

## Chronique de Philosophie – Principaux courants actuels en philosophie religieuse

Revue pratique d'apologétique (Paris, 15 août 1913)

**Georges Michelet**

S. Baciocchi et F. Théron (éd.)

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/24494>

ISSN : 1777-5825

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Référence électronique

Georges Michelet, « Chronique de Philosophie – Principaux courants actuels en philosophie religieuse », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], La première réception des *Formes* (1912-1917) (S. Baciocchi, F. Théron, eds.), I, mis en ligne le 01 mars 2013, consulté le 12 octobre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/assr/24494>

---

Ce document a été généré automatiquement le 12 octobre 2023.

Le texte et les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés), sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

---

# Chronique de Philosophie – Principaux courants actuels en philosophie religieuse

Revue pratique d'apologétique (Paris, 15 août 1913)

**Georges Michelet**

S. Baciocchi et F. Théron (éd.)

---

## NOTE DE L'ÉDITEUR

Source primaire :

MICHELET Georges, « Chronique de Philosophie – Principaux courants actuels en philosophie religieuse. Émile Durkheim : *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*. – Paul Sabatier : *L'orientation de la France actuelle*. – Gustave Belot : *L'idée de Dieu et l'athéisme au point de vue pratique et au point de vue social*. – Pillon, L. Dauriac, H. Bois : *L'Année philosophique 1912* », *Revue pratique d'apologétique*, sous la direction de Mgr Baudrillart, MM. Guibert et Lesêtre (Paris), 16 (190), 15 août 1913, p. 778-797

Source(s) numérique(s) identifiée(s) :

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5568286j/f58>

# Chroniques

---

## Chronique de Philosophie.

---

### PRINCIPAUX COURANTS ACTUELS EN PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

EMILE DURKHEIM : *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse.* —  
 PAUL SABATIER : *L'Orientation de la France actuelle.* — GUSTAVE  
 BELOT : *L'Idée de Dieu et l'athéisme au point de vue pratique et au  
 point de vue social.* — PILLON, L. DAURIAC, H. BOIS : *L'Année  
 philosophique 1912.*

Parmi les nombreux systèmes de philosophie religieuse éclos en ces dernières années, celui de M. Durkheim n'est pas le moins étrange. On en connaît l'idée maîtresse. L'auteur s'efforce de maintenir la valeur de l'idée religieuse, tout en lui assignant un objet strictement expérimental. C'est la société qui grâce à un artifice assez compliqué se présente à la vénération des sujets sous la notion symbolique d'une majesté transcendante. Sociale par son origine, la religion le demeure donc par son objet ; par une sorte de création spontanée de croyances, elle descend de la société dans l'âme des individus ; et elle remonte des individus à la société sous forme de culte. À plusieurs reprises, l'auteur avait esquissé cette solution ; il la reprend aujourd'hui avec plus d'ampleur et en offre un essai de justification psychologique et historique dans son récent travail sur *Les formes élémentaires de la vie religieuse*<sup>1</sup>.

À vrai dire, cette étude comprend trois parties fort différentes, encore qu'enchevêtrées ; la première se rapporte à la philosophie religieuse : recherche de la méthode, analyse des éléments de la vie religieuse, explication de leur origine ; la seconde est d'ordre historique : essai d'une justification de cette théorie par l'étude du totémisme australien ; la troisième concerne la philosophie générale : extension des résultats ainsi obtenus par leur application au problème de la connaissance. Si les notions religieuses d'esprit, d'âme, de dieux, sont d'origine sociale, n'en faut-il pas dire autant des « catégories », notions les plus générales de l'esprit humain ? Ainsi s'achève la synthèse du système de M. Durkheim ; la morale, le droit, la vie religieuse, la pensée, dérivent de la société. À la [779] lettre, et dans tout son sens psychique, l'homme est le produit de l'humanité.

De ces trois parties de l'œuvre de M. Durkheim, la première nous occupera seule. Aussi bien est-elle la plus importante et la première dans la pensée de l'auteur, la monographie historique qui y est jointe n'apparaissant guère que comme une vérification partielle de la doctrine proposée. Encore cette vérification ne prend-elle tout son sens que par une interprétation philosophique, celle de la continuité et de l'uniformité dans la loi du développement des sociétés.

*La méthode.* — Au jugement de M. Durkheim, une question s'impose d'abord à qui prétend rechercher les origines de la vie religieuse. Quelle méthode adopter pour en découvrir les éléments essentiels ? S'en tenir à l'examen des formes plus avancées et plus parfaites aurait, selon lui, pour inévitable résultat de ne pas atteindre les formes primitives, sous les enrichissements successifs au cours de l'élaboration des siècles. Ici comme partout le plus simple

*doit* être le plus primitif. Ici comme partout la méthode embryologique *doit* être la seule explicative, puisqu'elle permet de suivre ces complications successives des données initiales<sup>2</sup>. Pour découvrir la vraie essence de la vie religieuse, force est donc d'en venir à l'étude de ses « formes élémentaires ».

Par là M. Durkheim s'accorde, et il est curieux de le noter, avec les disciples de l'école anthropologique, aussi bien qu'avec les tenants du Naturisme : tous, au nom des exigences scientifiques, disent-ils, prétendent remonter aux origines. Pour expliquer le présent, tous essaient d'un immense détour en retournant aux époques mystérieuses de la naissance de l'humanité. En réalité, et sous prétexte de science, psychologues et sociologues se transforment en devins. Par une concession appréciable, M. Durkheim veut bien cependant nous accorder qu'à la différence de Spencer il ne juge pas nécessaire d'aller jusqu'à l'étude des animaux supérieurs, l'évolution s'étant faite à la fois par des accroissements et des pertes<sup>3</sup>. C'est toujours une partie du voyage supprimée, dans l'aventureuse exploration qu'on nous propose.

