Revue Générale : Philosophie de la religion [suite]

Autor(en): **Mièville, Henri-L.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **1 (1913)**

PDF erstellt am: **30.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-379913

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE GÉNÉRALE

PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

II. — LA THÉORIE DE M. HARALD HÖFFDING (1)

Nous avons résumé, dans la première partie de ce travail, les conclusions auxquelles l'étude psychologique de la religion conduit M. Höffding. Mais la philosophie de la religion doit, après avoir analysé et défini le fait religieux, porter un jugement sur la valeur de cette manifestation de la vie de l'esprit. Quelles sont à ce sujet les opinions de M. Höffding?

II

DISCUSSION PHILOSOPHIQUE DU FAIT RELIGIEUX

L'essence de la religion. — Dans un article de la *Revue Bleue* (2) consacré à la philosophie de la religion, M. Boutroux montre en termes excellents à quelle condition une semblable appréciation devient possible. Si l'on veut juger de la religion, il ne suffit pas de constater ce qu'elle est et ce qu'elle a été, car il peut arriver qu'elle subsiste sous une forme différente de celles qu'elle a présentées jusqu'ici. Il faudrait en avoir déterminé l'essence ou, ce qui revient au même, l'*idée*, « l'idée platonicienne en quelque sorte, la notion de ce que peut et doit être la religion pour exister le plus véritablement, le plus hautement possible ».

Si nous avons bien compris M. Höffding, telle est en effet la

(1) Voir *Revue de théologie et de philosophie*, nouvelle série, N° 2, p. 144, sq.

(2) *L'essence de la religion*. Revue bleue, 25 mai 1912.

portée que possède à ses yeux l'« axiome de la conservation de la valeur ». En mettant au jour la loi qui préside à la formation des croyances religieuses, l'analyse psychologique nous permet tout à la fois d'expliquer la religion en tant que fait, et de la définir en tant qu'idéal. Le besoin qui pousse l'homme à chercher des garanties contre la destruction des valeurs ne s'épuise ni ne se satisfait pleinement dans aucune de ses manifestations historiques. Chaque religion cherche à réaliser de son mieux le programme commun : *assurer à la vie la plus grande valeur possible* et préciser à sa manière ce qu'une formule de ce genre laisse forcément dans l'indétermination : quelles sont les valeurs les plus hautes et comment sont-elles assurées ?

L'« axiome religieux » a la portée d'une idée directrice, il est comme le moule où se façonne toute croyance religieuse et qui lui donne sa forme spécifique. Mais, en son abstraite généralité, il n'est pas, il ne saurait être une religion. C'est ainsi qu'en définissant l'essence de la science, on aboutirait également à une formule abstraite : la science a pour origine tels besoins permanents de la nature humaine et elle poursuit tel idéal. Mais aucune science ne serait constituée du fait de cette définition toute générale. Pourtant nous gagnerons quelque chose à nous y appliquer, car nous verrons mieux alors ce qui est un procédé scientifique et ce qui ne l'est pas. Nous serons en possession d'un critère qui nous permettra de juger dans quelle mesure une théorie satisfait les exigences de l'esprit scientifique. Il en va de même dans le domaine religieux. Le postulat (1) de la valeur que M. Höffding retrouve au fond de toutes les croyances lui permettra d'apprécier au moyen d'un critère tiré de la religion même la valeur respective des formes historiques qu'elle a revêtues.

Mieux une religion satisfera aux exigences du postulat, plus elle aura de perfection. La religion parfaite serait celle qui ferait voir que rien, dans le cours des choses, n'est purement un obstacle, que tous les obstacles ne sont en définitive que des moyens pour la réalisation de valeurs nouvelles (2).

(1) Le terme « postulat » nous paraît préférable, en la matière, au terme « axiome », l'idée d'axiome impliquant celle d'évidence rationnelle à laquelle l'esprit ne saurait se refuser.

(2) *Philosophie de la religion*, p. 206.

Aucune religion n'est la religion parfaite et absolue. — L'expérience nous montre qu'aucune religion particulière ne réalise pleinement ce programme, et la chose n'a pas de quoi nous surprendre, si nous songeons que la religion, comme l'art et comme la science, est une manifestation de la vie. « Les formes historiques de la vie n'expriment jamais complètement leur idée ou essence particulière. » (1)

Reprenons à ce propos l'exemple déjà cité des religions du type mystique ou spéculatif et du type historique. Ni les unes ni les autres ne répondent entièrement aux exigences du postulat religieux. Nous avons constaté que les premières, pour mieux exalter la vie éternelle et divine qui seule a du prix, dépouillent l'existence temporelle de toute valeur, de sorte qu'il en résulte cette étrangeté que pour nous élever à la vie vraie, il nous faut nous accommoder d'une forme d'existence qui en est la négation. Le bien suprême s'acquiert au prix de son contraire et se trouve de ce fait même diminué. Quant aux religions historiques, elles s'approchent davantage du but, mais ne l'atteignent pas non plus. Sans doute, elles donnent un sens à la vie terrestre; elles en font l'acheminement vers le salut à venir. Mais cette conception a le défaut de n'accorder du prix qu'aux seules formes de la vie actuelle dont on admet qu'elles préparent à l'existence future, et ce qui subsiste de la vie ainsi rétrécie ne vaut pas par soi-même, n'ayant que la valeur d'un moyen, voire d'un moyen peu efficace, puisque ce n'est pas l'effort des hommes, mais la puissance de Dieu qui opèrera le salut. On voit que, dans leur façon d'apprécier l'existence terrestre, les religions du type historique sont moins éloignées qu'il ne le semblait au premier abord des religions spéculatives. Elles se heurtent en somme à des difficultés semblables (2) et certaines de leurs doctrines sont particulièrement malaisées à

(1) *Op. cit.*, p. 223.

(2) On ne sort de ces difficultés qu'en considérant chaque période de la vie à la fois comme un moyen de préparer l'avenir et comme un but en soi. « Alors, dit M. Höffding, il sera enfin possible, au milieu du temps, de vivre dans l'éternité, sans sombrer cependant dans la contemplation mystique... Nous pourrons alors contempler l'indéfinité et même l'infinité du temps sans être étourdis et nous n'aurons plus l'impression d'une agitation sans but. » *Op. cit.*, p. 53.

concilier avec le postulat religieux. Telle est la doctrine des peines éternelles qui affirme la perpétuité de la révolte et de la souffrance et la doctrine de la création. Le monde créé n'est-il pas inférieur au créateur, n'est-il pas dépendant et limité et capable de chute, ce que son auteur n'est pas ? L'hypothèse de la création indique une diminution de la valeur et c'est vainement que des théologiens comme saint Augustin ont cherché à écarter le scandale. L'effort même qu'ils ont tenté n'aboutit qu'à nous montrer une fois de plus que la conscience religieuse est dominée par la préoccupation des valeurs et qu'elle attribue à Dieu la fonction de les sauvegarder. (1)

De tout cela, M. Höffding conclut que les deux types de religion, le type historique et le type spéculatif ou mystique, « en dépit de leurs efforts incontestables pour rester attachés à la conservation de la valeur, sont impliqués dans des difficultés qu'ils ne sont pas capables de surmonter, difficultés au milieu desquelles ils se révèlent des expressions imparfaites de l'idéal religieux qu'ils reconnaissent » (2). Entre ces deux formes opposées, il en est d'intermédiaires, mais aucune ne contient la solution de cette sorte d'antinomie où la pensée religieuse se trouve engagée par le fait qu'elle cherche à mettre la réalité au service de la valeur. Aucune religion ne résoud le problème capital de la théodicée. Aucune n'est donc la religion absolue, parfaite, définitive.

Il est intéressant de constater que M. Höffding arrive à cette conclusion non pas en appliquant aux religions un criterium purement philosophique, mais en les éclairant pour ainsi dire du dedans, en les jugeant à la lumière d'un principe qu'elles ne peuvent récuser, puisqu'elles en sont autant d'expressions diverses.

D'autres considérations, d'ailleurs, tendent à la même fin. La religion absolue serait celle qui établirait un système définitif de valeurs absolument immuables. Or il n'existe pas, dans le champ de l'expérience humaine, de valeurs absolument immuables ; les valeurs que nous observons se transforment lentement. Cela résulte d'une loi psychologique bien établie, la « loi de relation »,

(1) Cf. *Op. cit.*, 211 sq. et p. 245.

