

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 1 (1913)

Artikel: Revue générale : philosophie de la religion [suite]
Autor: Miéville, Henri-L.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379910>

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: 19.11.2025

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

REVUE GÉNÉRALE

PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

II. — LA THÉORIE DE M. HARALD HÖFFDING

Dans un rapport présenté au VI^e Congrès international de psychologie, M. Höffding, le psychologue et philosophe danois dont nous nous occuperons ici, énonce en manière de préambule une thèse qui paraît paradoxale au premier abord, bien qu'elle soit admise, croyons-nous, par la plupart des spécialistes versés en ces matières. Il déclare qu'un observateur avisé peut se faire une idée juste du sentiment religieux, même s'il ne connaît rien qui mérite ce nom dans son expérience personnelle. Pour y arriver, cet observateur n'aura qu'à « diriger son attention sur la place qu'occupe la religion dans la vie d'autrui. » Par voie d'analogie, de même qu'il pourrait imaginer des couleurs au-dessus du rouge ou au-dessous du violet, il déterminera ce que la religion serait dans sa propre vie, si elle y jouait un rôle (1). Quel que soit le mérite de cette méthode de pure observation extérieure on ne peut s'empêcher de penser qu'un peu d'expérience personnelle serait une garantie de plus chez un homme dont elle ne troublerait pas la lucidité d'esprit. Aussi ne nous est-il point indifférent de savoir que M. Höffding a connu, dans sa jeunesse, un temps de ferveur religieuse et qu'il en a conservé — c'est lui-même qui nous l'apprend — « le sens de l'importance de la vie intérieure et le besoin de trouver des expressions pour les efforts

(1) *Problème et méthode de la psychologie de la religion. Rapports et compte-rendus du VI^{me} Congrès international de psychologie, tenu à Genève du 2 au 7 août 1909, p. 106-107.*

et les dispositions de l'âme pendant le combat de la vie » (1). Ce qui l'a conduit à s'occuper du problème religieux, ce n'est ni l'ardeur apologétique du croyant, ni la curiosité désintéressée du savant, c'est l'écho qu'éveille en son âme sympathique la sublime et tragique histoire de l'homme aux prises avec l'énigme de sa destinée.

Qui prétend non pas seulement énoncer quelques vues sur ce grave sujet, mais en faire l'étude méthodique et approfondie, doit, ainsi que nous l'avons dit dans notre *Introduction* (2), commencer par déterminer avec le plus de précision possible la nature de ce phénomène ondoyant et divers qu'est la religion ; puis, chose délicate entre toutes, l'ayant pénétré dans la mesure de son pouvoir, il aura la tâche d'en juger. Que de science à accumuler patiemment, que d'efforts de compréhension et d'intelligence à dépenser pour s'élever au niveau d'un aussi grand objet ! M. Höffding, dont nous avons dit la puissance de sympathie, possède une érudition qui confond, une pensée abondante en rapprochements ingénieux et d'une belle capacité de synthèse. Il nous a livré le résultat de ses recherches sur le problème religieux dans plusieurs de ses écrits et notamment dans un ouvrage intitulé *Philosophie de la religion* qui fut traduit en allemand en 1901 et en français sept ans plus tard (3).

I

ANALYSE PSYCHOLOGIQUE DU FAIT RELIGIEUX

Méthode. — Pour résoudre la question de l'essence de la religion, on pourrait être tenté de faire un laborieux inventaire de toutes les croyances et de tous les rites, afin de composer avec

1 H. HÖFFDING, *Philosophie de la religion*, traduction française (1908), p. I, II.

(2) Voir *Revue de théologie et de philosophie*, nouvelle série, N° 1, p. 84.

(3) Il est regrettable que cette traduction française, trop souvent obscure et lourde, ne facilite pas au lecteur l'accès d'un ouvrage tout gonflé de substance et d'idées, mais dont l'art de la composition n'est pas la qualité maîtresse. Que néanmoins il ne se décourage pas ! Nous croyons qu'il ne regrettera pas sa peine.

Voir aussi *Problème et méthode de la psychologie de la religion* et le livre d'HÖFFDING intitulé *La pensée humaine*, traduction française (1911).

ceux d'entre eux qui se trouveraient partout les mêmes le concept abstrait de religion. Mais il n'est pas besoin d'être grand clerc pour voir que l'entreprise serait chimérique et ce n'est pas de ce biais que M. Höffding aborde le problème. Ce qui intéresse la philosophie de la religion ce sont moins les formes particulières de telle ou telle observance religieuse que les tendances sous-jacentes, les forces spirituelles et les besoins dont la riche et changeante floraison des dogmes, des symboles et des rites manifeste la présence et l'action permanente au sein de la race.

Mais comment saisir sur le vif le principe générateur des religions ? Certains auteurs — l'école sociologique en particulier — pensent qu'il suffira pour cela de remonter des formes religieuses complexes, qu'une longue évolution a créées, aux manifestations élémentaires du début. C'est en étudiant le phénomène religieux le plus près possible de ses origines, qu'on aura les chances les plus sérieuses d'en pénétrer le secret. Sans doute les recherches sur la période obscure des commencements sont d'un haut intérêt, mais n'est-il pas imprudent de leur trop demander ? Pour connaître le chêne, il faut savoir qu'il est sorti du gland ; on userait néanmoins d'un procédé peu scientifique, si l'on prétendait définir le chêne au moyen des seules observations que l'on a faites sur le gland. Car « les transformations et les réarrangements qui se produisent au cours de l'évolution peuvent enrichir un être de qualités dont on ne trouve pas trace au début ». Nous n'avons aucune raison de supposer que sa nature véritable doive se révéler d'un coup dans le stade initial qu'il traverse. Elle consiste bien plutôt « dans la loi de son développement telle qu'elle se manifeste depuis son origine jusqu'à sa forme dernière » (1). A la science des commencements, forcément conjecturale et problématique, surtout quand il s'agit de la religion, il faut, pour être à même de saisir cette loi, substituer une science comparative qui étudiera les diverses formes de foi par rapport à leur milieu spirituel, comme la biologie étudie les êtres organisés dans leur rapport avec les conditions matérielles de l'existence (2).

(1) *Philosophie de la religion*, traduction française, p. 126.

(2) *Op. cit.*, p. 232.