Est-il bien nécessaire d'insister sur les difficultés, les incertitudes, le caractère éminemment conjectural des solutions découvertes à l'aide d'une telle méthode ? Cela de l'histoire ? non certes, et une telle méthode n'en a ni la précision des documents, ni la rigueur de l'interprétation, ni même la modestie habituelle des affirmations ; création de l'esprit bien plutôt, et d'autant plus libre que les faits plus lointains, plus imprécis, se prêtent davantage aux interprétations fantaisistes de qui les manœuvre. Aussi se livre-t-il un vrai combat autour de la mentalité du primitif. Pour l'un, l'esprit demeure passif devant la nature ; à peine sorti de l'animalité, il en est encore à la période de torpeur intellectuelle ; pour l'autre, l'imagination [780] créatrice, le rêve, souple, étrange, constituent son état normal ; à sa façon, ce primitif est un créateur et d'une inépuisable fécondité. Pour M. Lévy-Bruhl<sup>4</sup>, il a une logique qui lui est propre, une « prélogique », toute différente de la nôtre. Pour M. Durkheim, le mécanisme mental est resté le même<sup>5</sup>, etc. On le voit assez : interprétations conjecturales et fantaisistes, de psychologues ou de sociologues, mais non données positives de l'historien.

*Les principes.* — Mais cette méthode de recherche des formes élémentaires, elle était déjà imposée par une doctrine sous-jacente qu'il convient de mettre en pleine clarté. C'est pour l'École sociologique un principe sous-entendu, mais incontesté, que les phénomènes religieux, comme tous les faits sociaux, sont soumis à la loi d'évolution, par complications successives dans leur développement. Dès lors, la religion primitive *doit* être aussi la plus simple : par suite encore, elle *doit* apparaître avec sa pureté originelle, dans l'organisation sociale la plus rudimentaire : double *a priori* qui résulte de la doctrine évolutionniste. Cette conviction a imposé la méthode de recherches. Le sociologue croit procéder en historien ; en fait, il obéit à un système déjà tout arrêté.

Et comme une hypothèse en appelle une autre, ce postulat fondamental entraîne un autre postulat, par attraction : celui d'une conformité d'évolution à l'intérieur des divers types sociaux. Au jugement de M. Durkheim, ce serait le privilège de la recherche sociologique sur la méthode comparative, qu'il suffirait d'un seul cas bien constaté, dans une société donnée, pour dégager une loi et l'étendre légitimement à toutes les autres sociétés<sup>6</sup> ; et l'on voit que si l'auteur, en sociologue empirique, repousse de toutes ses forces l'identité de la nature humaine, il ne tient pas moins énergiquement pour l'identité de la nature sociale, autrement complexe<sup>7</sup>. Singulière revanche de l'esprit métaphysique ! Seul ce principe lui permettra d'étendre à toutes les religions l'interprétation de faits observés chez quelques tribus australiennes : le *minimum* de faits observés, le *maximum* d'ampleur dans l'induction ; la constatation du totémisme, religion de la société, en Australie ; et, par extension, l'affirmation de cette même transfiguration de la réalité sociale, à travers l'histoire de l'humanité et sous la variété infinie des formes religieuses.

Comment nier qu'une méthode, qui, au prix d'un effort minime, aboutit à de si grandioses résultats, ne soit une méthode économique ! Il resterait à prouver qu'elle a quelque valeur.

Du côté des évolutionnistes eux-mêmes la simplicité de la méthode ainsi comprise n'est pas l'objet d'une pure admiration, Plus d'un reprochera à M. Durkheim de remonter par-delà Comte jusqu'à la pensée de Pascal, sur la continuité du développement humain ; d'autres rejettent cette conception unilinéaire, comme [781] M. Durkheim la reprochait autrefois à la sociologie d'Auguste Comte<sup>8</sup>. M. Loisy n'a-t-il pas fait grief à l'auteur de n'avoir pas assez de confiance dans la vertu créatrice de l'évolution pour faire apparaître des éléments nouveaux dans les religions supérieures ?<sup>9</sup>

Il semble que M. Durkheim ait pris assez de précautions métaphysiques, au début de sa recherche, pour rejoindre son explication universelle par la sociologie. Voici pourtant un nouveau principe qui lui permettra de limiter le champ de la discussion, en éliminant des explications gênantes. Ces faits religieux ne peuvent être interprétés scientifiquement qu'à la condition de s'en tenir aux seules données de l'expérience ; ou encore : « Un fait de l'expérience commune ne peut nous donner l'idée d'une chose qui a pour caractéristique d'être en dehors de l'expérience commune »<sup>[10]</sup> ; et de nouveau : « Les impressions qu'éveille en nous le monde physique ne sauraient par définition rien contenir qui dépasse ce monde »<sup>[11]</sup><sup>12</sup>. Cette élimination « par définition »<sup>[13]</sup> résulte suivant l'auteur d'un principe de la science des religions. Ainsi toute explication qui ferait intervenir des données « supra-expérimentales »<sup>[14]</sup> serait irrationnelle. Le lecteur a bien compris la netteté de la pensée sous le vague de la phraséologie. Toute interprétation qui rattacherait l'origine de la religion à Dieu « donnée supra-expérimentale »<sup>[15]</sup> est à écarter par définition, et au nom du principe proclamé. Au fronton de l'édifice de la science destinée à expliquer, c'est-à-dire à ruiner les dogmes, on inscrit le dogme nouveau, celui de la laïcisation obligatoire de la science des religions. Elle ne se fera pardonner sort audace à s'attacher aux phénomènes religieux, autrefois rejetés dédaigneusement hors de la science, et à signaler leur place prépondérante et bienfaisante dans la vie sociale, qu'à la condition de déclarer dès le début qu'elle ignorera Dieu.

Or, comment justifier du point de vue scientifique, cette exclusion hautaine, et, toujours du point de vue scientifique, comment apprécier cette exclusive jetée d'avance sur un groupe de solutions ? Ce procédé demande à être jugé avec sévérité : méthode d'escamotage qui ne saurait passer sans vives protestations. M. Durkheim mettra une coquetterie d'érudit à discuter, à propos de quelques lointaines tribus australiennes et de leur totémisme, les multiples interprétations de Wicklen et Tylor, de Jevons, de Frazer, de Boas, de Lang<sup>16</sup>, etc. ; mais les très nombreux travaux des philosophes spiritualistes, les interprétations des catholiques, les documents des missionnaires, ne comptent pas ; et il ne leur fait même pas l'honneur de les signaler, toujours sans doute au nom de la science. Quand par la suite M. Durkheim se défend d'« irrégiosité systématique » et nous assure de son respect pour la vie religieuse, [782] il ne nous est pas possible d'oublier ces procédés d'exclusion, elle, bien systématique.