(2) *Op. cit.*, p. 222 ; cf. la première partie de cette étude, plus haut, p. 160-161.

d'après laquelle la qualité et l'intensité de tout sentiment sont conditionnées par les états précédents et simultanés auxquels il s'oppose et *varient* avec ces mêmes états (1). Un don de mille francs n'a pas la même valeur, s'il échoit à un pauvre diable ou à un millionnaire, et l'on jouit tout autrement du repos, s'il fait suite à un travail fatigant. Enfin, c'est un phénomène bien connu qu'une sensation ou un sentiment s'affaiblissent, en se continuant identiques, de sorte qu'une valeur immuablement sentie la même risquerait de ne plus être sentie du tout et cesserait par conséquent d'être une valeur. Ainsi l'analyse psychologique nous révèle que le monde des valeurs est dominé par une loi de changement qui tient à la nature même de notre organisation psychique.

Mais alors, que nous vient-on parler de « conservation des valeurs » ? Leur mutabilité ne détruit-elle pas l'axiome qui affirme leur persistance ? Il n'en est rien cependant. Et l'on s'en convaincra facilement, si l'on songe que l'important n'est pas que telles ou telles valeurs se conservent toujours identiques, mais que, si elles viennent à se transformer, il en subsiste le plus précieux et qu'enfin ce « réarrangement des valeurs » n'en soit pas un appauvrissement. Il faut, en d'autres termes, que la vie spirituelle se continue et ne périclite pas. Mais il n'est pas nécessaire pour cela qu'elle se fige en des formes à jamais arrêtées. Loin de contredire l'axiome de la conservation des valeurs, les transformations qu'elles subissent le confirment : ce qui, à l'origine, se présentait comme la valeur unique, absolue, devient dans la suite un élément d'un tout plus vaste (2). Signe de richesse, non d'indigence. De nouvelles valeurs surgissent qui s'agrègent aux anciennes et qui les modifient du plus ou du moins. « Dans notre estimation des valeurs, nous sommes forcés de nous arrêter à des valeurs qui sont, pour nous, les plus hautes et qui, par conséquent, doivent servir de fondement à toutes celles que nous pouvons découvrir. » Mais quant à leur conférer un caractère d'absoluité, c'est à quoi nous devons renoncer. Et cela d'autant plus que « si notre foi est assez forte pour nous pousser à étendre la portée de notre concept de valeur au delà des limites de l'existence humaine, nous

(1) Cf. *Psychologie im Umrissen*, VI E.
(2) *Op. cit.*, p. 257.

devons nous familiariser avec l'idée que *nos* valeurs suprêmes peuvent n'être que des éléments d'un ordre de choses encore plus compréhensif, d'un royaume de valeurs dont nous ne concevons ni le but, ni les lois fondamentales » (1).

Nous en venons ainsi à constater que, dans le domaine des valeurs, nos concepts sont aussi peu propres à fixer définitivement leur objet que les catégories de la pensée le sont à saisir intégralement le réel, en le ramenant à un nombre fini de propriétés et de relations définissables.

Or c'est là un résultat que les religions « positives », c'est-à-dire celles qui ont pris corps dans un système déterminé de croyances et de rites, paraissent peu disposées à reconnaître.

Quelle est, en effet, leur attitude? Elles font choix de certaines valeurs qu'elles déclarent être les valeurs suprêmes, et en cela elles remplissent leur mission, mais elles se font une idée fausse des conditions d'une pareille affirmation ; elles la poussent à l'absolu par le fait qu'elles n'admettent plus aucune transformation possible des valeurs élues. Elles les prennent avec la forme particulière que leur a donnée une certaine époque et les déclarent immuables malgré le démenti de l'histoire. Le passé, sans doute, ne se perd jamais entièrement, mais il est absorbé en une synthèse où entrent des valeurs nouvelles qui réagissent sur les anciennes et qui les transforment. Ainsi les chrétiens d'aujourd'hui se font, de la vie, une conception différente, quoi qu'ils en aient, de celle des premiers chrétiens. Le retour à l'Evangile primitif est une illusion pieuse, de même que la conservation de l'Evangile « intégral ». Le catholicisme et les divers mouvements protestants ont choisi dans le riche trésor évangélique ce qu'ils pouvaient utiliser et ont laissé le reste (2). Mais « ils ont tous également jeté le voile du silence sur ce processus de choix et d'élimination » (3). C'est que les religions positives ont une tendance à s'immobiliser en une feinte absoluité. La pensée du changement leur cause une sorte

(1) *Op. cit.*, p. 237.

(2) Le protestantisme a pris une attitude nouvelle et accueillante à l'égard des valeurs qui constituent la civilisation ; conséquemment il laisse tomber du christianisme primitif tout ce qui ne se concilie pas avec cette attitude. *Op. cit.*, p. 341.

(3) *Op. cit.*, p. 344.

de terreur ; elles affectent d'ignorer ce côté très important de la réalité (1) et elles admettent dogmatiquement que toutes les expériences essentielles ont déjà été faites (2). En un mot, elles ont conçu une idée trop étroite de la valeur. Mais elles risquent par là de compromettre ce qu'elles se proposent de sauvegarder. Si les valeurs ne subsistent qu'en se transformant sous l'influence d'expériences nouvelles, une religion qui méconnaît cette possibilité d'évolution et d'enrichissement spirituels serait en cela même irréligieuse (3).

On voit comment la loi fondamentale à laquelle M. Höffding nous montre qu'obéit la conscience religieuse, peut nous servir de critère pour juger les religions particulières et discerner en quoi et dans quelle mesure elles sont vraiment religieuses. Mais si nous voulons déterminer aussi complètement que possible la signification du fait religieux, cette discussion ne suffit pas. Nous devons nous demander quelle est la valeur morale et intellectuelle de la religion considérée non pas dans telle ou telle de ses manifestations particulières, mais en ce qu'elle a d'essentiel.

La religion jugée du point de vue de la morale et de la raison. Justification de cette procédure. — Une question préjudicielle avant d'entrer en matière. De quel droit appeler la religion à se justifier devant la conscience morale et la raison ? N'est-il pas des systèmes religieux — toutes les religions d'autorité — qui condamnent cette méthode, en contestant l'existence d'une conscience morale et d'une raison autonomes ?

A cette objection M. Höffding a déjà répondu par son analyse du fait religieux. (4) Historiquement on ne peut pas dire que la morale procède de la religion, car la religion — pour autant

(1) *Op. cit.*, p. 239.

2) *Op. cit.*, p. 97.

(3) *Op. cit.*, p. 239 : « La confusion qui consiste à égaler les valeurs particulières déterminées à des valeurs éternelles est irréligieuse... » On raisonne alors comme suit : « Si les formes ou les sortes de valeurs que je connais ne subsistent pas, alors la conservation de la valeur n'est rien pour moi, ou plutôt je n'admets pas que ce qui subsiste soit une valeur ou ait de la valeur. » Cette forme égoïste de religiosité, ajoute M. Höffding, n'est rien moins que rare.

(4) Cf. plus haut, p. 158-159.

qu'elle a un caractère moral — ne fait qu'établir un lien entre la puissance ou les puissances surhumaines dont l'homme croit dépendre et les valeurs morales qu'il a expérimentées, les idéals qu'il a conçus. Si l'on convient d'appeler conscience morale le sentiment que nous avons acquis de ces valeurs et de ces idéals, il sera juste de dire que la conscience morale est indépendante de la conscience religieuse. Reprenons, pour plus de clarté, un exemple déjà cité. Si la justice est une chose bonne, ce n'est pas pour la raison qu'elle nous est commandée, c'est parce qu'elle est une forme plus satisfaisante, plus féconde et plus belle de la vie de l'esprit. Dès lors il faut qu'elle soit ; et c'est ici qu'intervient la religion, non pour créer en nous la notion même de justice et d'obligation, mais pour garantir cet idéal, pour l'assurer contre ce qu'on pourrait appeler le risque métaphysique et en rehausser par là même le prestige et l'efficace.

Qu'en est-il d'autre part de la raison ? Faut-il la reconnaître autonome elle aussi ? La chose n'est guère douteuse, si nous admettons l'analyse psychologique de M. Höffding. Notre auteur a montré que les croyances religieuses ne répondent pas à un besoin logique, mais qu'elles ont une origine essentiellement affective. Elles ne sont ni des vérités de fait ni des vérités de raison. Cela même revient à constater l'existence d'une pensée qui a ses lois propres et qui juge du vrai et du faux suivant des critères étrangers à la religion.