Cette méthode comprendra à la fois l'étude de ce qui est individuel et de ce qui est social dans le phénomène religieux. Elle ne sera pas exclusivement sociologique comme le voudraient M. Durkheim et son école. En effet, n'est-on pas obligé, quelle que soit l'influence exercée par la vie en commun, d'en revenir toujours aux processus qui ont lieu à l'intérieur de l'individu ? Ce qui est social a commencé par être individuel et « c'est à l'individu que, dans n'importe quel groupe humain, toute initiative est due » (1). Mais il n'en reste pas moins que la tradition une fois établie réagit sur l'expérience individuelle et que, si l'on veut comprendre celle-ci, il faut connaître et comprendre celle-là. C'est pourquoi l'analyse psychologique, dont le rôle demeure capital en la matière, s'aidera de la sociologie et de l'histoire dans l'interprétation des phénomènes religieux. « Il faut absolument que ce qu'on pense avoir trouvé par la voie purement psychologique soit confirmé et complété par la voie de l'histoire (2). »

Le point de vue auquel se place notre auteur pour étudier et définir la religion sera tout différent aussi de la méthode traditionnelle qui s'attachait avant tout aux idées et qui jugeait de la religion comme d'une sorte de philosophie. Longtemps on crut, en effet, qu'elle avait pour mission de résoudre certaines énigmes devant lesquelles la science est impuissante. Et il n'est pas très étonnant qu'on se soit laissé entraîner à cette interprétation intellectualiste : beaucoup de religions contiennent des affirmations sur l'origine et sur la structure de l'univers, sur les forces qui y sont agissantes ; elles reflètent et souvent même elles engendrent les idées « scientifiques » de l'époque où elles sont apparues. Mais c'est surtout la théologie chrétienne qui a prétendu donner pour base à la religion une véritable science des choses divines. On s'est servi du concept de Dieu comme d'un principe d'explication qui doit rendre compte soit de certains phénomènes particuliers, soit de l'ensemble des phénomènes. Cette habitude d'esprit est si tenace et contribue si fort

(1) *La pensée humaine*, p. 374, 384. — Cf. Emile LOMBARD, *Expérience religieuse et psychologie de la religion*. Revue de théologie et de philosophie, nouvelle série, N° 1, p. 73.

(2) *Méthode et problème de la psychologie de la religion*, p. 109 et 113 note.

à obscurcir la véritable nature du problème religieux que M. Höffding consacre tout un long chapitre à la combattre (1).

Critique de l'interprétation intellectualiste des concepts religieux. L'idée de miracle et celle de création. — Expliquer un phénomène quel qu'il soit par l'intervention de la causalité divine, ce n'est pas l'expliquer du tout, car si un autre phénomène s'était produit à sa place, nous pourrions encore l'« expliquer » de la même façon. Un malade meurt, c'est la volonté de Dieu ; il guérit, c'est encore la volonté de Dieu. Expliquer un phénomène, c'est en déterminer les conditions de manière à pouvoir le prévoir à coup sûr, toutes les fois que ces conditions se trouvent réalisées. Or l'action de Dieu n'est jamais une chose qui se constate antérieurement aux faits que nous lui rapportons et en dehors d'eux. Nous n'avons aucun critère pour la déceler et l'établir d'une façon incontestable ; elle n'est ni un fait d'expérience, ni une hypothèse nécessaire ou seulement utile. Sa puissance explicative étant nulle, il n'y a pas d'événements que seule une intervention de Dieu puisse expliquer. D'ailleurs comment pourrait-on jamais savoir qu'un phénomène est définitivement réfractaire à l'explication scientifique ? Ce serait affirmer qu'aucune loi connue ni *inconnue* n'en saurait rendre compte ! Chose bien difficile à soutenir, même s'il s'agissait de l'une de ces crises de la vie religieuse qui nous paraissent parfois inexplicables. Les antécédents du phénomène nous échappent, soit ! mais il n'en suit pas que pour suppléer à notre ignorance de certains faits ou peut-être des lois de la vie psychique, nous soyons justifiés à faire intervenir ici l'action de la puissance divine. N'allons pas croire d'ailleurs que la conscience religieuse soit directement intéressée à ce débat. Pour le croyant, le miracle est avant tout un événement d'une *valeur* exceptionnelle. Mais cette valeur qu'il lui attribue n'a pas pour condition nécessaire l'absence d'antécédents naturels et l'impossibilité constatée ou supposée d'une explication scientifique. Il est bien des faits dont les causes nous échappent et que les gens religieux ne déclarent pas surnaturels pour si peu. Il en est d'autres, au contraire, dont nous avons pu déterminer la loi et qui n'en

(1) Voir *Philosophie de la religion*, le chapitre sur le problème épistémologique, p. 14 sq.

auront pas moins la vertu de rendre sensible aux âmes religieuses l'ineffable présence de la divinité. « Les cieux, dit un psaume bien connu, racontent la gloire du Très Haut », et c'est l'Éternel lui-même qui, d'après un autre cantique, distribue la nourriture à ses créatures. La notion de miracle, prise dans son acception courante, est donc une cote mal taillée, un concept bâtard né de la confusion de deux points de vue : celui de l'évaluation qui classe les événements d'après le prix que la conscience leur attribue et celui de l'explication scientifique où l'on cherche le rapport d'un phénomène avec ses antécédents ou ses concomitants. On suppose gratuitement que ce qui est exceptionnel dans l'ordre de la valeur doit l'être aussi quant au mode de sa production et, loin de servir la foi religieuse, on l'expose à se voir démentie et dépossédée d'une partie de son avoir à chaque progrès de la science. (1)

Si la notion de miracle est dépourvue de toute valeur explicative, il en est de même de celle de *création* dont la théologie scolastique faisait le couronnement de notre science du réel. Après Kant et bien d'autres, M. Höffding montre que cette notion n'est pas faite pour jouer le rôle qu'on lui assigne parfois encore. La proposition : « Dieu a créé le monde » n'est pas seulement indémontrable, elle répond à une question mal posée. Qu'est-ce que le monde dont on se demande s'il a une cause ? Si vous dites que c'est l'ensemble des êtres créés, vous commettez une évidente pétition de principe. Le monde est-il la totalité des êtres réels ? Soit, mais la totalité du réel n'est plus la totalité du réel, si on lui oppose une autre réalité — Dieu — dont elle serait issue. Au fond, nous ne connaissons que des séries

