y avoir déchirement, discorde entre les penchants et les impulsions ; le plus fort remporte immédiatement la victoire sur le plus faible. Il ne peut y avoir déchirement, lutte et discorde que lorsque la force de la liberté se trouve en face de la vigueur des penchants. Il n'y a qu'un être libre qui puisse entrer en lutte avec lui-même. Et quand il n'est pas immédiatement conscient de lui-même, mais quand il doit se développer pour arriver à la conscience et à la conscience de soi, il faut qu'il entre en lutte avec lui-même, afin qu'il arrive à la conscience de sa liberté et qu'il l'affirme et en prouve la réalité effective en faisant cesser la discorde. En effet, nous n'arrivons à la conscience de la liberté, — qui n'est après tout que liberté de choix, — et nous ne pouvons y arriver que dans et par l'acte au moyen duquel nous prenons une décision entre deux impulsions opposées. Celui qui n'a jamais accompli un acte de ce genre et qui n'a pas acquis la conscience de l'avoir accompli, celui-là ne peut connaître la liberté.

Mais il résulte de tout cela que le sentiment religieux et le

sentiment moral se complètent réciproquement. Le premier, comme perception de l'infini, de l'inconditionné au moyen du sentiment est nécessaire, parce c'est de lui que dépend, comme nous l'avons montré, notre connaissance de l'essence, de l'action des choses. Le sentiment de l'obligation est aussi nécessaire, parce que sans lui nous ne pouvons arriver à la conscience de la liberté et de notre être humain, différent de celui des bêtes. Et comme le sentiment religieux, en qualité de sentiment de notre égalité d'essence avec Dieu, implique que nous nous sentons spirituels et libres, au contraire, le sentiment de l'obligation implique un sentiment de l'existence et de l'essence de Dieu. Car il ne peut être imposé une obligation, un but, une règle à la liberté que par celui-là même qui a posé la liberté. Aussitôt donc que le sentiment de l'obligation et le sentiment de la liberté deviennent ensemble conscients, l'obligation est immédiatement sentie comme expression d'une loi, que l'homme ne peut s'être donnée à lui-même, puisqu'elle implique limitation de sa propre liberté. L'existence d'une loi implique l'existence d'un législateur, c'est-à-dire que la perception de l'obligation au moyen du sentiment devient une perception, au moyen du sentiment, d'une excitation, d'une invitation, d'une sommation à la volonté libre (l'avertissement de la conscience morale) dans laquelle l'essence de Dieu, sa puissance et son activité morales se manifestent. De même qu'enfin le sentiment religieux, comme sentiment du désir de l'idéal de toute perfection et partant d'union avec Dieu, se trouve en rapport avec les idées morales du vrai, du bien, du beau, au contraire, le sentiment de l'obligation, qui s'attache immédiatement au contenu de ces idées et qui désigne ce contenu comme ce qui doit être, nous renvoie par cela même à un royaume obligatoire du vrai, du bon et du beau, c'est-à-dire au royaume de Dieu.

Voici donc le résultat de ce qui précède : le sentiment religieux et le sentiment moral, la base subjective de la religion et de la moralité, ne sont pas, il est vrai, absolument identiques, mais les deux sont unies d'une façon aussi immédiate et inséparable que l'essence métaphysique de Dieu et son essence mo-

rale : la première se manifeste immédiatement dans le sentiment religieux, l'autre côté de l'essence divine se manifeste médiatement dans le sentiment moral. Voilà pourquoi les deux se correspondent et se complètent réciproquement et voilà pourquoi ils ne peuvent pas plus se contredire que l'essence divine elle-même ne peut se contredire. Lors donc que, comme le montre l'expérience, la conscience morale n'entre que trop souvent en conflit avec la conscience religieuse (la foi), la lutte ne peut provenir d'un désaccord entre le sentiment religieux et le sentiment moral, mais bien d'un conflit non résolu entre les représentations religieuses et les représentations morales.