Dès lors il semble que deux attitudes seulement soient possibles : ou l'on s'abstiendra de confronter la religion avec la conscience morale et la raison — et ce sera le système des cloisons étanches auquel nous ne manquerons pas d'être condamnés d'une façon ou d'une autre, si nous acceptons en religion le principe d'autorité — ou bien au contraire on les rapprochera et on discutera de la possibilité d'établir entre elles un concert qui satisfasse l'aspiration de notre être à l'unité intérieure. (1)

Il est bien évident que cette dernière attitude est la seule philosophique, car l'esprit philosophique n'est pas autre chose que l'aspiration à l'unité intérieure traduite en pensée et devenue consciente. Mais on comprend aussi qu'il serait vain de vouloir *démontrer* à qui n'en sentirait pas le prix la légitimité et la nécessité d'un semblable effort. Le système des cloisons

(1) Cf. *Op. cit.*, p. 87.

étanches est possible en soi ; il ne choque que les esprits épris d'unité. Force nous est donc de constater que nous sommes en présence de deux attitudes irréductibles constituant l'une et l'autre un point de départ et résultant d'une démarche primordiale de la pensée et de la volonté qui échappe aux prises du raisonnement.

On voit dans quel sens la méthode de M. Höffding se trouve justifiée. Une philosophie de la religion faillirait à sa tâche. qui n'entreprendrait pas d'examiner la religion dans ses rapports avec les postulats de la conscience morale et les lois de la raison : y a-t-il accord ou désaccord ? une synthèse est-elle possible et à quelles conditions ?

La religion jugée du point de vue de la morale. — Commençons par définir ce point de vue. Qu'est-ce que la morale ? M. Höffding la définit un ensemble de règles qui se rapportent à la création des valeurs et à leur conservation, en tant que celle-ci peut être assurée par l'activité humaine. Le problème central de la morale est de déterminer comment l'individu peut être tout à la fois une fin et un moyen, comment il peut développer sa propre personnalité de telle sorte que par cette activité même il aide les autres à développer la leur. (1) La morale fait appel à l'action, tandis que l'attitude religieuse est avant tout réceptive. Entre la religion et la morale il y a donc possibilité de conflit.

La religion concentre les pensées sur l'au delà, sur ce qui ne dépend pas de nous et de ce fait elle exige l'emploi de forces affectives qu'elle détourne du travail de découverte et de production des valeurs (2). Il y a des religions qui rendent l'homme passif, en lui inspirant par exemple un sentiment du péché qui l'obsède et qui le paralyse. Ces formes-là de religiosité sont en désaccord irrémédiable avec la morale. Il en sera de même de celles qui mettent l'obéissance au-dessus de l'amour. L'exigence d'une soumission inconditionnelle à une puissance infinie est un trait oriental qui se retrouve dans la plupart des grandes religions ; seuls « les libres Hellènes restent debout même pendant la prière » (3).

(1) *Op. cit.*, p. 332.
(2) *Op. cit.*, p. 223.
(3) *Op. cit.*, p. 332.

Ce n'est pas tout. On a fait remarquer bien souvent, et non sans raison, que l'idée religieuse d'une récompense et d'un châtiment à venir peut entretenir chez le croyant un utilitarisme égoïste (1) qui l'empêche de s'élever moralement. Et à cette constatation s'en ajoute une autre, c'est que la croyance, sur laquelle forcément la religion insiste, est souvent un obstacle à l'amour. L'histoire et la vie quotidienne nous en fournissent des preuves abondantes : l'amour unit, mais la foi, en divisant les esprits, sépare, et parfois elle sépare ceux-là même qui paraissaient destinés à s'entendre.

Est-ce à dire que la morale ait intérêt à répudier toute collaboration de la religion ? Elle y court certains dangers, cela est trop clair, mais l'appui qu'elle en reçoit peut être inestimable. Le fait, par exemple, que l'amour du prochain est devenu un élément essentiel de la morale d'une grande religion populaire a eu et possède encore une importance énorme.

Tout compte fait, et si nous considérons la morale et la religion dans leurs tendances essentielles, indépendamment de telles ou telles contingences historiques qui ont transformé en antagonisme leur dualité, elles apparaissent comme étant solidaires l'une de l'autre. D'une part, en effet, on peut dire qu'il y a une religion cachée dans toute morale, car « la tâche qui consiste à découvrir et à produire des valeurs implique elle-même une croyance à la conservation de la valeur ». (2) D'autre part la foi religieuse a une vertu morale, parce qu'en donnant au croyant l'assurance que les valeurs ne périront pas, elle crée comme une valeur nouvelle qui les embrasse toutes, parce qu'elle fournit de puissants motifs d'action et qu'elle possède le pouvoir d'élargir notre horizon et d'élever nos idées. (3)

La religion jugée du point de vue de la raison. — Il nous reste à discuter philosophiquement la question de la vérité des idées religieuses, car la croyance en la conservation de la valeur ne peut s'affirmer sans se concrétiser tout à la fois et s'intel-

(1) *Op. cit.*, p. 311. On trouve chez certaines gens un attachement au monde, mais « à l'autre monde », qui n'est qu'une forme de l'égoïsme.

(2) *Op. cit.*, p. 253.

(3) *Op. cit.*, p. 320.

lectualiser, sans appeler à son secours des images et des idées. La raison qui se donne pour tâche de coordonner les éléments de notre vie intérieure et d'harmoniser nos conceptions, peut-elle accorder aux symboles religieux valeur de connaissance?

Nous avons vu que la pensée religieuse fait un constant emploi de l'analogie. (1) Quelle est, au point de vue de la connaissance, la portée de ce procédé ?

Constatons tout d'abord que la pensée religieuse n'est pas seule à l'employer. Il y a un symbolisme scientifique qui cherche à éclairer les relations entre les faits par des relations entre des concepts. Les théories atomistiques nous en fournissent un bel exemple. Mais ici nous pouvons éprouver au moyen d'expériences précises la valeur de l'analogie. Cela n'est plus possible dans le domaine métaphysique. « Le symbolisme métaphysique, écrit M. Höffding, cherche à jeter de la lumière sur la totalité du réel ou sur son essence au moyen d'images empruntées à un simple fait, à un simple aspect du réel apparus dans notre expérience. » (2) Comment vérifier en ce cas la valeur de l'analogie ? Quant au symbolisme religieux, il ne diffère du symbolisme métaphysique que parce que ses images sont plus concrètes et teintées d'émotion. Libre à vous de spéculer, si vous n'êtes pas d'humeur exigeante, mais quiconque y regarde de plus près en viendra à la conviction que « toutes les idées religieuses sont de caractère poétique » (3).

Cela est particulièrement frappant, si l'on examine le concept de *personnalité divine* dont nul n'ignore le rôle dans les religions supérieures. Dès que nous cherchons à y voir autre chose qu'une image poétique, d'insurmontables difficultés surgissent. Appliquée à Dieu, l'idée de personnalité perd les caractères qui, dans notre expérience, servent précisément à la définir. Elle n'est plus l'idée d'un être qui ne prend conscience de lui-même qu'en se distinguant de ce qui n'est pas lui, d'un être qui lutte pour réaliser sa fin et dont le pouvoir n'égale pas à tout coup le vouloir. L'analogie sur laquelle on croit ici pouvoir faire fond se révèle trompeuse : « notre idée d'un moi fini, simple terme de l'ordre général du monde, ne peut exprimer le principe infini

(1) Cf. plus haut, p. 164.
(2) *Op. cit.*, p. 72.
(3) *Op. cit.*, p. 252.

dont l'existence se traduit par le fait même qu'il y a un ordre cosmique » (1).

Et voici, sur le symbolisme religieux, la conclusion de M. Höffding : les images riches et variées qui le constituent n'expriment toutes qu'une seule et même pensée, celle que formule en termes abstraits le postulat de la conservation de la valeur. Le reste est vêtement poétique et « quand on prétend que certains symboles sont plus vrais que d'autres, cela ne peut vouloir dire logiquement qu'une chose, savoir qu'ils ont plus de valeur pour nous, parce qu'ils reposent sur des analogies plus à notre portée ». (2)

Dès lors, pour M. Höffding, toute la discussion se ramène à l'examen du principe fondamental de tout système religieux : le postulat de la conservation de la valeur. Peut-on lui reconnaître un fondement objectif ?

Remarquons d'emblée que ce postulat dépasse invinciblement les données de l'expérience. La valeur étant chose sentie, suppose des êtres capables de sentir ; l'existence de la valeur est liée à l'existence de la vie psychique. Affirmer que la valeur doit se perpétuer, c'est affirmer la persistance de la vie consciente dans l'univers. Or c'est bien là, évidemment, soutenir ce qu'aucune expérience ne saurait établir (3), puisqu'il s'agit ici de l'avenir que l'expérience n'atteint pas. Faisons un pas de plus et constatons que le postulat de la conservation de la valeur, si on le tient pour fondé, implique l'affirmation d'un rapport entre l'esprit et le réel qui est une détermination métaphysique.