*La définition.* — Muni de son principe et sous la protection de sa méthode, l'auteur s'attache à définir le phénomène religieux. Mais par la logique d'une méthode qui le condamne à ne voir les faits que du dehors, dans leur épanouissement social, et à les observer dans leurs formes élémentaires, il recherche quels signes extérieurs caractérisent, chez les primitifs, les faits de cet ordre. Or, à son sens, le fait religieux ne peut s'identifier avec le mystérieux, le surnaturel, l'incompréhensible ; car pour le primitif, toujours lui, la nature n'offre pas de mystères ; le sentiment troublant de l'inconnaissable demeure étranger à sa culture intellectuelle, trop simpliste pour s'étonner ; pas davantage ce fait religieux n'implique, dit-on la croyance à une divinité, à des êtres spirituels supérieurs, l'idée de Dieu étant absente de certaines religions ou ne jouant qu'un rôle secondaire. Le religieux doit se définir par son rapport avec le sacré. Sacré et

profane représentent deux mondes, non seulement distincts, mais hétérogènes<sup>17</sup> ; entre les deux ordres, il y a dualité essentielle. L'idée du sacré, voilà donc la notion cardinale de la religion. Les croyances religieuses sont des représentations qui expriment la nature des choses sacrées : et le culte précise les règles de la conduite humaine à leur égard.

Notons avec M. Durkheim que cette définition du fait religieux apporte une rectification à celle qui avait été proposée antérieurement par lui<sup>18</sup> ; à son premier avis, le fait religieux se distinguait des autres par son caractère obligatoire ; issu de la pression sociale, il s'imposait du dehors aux individus. Mais on avait objecté que ce caractère d'obligation, commun à tout ce qui est social, suivant l'école de M. Durkheim, ne pouvait suffire à marquer le trait distinctif de la vie religieuse, et qu'aussi bien c'était ne rien dire sur la nature intérieure du phénomène : d'où, pour éviter ces difficultés, la nouvelle définition, que l'auteur s'est efforcé de rendre plus intérieure et plus précise.

Pourrons-nous la tenir pour plus satisfaisante ? Ne nous arrêtons pas à discuter l'assimilation inexacte établie entre le mystère et le surnaturel, et pas davantage le plus ou moins de capacité d'étonnement du primitif en face de la nature, ou encore l'époque de la découverte du déterminisme par l'esprit<sup>19</sup> ; il nous paraît que ce sont là exercices de critique toute de fantaisie. Nous aimons mieux nous demander si l'interprétation des rapports du sacré et du profane, conçus comme deux ordres radicalement hétérogènes, ne dépasse pas sensiblement les faits. Le sacré s'identifie-t-il avec la vie religieuse, en sorte que le profane soit par là même en dehors de la religion ? Le sacré n'exprimerait-il pas plutôt, non toute la religion, mais dans la société religieuse une spécialisation de [783] fonctions ? Sans doute le fidèle est un profane ; mais, profane, il demeure cependant un fidèle. Seulement, dans les manifestations de la vie religieuse, le sacré représente l'intermédiaire, personnes et choses, par lequel s'exprime sa religion ; de là pour ce qui est sacré, des rapports autrement étroits avec la divinité, et par cette plus grande intimité, un caractère de consécration, une séparation du profane, pour signifier ce qu'il y a d'auguste dans ces fonctions. Ministres et objets du culte sont l'objet d'une consécration en vue de ce rapport ; et sur eux descend, par l'exercice de ce ministère, une sanctification nouvelle. Le sacré est donc l'intermédiaire du culte entre Dieu et l'homme, il n'est pas tout le religieux, mais le moyen de l'expression officielle de la vie religieuse. La définition de la religion par le sacré, au sens de M. Durkheim, demeure donc beaucoup trop limitative ; elle exclut d'un trait tous les fidèles.

Mais elle exclut tout autant la divinité, objet du culte, et c'est là sans doute la raison de la préférence de l'auteur pour elle. Par ce qui précède il apparaît suffisamment que le sacré s'explique par un rapport plus étroit avec la divinité. La sainteté du sacré est donc une sainteté de participation ; elle descend en quelque sorte du Dieu honoré dans les ministres et les objets du culte : le respect dû à ceux-ci représente un respect dérivé. Dès lors, définir la religion par le sacré équivaut à exprimer un effet sans remonter à sa cause ; ce n'est prendre du fait psychologique et social étudié que ce qui est une conséquence. La psychologie demande qu'au lieu de mutiler le fait on l'embrasse dans sa totalité, et la logique exige tout autant qu'un rapport soit défini par ses deux termes. Dans la notion du sacré il faut donc introduire ce qui est le terme de ce rapport, l'idée de la divinité.

Seulement obéir à ces lois de la psychologie, et de la logique serait contredire le principe, nous allions dire sacré, qui domine le débat, en retournant à une « donnée supra-expérimentale »<sup>[20]</sup>, et violer la laïcisation de la science des religions. Nous tromperions-nous beaucoup en pensant que l'exclusive initiale a conduit à la définition préférée ?

*L'explication.* — Avec M. Durkheim venons-en maintenant à l'explication de l'origine de la religion ; et c'est bien là la partie centrale de son travail, à l'égard de laquelle les discussions sur la méthode et la définition ne forment qu'un préambule. Mais peut-être aussi sera-t-il aisé de

montrer que le même principe *a priori*, qui a faussé la méthode et la définition, voici la solution proposée sur l'origine de la vie religieuse.