(1) Ajoutons, pour compléter la critique, point neuve d'ailleurs, de M. Höffding, que la notion scientifique de loi naturelle, interprétée avec quelque rigueur, n'établit entre les phénomènes qu'un rapport tout formel, tout extérieur de succession dans le temps ou d'équivalence quantitative. Elle ne contient pas la définition d'une certaine forme d'action réelle à laquelle nous pourrions opposer l'action de la causalité divine. La conception vulgaire et simpliste, selon laquelle les phénomènes dont nous connaissons l'explication constituent une sorte de mécanisme d'horlogerie « marchant tout seul » et qui aurait été remonté une fois pour toutes, n'est pas, en elle-même, plus scientifique qu'une autre. Preuve en soit que son contraire, l'hypothèse cartésienne de la création continue, pourrait tout aussi bien s'accommoder aux faits.

limitées de phénomènes ; aucune de ces séries n'est « le monde », car une série est toujours conditionnée par une autre série, l'observable, le connu est toujours lié à de l'inconnu ; jamais nous ne pouvons dire que nous sommes arrivés au bout, que nous saisissons l'ensemble. Or, du moment que l'ensemble nous échappe, nous ne saurions le considérer comme un tout fini et nous demander quelle est sa cause, ni surtout prétendre qu'il est dans la nature de ce tout à nous insaisissable de dépendre d'un être distinct de lui et que nous appellerions Dieu. Le concept de monde, conclut M. Höffding, tel qu'il figurait dans la théologie scolastique, est un concept mal formé, un « pseudo-concept ». Quant au principe de causalité, nous venons de voir qu'on ne saurait l'appliquer au réel considéré comme une totalité absolue. L'apparition d'un phénomène quelconque a ses conditions suffisantes dans la série de ses antécédents, voilà ce qu'il nous conduit à affirmer, mais nulle part il ne nous fait découvrir l'Être ou la Force qui ne dépend de rien et dont tout le reste dépend. La science, il est vrai, fait appel à des données qui semblent premières ; elle n'explique ni la matière ni l'énergie, mais il faut ici considérer deux choses : ces données ne sont jamais tenues pour définitivement irréductibles, elles ne sont « premières » qu'à titre provisoire ; enfin elles ne sont distinctes des phénomènes et des êtres concrets que par abstraction, elles n'existent pas pour elles-mêmes, elles ne « créent » pas les phénomènes et n'ont par conséquent rien de commun avec la cause première des philosophes et des théologiens.

Conclusion : les concepts religieux ne peuvent à aucun titre nous rendre le service d'expliquer les phénomènes. L'œuvre que la science et la réflexion philosophiques laissent inachevée ne trouve pas sa continuation et son couronnement dans la spéculation religieuse.

Les concepts religieux répondent à des besoins affectifs. La notion de valeur. — L'examen des concepts religieux eût pu révéler dès longtemps à tout esprit non prévenu que les besoins auxquels ils répondent ne sont pas ceux qui donnent naissance à la recherche scientifique. Le langage religieux se sert ordinairement d'images concrètes et les plus profonds symboles qu'il ait créés sont tout autre chose que des abstractions

quintessenciées destinées à satisfaire le pur intellect. C'est un père et un juge que le chrétien vénère et redoute, quand sa pensée s'élève vers Dieu, et ces images s'accompagnent en son for intérieur d'émotions ou de sentiments que l'idée de la cause première ou tel autre concept abstrait ne parviendrait pas à éveiller en lui. Aussi bien est-il naturel de se demander si la naissance de l'idée religieuse n'est pas en relation étroite avec les besoins affectifs de notre être. C'est en cherchant à déterminer leur rôle dans la formation des croyances et des pratiques religieuses, que l'on aura quelques chances de les comprendre et de les expliquer.

Ce fut Hume qui s'en avisa le premier. Il voyait dans l'espérance et la crainte, dans une certaine tension de l'être intime les motifs dominants de la conscience religieuse. Après lui d'autres ont rendu possible par leurs travaux une plus juste intelligence des faits de religion. Kant ruinait la théologie scolastique et ratiocinante, tandis que Schleiermacher, influencé lui-même par le mysticisme piétiste, définissait la religion une manière de sentir l'infini. Enfin, à une époque toute récente, les progrès de la plus jeune d'entre les sciences, la psychologie, ont mis en lumière un phénomène qui joue un rôle capital dans la vie de l'esprit et dont on peut espérer qu'il jettera quelque lumière sur la genèse de la foi religieuse, je veux parler de cette nécessité que nous impose notre nature d'êtres affectifs d'attacher une *valeur* grande ou petite, positive ou négative, aux objets et aux êtres qui nous entourent, aux états par lesquels nous passons, aux actes que nous accomplissons. La notion de valeur, discernée déjà par Kant, reprise et précisée par Herbart et Lotze, a forcé le seuil de la théologie avec Ritschl; les économistes la connaissaient depuis Adam Smith et l'avaient définie à leur façon. C'est à eux plus encore qu'aux philosophes que les psychologues modernes paraissent devoir l'idée d'étudier scientifiquement la fonction d'évaluation (1). En gros, et sans entrer dans de subtiles analyses, on peut donner de la notion de valeur la définition suivante : est une valeur tout ce qui est désiré par nous à cause

(1) Sur la notion de valeur voir TH. RIBOT, *La logique des sentiments*, (1905) p. 33 sq.; et Georges BERGUER, *La notion de valeur, sa nature psychique, son importance en théologie* (1908).

de la satisfaction que nous en attendons, en d'autres termes, tout ce qui répond chez nous à un besoin. Cette satisfaction, bien entendu, peut être de nature très diverse, car nos besoins sont multiples et les choses auxquelles nous attachons du prix, infiniment variées. Au fond, les valeurs sont à peu près ce que les moralistes anciens appelaient les biens. Il ne s'agit pas d'une découverte moderne, mais d'une chose très vieille qu'on s'est avisé de baptiser d'un nom nouveau. Il est vrai qu'on a fait plus que cela : on a étudié cette chose de plus près, on en a déterminé les conditions psychologiques et l'on est arrivé à la connaître mieux.

C'est à la notion de valeur que M. Höffding demande l'explication des faits religieux.