L'homme religieux, sans doute, ne s'intéresse pas à la constitution du réel en tant que telle, il lui suffit de penser qu'elle offre des conditions favorables au développement ultérieur de la vie de l'esprit (4). Pratiquement il pourra s'en tenir là, mais, s'il réfléchit, la logique de sa croyance l'entraînera plus loin. Si la vie psychique ne peut pas disparaître, si le réel est astreint à lui fournir toujours l'aliment dont elle a besoin, c'est donc qu'il y a une relation déterminée entre l'univers considéré dans son ensemble et le monde de l'esprit. L'essence des choses est

(1) *Op. cit.*, p. 80.
(2) *Op. cit.*, p. 198.
(3) Cf. *Op. cit.*, p. 242.
(4) *Op. cit.*, p. 249.

définie de telle façon que la vie psychique y trouve une source de perpétuel renouvellement. Voilà, si je ne me trompe, de la métaphysique, dût-on, ainsi que le fait M. Höffding, déclarer impossible toute tentative de définir la nature du lien qui unit les deux termes en question (1).

Est-il possible de préciser encore le problème ? M. Höffding nous en fournit le moyen.

Qu'est-ce que le « réel » que tout à l'heure nous opposions à la vie psychique ? A ne considérer que les apparences et abstraction faite de ce qui fait l'essence inaccessible des choses, le réel paraît déborder la vie psychique dont toutes les manifestations observables semblent liées à des conditions extérieures. Mais, dira-t-on, comment parler d'un objet aussi mal défini que « le réel » ou « la réalité », le tout, l'univers ? Un pareil concept est-il autre chose qu'une abstraction vide ? — On le dirait au premier abord. Il est cependant possible de donner à ce concept un sens parfaitement déterminé. Sans doute, la réalité, conçue comme la totalité absolue de ce qui est, échappe à notre étreinte ; nous n'en avons aucune intuition ; nous n'observons que des touts limités. Mais il arrive invariablement que ces touts sont en relation avec d'autres touts ; car nous ne saisissons pas d'objets isolés : « une chose ou un être ne peut être connu que par ses qualités et ses qualités représentent les différentes manières dont cette chose ou cet être est en relation avec les autres » (2).

De cette constatation il résulte que nous possédons sur le réel une donnée tout à fait générale qui nous permet de le définir à un certain point de vue. Il nous apparaît comme une *multiplicité indéfinie dont les termes sont liés*. S'ils étaient sans lien, les éléments du réel n'existeraient pas pour nous ; ils seraient insaisissables. L'unité est donc sous-jacente à cette multiplicité, mais elle n'est pas donnée pour elle-même et en elle-même — comme le pense un certain monisme dogmatique — elle ne s'impose à nous que comme un principe de liaison. (3)

(1) *Op. cit.*, p. 348. Nous soulignons le caractère métaphysique du postulat religieux plus que M. Höffding ne l'a fait — ceci pour la clarté de l'exposé.

(2) *Op. cit.*, p. 65 ; cf. p. 32 : les qualités d'une chose, ce sont « ses possibilités d'action et de passion ».

(3) M. Höffding appellerait son point de vue, s'il fallait lui donner un nom, *monisme critique*. *Op. cit.*, p. 83.

Tout l'effort de la pensée, l'effort scientifique aussi bien que l'effort philosophique présuppose l'existence de ce principe d'unité qui rend possible l'interdépendance des objets de notre connaissance et qui, de ce fait, les rend connaissables et réels pour nous (1).

Dès lors nous voyons se préciser le problème religieux. Du moment que le monde des valeurs, c'est-à-dire le monde de l'esprit, est une partie intégrante du réel, il participe de cette sorte d'enchaînement grâce auquel les parties constitutives de l'univers connaissable sont liées les unes aux autres et forment un tout ordonné (2). Et alors, si les valeurs se perpétuent nécessairement, comme le demande la conscience religieuse, cela ne peut provenir que d'une chose : la persistance des valeurs doit avoir pour fondement l'ordre universel lui-même. La garantie de leur continuité ne saurait résider ailleurs que dans le principe d'unité ou de liaison dont la solidarité des éléments du réel manifeste l'existence (3).

Est-ce à dire que par un détour nous soyons ramenés de la sorte à l'ancienne théologie rationnelle ? — Nullement. Le principe d'unité qui doit être affirmé sous-jacent au système entier des réalités connaissables et qui se manifeste dans le nexus des relations temporelles, spatiales et causales, n'est pas identique à l'idée de la cause première telle que les scolastiques la concevaient. En affirmant l'unité, nous ne la posons pas comme un principe absolu, se suffisant à lui-même et d'où le multiple aurait été tiré par voie de création : « unité et multiplicité, dit fort bien M. Höffding, prises en soi, sont des abstractions ; ce qui est donné réellement, c'est la totalité. Chaque expérience nous mon-

(1) Cf. *Op. cit.*, p. 33 et 64.

(2) On voit que M. Höffding est relativiste en matière de connaissance. Il estime que nous n'appréhendons les objets ou les êtres que *dans les relations qu'ils soutiennent*. Cette thèse ne concerne pas que les connaissances scientifiquement élaborées, il faut l'affirmer — en dépit de l'intuitionisme si fort en vogue aujourd'hui — de toutes les formes du connaître : sentir et percevoir, c'est encore et toujours saisir des rapports (loi des contrastes dans la psychologie des sensations).

Quant aux choses que nous ne pouvons connaître *d'aucune manière*, elles ne sauraient nous intéresser ni même nous occuper un seul instant. Inconnaissables absolument, nous ne pouvons même les juger possibles.

(3) Cf. *Op. cit.*, p. 107.

tre une totalité limitée en rapport avec d'autres totalités. » (1) Mais la nature du lien qui les unit et qui fait de l'univers un tout ordonné nous échappe. Ni l'idée de création dont la valeur théorique a été discutée précédemment déjà (2), ni la simple affirmation qu'il existe un principe d'unité et de liaison ne nous fournissent le moyen de parfaire notre science du réel. Le mystère du devenir nous est impénétrable ; nous touchons ici à la limite de ce qu'en l'état actuel notre intelligence est capable de concevoir. Et cette constatation équivaut, pour la philosophie religieuse et la théologie, à la nécessité de renoncer à toute construction d'un système proprement dit.

Il nous reste à examiner la valeur de la thèse impliquée dans la foi religieuse. Avons-nous des raisons pour admettre que l'ordre universel garantisse les valeurs ?

On peut affirmer qu'avant la naissance des sciences physiques et naturelles, ce problème ne se posait guère. Il fut un temps où religion, métaphysique et science se confondaient, mais la différenciation croissante des fonctions intellectuelles brisa cette unité, et quand la pensée fut en possession de méthodes scientifiques d'investigation, la réalité lui apparut sous un jour tout autre. L'animisme naïf des périodes antérieures devint impossible ; l'idée que la vie humaine est le centre de l'univers démesurément agrandi cessa de paraître naturelle. La réalité et le système des valeurs ne se recouvraient plus et de leur dualité, de leur opposition même naissait le problème qui a le plus constamment occupé la pensée moderne.

Chercherons-nous à le résoudre, en consultant l'expérience ? Vaine tentative, nous l'avons déjà constaté. Le réel nous dépasse infiniment, si bien que « nous ne saurions donner une forme intuitive à la foi à la conservation de la valeur. Nous ne pouvons pas aller au delà de cette notion générale d'après laquelle ce qui possède une valeur réelle est si étroitement uni à des forces en activité dans le monde que sa persistance est assurée sous une forme ou sous une autre » (3).

A défaut de pouvoir démontrer par l'expérience le bien-fondé

(1) *Op. cit.*, p. 31.
(2) Voir plus haut, p. 148 sq.
(3) *Op. cit.*, p. 236.

du postulat religieux, tenterons-nous de l'établir par une déduction ? Mais ni l'idée de valeur ne se laisse déduire de l'idée de réalité dont elle serait inséparable, ni celle de réalité de celle de valeur (1). Après tout, « la valeur pourrait n'être qu'un hôte de passage que l'on rencontre à certaines étapes du processus évolutif » (2).