L'auteur prend grand soin d'écartier du débat les deux principales hypothèses actuelles, l'animisme, au sens de Tylor et de Spencer, et le naturisme. L'étude qu'il en fait témoigne d'une critique fort pénétrante : il y a là et de beaucoup les plus fortes et les meilleures pages de son livre. Après avoir suivi les deux systèmes dans le détail de leurs constructions artificielles, à tous deux il oppose un même argument auquel il attache une grande valeur. C'est un axiome de la sociologie qu'aucune institution humaine permanente [784] ne saurait se fonder sur l'illusion et le mensonge ; par suite et à bien plus forte raison, la vitalité des religions, leur permanence sous la modification des formes, leur influence bienfaisante seraient inexplicables, si elles n'étaient que des mythologies. De toute nécessité leur existence à travers les siècles implique qu'elles correspondent à une réalité<sup>21</sup>.

Mais précisément l'animisme et le naturisme réduisent la religion à un système de « représentations hallucinatoires »<sup>[22]</sup>, « aberrations constitutionnelles »<sup>[23]</sup>, « rêves sans fondement dans le réel »<sup>[24]</sup>. Pour tous les deux, le croyant est assimilé à un délirant et la religion se ramène à une « immense métaphore sans valeur objective<sup>[25]26</sup> ». L'un et l'autre ont donc méconnu entièrement la valeur réelle de cette expérience religieuse.

À quelle explication recourir pour maintenir sa réalité, en l'accordant avec les données de la psychologie et de l'histoire ? Une seule demeure possible : l'interprétation sociologique de l'expérience religieuse.

La religion a son origine dans la société ; la religion exprime sous une forme symbolique la réalité sociale. Telle est la solution de M. Durkheim, qu'il essaie ici de justifier longuement.

Hypothèse nécessaire, d'abord. Elle résulte de l'élimination même des autres solutions. Dieu était écarté, on le sait, dès le début, et par « principe » ; il ne restait donc comme réalités supérieures que l'homme, la nature et la société<sup>27</sup>. Et puisque le naturisme ne conservait pas les caractères moraux de la vie religieuse, seule la société pouvait être la source de cette expérience.

Hypothèse possible ensuite. La société a tout ce qu'il faut pour éveiller dans l'esprit de ses fidèles la sensation du divin ; à la lettre elle est à ses membres ce qu'un dieu est à ses fidèles. Réalité souveraine, différente par nature des individus, elle s'impose irrésistiblement à eux par le sentiment de leur perpétuel de dépendance et l'impression de sa force, et cette force est faite à la fois de contrainte matérielle et d'autorité morale, rayonnement de son énergie dans les âmes<sup>28</sup>. Par un mécanisme psychique inconnu de nous, mais évident dans ses effets, à tous elle impose le respect de sa souveraineté, et par l'intensité de son action, le respect s'idéalise en vénération. Croyance et culte naissent spontanément de la considération de cette toute-puissance bienfaisante. Car la société ne commande pas seulement à ses membres du dehors ; elle les soutient du dedans, elle leur communique quelque chose de son énergie ; elle les élève au-dessus d'eux-mêmes, en leur inspirant hardiesse dans l'action et confiance dans son soutien.

Hypothèse réelle enfin. Car dans l'histoire comme dans le [785] présent nous voyons la société créer de toutes pièces du sacré<sup>29</sup>. Il a eu des époques d'effervescence générale, créatrice des grands mouvements : les croisades, la Révolution française manifestent cette exaltation de sentiments par la société ; l'enthousiasme révolutionnaire par exemple s'est spontanément mué en une religion ; de même, la faveur populaire divinise les hommes dont elle s'éprend en les investissant de majesté, apothéose où se surprend la puissance créatrice de la société.

Et cette interprétation, ajoute l'auteur, sauvegarde toute la valeur de la vie religieuse ; elle affirme sa réalité comme celle d'une expérience qui n'est pas inférieure à l'expérience scientifique et qu'aucun rationaliste ne saurait méconnaître<sup>30</sup>. Croyance et culte correspondent à la réalité de cette action sociale bienfaisante. Sans doute le fidèle se trompe sur la représentation

symbolique qu'il se donne, mais en la transfigurant en la divinité, il n'en dénature pas le sens profond. L'expression est modifiée, la réalité persiste. La religion demeure vraie, légitime, éternelle, parce qu'elle correspond à du réel et de l'éternel.

Nous voici donc en présence d'un « hymne sociolâtrique »<sup>[31]</sup>. Mysticisme social qui n'a vraiment guère de chance d'être pris au sérieux ni longtemps ni par beaucoup d'esprits. Nous avons essayé ailleurs<sup>32</sup> d'indiquer quelques-unes des impossibilités de cette étrange théorie. Aussi bien se présentent-elles d'elles-mêmes.

Il y en a qui tiennent à la sociologie générale de M. Durkheim. Si la société est l'unique créatrice du fait religieux, ne l'est-elle pas aussi de tous les autres faits sociaux et bien plus de tout ce qui est humain, puisque le psychique se ramène en définitive au social et les catégories logiques de la pensée aux fonctions collectives ? D'où viennent donc les différences qui caractérisent les faits religieux ? Pourquoi tous les faits sociaux, ayant une même origine, ne se présenteraient-ils pas avec la même physionomie ? Et surtout, si la société crée en même temps le fait religieux et les autres phénomènes, comment rendre compte de ce dualisme essentiel du sacré et du profane, tel qu'il a été expliqué ? S'il y a pour tous deux une même origine, d'où vient l'hétérogénéité des effets ? Et pourquoi ces deux mondes séparés, celui du sacré et celui du profane, si tous deux traduisent la même réalité ?

En fait, il semble bien que M. Durkheim ait confondu l'autorité et le sacré. Sans doute, pour tout spiritualiste, l'autorité est chose sacrée, mais dans un autre sens, conséquence et non pas source. Car toute autorité découle de Dieu et lui emprunte sa force. La vénération qu'elle inspire n'est qu'une participation de la majesté divine ; le devoir social est une des formes du devoir fondamental envers Dieu. Le fidèle obéit à la société, parce que derrière elle sa [786] pensée devine une majesté plus haute. Loin d'être la source du culte et de la religion, la société les suppose d'abord.