Le souci de la conservation des valeurs principe générateur de la foi religieuse. — La loi commune de l'humanité est de désirer toujours au delà de ce qu'elle possède. Cela est si vrai, si humain qu'un homme satisfait nous paraît dénué de force d'âme et de noblesse. Mais nous ne tendons pas d'un effort égal vers tout ce qui pourrait être à un degré quelconque un objet de satisfaction pour nous, il est des valeurs que nous estimons simplement désirables, il en est d'autres dont nous ne saurions nous passer. En être privés à jamais nous est une pensée insupportable qui décolore la vie et nous en dégoûte. Mais l'expérience, implacable et combien cruelle parfois, a tôt fait de nous apprendre notre impuissance. Nous sommes en butte à des forces brutales superbement indifférentes, semble-t-il, aux vaines agitations de nos âmes et qui mettent en péril ces valeurs suprêmes auxquelles nous tenons par-dessus tout. Ne serait-ce pas là l'expérience fondamentale dont jaillit la foi religieuse, faite mille fois et mille fois refaite sous les formes les plus diverses par l'humanité de tous les âges ? Un instinct plus fort que tout raisonnement sur la petitesse de l'homme perdu dans l'univers, une sorte d'égoïsme transcendant et qui ne manque pas de grandeur, pousse les esprits religieux à affirmer l'in vraisemblable : il faut que la puissance obscure qui fait que nous sommes se plie à sauvegarder d'une façon ou d'une autre nos intérêts essentiels. « La condition de la religion, écrit M. Höffding, est l'expérience d'une limitation et d'une dépendance relativement à un ordre

de choses plus vaste que la portée de la volonté et des facultés humaines et le besoin d'assurer, même au delà des limites de notre pouvoir, l'existence et la continuation de ce qui a de la valeur » (1).

Cette explication psychologique de la religion, que M. Höffding présente comme une hypothèse, aurait tout d'abord l'avantage de nous faire comprendre pourquoi il est des natures fortes et nobles qui ne sont pas religieuses. Un homme peut se laisser absorber par l'activité à laquelle il se donne, au point de ne pas se demander quel sera le sort des valeurs qu'il aspire à créer ou dont il assure la conservation. Il ne perçoit pas la menace que l'instabilité des choses fait peser sur tout ce que nous produisons. Homme d'action plus que de réflexion, il vit tout entier dans le présent ou dans un avenir immédiat dont son optimisme s'empare : « sa foi dans la valeur ne fait qu'un avec la vie » (2). Irréligieux ? il ne l'est qu'au jugement des natures opposées à la sienne ; on dirait mieux qu'il est naïvement religieux, parce que chez lui « la foi en la conservation de la valeur s'exprime immédiatement dans ses actes », sans qu'il éprouve le besoin de la symboliser (3). D'ailleurs on aurait tort de le croire absolument étranger à l'expérience fondamentale qui est la source des croyances religieuses. Le sort de certaines valeurs ne le laisse pas indifférent, mais il trouvera dans son activité même de quoi réparer les brèches que de fâcheuses expériences risquent de faire à sa conception optimiste de la réalité. A l'opposé de l'homme d'action, le dilettante sceptique, le détaché qui veut jouir de la vie comme d'un spectacle. Celui-là ne sera-t-il pas à l'abri de toute émotion religieuse ? Peut-être, s'il pouvait jusqu'au bout se dispenser d'agir. Mais le pourra-t-il ? et ne sommes-nous pas obligés d'être un peu les acteurs du drame auquel nous assistons ? Et puis, même chez l'homme qui se bornerait au rôle de spectateur, il est probable qu'on verrait naître des émotions teintées de religion, car « le réel acquiert à nos yeux une valeur particulière du fait que la vue ou l'intelligence que nous en avons nous cause de la joie, et notre conception du

(1) *Problème et méthode de la psychologie de la religion*, p. 108-109.

(2) *Philosophie de la religion*, p. 265.

(3) *Ibid.*

monde reçoit malgré nous le reflet du plus ou moins de clarté que projettent ces valeurs intellectuelles ou esthétiques » (1) — pour ne point parler ici des valeurs morales.

Ceci nous conduit à relever le point le plus important, l'idée la plus originale de toute la théorie. Antérieurement à toute doctrine précise, à toute croyance formulée et leur servant de point d'appui, il y a des émotions religieuses et un *sentiment religieux* : « le sentiment que fait naître en nous le sort des valeurs dans leur lutte pour l'existence » (2). Suivant les expériences faites, « ce sentiment aura le caractère tantôt de peur, tantôt d'espoir ou de résignation, tantôt de joie ou de chagrin, tantôt d'admiration et de vénération ou d'indignation et d'amertume, tantôt de paix et de repos, tantôt de regret et d'inquiétude ». (3) Les âmes consciemment et ardemment religieuses possèdent cette sensibilité-là à un très haut degré, au point même que la vie leur paraît dépourvue de sens et d'attrait, si le monde n'est pas organisé de manière à ce que certaines valeurs soient préservées de la destruction. Les manifestations si diverses en apparence de la *foi religieuse* se ramènent donc à une sorte de postulat toujours le même, que M. Höfding appelle « l'axiome de la conservation de la valeur ».

Cette définition marque d'une façon nette ce que notre auteur appelle « le lieu psychologique de la religion », c'est-à-dire la place qu'elle occupe dans la vie du moi. Nous constatons en effet qu'aucun de nos besoins primordiaux, ni l'instinct de la conservation physique, ni les intérêts intellectuels, esthétiques ou moraux qui tour à tour nous font agir, ne possède en lui-même un caractère religieux. Toutes ces activités peuvent se développer d'après leurs lois propres, sans nécessairement faire soupçonner quelque chose au delà d'elles-mêmes. Mais que les valeurs auxquelles nous tenons viennent à être menacées, sans qu'il soit en notre pouvoir de les sauver, du coup nous ferons l'expérience et de notre impuissance et de l'existence d'une réalité sur laquelle nous n'avons pas de prise, bien que ce soit d'elle en dernier ressort que dépendent nos intérêts les plus chers. Et dès lors il y a place en notre vie pour un sentiment nou-

(1) *Op. cit.*, p. 211.

(2) *Op. cit.*, p. 99-100.