D'autre part, la vanité de ce qu'affirme l'axiome religieux ne saurait être prouvée non plus. On ne peut démontrer que l'essence du réel est épuisée, lorsqu'on en a réduit les manifestations empiriques à des relations d'identité et de causalité. « Il reste toujours possible que ce tissu de relations... ne soit que le cadre nécessaire au déploiement... d'un contenu doué de valeur » (3).

La conclusion de tout cela c'est que l' « axiome » religieux est une *croyance* qui échappe à toute démonstration comme à toute réfutation qu'on en voudrait tenter (4).

Mais à défaut d'arguments contraignants dont elle puisse se réclamer, cette croyance a-t-elle au moins quelque vraisemblance ?

Le désaccord actuel que nous pensons constater entre la réalité et la valeur peut tenir au fait que notre horizon est fort limité. N'oublions pas que le concept de valeur n'a pas un contenu arrêté une fois pour toutes, de sorte que nous puissions déclarer que jamais, à aucun titre, tel élément de la réalité n'y trouvera sa place. La théodicée de Leibniz contient au moins une idée juste, c'est que, familiarisés comme nous le sommes avec l'idée de l'infinité du réel, nous nous trouvons mieux placés vis à vis du problème du mal que ne l'étaient les penseurs anciens. Nous pouvons aspirer à dépasser le point de vue où nous nous sommes provisoirement arrêtés et d'où nous avons jugé les choses (5). N'est-il pas remarquable de constater que la vie spirituelle peut gagner en énergie et en profondeur par le fait même des obstacles qu'elle rencontre ? (6) Où est la limite qu'il lui serait à jamais défendu de franchir ? On peut interpré-

(1) *Op. cit.*, p. 240.
(2) *Op. cit.*, p. 226.
(3) *Op. cit.*. p. 227.
(4) *Op. cit.*, p. 242.
(5) Voir plus haut, p. 222.
(6) *Op. cit.*, p. 251.

ter ce fait dans un sens favorable au postulat métaphysique qu'enveloppe la foi religieuse : il y a des chances pour que les valeurs ne soient pas un simple accident dans l'évolution du réel, mais la manifestation de quelque chose qui lui est essentiel.

D'autre part, la croyance qui s'attache à cette idée et qui la tient pour fondée n'est pas, au sein de la pensée, un phénomène tout à fait isolé. Le postulat religieux a des caractères communs avec certaines manifestations typiques de notre raison. M. Höffding compare le rôle qu'il joue dans son domaine à celui qui revient en science « aux idées, aux anticipations et aux hypothèses » (1). C'est parce que le savant suppose que les phénomènes ont des causes, qu'il leur en découvre (2). Le fait que l'usage du principe de causalité nous est devenu naturel et s'est trouvé constamment justifié ne doit pas nous empêcher de voir que toute loi générale passe invinciblement l'expérience et qu'en la supposant valable au delà des cas déjà vérifiés, c'est sur une croyance que nous nous appuyons, c'est une foi qui nous porte, la foi en un ordre rationnel du monde, qui est une forme de la continuité.

Or il y a une analogie profonde entre la foi religieuse en la valeur du réel (3) et la foi rationnelle en son intelligibilité. L'une et l'autre croyance se heurtent à des obstacles et en triomphent par la patience, sans jamais tenir pour définitif le démenti apparent que leur donnent certains faits. « Même devant les dissonances les plus choquantes, la religion ne s'avoue pas vaincue... La plus amère souffrance et le plus profond abaissement peuvent être des chaînons de la grande évolution de la vraie valeur. » De même, « nous ne nous avouons pas non plus vaincus

(1) *Op. cit.*, p. 315 et p. 200-201.

(2) Etant donné le vent de confusion qui souffle à l'heure qu'il est sur la philosophie, il est bon d'ajouter que cette phrase ne signifie pas que la pensée *crée* les faits avec leurs causes.

(3) Tout se tient dans le réel et tout s'y conditionne. Si des valeurs y sont perçues, c'est, en remontant de l'effet à la cause, le réel tout entier qui en acquiert une certaine valeur et si les valeurs doivent se perpétuer dans le monde, la même raison fera que ce monde où les valeurs se perpétuent y gagnera lui aussi une valeur permanente. Ceci pour expliquer l'expression que nous employons ici et qui ne se trouve que rarement sous la plume de M. Höffding.

intellectuellement, parce que nous faisons des expériences qui sont en opposition avec notre idéal logique... Mais nous travaillons à élargir notre expérience dans l'espoir que les contradictions tomberont lorsque nous découvrirons un horizon plus vaste » (1).

Qu'est-ce à dire, si ce n'est que nous sommes ici en présence d'un seul et même problème fondamental (2). La raison scientifique et philosophique qui pose en principe l'intelligibilité du réel (3), parce qu'elle ne peut être qu'à cette condition et qu'en renonçant à ce postulat, elle s'interdirait de porter aucun jugement sur quoi que ce soit, que fait-elle donc autre chose, si ce n'est affirmer à sa manière cela même que formule l'axiome religieux en des termes généraux : le réel a une valeur pour nous et cette valeur n'est point accidentelle et transitoire, elle tient à son essence même. Dans le cas particulier, elle est d'ordre intellectuel : la nature du réel est supposée telle qu'elle rende possible la recherche de la vérité, ce qui est, pour la pensée, la valeur suprême.

Ainsi la raison, en s'affirmant elle-même, se prononce en un certain sens pour le « principe de la conservation de la valeur ». Mais la religion seule embrasse le problème dans toute son ampleur. Science et morale représentent des catégories diverses de valeurs ; la religion les comprend toutes et c'est la vie spirituelle, dans son infinie richesse, dont elle veut garantir l'existence, en lui donnant pour fondement la puissance souveraine qui se manifeste dans l'évolution des choses. Considérée de ce point de vue, la religion apparaît comme le centre de perspective vers lequel convergent les lignes maîtresses de la vie de l'esprit ; le problème religieux est au fond de tous les grands problèmes, qui n'en sont que des aspects. Aussi bien la fonction de la religion est-elle en dernière analyse non pas

(1) *La pensée humaine*, p. 378-379.

(2) *Philosophie de la religion*, p. 200 et 356.

(3) Pour que nous puissions penser, il faut bien que le réel soit pénétrable dans une certaine mesure à notre intelligence, et il faut aussi qu'il le soit au delà du point jusqu'où nous l'avons pénétré, pour peu qu'il y ait une recherche possible de vérités non encore découvertes. On ne saurait *a priori* fixer une limite à l'intelligibilité du réel, de même qu'on ne saurait déclarer la raison incapable désormais de perfectionner encore ses procédés d'intellection.

de diviser le moi, mais d'opérer la concentration de toutes ses forces vives (1) et de les faire collaborer dans le grand combat pour l'existence et le progrès que la créature spirituelle doit livrer.

Avenir de la religion. — Principe de concentration spirituelle, il semble bien que les religions l'aient été aux époques classiques. Qu'en est-il aujourd'hui et qu'en sera-t-il demain ?

Nous traversons une période de crise intense, cela est trop évident. Mais il n'y a rien là d'extraordinaire, rien qui ne puisse s'expliquer du point de vue de la théorie des valeurs sur laquelle M. Höffding fait reposer sa philosophie de la religion. Une crise doit se produire toutes les fois que, grâce à la division du travail qui s'établit entre les différentes activités humaines (2), de nouvelles valeurs, par exemple les valeurs d'art ou les valeurs créées par la science, surgissent et paraissent s'opposer à celles que la religion avait consacrées jusqu'ici. Il devient alors nécessaire de procéder à une œuvre de conciliation et de critique qui ne va pas sans déranger des habitudes et demander des sacrifices. D'où un désarroi plus ou moins profond dont souffrent les âmes délicates. Mais si grand qu'il soit et dût-on ne point lui voir d'issue, on aurait tort d'en inférer la dissolution prochaine du sentiment religieux. En ces périodes de crise, une chose surtout devient manifeste, c'est que, sous sa forme traditionnelle, la religion ne peut plus satisfaire le besoin d'unité intérieure ; elle « développe un système de dogmes et de cérémonies qui restent hors de la vie au lieu d'exprimer la totalité de la vie » (3).