Comment d'ailleurs cette création du divin par la société sera-t-elle explicable ? Par quel mystérieux mécanisme s'éveilleraient ces élans mystiques ? Et sans doute la société est supérieure aux individus dans le temps et dans l'espace ; et sans doute elle est pour eux une grande bienfaitrice. Mais n'en pourrait-on pas dire autant de la nature ? Qu'ils lui viennent de la nature ou de la société, l'homme pourra reconnaître ces bienfaits : il n'en diviniser pas la cause ; il utilisera les ressources qui lui sont offertes, il ne se prosterner pas devant elles. L'attitude de l'utilitaire n'a rien de celle du croyant. L'autorité morale perd vite de son prestige quand ses résultats s'apprécient uniquement en profits et pertes.

Et l'anarchiste connaît cette comptabilité : seulement il lui paraît que les désavantages sont plus grands que les bienfaits ; et il s'insurge contre la société actuelle. Parlez-lui donc de cette transcendance sociale, de cette souveraineté qui nous domine et qui nous soutient ! L'esprit critique a dissipé pour lui le prestige de la nouvelle divinité. Et le même fait ne se reproduit-il pas dans tout homme, dès qu'il réfléchit sur la nature et l'étendue de ces bienfaits sociaux ?

Pour sauvegarder ce prestige, M. Durkheim fait appel à un phénomène très complexe. La vénération sociale serait faite à la fois de clairvoyance émue et d'inconscience, transfiguration spontanée de la société réelle, en une collectivité idéale, toute belle, toute bienfaisante, appel du présent à l'avenir, du réel à l'idéal, de l'action au rêve<sup>33</sup>. Mais cette sublimation se produit-elle dans l'intelligence du sauvage ? Cette mentalité du primitif que l'on nous dit si inférieure serait donc capable de comprendre la transcendance et l'immanence de la société, et de s'éprendre pour cette solidarité idéale ? Et l'employé, l'ouvrier, le paysan, initiés aux événements politiques, sociaux, en même temps qu'aux misères matérielles et morales, se prêteront-ils aisément à cette idéalisation ? Gratre pendant plusieurs mois enchantait ses rêveries par la vision de la cité où tout le monde s'aimait ; mais c'était la Cité céleste ! La cité moderne, celle qui est vécue, est autrement

décevante ; et qui pourrait penser, même en rêve, qu'elle suggère de si loin que ce soit quelque chose de cet idéal ?

Sous tous ces raisonnements se glisse la même équivoque : la substitution de l'humanité aux hommes. De Comte à M. Durkheim, de M. Durkheim à M. Jaurès, c'est la même utopie d'abstraction métaphysique. L'Humanité leur fait oublier les hommes.

On nous dispensera d'insister sur les preuves d'une divinisation par la société, d'êtres, d'individus ou de choses, qui s'accompliraient sous nos yeux. Entre la vénération de la foule pour le héros et la consécration religieuse, il n'y a de commun qu'une métaphore. Métaphore encore que la prétendue consécration d'idées, et l'estimation [787] de sacrilège attachée à leur violation. Quant à l'assimilation tentée entre l'exaltation religieuse des croisades et la férocité brutale des journées révolutionnaires, il nous suffit de dire qu'elle n'est guère digne d'un sociologue qui a protesté de son respect pour la vie religieuse.

Mais pour apprécier la valeur de l'hypothèse sociologique et ses conséquences sur la persistance du culte, il suffira de lui appliquer et à la lettre les arguments dont se sert M. Durkheim contre le naturisme et l'animisme et où il voit leur « meilleure réfutation »<sup>[34]</sup>. Si cette théorie répondait aux faits, « il faudrait admettre que les croyances religieuses sont autant de représentations hallucinatoires, sans aucun fondement objectif »<sup>[35]</sup>, « conceptions imaginaires enfantées par l'homme »<sup>[36]</sup>, « aberrations constitutionnelles »<sup>[37]</sup>, « cauchemars d'esprits incultes »<sup>[38]</sup>. La religion ne serait en définitive qu'un « rêve systématisé et vécu »<sup>[39]</sup>. Et puisqu'il est inadmissible qu'un « fait social permanent soit un tissu d'illusions »<sup>[40]</sup>, d'où viendrait la persistance des religions<sup>41</sup> ? Si les peuples eux-mêmes ont été les artisans de ces systèmes d'idées erronées, en même temps qu'ils en étaient les dupes, comment cette duperie extraordinaire aurait-elle survécu à la claire conscience de sa genèse ? Car, dans la théorie sociologique aussi bien que dans le naturisme « le croyant fait de la religion un système d'images hallucinatoires »<sup>[42]</sup>. « La pensée religieuse n'entre en contact avec la vie religieuse que pour la recouvrir d'un voile épais »<sup>[43]</sup>. « Le croyant est un délirant<sup>44</sup>. »

Aussi bien est-ce là le mot le plus juste, et le plus grave, emprunté à M. Durkheim, pour apprécier le système de M. Durkheim. De son propre aveu, « la vie religieuse ne peut atteindre un certain degré d'intensité sans impliquer une exaltation psychique qui n'est pas sans rapport avec le délire »<sup>[45]</sup>. Qu'importe qu'on insiste ensuite pour montrer qu'il s'agit d'un « délire bien fondé »<sup>[46]</sup> et qu'il y a du réel sous la fantasmagorie de ce rêve et, qu'en définitive, « toute représentation collective est délirante »<sup>47</sup> car ce réel peut bien répondre à la vie sociale : la fonction religieuse, elle, a été créée de toutes pièces.

Nous voilà donc prévenus sur les résultats de l'hypothèse sociologique. Supprimer Dieu en prétendant maintenir la valeur de la vie religieuse, la réduire à une action mystérieuse de la collectivité, et croire la justifier en étendant à toute la vie sociale ce caractère de « délire bien fondé »<sup>[48]</sup> : c'est la tentative de M. Durkheim. Pour l'apprécier, en termes adoucis, disons d'elle ce que M. Boutroux a dit de la science des religions laïcisée « qu'elle a cette propriété remarquable de détruire son objet en en rendant compte et de se substituer aux faits à mesure qu'elle les analyse<sup>49</sup>. Caractère artificiel [788] dans la recherche, dissolution de la vie religieuse dans le résultat : telle nous paraît bien être en effet la « propriété remarquable »<sup>[50]</sup> du travail de M. Durkheim et de l'explication sociologique.