En effet, en lui-même, le sentiment religieux comme le sentiment moral n'est justement qu'un sentiment. Il n'est pas, comme tel, contenu immédiat de la conscience. Il ne devient au contraire conscient et il n'acquiert son caractère déterminé pour la conscience que lorsqu'il se distingue d'autres sentiments et d'autres sensations. C'est alors seulement qu'il devient d'abord une perception par le sentiment, la perception d'un affect déterminé de l'âme, d'un effet produit sur elle. Cette perception n'est, à son tour, obtenue que par le sentiment. Il n'en résulte encore, en aucune façon, une vive représentation de l'essence de Dieu, mais simplement la perception qu'il existe. Il en est comme des impressions sensibles dont nous obtenons conscience, nous ne percevons d'abord que l'existence, la présence d'un objet réel, mais sa manière d'être n'est pas encore perçue. Aussi sûr que l'impression sensible ne devient perception et ensuite représentation consciente que quand on distingue l'objet sensible d'autres objets, de même la simple perception de l'existence de Dieu au moyen du sentiment, ne devient une représentation consciente que quand le contenu est distingué de celui d'autres perceptions. Mais, comme nous l'avons montré, ce contenu est double, une perception de l'existence divine et de son essence, et une perception de sa propre essence que l'homme tient de Dieu. Sous les deux rapports, tout reviendra donc à savoir si la distinction aura été faite avec un soin, une exactitude, une sûreté telles que la représentation de l'essence de Dieu et du contenu de la loi morale, soit claire, pré-

cise, adéquate au sentiment religieux et au sentiment moral.

Mais le résultat dépendra aussi beaucoup de la force, de la vivacité du sentiment religieux et du sentiment moral eux-mêmes. Car c'est aussi de cette circonstance que dépendra de nouveau l'exactitude de la perception par le sentiment et celle de son contenu. Or, pour les raisons indiquées, le sentiment religieux, comme le sentiment moral, n'est en lui-même qu'une affection de l'âme, faible et délicate bien qu'intime. Il est plus faible et plus vague que d'autres sentiments dans lesquels se manifestent des mouvements, des excitations concrètes de l'âme, parce qu'il repose sur un caractère général de l'homme. Il arrivera donc aisément que les perceptions religieuses et morales se montreront empêchées, affaiblies, obscurcies par des affections plus puissantes que subira l'âme par suite de ses rapports avec la nature ou avec les autres hommes. Alors aussi la représentation de Dieu et des choses divines sera d'autant obscure, incertaine, inadéquate.

Pour les mêmes raisons, le caractère de la nature entourant l'homme de même que la façon plus ou moins vive ou non dont il la concevra, exercera de l'influence sur la formation et le développement de ses représentations religieuses et morales. C'est, en effet, le monde extérieur et notre propre naturel qui nous fournissent les matériaux pour établir la distinction entre les perceptions du sentiment religieux et celles du sentiment moral. Le sentiment de l'existence de Dieu et de son essence ne peut se distinguer que des perceptions au moyen des sens et des sentiments dans lesquelles se manifestent la manière d'être de la nature et de notre propre naturel. Plus donc la connaissance de la nature, de notre propre être et de leurs rapports aura augmenté en clarté, en profondeur, en étendue, plus aussi notre représentation de Dieu et de ses rapports avec le monde augmentera en précision et en richesse. Le monde, la nature, l'humanité ne sont qu'une grande révélation de Dieu, la révélation primitive, parce qu'ils sont les premiers monuments de son activité créatrice, la toute première expression de sa volonté. Mais cette connaissance de Dieu au moyen de celle de la nature, ne se développera que dans la tendance, dans la forme