Aussi ne faut-il pas attendre la restauration de l'unité rompue d'un retour aux formes anciennes. La religion de demain ne peut être qu'une résultante des forces actuellement en lutte, lesquelles sont de provenance diverse. Il en est de spécifiquement chrétiennes, et l'on trouve dans le Nouveau Testament « des pensées, des états d'âme, des exemples qui accompagneront toujours l'espèce humaine en son pèlerinage » (4). Mais, à d'au-

(1) Cf. *Op. cit.*, p. 320.
(2) *Op. cit.*, p. 321.
(3) *Ibid.*
(4) *Op. cit.*, p. 344.

tres égards, notre conception de la vie est plus proche de la grecque : un ensemble de valeurs inconnues aux chrétiens primitifs y tiennent une place considérable et déterminent notre attitude (songez à la science, à l'art, à la conquête matérielle de notre planète, au sentiment de la nature). Qu'une synthèse s'élabore où se coordonneront et se pénètreront ces valeurs diverses et parfois opposées, c'est là une espérance qui a pour elle le passé de la race. Mais on ne saurait prévoir dans quelle mesure les religions anciennes y contribueront et s'il ne surgira pas « quelque chose de tout à fait nouveau, une forme de vie spirituelle pour laquelle nous n'avons pas encore de nom » (1).

Quoi qu'il en soit, la religion de demain devra se rendre compte du caractère poétique de ses symboles, et ce ne sera pas pour elle une infériorité. « Quand l'étroitesse dogmatique et l'épuisement critique auront disparu, l'imagination qui a déployé une telle puissance dans le cadre des mythes et des dogmes, sera libre de créer des formes lui appartenant en propre ». (2) Car il n'y a point d'apparence que le besoin religieux, considéré dans ce qu'il a d'essentiel, disparaisse jamais ; nous l'avons vu trop intimement confondu avec les plus fondamentales aspirations de l'être humain.

Supposez que la religion vienne à périr. Ce serait pour l'humanité une perte irréparable (3). Vainement on chercherait à remplacer la foi disparue par quelque équivalent. Il faudrait que cet équivalent remplît la même fonction, qu'il garantît les valeurs. Mais alors il ne serait qu'une forme de religion substituée à d'autres, si tant est qu'on donne au terme religion le sens large que l'analyse psychologique de notre auteur lui confère (4). Et M. Höffding pourra en conclure que « la religion satisfait un besoin profond qui ne mourra pas, parce que peuvent mourir les formes dans lesquelles, pendant des siècles, elle a trouvé son expression » (5).

(1) *La pensée humaine*, p. 394.

(2) *Philosophie de la religion*, p. 256.

(3) Voir plus haut, p. 227 et cf. *Op. cit.* p. VII.

(4) Ce sens large donné au mot religion a l'inconvénient d'encourager des « adaptations peu loyales ». Mais nous n'avons point d'autre terme qui puisse le remplacer. *Op. cit.*, p. 235-236.

(5) *La pensée humaine*, p. 377.

Remarques finales. — Telle est, retracée dans ses grandes lignes et peut-être systématisée pour les besoins de l'exposition un peu plus qu'elle ne l'est chez son auteur, la conception du penseur danois. Il nous reste à la situer par rapport à d'autres doctrines importantes et à formuler brièvement quelques appréciations.

Deux influences ont été prépondérantes dans l'évolution de M. Höffding : Kierkegaard et les positivistes anglais et français. Il doit à ceux-ci l'essentiel de sa méthode qui est d'aborder le problème religieux par son côté psychologique, en écartant toute métaphysique. Mais le positivisme ne se demande pas s'il y a quelque âme de vérité dans les affirmations religieuses ; il est, à cet égard, carrément négatif ou pour le moins sceptique. Si M. Höffding ne s'en est pas tenu là, c'est, pour une forte part, grâce à l'influence qu'exerça sur sa pensée l'original et profond théologien Kierkegaard (1). Antiintellectualiste passionné, individualiste farouche, Kierkegaard exaltait la personnalité et réclamait pour elle le droit de croire sans qu'aucune évidence de raison ou de fait l'y contraignît. M. Höffding, son disciple très émancipé, rompra lui aussi avec la conception intellectualiste de la religion et laissera un certain jeu à la volonté de croire.

Au centre de sa théorie, la notion de valeur. M. Höffding en traitera d'abord en psychologue qui constate des faits et qui cherche à les expliquer par leur relation à d'autres faits, puis en philosophe, et à ce point de vue, il se demandera si nous avons le droit d'affirmer cette valeur suprême qui est la persistance des valeurs dans le réel.

Ce postulat est l'expression de notre plus intime vouloir-vivre ; sous une forme ou sous une autre, nous le supposons vrai pour pouvoir penser et agir, et nous avons sans doute raison. M. Höffding serait-il donc pragmatiste ? En un sens peut-être, si vous le voulez, mais il ne l'est pas, si le pragmatisme — comme cela est le cas ordinairement — prétend que pour être vraie, il suffit qu'une proposition métaphysique réponde à nos aspirations. La thèse de la conservation de la valeur a un grand

(1) Cf. Raoul Hoffmann. *Kierkegaard et la certitude religieuse*. Esquisse biographique et critique (1907).

prix pour moi, c'est vraisemblablement la raison pour laquelle j'y adhère, mais elle n'est vraie, que si les valeurs se comportent réellement comme elle le dit. (1) Aussi bien le postulat religieux reste-t-il aux yeux de M. Höffding une croyance à laquelle on peut attribuer une vérité objective, mais qui n'est pas *vérifiée* en ce qu'elle affirme du seul fait de l'intime satisfaction qu'elle nous cause.

Ni intellectualiste, ni pragmatiste au sens courant, ni positiviste à la manière classique, M. Höffding a su édifier une théorie originale et cohérente qui restera en tout état de cause une précieuse contribution à la philosophie de la religion. Il est vrai que M. Höffding n'a pas été le premier à voir dans la religion autre chose qu'une sorte de science sacrée venant compléter nos connaissances théoriques. Kant déjà la définissait comme une croyance répondant à un besoin pratique de la personne humaine qui ne peut pas consentir à l'anéantissement des valeurs. Et nous retrouvons cette idée chez Ritschl et chez d'autres encore, chez Auguste Sabatier, par exemple, pour citer un nom français. Mais il faut laisser à M. Höffding le mérite d'avoir poussé plus loin que ses prédécesseurs l'étude psychologique des phénomènes religieux, de l'avoir faite plus méthodique et plus compréhensive et d'avoir créé de cette manière une base de discussion plus large.

Est-ce à dire que la philosophie de la religion du penseur danois soit en tout point satisfaisante ? Il nous semble que M. Höffding a mis en lumière d'une façon décisive un élément essentiel du problème : le rôle que joue en religion la conscience des valeurs et le souci de les savoir assurées. Mais sa tentative d'édifier sur cette base une philosophie de la religion nous paraît appeler certaines réserves.

Pour en juger, examinons la méthode dont M. Höffding s'inspire, quand il cherche à définir l'essence de la religion. Cette méthode est surtout psychologique et conduit à la définition que l'on sait : psychologiquement la religion consiste en un ensemble de phénomènes dont l'enchaînement, toujours le même, repré-

(1) Je puis, tout en la considérant comme très précieuse, discuter de sa vérité, c'est-à-dire la mettre en doute ; lors donc que je la tiendrai pour vraie, j'aurai fait autre chose qu'affirmer qu'elle est précieuse, j'aurai déclaré que la réalité est telle que cette proposition la définit ou à peu près.

sente la loi de sa genèse : aspiration aux valeurs, conscience des obstacles, idée d'une puissance ou de plusieurs puissances capables d'assurer les valeurs là où les forces humaines n'y suffisent pas, sentiments variés, croyances et rites résultant de cette idée.

Tout ce processus peut être défini à un point de vue purement scientifique, sans qu'on y fasse intervenir aucun facteur d'ordre transcendant et qu'on suppose le monde régi par une finalité. La loi formulée par M. Höffding pour expliquer la genèse des religions reste ce qu'elle est et la série des états psychiques qu'elle relie demeure identiquement la même, que la vie spirituelle soit conçue comme un simple produit de l'évolution de la matière ou que l'on considère cette même série de phénomènes comme la voie choisie par Dieu pour élever l'âme jusqu'à lui. De par sa méthode, la psychologie fait abstraction d'une semblable question, mais on ne prétendra pas qu'elle laisse la religion indifférente. Et conséquemment il semble qu'une définition de l'essence de la religion ne saurait être complète et pleinement satisfaisante, si elle ne s'élève au-dessus du point de vue psychologique pour apprécier le bien-fondé de la croyance.

Malgré certaines déclarations contraires (1), M. Höffding en a eu le sentiment et après avoir établi par l'analyse psychologique le rôle capital qui échoit en religion au principe de la conservation de la valeur, il en discute philosophiquement. Le fait que cette idée est l'expression spontanée de notre vouloir-vivre — fait psychologique — ne tranche pas la question de la valeur qu'il convient de lui attribuer. Y a-t-il des présomptions pour qu'elle soit vraie ? et qu'en est-il des autres idées religieuses ?