\*\*\*

Rapprochement inattendu ! Cette interprétation mystique de la transfiguration sociale serait « très voisine » de la pensée catholique, écrit M. Paul Sabatier, en terminant son étude sur

*L'Orientation religieuse de la France actuelle*<sup>51</sup>. Le fidèle vérifierait cette expérience d'une communion de vie morale avec l'Église. Celle-ci deviendrait pour lui le milieu spirituel où s'alimenterait sa religion intérieure. Définir la nature de cette religion qui lui paraît correspondre aux aspirations contemporaines, c'est le but même de son enquête.

Qu'il y ait à l'heure actuelle dans les âmes une rapide évolution de l'esprit religieux se libérant des « habitudes culturelles », des « gestes traditionnels » et tout autant des « modes de pensée séculaires »<sup>52</sup> ; qu'il y ait une « foi nouvelle » latente encore en bien des cœurs, mais s'épanouissant déjà en de multiples floraisons ; que cette foi nouvelle, faite de sympathie ardente pour tous les vrais besoins de l'âme, de reconnaissance pour le passé, d'amour du présent et de confiance en l'avenir, ait également en horreur les haines de l'anti-religion, et les exigences dogmatiques des églises<sup>53</sup> : c'est ce qui lui paraît ressortir nettement de son enquête dans les divers milieux sociaux. Toute l'orientation religieuse tendrait vers la séparation idéale, celle du religieux et de l'ecclésiastique<sup>54</sup>, et la religion nouvelle, faite uniquement d'esprit et de liberté, se ramène à « ce besoin instinctif par lequel l'homme est appelé à prendre conscience de son meilleur lui-même, à s'unir à ceux qui peuvent lui servir de guides et de compagnons dans ce difficile labeur et à s'efforcer de réaliser avec eux ce que dit le témoin intérieur<sup>55</sup> ».

Car l'esprit contemporain n'accepte pas « l'aumône d'une religion toute faite » ; pas davantage il ne veut ni « l'acheter, ni l'emprunter », mais l'adapter à sa mesure et à ses aspirations<sup>56</sup> ; il ne saurait renoncer à sa liberté, pas même dans l'élaboration de sa vie religieuse.

Cette transfiguration individualiste et antidogmatique de la religion, M. Paul Sabatier croit la découvrir dans les âmes de ses contemporains. On se souvient de l'apothéose présentée par lui d'un saint François d'Assise, dont il faisait un moderniste avant la lettre, par le caractère nettement individualiste de son inspiration religieuse ; en lui il célébrait la religion libérée de la contrainte [789] ecclésiastique et de l'asservissement à une discipline intellectuelle. Et voici qu'il découvre le même état d'esprit chez le paysan moderne actuel pour qui le dogme est bien un drapeau qu'on arbore à une fenêtre, « héritage et symbole, et rien de plus<sup>57</sup> ». Et voilà le paysan changé sans qu'il s'en doutât en un pragmatiste. C'est vraiment beaucoup d'esprit, et d'esprit philosophique généreusement prêté par l'auteur, à ces intelligences si réalistes.

Si la foule anonyme collabore à cette évolution religieuse, plusieurs y prennent une part très active : tels les saints, « créateurs de la vérité religieuse de demain<sup>58</sup> », « d'autant plus saints qu'ils sont plus hors de l'Église ». D'eux surtout se vérifie la remarque de Guyau, prise par M. Sabatier pour épigraphe de son livre que « pas une des divinités créées successivement par l'esprit humain ne peut lui suffire aujourd'hui : car sa pensée a devancé ses dieux ».

Le même besoin s'exprimerait d'ailleurs dans la philosophie contemporaine. Une orientation commune met un lien d'unité entre des doctrines différentes d'allure, telles que celles de Guyau, Bergson, James, Boutroux, Eucken, etc. La philosophie intellectualiste fut la « vraie inspiratrice des orthodoxies, des anti-orthodoxies<sup>59</sup> » ; rationalisme et dogmatisme religieux naissent d'une même erreur fondamentale. Contre la rigidité des systèmes définis une même protestation s'élève. À une philosophie des « choses en train de se faire » répond une religion « en train de se créer ». Et ici M. Paul Sabatier parle comme l'encyclique *Pascendi*, en rapprochant anti-intellectualisme et anti-dogmatisme : pour lui, et pour ces philosophes, la vie est créatrice, créatrice perpétuelle de pensée et d'action. La mobilité du réel explique et justifie la mobilité religieuse.

Que si l'on essayait de déterminer le contenu de cette foi et de découvrir ce qu'il y a de réel à la source de ces effusions mystiques, on ne tarderait pas à découvrir que l'auteur est dupe de sa religiosité, à moins qu'il ne s'efforce d'en dissimuler le néant pour le rendre acceptable aux consciences. Ramener cette religion avec M. Boutroux « à la foi au devoir, à la recherche du bien

et à l'amour universel » ; voir avec Guyau dans « l'innombrable variété des sentiments religieux la manifestation extérieure et transitoire d'un sentiment éternel, menant l'humanité à se créer un idéal plus lointain » ; louer en Renan « par son tact et par sa piété », le précurseur le plus efficace du mouvement actuel<sup>60</sup> : tout cela ne laisse guère de doute. Le livre exprime bien la religion du parfait moderniste : les formules gardent, il est vrai, comme leur parfum de piété : mais ici aussi, le vase est vide. Et ici aussi c'est vraiment trop peu pour soutenir la foi nouvelle en l'irréligion de l'avenir.