qu'aura reçue, la première représentation de Dieu procédée du sentiment religieux. Car lorsque celle-ci se sera formée, les phénomènes de la nature seront vus à sa lumière, elle exercera de l'influence sur les dispositions, les capacités, les penchants de l'homme, sur sa culture intellectuelle et morale. De là cette conséquence : plus les premiers commencements de la science de la nature seront superficiels, incertains, obscurs, plus les désirs, les inclinations de l'homme et l'imagination excitée auront prise sur la représentation de Dieu en formation, parce que Dieu se fait connaître dans le sentiment comme la puissance qui décide de l'heur et du malheur de l'homme. Il en résultera que la représentation de Dieu exprimera une forme, une tournure qui ne reproduira le contenu du sentiment religieux et moral que d'une manière imparfaite, défectueuse. Le mal ne peut être immédiatement corrigé par un accroissement de la connaissance de la nature, de la culture et de la civilisation. La fausse notion de Dieu — la chose est impliquée dans l'idée de Dieu — dominera encore pendant longtemps la culture en progrès et l'intelligence quant à la forme, au contenu et à la tendance. Cette fausse idée de Dieu ira longtemps en se fortifiant et en faisant ressortir ses fâcheuses conséquences jusqu'à ce qu'enfin la religion positive qui en sera résultée se montre en contradiction manifeste avec les sentiments religieux et moraux primitifs.

C'est ainsi, comme l'histoire le montre, qu'il peut se former et se répandre des notions religieuses et morales s'éloignant beaucoup de la vraie idée de Dieu, du contenu vrai de la loi morale. A la vérité, comme l'histoire le montre encore, ces notions fausses finiront par s'affaïsser sur elles-mêmes, elles sont condamnées à une ruine inévitable par suite de leur contradiction avec le sentiment religieux et moral. Mais, comme l'histoire le montre encore, une meilleure religion et une morale supérieure ne prévaudront de façon à expulser ou à réformer les anciennes que lorsque le sentiment religieux et moral de nouveau éveillé, éclateront avec une énergie nouvelle. Alors seulement il pourra triompher des idées dominantes qui tout naturellement s'enracinent d'autant plus, qu'à titre de bases

fondamentales, religieuses et morales, elles pénètrent l'existence entière, la vie des familles et des peuples.

Pour triompher ainsi, il faudra que le sentiment religieux reçoive une puissante impulsion. Mais ici l'impulsion ne saurait venir du dehors. Car le sentiment religieux, comme nous l'avons montré, n'a rien à démêler en lui-même avec le monde extérieur de l'expérience extérieure. Il ne saurait non plus procéder du simple travail de la réflexion ou de la spéculation ; car si celle-ci peut développer, rectifier, purifier les intuitions religieuses déjà données, elle ne peut en produire de nouvelles, elle ne peut vivifier à nouveau et fortifier le sentiment religieux, source des représentations religieuses et partant de la spéculation religieuse elle-même. Cette impulsion ne peut par conséquent procéder que de l'action divine ou, ce qui revient au même, jaillir des profondeurs les plus intimes de la vie de l'âme. Car la vie intime de l'âme humaine plonge ses racines en Dieu lui-même, justement parce que c'est dans le sentiment religieux et moral. Et, comme de cette source intime de vie, de cette communication immédiate et inconsciente avec Dieu (le *μετέχεν τοῦ θεοῦ* de l'école socrato-platonicienne) procèdent en dernière instance toutes ces impulsions, ces efforts, ces germes de pensées qui, à titre d'idées historiques et de tendances dirigent le cours de l'histoire et font avancer moralement l'humanité, c'est aussi en elles seulement que le sentiment religieux et moral peut puiser une vie nouvelle, une force et une intimité nouvelles. C'est donc là le siège de cette activité de Dieu éducatrice, révélatrice, de cette direction providentielle de l'histoire humaine, qu'enseignent comme dogme toutes les religions un peu développées. De quelle manière se manifeste-t-elle ? Quel est le contenu des révélations qui en procèdent ? Sous quelle forme se sont-elles justifiées ? On ne peut répondre qu'en consultant l'histoire du monde elle-même et spécialement la marche du développement moral et religieux de l'humanité. Le sentiment éthico-religieux, la révélation immédiate de Dieu *dans* l'esprit humain, n'est que la base indispensable et la condition de cette révélation plus étendue (médiante) faite à l'esprit humain. Car, sans cette base subjective, nous serions hors d'état

de reconnaître pour divine une révélation divine donnée, nous ne pourrions pas distinguer la vérité de l'erreur.

Cette démonstration est le point où la morale d'abord et ensuite la philosophie de la religion ont à prendre le fil de l'étude scientifique pour le poursuivre plus loin. Notre tâche finit là où la leur commence.

J.-F. ASTIÉ.