(3) *Problème et méthode de la psychologie de la religion*, p. 108.

veau, celui-là même qui se manifeste dans les croyances religieuses (1). La réalité totale — pour autant qu'elle nous touche — sera l'objet d'un jugement de valeur ; elle nous paraîtra aimable ou redoutable, suivant le sort qu'elle fera aux biens que nous jugeons essentiels. Il se trouve donc que *l'intuition d'un rapport entre les valeurs et la réalité est la marque caractéristique du sentiment religieux*. Mais le sort des valeurs n'est pas établi une fois pour toutes. Les expériences faites à cet égard ne sont que des moments du grand drame dont nous voyons à peine quelques scènes se dérouler sous nos yeux. Aussi bien l'interprétation de ces données aura-t-elle toujours un caractère subjectif. L'optimiste croira les valeurs assurées malgré les démentis apparents, le pessimiste n'aura pas cette confiance. Il connaîtra le sentiment religieux, puisque le sort des valeurs l'émeut, mais non la foi religieuse qui est la ferme conviction de leur permanence.

Le mot *religion* a donc un sens très large sous la plume de M. Höffding. Il peut servir à caractériser des attitudes diverses. Mais ces attitudes ont cela de commun qu'elles impliquent toutes une interprétation du réel conçue du point de vue de la valeur. Psychologiquement ce phénomène s'explique par une loi que M. Höffding appelle « loi de l'expansion du sentiment » (2). Certaines expériences sont regardées comme typiques, parce qu'elles communiquent leur tonalité affective aux autres événements de la conscience. Il en est surtout ainsi aux époques de crise, lorsque de nouveaux sentiers se fraient et que de nouvelles formes de vie se manifestent. Les valeurs qui se révèlent à nous en de pareils moments sont les plus hautes que nous connaissons. « Aussi nous servons-nous involontairement d'elles pour illuminer la totalité du réel. Il nous semble que dans de telles crises le réel nous révèle ses puissances cachées. » (3) Chez le pessimiste ce sont des expériences douloureuses qui répandent leur teinte sombre sur tout le contenu de la conscience. Il en conclut que le réel est irrémédiablement hostile aux aspirations humaines et que les valeurs, si j'ose ainsi m'exprimer, n'y sauraient

(1) *Op. cit.*, p. 107-108.

(2) *Philosophie de la religion*, p. 90 ; et *Psychologie in Umrisen*. Unter Mitwirkung des Verfassers nach der zweiten dänischen Auflage übersetzt von F. Bendixen (1887) p. 384.

(3) *Op. cit.*, p. 91.

prendre pied. Le pessimisme repose donc lui aussi sur une expérience religieuse, si nous entendons par là le sentiment que nous avons d'une relation entre la réalité et les valeurs (1).

Telle est, en effet, pour le psychologue la seule manière acceptable de définir l'*expérience religieuse*. Il vaut la peine de signaler l'analyse pénétrante et la critique avisée que M. Höfding fait de cette notion (2). L'expérience religieuse est un état d'esprit complexe où l'émotion ressentie se combine intimement avec les idées qui servent à l'interpréter. Pour le croyant, c'est la propre action de Dieu que, dans ses expériences intimes, il pense percevoir. L'émotion dont la vague puissante le soulève, il l'interprète, il en marque la signification et la valeur au moyen des concepts religieux dont il dispose, et comme tout ce processus intérieur forme bloc dans sa conscience, il croit avoir expérimenté la cause même à laquelle il attribue son état d'âme. Mais en cela il se trompe. Sauf peut-être en ce qui concerne notre propre activité — la réserve n'est pas de M. Höfding —, nous n'expérimentons pas à proprement parler l'action d'une chose sur une autre. L'observation ne nous permet pas d'atteindre les causes efficientes; elle nous montre seulement qu'une chose vient après une autre, parfois qu'elle la suit constamment, mais elle ne nous fournit pas l'occasion de constater, par une sorte d'expérience directe, que l'une *agit* sur l'autre. Aussi bien ne saurait-on prétendre que les idées religieuses dont le croyant se sert pour s'expliquer à soi-même ses expériences et en marquer la portée, soient données avec elles et garanties par elles. L'esprit les façonne à l'occasion de certaines expériences et sitôt nées, elles réagissent sur le sentiment auquel elles doivent la vie et elles le déterminent à leur tour, si bien que même chez le génie le plus original la manière d'exprimer et d'interpréter l'expérience religieuse personnelle est toujours influencée par le cercle d'idées où son esprit s'est formé.

Pour conclure sur ce point, on a le droit de parler d'expérience religieuse, mais à la condition de ne pas donner à ce terme le sens d'une vérification expérimentale du dogme. L'expérience religieuse est cet état d'âme que crée en nous l'intérêt

(1) *Philosophie de la religion*, p. 125.

(2) *Op. cit.* p. 89. Voir, sur la critique de l'experimentalisme religieux, l'article déjà cité d'Emile Lombard.

passionné que nous prenons au sort des valeurs. « Elle peut être appelée une expérience de Dieu dans la mesure où elle conduit à croire à la conservation de la valeur en dépit de tout et à travers tout. » (1)

Vérification de l'hypothèse. — Cette foi en la pérennité des valeurs, M. Höffding n'a pas de peine à la retrouver au fond de toutes les religions, car toutes — sans excepter le bouddhisme dont l'aspiration au nirvâna est encore une forme du vouloir-vivre (2), — toutes ont des promesses à faire à leurs fidèles. Mais les religions nous frappent autant par leur diversité prodigieuse que par leurs ressemblances.

Du point de vue de notre auteur, ce fait est aisément explicable. Les hommes ont des besoins multiples et des aspirations diverses. N'est-il pas nécessaire dès lors que les valeurs auxquelles ils tiennent et qu'il leur importe de sauvegarder, soient diverses aussi : satisfactions que réclame le puissant instinct de la conservation, joies esthétiques, ambitions du cœur ou de la pensée. Suivant que l'un ou l'autre de ces groupes de valeurs sera prédominant, la religion qui se formera sous son influence aura un caractère différent.