[790] Nous n'aurons donc pas d'illusion, quand l'auteur se réclamera du catholicisme dont il se dit beaucoup plus près que du protestantisme, sa religion d'origine. Et il est vrai qu'il distingue deux catholicismes. L'un, le catholicisme dogmatique, l'autre, celui du modernisme. Si ce dernier excite son enthousiasme, celui de l'autorité du Souverain Pontife est l'objet de ses critiques les plus acerbes : oublieux de ses déclarations « d'ardente sympathie », M. Sabatier glisse jusqu'à l'appréciation injurieuse, il dénonce les fautes et les crimes du clergé après 1870, l'intolérance de Pie X et de la Curie romaine, la haine de l'Église dans l'affaire Dreyfus, les audaces du cléricalisme agressif, violent, dans sa lutte contre l'école, etc.<sup>61</sup> Par bien des pages, ce livre qui voudrait être d'inspiration si haute et si religieuse ressemble étrangement à un pamphlet.

En vérité il ne nous déplaît pas que la pensée de l'auteur se dépouille parfois de cette piété onctueuse et attendrie dans laquelle ses négations s'enveloppent ; du moins ces éclaircies, à travers ces brumes mystiques, permettent de mieux juger de la religion fondamentale qu'elles risquaient de dissimuler pour des âmes novices. Nous sommes aises aussi de cette insistance à rappeler les tendances de l'anti-intellectualisme et les espérances de la religion nouvelle : grave avertissement pour ceux parmi nous qui croient mieux défendre la religion en dépréciant la raison, au profit de la vie. Et nous arrivons enfin à comprendre le rapport établi par l'auteur entre la théorie de M. Durkheim et la foi de l'avenir « sentiment du mystère qui nous enveloppe, de l'unité et de la solidarité de toutes les existences à travers le temps comme à travers l'espace ». Dans l'une et l'autre explication, la religion substituée, affirme-t-on avec la même énergie ; seulement l'homme a remplacé Dieu.

\*\*\*

À la différence des auteurs précédents qui traitaient du problème religieux en protestant de leur respect bienveillant, M. Belot apporte, lui, à l'examen de ce troublant sujet, un air détaché et tout au moins une apparente sérénité d'indifférence. Non pas que cette question ne semble le préoccuper puisqu'à plusieurs reprises, durant ces dernières années, elle est revenue sous sa plume<sup>62</sup>. Mais il tient à bien marquer la position qu'il adopte : et c'est l'objet de son étude sur *Dieu et l'athéisme, au point de vue critique et au point de vue social*<sup>63</sup>, M. Belot y développe complaisamment ses motifs de ne pas affirmer Dieu ; mais il ne va pas jusqu'à le nier ; il ne se pose pas en défenseur de l'athéisme, mais il sourit des craintes « chimériques » que celui-ci éveille encore dans beaucoup d'esprits ; il n'accepte pas [791] les preuves traditionnelles apportées par les philosophes spiritualistes, mais il ne tient pas pour absolument impossible et définitivement démontré qu'on n'en puisse quelque jour apporter de nouvelles, sinon de meilleures. Sa philosophie est une philosophie de la porte ouverte ; elle regarde vers l'avenir, en se refusant à se prononcer. Et c'est pourquoi M. Belot proteste qu'il n'est pas athée ; son attitude est une attitude critique : voilà tout.

Cette attitude, M. Belot essaie de la justifier ensuite. Son étonnement est extrême que l'on s'obstine à interpréter sa pensée en termes de négation et il se plaint qu'il y ait là une « injustice manifeste » : d'où son effort pour expliquer sa solution, fort difficile à préciser sans doute, puisque ses contradicteurs n'arrivent pas à la bien saisir. Celle-ci ne se rattache ni au

dogmatisme, ni à l'athéisme, mais à la critique. Et le propre de l'esprit critique « est précisément que s'il attend pour affirmer d'en avoir des raisons suffisantes, il attend également, et même peut-être avec plus de patience encore d'en avoir pour nier<sup>64</sup>. M. Belot attendra donc, paisiblement assis sous l'ormeau, qu'on lui fournisse des raisons intellectuelles décisives ou des expériences morales et sociales probantes. Jusque-là, il se tiendra dans l'attitude critique. Que sais-je ? dirait-il volontiers à son tour. Seulement, le sourire léger du sceptique a fait place à la gravité de l'agnostique ou du critique. Et l'on sait qu'un philosophe critique ignore le sourire. M. Belot se réfugiera donc dans un abstentionnisme analogue à l'abstentionnisme électoral, ou si l'on aime mieux, dans un ordre d'idées plus rapproché, à la neutralité scolaire.

Aussi bien de cette neutralité l'auteur expose longuement les raisons ; elles paraissent se ramener à trois principales.

La première tient à l'absence de preuves suffisantes pour légitimer l'existence de Dieu. Certes, philosophes et théologiens ont essayé d'en apporter ; mais ce fait témoigne que la solution n'était pas évidente. Tente-t-on de démontrer ce qui s'impose ? Et l'effort même de cette dialectique aboutit à un résultat inattendu : la diversité et la multiplication des preuves fournissent une « justification du doute ». Ici plus qu'ailleurs, vouloir trop prouver est ne rien prouver. Aussi bien ces preuves, M. Belot ne les discute-t-il pas, et si nos souvenirs sont exacts, il ne les a discutées nulle part ; il les rejette ; mais il est disposé à examiner, sans doute avec la même attention et la même bienveillance celles qui pourraient lui être offertes. Et c'est pourquoi il se garde de conclure.

Un second motif lui dicte cette attitude d'expectative. L'idée de Dieu n'est pas seulement une idée obscure ; mais sous son unité apparente, elle juxtapose des notions hétérogènes. Les croyants qui parviennent à l'idée de Dieu n'y parviennent pas par la même voie ; il y a au moins une triple origine de cette notion, il y a « le Dieu populaire de la tradition sociale, il y a le Dieu de la métaphysique pure, il y a aussi le Dieu de la conscience [792] mystique ». À ces trois idées correspondent, d'ailleurs, des fonctions différentes. Le Dieu de la tradition a surtout un rôle social, celui de la métaphysique, un rôle intellectuel et cosmique, celui de la conscience, un rôle psychologique et moral. Ainsi, la diversité d'origine se complique d'une hétérogénéité de fonctions. Comment les réduire à l'unité d'un seul Être ? Cette hétérogénéité constitue l'antinomie nouvelle, l'antinomie découverte par M. Belot, puisqu'avant lui, dit-il, elle était « à peine aperçue », sinon insoupçonnée<sup>65</sup> et sur laquelle il revient dans ses travaux, avec une complaisance toute paternelle.