On sait l'attitude adoptée par M. Höffding dans cette question du symbolisme religieux. Au fond de toutes les croyances il n'y a partout qu'une seule et même affirmation : les valeurs se perpétuent. Et c'est aussi l'unique idée religieuse à laquelle la raison puisse accorder son laisser-passer. Ainsi se trouve complétée, dans la théorie de notre auteur, la définition qu'il donne de la religion, définition que l'analyse psychologique laissait encore en partie indéterminée : point de communion, point de relation

(1) Cf. la première partie de cette étude, plus haut, p. 146.

personnelle de l'homme avec un Dieu esprit, point de finalité dans le monde, (1) mais l'assurance que l'univers est fait de telle façon que les valeurs ne périssent pas ni la vie spirituelle sans laquelle elles sont inconcevables.

Essayons de nous rendre compte des motifs qui ont déterminé la pensée de M. Höffding. Disciple des positivistes, ne devait-il pas tenter de définir l'essence de la religion en éliminant autant que possible tout ce qui aurait dépassé le point de vue scientifique, qui est celui d'une simple phénoménologie ? D'autre part, ayant l'intelligence des choses religieuses, il ne pouvait s'en tenir là. Or l'idée de la conservation des valeurs semblait faite pour lui permettre de définir la religion de manière à satisfaire tout à la fois l'exigence de l'esprit positif qui répugne à toute métaphysique et celle de la foi religieuse qui s'élance toujours au delà des faits observables. La philosophie de la religion de M. Höffding se donnera donc pour la consécration — après une discussion serrée — du principe de la conservation de la valeur *tel que l'analyse psychologique le décèle* au fond de toute foi religieuse.

Mais cette solution élégante n'en est pas moins, à certains égards, un trompe-l'œil.

Raisonnons sur un exemple. Voici une forme de religion — celle du quatrième Evangile — qui voit dans la communion avec le Père céleste et dans l'amour des hommes le plus haut sommet de la vie spirituelle. Il y a ici autre chose que l'idée d'un arrangement du monde tel que des valeurs puissent y subsister sous une forme ou sous une autre, il y a l'affirmation d'une valeur déterminée qui implique dans l'esprit du croyant une relation actuelle et vécue avec Dieu. Comment juger cette religion du point de vue de M. Höffding ? Si nous voulons nous maintenir dans les limites étroites que sa théorie assigne à la métaphysique religieuse, il faudra ou bien déclarer arbitrairement que la valeur en question n'en est pas une, pour autant qu'il y entre un élément mystique, ou convenir que le principe

(1) Cf. la très significative déclaration de M. Höffding affirmant que la foi en la conservation de la valeur est *compatible avec une conception matérialiste du monde*, pourvu qu'on admette que la matière contient en elle-même les conditions nécessaires à la continuation de la vie psychique; v. *Philosophie de la religion*, p. 241.

de la conservation de la valeur ne comprend pas les valeurs de ce genre, dont l'affirmation nous entraînerait au delà de la métaphysique de M. Höffding.

Cet exemple nous fait toucher du doigt le point vulnérable de sa théorie. Le principe — ou l'axiome ou le postulat — de la conservation de la valeur n'a pas la même portée, suivant qu'on le considère comme une loi psychologique ou comme une définition — au sens philosophique — de l'essence de la religion. Comme loi psychologique, il se vérifie pour n'importe quelles valeurs et quelle que soit l'attitude philosophique adoptée à l'égard des réalités transcendantes qu'affirme la croyance. Mais quand M. Höffding se sert de cette même formule pour définir l'essence de la religion, et que, ce faisant, il élimine du nombre des valeurs qui trouvent une garantie et un fondement dans la nature du réel toutes celles dont son agnosticisme quasi-positiviste ne saurait s'accommoder, on ne peut s'empêcher de constater qu'il fait dire au mot « conservation des valeurs » deux choses sensiblement différentes et que la définition de la religion à laquelle il s'arrête n'est pas que le simple et inévitable corollaire de la loi psychologique formulée par lui.

En somme, l'idée de la conservation de la valeur, que M. Höffding s'est attaché à mettre en lumière, est bien de fondamentale importance en religion. Mais, considérée dans sa généralité et sous son aspect psychologique seulement, elle est trop formelle et trop indéterminée pour qu'il soit possible de fonder sur elle toute une philosophie de la religion. (1) Et quand on la prend dans telle ou telle religion, en l'une de ses réalisations concrètes, on la trouve intimement mêlée à des idées métaphysiques qu'elle ne nous donne pas le moyen de juger. L'idée que l'homme se fait des forces en activité dans le monde, son expérience de la

(1) Ainsi la loi psychologique de la transformation des valeurs n'entraîne nullement cette conséquence qu'il ne saurait y avoir rien de stable ni de définitif en elles, et que les valeurs dont l'humanité a pris conscience changeront du tout au tout. La critique des religions positives, telle que la fait M. Höffding, est assurément justifiée dans une certaine mesure, mais elle ne l'est plus là où elle prétend arguer au nom de la psychologie de l'instabilité radicale et de la foncière mutabilité de toute valeur. Ce serait excéder l'expérience dont on se réclame. Sans changer en son fond même, une valeur (comme la charité) peut se réaliser sous des formes et à des degrés infiniment variés.

réalité, quelque rudimentaire qu'elle soit, exerce une influence décisive sur les croyances religieuses ; *à lui seul* le besoin d'assurer les valeurs n'explique pas la forme qu'elles revêtent. Pour les comprendre et les juger, et si l'on veut pouvoir se prononcer sur l'essence de la religion, il faudra considérer l'évolution des croyances dans son rapport avec l'histoire de la pensée humaine en général.

Peut-on dire — pour limiter le débat à deux des questions essentielles soulevées par l'interprétation des symboles religieux — que la réflexion philosophique tend à éliminer comme vaines imaginations l'idée de la personnalité divine et celle d'une finalité s'exerçant au sein de l'univers ? Il nous paraît au moins téméraire de l'affirmer. M. Höffding est là-dessus d'un autre sentiment. Sa conviction contraire s'appuie tout d'abord sur l'analyse qu'il a faite des concepts religieux.

L'idée de Dieu apparaît au psychologue comme une idée dérivée qui n'est pas même commune à toutes les religions. Conçue à l'image de notre être intérieur, elle ne procède pas exclusivement de l'idée de valeur, mais elle contient — M. Höffding insiste sur ce point — l'idée de puissance cosmique surhumaine que nous suggère l'expérience de notre dépendance à l'égard des forces de la nature. Dérivée, elle l'est donc incontestablement. Est-ce une raison pour qu'elle soit déclarée inapte à exprimer la synthèse que l'esprit religieux pressent et postule de la valeur et de la réalité, ou — ce qui revient au même — de la pensée et de l'Univers ? — Toutes les religions, objecte M. Höffding, n'ont pas élaboré une idée de Dieu, ni surtout l'idée d'un Dieu personnel, d'un Dieu esprit. — C'est vrai, mais cela revient peut être à constater simplement que toutes les religions n'expriment pas au même degré et avec la même énergie ce que plus haut nous avons appelé l'idée religieuse. (1)

Qu'en est-il toutefois des difficultés que soulève la notion d'un Dieu personnel ? — L'argumentation de M. Höffding à ce sujet ne nous paraît pas irrésistible. Elle recèle un *a priori :* les conditions psychologiques où se développent la conscience et la pensée chez les êtres que nous sommes y sont présentées sans

(1) Voir plus haut, p. 218. N'avons-nous pas vu que la définition de l'essence de la religion ne saurait posséder le caractère de généralité toute formelle d'une loi psychologique ; p. 240.

autres comme des conditions d'existence de toute pensée et de toute conscience quelles qu'elles soient. Mais nous avons beau ne pas concevoir clairement d'autres conditions d'existence spirituelle que les nôtres, cela ne nous autorise pas, en toute rigueur, à nier qu'il puisse y en avoir.

Reste, pour justifier la position que prend notre philosophe, la critique des concepts de création et de miracle dont il a fait comme une sorte d'introduction à sa philosophie de la religion. Cette critique a-t-elle toute la portée qu'on paraît lui attribuer ?