Au bas de l'échelle, les religions animistes. L'homme qui les pratique est encore entièrement dominé par ses besoins immédiats. Il lui faut surtout une aide matérielle. Son fétiche ne sera que « le dieu d'un moment » suivant l'heureuse formule d'Ussner ; il n'existera pour ainsi dire que toutes les fois qu'il pourra servir. Mais déjà le fétichiste a fait l'expérience de la limitation de son pouvoir et c'est cela même qui différencie, selon M. Höffding, la magie de la religion naissante (3). Avec le polythéisme, nous faisons un pas de plus. Les dieux cessent de s'identifier avec la fonction qu'ils remplissent ; ils s'élèvent au-dessus de cette sorte d'existence intermittente ; ils acquièrent une personnalité et, du même coup, remarque finement M. Höffding, on eut la possibilité d'observer la nature d'un point de vue plus scientifique. Cette évolution manifeste l'une des ten-

(1) *Philosophie de la religion*, p. 125.

(2) *Op. cit.*, p. 210.

(3) *Problème et méthode de la psychologie de la religion*, p. 111.

dances essentielles de l'esprit : le besoin d'unité et de continuité. Et ce même besoin fait surgir le monothéisme à la suite du polythéisme, soit en élevant un dieu national au-dessus des autres qu'il finit par supplanter, soit par la voie de la spéculation philosophique (1).

Mais il y a, dans l'histoire des religions, une transformation plus importante. D'amorales qu'elles étaient premièrement, il en est qui ont acquis un contenu nouveau et qui sont devenues des instruments de culture morale. Ainsi nous voyons chez les Aryens le dieu de la lumière céleste devenir le dispensateur de la vie, le dieu tutélaire, le dieu de la vérité et de la justice dont la lumière est le symbole. Quand l'homme a commencé à sentir le prix de certaines valeurs morales, d'instinct il les a mises à l'abri d'une destruction et d'une contestation possibles, en les plaçant sous la garantie de ses dieux. A peine née, la morale, pour pouvoir s'affirmer avec une pleine énergie, se faisait religieuse, tandis que la religion se moralisait. Ni la morale ne sort de la religion, ni la religion de la morale. Elles naissent indépendamment l'une de l'autre. Les dieux apparaissent tout d'abord comme des puissances dont l'homme dépend, mais non comme des modèles de conduite. Ils n'ont pas eu dès le début la mission auguste d'assurer l'ordre moral dans le monde. Enfin si les conceptions religieuses se sont faites morales, ce n'est pas de leur propre fond qu'elles ont tiré cette signification nouvelle. L'homme n'a pas commencé par croire que son dieu était juste, pour en conclure que lui-même devait l'être également. S'il n'avait pas éprouvé dans ses relations avec ses semblables ce qu'est l'injustice et ce qu'est la justice, et si, de cette façon, la valeur de la justice ne s'était révélée à lui, comment aurait-il pu concevoir l'idée d'un dieu juste ? Hors de cette expérience préalable un pareil idéal ne pouvait avoir aucun sens pour

(1) M. Höffding constate à ce propos qu'un monothéisme absolu n'a jamais été réalisé et n'est point possible. A Dieu s'oppose toujours le monde qui n'est pas lui, et qui par conséquent est « Dieu dans ses limites comme Dieu l'est dans les siennes ». Aucun mysticisme ni aucune spéculation n'a réussi à tout absorber en Dieu. S'il tend à l'unité, notre esprit n'en trouve pas moins devant lui le multiple ; à vrai dire il ne conçoit l'unité que par rapport à un multiple, de sorte que l'antinomie subsiste, si loin que la pensée pousse son effort réducteur.

lui (1). « Les valeurs, dit excellemment M. Höffding, doivent être découvertes et produites dans le monde de l'expérience avant de pouvoir être conçues ou supposées existantes dans un monde supérieur. » Que la religion, ainsi enrichie par la morale, lui ait prêté en retour un concours précieux, cela est évident. La religion disposait, en effet, d'une notion singulièrement efficace, la notion du sacré, laquelle s'étendait, dans la période pré-morale, à toute espèce d'objets doués de propriétés magiques et considérés pour cette raison comme intangibles. Mais une fois que les idées morales se furent mêlées aux conceptions religieuses, elles participèrent au prestige de ce qui était sacré et elles finirent même, dans certaines formes de religion très évoluées, par conserver seules ce caractère.

Le rôle joué par les notions morales dans l'histoire des religions n'est que l'un des facteurs qui expliquent la diversité de celles-ci. M. Höffding ne manque pas d'en relever d'autres, et ses analyses, qu'il sème à pleines mains, sont des plus suggestives. (2) Bornons-nous à citer ici quelques observations propres tout particulièrement à mettre en lumière l'idée centrale de la théorie. La conscience religieuse, remarque notre auteur, désire par dessus tout une image claire de son objet, voilà pourquoi elle a, pendant longtemps, localisé le divin. Le ciel, la terre et l'enfer formaient comme les trois étages de l'univers et cette gradation des régions du monde apportait une sorte

(1) Il n'en est pas moins possible que dès le moment où l'obligation d'être juste s'est présentée clairement à son esprit, elle ait pris à ses yeux une couleur religieuse. Car le langage figuré de la religion a fort bien pu être le seul dont il disposât pour traduire ce qu'il sentait en lui-même. Cf. *Philosophie de la religion*, p. 304.

(2) Selon M. Höffding, il faut, pour caractériser une religion, l'envisager à trois points de vue. Tout d'abord on recherchera quelles sont les valeurs ou les biens que l'homme éprouve le besoin d'assurer ou de supposer assurées, car « la nature des dieux se calque sur ce qui a la plus grande valeur aux yeux des hommes ». Il faut ensuite connaître les idées que ce même groupe d'hommes se fait de la nature environnante, car ces idées influent sur les conceptions religieuses dont à leur tour elles subissent l'action. Enfin il est nécessaire de tenir compte de l'histoire, c'est-à-dire des expériences qu'une nation ou un individu a faites et qui ont décidé du sort de certains idéaux, de certaines valeurs considérés comme essentiels : y a-t-il eu harmonie ou désaccord entre la valeur et la réalité ? Cf. *Problème et méthode de la psychologie de la religion*, p. 110.

d'évidence palpable à la gradation des valeurs (1). Plus complexe et plus fondamental est le problème que pose à la pensée religieuse la notion de temps. Quelle est la valeur de ce qui commence et finit, la valeur de l'histoire tant des individus que des sociétés comparée à ce qui est éternellement ? Deux appréciations opposées se sont partagé les esprits. Pour les uns le temps est un mouvement sans résultat ; ce qui s'y passe n'importe pas, n'aboutit à rien et n'est qu'illusion pure ; l'immuable, l'éternel toujours présent est seul réel. Pour les autres il y a développement dans le temps, il y a un commencement et une fin et ce qui se passe entre ces deux limites est décisif. Le bien triomphera du mal et dès lors la pensée a un but vers lequel diriger ses efforts, elle peut se concentrer et agir. La première de ces conceptions domine la religion et la philosophie hindoues, on la retrouve chez des penseurs comme Platon, Spinoza, Schopenhauer. La seconde paraît être d'origine sémitique, elle est celle de Zoroastre, puis celle des prophètes israélites et du christianisme. Ce n'est pas à dire qu'elle règne sans partage dans la théologie chrétienne, car la pensée des mystiques se rapproche souvent du premier point de vue. La vie en Dieu leur fait paraître vaine l'existence temporelle.

Mais comment expliquer les deux attitudes opposées ? La notion de valeur fournit à M. Höfding le principe d'une interprétation ingénieuse et neuve qui nous fait voir dans ces formes de la vie religieuse, irréductibles en apparence, les effets d'une loi psychologique unique. Il s'agit dans l'un et l'autre cas d'une manière différente de concevoir le rapport entre la vie présente et le souverain bien. Le mystique ne se contente pas d'une espérance. *Pour que la vie ait son maximum de valeur*, il faut, selon lui, qu'à chaque instant nous puissions déchirer le voile trompeur des phénomènes et vivre présentement déjà de cette vie éternelle et divine qui échappe à l'écoulement du temps, parce qu'elle n'est pas en devenir, mais qu'elle est achevée et parfaite. La conception historique d'autre part — et c'est là le point intéressant — tend également à satisfaire le même postulat. Mais elle voit les choses d'un autre point de vue : si la vie temporelle n'est que vaine agitation, si elle n'est qu'un obstacle et une illusion, il en résulte forcément une diminution de ce

(1) *Philosophie de la religion*, p. 42.

qu'on pourrait appeler *la valeur totale de l'existence*. Il faudra donc lui reconnaître une valeur positive et la concevoir comme une période préparatoire nécessaire à la réalisation du souverain bien : la vie est une attente, un combat pour établir le règne de Dieu ; elle reçoit sa dignité et son prix non pas de ce qui est, mais de ce qui sera. Le fait que ces formes antagonistes de la pensée religieuse peuvent être considérées comme soumises à la même loi confirme d'une façon inattendue la définition que M. Höffding propose de la conscience religieuse.

Du même coup nous voyons comment la tendance fondamentale et unique qui est à l'origine des religions se manifeste différemment suivant les dispositions psychiques de l'individu, preuve que l'étude des tempéraments ne saurait être négligée par la psychologie de la religion. Il y a des natures actives et des natures contemplatives, des âmes harmonieuses et des âmes divisées, des esprits où l'imagination prédomine et d'autres où c'est la réflexion (1). On conçoit quelle influence ces dispositions diverses doivent exercer sur les valeurs élues et conséquemment sur la formation des idées religieuses. Tel est le cas, par exemple, de l'opposition entre l'intuitif et le spéculatif. L'intuitif pense par images et ces images sont toujours limitées dans le temps et dans l'espace. Il s'effraie de l'infini et penchera vers la conception historique de la religion. Pour le spéculatif, au contraire, Dieu, la réalité suprême, défie toute représentation et toute analogie. La conception historique, avec ses rudes précisions et ses allures de drame bien réglé, prend à ses yeux je ne sais quoi d'étriqué et de mesquin. Mais, dans la voie que suit sa pensée, il rencontre à son tour d'insurmontables difficultés, car si la raison nous fait concevoir l'infini qui nous passe, l'imagination s'efforce en vain de la suivre. Or nous ne saurions nous dispenser tout à fait d'imaginer ce que nous pensons. De ces deux types d'esprits lequel enfin est le plus religieux ? L'un ne l'est pas nécessairement plus que l'autre, répond M. Höffding ; « ne pouvons-nous pas supposer que la même vie intérieure religieuse peut être unie à l'une aussi bien qu'à l'autre de ces deux tendances ? » (2).

(1) *Philosophie de la religion*, p. 265.

(2) *Op. cit.*, p. 269.

Revenons à l'idée centrale de M. Höffding. On pourrait — toujours en se plaçant au point de vue de l'analyse psychologique des phénomènes religieux — objecter à la théorie de notre auteur son caractère trop utilitaire. Pourquoi l'homme s'est-il fait une religion ? C'est parce qu'il s'est senti menacé. L'instinct de la conservation l'a incité à chercher hors de lui-même l'aide dont il avait besoin pour « sauver la continuité de sa vie spirituelle » (1). Dieu n'apparaît ici que comme un moyen ; il est au service de l'homme bien plutôt, semble-t-il, que l'homme n'est au service de Dieu, et ce n'est point pour lui-même qu'il est adoré. Cela est-il conforme à l'attitude prise par les esprits religieux les plus éminents ?

L'objection paraît sérieuse, mais les faits sur lesquels elle s'appuie ne sont pas inexplicables dans la théorie de M. Höffding. On peut y voir le résultat de ce que les psychologues ont appelé un déplacement de motifs, phénomène des plus fréquents dans le cours ordinaire de la vie. En effet, il nous arrive bien souvent de changer notre façon d'apprécier la valeur d'une chose. Voici un malade auquel son médecin a prescrit des exercices physiques. Cette gymnastique a commencé par n'avoir à ses yeux que la valeur d'un moyen destiné à lui faire recouvrer la santé, valeur dérivée, comme disent les psychologues, valeur d'emprunt qu'une chose tire de son utilité, c'est-à-dire du pouvoir qu'elle a de nous procurer quelque chose d'autre à quoi nous aspirons. Mais notre malade prend goût aux exercices que lui a conseillés son médecin ; il les continue pour eux-mêmes, alors qu'ils ont cessés d'être nécessaires à sa santé. Ce qui n'était qu'un moyen est ainsi devenu un but, un bien en soi ; des valeurs dérivées se sont muées en valeurs primaires. Il y a eu déplacement de motifs et transmutation de valeurs. Or le sentiment religieux se prête à une transformation du même genre : « il n'est pas nécessaire que l'objet de la foi n'apparaisse que comme un moyen propre à conserver la valeur primaire ; il peut être considéré lui-même comme le souverain bien, comme l'objet de l'admiration immédiate, du culte enthousiaste, de la confiance et de l'amour » (2). « Alors l'ordre de choses dont l'homme se sent dépendant ne lui apparaît plus simplement

(1) *Philosophie de la religion*, p. 235.