Dieu considéré comme la cause première n'est d'aucune utilité pour l'explication scientifique de l'univers pris dans sa totalité et des phénomènes considérés individuellement. Voilà qui est acquis — et depuis longtemps. Mais s'en suit-il que, sous peine de tomber dans l'arbitraire, on ne puisse désormais concevoir un Dieu agissant dans le monde, plus encore, un Dieu créateur dont le monde serait en quelque sorte l'action, l'action éternelle, si vous voulez ? — Il nous semble que, malgré tout, cette hypothèse reste philosophiquement possible.

Il y a, en effet, une causalité qui n'est pas la causalité scientifique, c'est celle que nous réalisons, quand nous nous sentons les auteurs de nos actes. A vrai dire, la notion de cause ne se distingue de celle d'identité ou de succession constante que parceque nous y mettons quelque chose de cette expérience-là. Sa source première paraît être le sentiment de la continuité spirituelle du moi à travers la série de ses actes. Vidée d'une partie de son contenu primitif, qui était une expérience strictement individuelle, (1) et réduite à une forme pure, à un concept abstrait et général, applicable comme un cadre vide à n'importe quelle matière, l'idée de cause devient le principe de causalité tel que les sciences l'utilisent. Mais en se transformant ainsi, elle s'appauvrit et le lien qu'elle établit entre les éléments du réel nous apparaît, à la réflexion, comme purement extérieur. La causalité scientifique, c'est-à-dire les rapports constants entre phénomènes dont les variations sont corrélatives et phénomènes qui se succèdent dans un ordre toujours identique, ne nous fait pas pénétrer dans l'intimité des choses. Qu'est-ce qui fait qu'à un phénomène donné s'en trouvent liés d'autres ?

(1) Cf. *La pensée humaine*, § 88 : «nous vivons la causalité avant de la penser».

A cette question la science n'a pas de réponse ; elle se borne à constater qu'il en est ainsi. Les lois qu'elle formule ne sont que l'expression abstraite et schématique de rapports observés entre les phénomènes et qui existent entre eux on ne sait en vertu de quoi. Libre à vous de ne point faire de suppositions à ce sujet — ou d'en faire.

M. Höffding, nous l'avons vu, admet qu'il existe dans le réel un principe d'unité ou de liaison « qui rend possible l'interdépendance des phénomènes » (1). Mais il se refuse à préciser davantage. C'est peut-être s'avancer trop, si l'on ne veut aller plus loin. D'où nous vient l'idée de quelque chose qui serait un pouvoir de synthèse, si ce n'est de l'expérience que nous avons de nous-mêmes, c'est-à-dire de la plus haute réalité qui nous soit directement accessible et de la seule que nous sachions capable, tout en étant individuelle et concrète, de pénétrer et d'accueillir en elle d'autres réalités qu'elle tient en quelque sorte unies en un tout : la pensée. Dire qu'il existe dans le réel un principe d'unité ou de liaison, c'est ou ne prononcer que des mots, ou choisir notre pensée, l'activité de notre moi pour en faire l'expression la moins défectueuse de ce qui se passe dans l'univers.

Nous voici bien près d'aboutir, par une voie un peu différente de la voie classique, à l'idée d'un Dieu créateur. On comprend en effet malaisément comment il se peut faire que ce principe dont nous parlions tout à l'heure et qui ne saurait être conçu que d'après l'analogie du moi, peut remplir sa fonction et « tenir unie la totalité de l'être » (2), si les éléments de ce tout lui étaient étrangers en leur fond, s'ils s'imposaient à lui du dehors comme des données, en un mot, s'ils n'étaient pas à un titre quelconque des manifestations de son activité.

L'anthropomorphisme d'une pareille hypothèse est évident. Mais la loi scientifique, elle aussi, se propose de ramener l'hétérogénéité des phénomènes donnés à une continuité intelligible dont le type est fourni par la pensée. Faut-il considérer comme un simple hasard les succès obtenus par les méthodes de la science ? Il est possible en tout cas d'interpréter ce fait comme l'indice d'une raison cosmique dont l'intelligence humaine serait parente. L'hypothèse théiste, il faut en convenir, repose sur une

(1) *Philosophie de la religion*, p. 33.
(2) *Op. cit.*, p. 80.

analogie qu'on ne saurait vérifier à la manière des hypothèses scientifiques, mais il y a des présomptions pour que cette analogie ait un fondement réel et ne soit pas de la poésie toute pure. Les hypothèses dont la vérification expérimentale est impossible ne sont pas nécessairement de valeur théorique égale et nulle. Elles peuvent s'adapter plus ou moins bien aux faits que notre besoin de liaison rationnelle nous incite à coordonner là même où cette coordination ne peut plus prendre une forme scientifique. Les concepts de cause, de fin, d'activité intelligente et consciente ne sont, il est vrai, que des symboles inadéquats, lorsqu'on les emploie à définir le principe premier dans son rapport avec ce qui nous apparaît comme le donné. Mais les défenseurs du théisme peuvent soutenir que ces concepts n'en expriment pas moins les choses de la façon la moins déficiente possible. (1)

La foi religieuse fait un pas de plus : ce Dieu qui est intelligence et qui est action, elle le conçoit comme le garant des valeurs où nous voyons notre raison de vivre et elle pense que dans ces valeurs mêmes il se communique à nous de la façon la plus réelle et la plus immédiate. Le grand obstacle est ici le problème de la théodicée. Est-il possible de concilier avec l'existence du mal la foi en un Dieu qui crée le monde afin que les valeurs soient ? Comment celui qui se pose cette question redoutable n'en serait-il pas accablé à de certains moments ? Qu'il puisse néanmoins persévérer dans la foi en Dieu sans se contredire, M. Höffding nous invite lui-même à l'admettre. En savons-nous assez sur les valeurs et sur le réel pour conclure à un désaccord radical ? (2) Si nous allions jusque là, nous aurions une fois de plus cédé à la tentation qui guette l'esprit humain toutes les fois que, fatigué du relatif et oublieux de sa loi, il se jette d'un bond dans un illusoire absolu.

Voilà, ce nous semble, quelques considérations qu'on pourrait

(1) Toute image qui présente le réel comme étranger en son essence à la pensée devant être écartée, d'autres symboles sont de ce fait plus près de la vérité.

(2) Voir plus haut, p. 233-234. En savons-nous assez également pour déclarer avec M. Höffding que la création implique une diminution de la valeur ? La création conçue comme un accident de la vie divine, peut-être. Mais qui nous oblige à l'entendre ainsi et d'où M. Höffding tient-il des renseignements aussi précis sur les conditions dont dépend, pour la divinité même, la réalisation et la conservation de la valeur ?

faire valoir en faveur de l'antique théisme, tout en s'inspirant de certaines thèses de M. Höffding. Il suffira d'ailleurs à notre propos d'avoir montré que philosophiquement une interprétation différente de la sienne est possible des mêmes données psychologiques si ingénieusement et profondément analysées par lui. On discerne dans sa philosophie de la religion l'influence d'une doctrine étrangère à la simple observation psychologique. Cette doctrine paraît discutable et l'on peut se demander si la théorie de M. Höffding a bien saisi l'élément spécifique de la religion et si la définition trop formelle dont elle se contente ne le fait pas évanouir. S'attacher aux valeurs avec cette pensée que demain, comme dans dix mille ans, il y aura encore des valeurs et des êtres capables de les sentir, est-ce là tout ce qui fait l'âme religieuse ? La religion aurait-elle alors la valeur très grande que M. Höffding semble parfois lui attribuer? Ephémères comme nous le sommes, (1) pourquoi nous préoccuper autant de l'avenir ? « Les valeurs présentes ne s'évanouissent pas du fait que nous ignorons quel doit être leur sort futur » et c'est à elles qu'il faut nous attacher de préférence. Alors, ajoute notre auteur, on voit « s'effacer la distinction entre la religion et la morale, car la religion rentre dans la morale » (2). Déclaration significative, qui nous engage à formuler en manière de conclusion la thèse suivante : toute définition de la religion tendant à dépouiller son objet du caractère transcendant, qui est sa marque spécifique, risque d'enlever à la foi religieuse cela même qui fait son originalité et sa vertu.

Sommes-nous obligés, en bonne philosophie, d'adopter à cet égard les conclusions de M. Höffding ? Nous ne le croyons pas et c'est ce que nous avons cherché à montrer dans cette critique.

(1) Pour M. Höffding, la persistance de ce « centre d'évaluation » qu'est notre personnalité n'est pas au nombre des valeurs qu'il nous importe de savoir assurées. Cf. *Op. cit.*, p. 353 (sq et passim).

(2) *Op. cit.*, p. 353 et 355.

HENRI-L. MIÉVILLE.