(2) *Op. cit.*, p. 203.

comme le serviteur de la vie physique, de la beauté, de la vérité ou de la bonté, il comprend et exprime lui-même ces valeurs à un degré et peut-être sous une forme qui surpassent l'expérience et la pensée humaines ». (1) Telle est en effet la forme la plus haute et la plus pure du sentiment religieux, tandis que les cultes inférieurs sont utilitaires. Il s'en faut d'ailleurs que la distinction soit toujours nette entre les deux attitudes dont nous venons de parler. La conscience religieuse hésite souvent entre les valeurs médiates et immédiates. (2) Elle s'attache à Dieu, parce qu'il est digne d'adoration et d'amour, mais elle le fait aussi parce qu'elle trouve en cette adoration même la joie la plus haute, et si Dieu lui paraît adorable, ce n'est pas avant tout parce qu'il est puissant, c'est parce qu'il veut le bien de sa créature, parce qu'il est juste et bon. « Je te cherche, a dit Augustin, pour que mon âme puisse vivre. » Une fois de plus nous sommes ramenés au principe que M. Höfding a mis en lumière avec tant de force : ce que l'homme cherche en Dieu, ce qu'il adore en lui, c'est la puissance qui sauvegarde les valeurs. Voilà « ce qui rend divin les dieux », suivant le mot profond de Platon. L'affirmation religieuse ne cesse donc pas, si l'on veut, d'être dans la bouche du croyant l'expression de sa propre volonté de vivre, mais, s'il s'est haussé au niveau des religions supérieures, s'il s'est élevé à la conception de valeurs universelles, l'affirmation de son vouloir-vivre sera du même coup l'affirmation de quelque chose qui passe infiniment sa personne et vers quoi il ne peut tendre sans se donner à ses frères, en consacrant ses forces à l'idéal entrevu.

Le symbolisme religieux. — Ce qui précède montre assez la fécondité du principe de la conservation des valeurs. Il est cet « élément commun à toutes les religions » que M. Höfding se proposait de chercher et c'est lui que nous retrouvons au fond de toutes les croyances. Mythes, légendes et dogmes ne deviennent intelligibles que si nous les rapportons à ce principe dont ils sont autant d'expressions. Mais, d'autre part, leur variété même est un éloquent témoignage de ce fait qu'aucune religion n'a

(1) *Problème et méthode de la psychologie de la religion*, p. 109.

(2) *Philosophie de la religion*, p. 204.

pu s'en tenir à l'affirmation pure et simple, formulée en termes abstraits, du postulat de la continuité de la valeur. Nous en savons la raison : la religion est pour une bonne part un phénomène d'ordre affectif, elle procède de l'intérêt que nous prenons au sort des valeurs et elle parle au cœur. Aussi bien son langage cesserait-il d'émouvoir et d'exprimer vraiment la foi religieuse, s'il ne se servait d'images. La religion fait nécessairement usage de symboles et les emprunte aux domaines les plus divers. Son procédé d'expression repose sur l'analogie, plus exactement sur ce que M. Höfding appelle une « analogie de sentiment » (1). Les émotions religieuses ont en effet leurs analogues parmi les sentiments qu'éveillent en nous les multiples circonstances de la vie. Joie, tristesse, crainte et amour, enthousiasme pour le bien, autant d'états psychiques qui ne sont pas spécifiquement religieux et dont nous avons pu faire l'expérience dans telles conditions données, parce que la vie avait créé entre nous et nos semblables, entre nous et certains objets de la nature, telles et telles relations. Ce sont ces relations dont la conscience religieuse s'empare pour symboliser par leur moyen les objets de sa croyance, toutes les fois que la réaction émotive est sensiblement la même. Voilà pourquoi Dieu est « lumière » et « juge » et « père » ; voilà pourquoi il ordonne, il sollicite et il pardonne.

Ce procédé de symbolisation, commun à toutes les formes de la croyance religieuse, suffit à expliquer le *mythe*. Le mythe n'est pas nécessairement religieux ; il est toujours de caractère animiste et transforme un événement de la nature en une histoire ou en un drame dont les acteurs sont des êtres personnels. Plus importante et plus précieuse au point de vue religieux est la *légende* qui perpétue l'impression produite par une grande personnalité historique. Quant au *dogme*, il naît du besoin de préciser, de fixer et de défendre la croyance devenue la propriété commune d'une église. « Il repose sur un mélange particulier de réflexion et d'autorité ». (2) Mythes, légendes et dogmes sont autant de variétés de symboles, mais ce sont des symboles qui n'ont pas, si l'on peut ainsi dire, conscience de l'être, car la légende veut être historique et le dogme, issu des mythes et des

(1) *Philosophie de la religion*, p. 191.

(2) *Op. cit.*, p. 187.

légendes, prétend définir l'objet de la foi d'une façon qui n'est pas seulement analogique et figurée.

L'analyse psychologique des moyens d'expression du sentiment religieux nous fait toucher ici à un grave problème. Il semble que la conscience religieuse leur reconnaisse parfois dans la pratique le caractère de symboles — songez aux sermons sur les miracles — et pourtant elle se montre en général étonnée et choquée, dès que ce symbolisme latent est clairement affirmé. Qu'est-ce à dire ? Y a-t-il une opposition irréductible entre la réflexion critique et l'affirmation religieuse ? Serait-il donc impossible que des symboles librement choisis suivant les suggestions de l'expérience, des images dont la nature poétique clairement discernée n'empêcherait pas de sentir la signification profonde, vinsent fournir à la conscience religieuse l'expression vivante et forte dont elle a besoin ? Si la foi religieuse est bien ce que M. Höffding la définit, une ferme croyance à la perennité des valeurs, on ne voit pas qu'elle ne puisse s'accommoder d'un moyen d'expression dont elle a usé dans les périodes créatrices et qui la met à l'abri de tout conflit avec le savoir positif et l'esprit scientifique.

HENRI-L. MIÉVILLE.