Y aurait-il, du moins, d'assez graves raisons morales et sociales pour courir les risques intellectuels de cette affirmation de Dieu ? « Socialement, nous n'avons pas d'expérience qu'une société ait périclité par l'athéisme, ni que le doute sur Dieu y ait supprimé les contrats et la bonne foi<sup>66</sup> », puisqu'aussi bien aucune société, dans son ensemble, n'a professé l'athéisme. Et il semble que l'expérience n'est pas à redouter ; la conscience publique paraît se désintéresser de plus en plus de la question. Au surplus, la cohésion sociale n'aurait pas à souffrir de la disparition de cette dernière exigence dogmatique. La fonction d'unification des individus dans le groupement est, à l'heure actuelle, assurée par la multiplicité des relations économiques qui constituent, dans la trame sociale, un feutrage serré. Que s'il fallait, pour mieux assurer l'intimité de ces liens, une foi commune, on n'en serait pas dépourvu. Cette foi commune « elle se résume dans la foi en la pensée scientifique et profonde, foi réelle de la foule, bien qu'elle affleure à peine à la conscience<sup>67</sup>, tout aussi réelle chez les esprits cultivés, malgré les apparentes formes de l'irrationalisme contemporain. Et de la vie morale des individus, il faut dire qu'elle est tout aussi indépendante de l'idée de Dieu. Comment un « témoin lointain, incertain pour ceux qui y croient, et en tout cas désintéressé aurait-il, sur la validité de mes promesses, plus d'influence que les témoins sociaux, visibles, certains, intéressés ? »

Ainsi rien ne nous oblige à affirmer Dieu, ni les raisons intellectuelles, ni les motifs moraux, ni les inquiétudes sociales. Ni l'intelligence n'a besoin de ce créateur pour l'explication du monde, ni la volonté de ce soutien pour la conduite morale, ni la collectivité de ce fondement pour sa permanence. Idée obscure, idée inutile, idée faite de notions hétérogènes, sinon contradictoires. Voilà le réquisitoire ; on en pressent la conclusion. Et c'est ici que M. Belot proteste contre l'accusation d'athéisme, et se réfugie dans l'attitude critique.

En vérité, la position prise par l'auteur est assez nette. Il a exposé longuement les prémisses qui peuvent permettre, qui doivent permettre de conclure à l'athéisme, Dieu n'étant plus nécessaire [793] ni pour le monde, ni pour l'individu, ni pour la société. Mais il se refuse à tirer la conclusion ; il aime mieux attendre. Il met l'affaire en délibéré pour le prononcé du jugement. On le prononcera plus tard, dans un avenir lointain. Mais l'individu et la société qui n'attendent pas, eux, continueront à vivre sans Dieu, dans une neutralité qui, trop visiblement, est une forme d'athéisme. Mais si M. Belot se refuse à conclure, ses auditeurs de l'École des Hautes Études sociales et ses lecteurs, n'auront pas eu les mêmes scrupules de critique, ils auront formulé la négation qui découle irrésistiblement du réquisitoire ; il leur suffit de savoir que rien n'exige cette affirmation et que, sans Dieu, rien ne sera changé. Sans Dieu ! Il y avait à l'usage de l'enfant la neutralité scolaire ; on essaie d'une adaptation pour le philosophe : voici donc une philosophie sans Dieu, à l'imitation d'une école sans Dieu, comme il y a, ajoute sérieusement l'auteur, des laboratoires sans Dieu et des chemins de fer sans Dieu. Mais à qui donc fera-t-on croire que l'abstention critique puisse être l'idée directrice de la vie d'un individu et d'une société ? Celle-ci requiert impérieusement et à toute heure, des affirmations. L'attitude critique peut convenir à un rêveur en chambre ; elle ne deviendra jamais la loi de l'action.

Et c'est pourquoi l'étonnement de M. Belot, devant les accusations d'athéisme portées contre sa doctrine, nous est à nous-mêmes un sujet d'extrême étonnement. Pour lui, l'athéisme est un « pur non sens », une notion « inintelligible », une accusation « aussi irréfutable qu'indémontrable ». À ses contradicteurs, au P. Schmidt, à M. le pasteur Bois, qui ont discuté son étude sur la *Triple origine de l'idée de Dieu*, il oppose qu'il n'a formulé aucune négation. Pourtant n'a-t-il pas rejeté la valeur de toutes les preuves traditionnelles ? N'a-t-il pas nié la cohérence logique de l'idée de Dieu, et tout autant sa nécessité ou son influence bienfaisante sur la vie sociale ? « Dieu peut être utile, mais il peut aussi être nuisible ». N'a-t-il pas assimilé, en s'inspirant visiblement des idées et même des métaphores kantienne, la religion à la coque qui contient la morale, à la façon d'un grain, et qui, tandis que le grain germe, « éclat et stérile, pourrit dans la terre » ? N'a-t-il pas insisté sur le « processus d'affranchissement » par lequel la religion « se résorbe dans la morale », et « se laïcise »<sup>68</sup> ?

Il est donc maintenant mal venu à se récrier, quand on l'accuse d'athéisme. Il n'a pas nié Dieu formellement, soit ; mais il a nié toutes les raisons apportées pour affirmer Dieu. Sans doute il estime qu'il y a pour le penseur une « vertu morale dans la loyale humilité de son silence » et il ne se refuse pas à laisser à Dieu une « place immense pour l'insondable principe des choses et de la vie ». Mais cette place est hors de l'individu, de la société, du monde ; si elle est « immense », elle demeure peut-être vide. Au surplus, l'homme n'a pas à s'en inquiéter. Platon reconduisait les poètes hors de sa [794] République, en les couronnant, M. Belot n'enlève pas à Dieu sa couronne, mais il le rejette dans le royaume du possible. L'agnostique, du moins devant « l'insondable principe » éprouvait un sentiment d'adoration. Toute la religion de M. Belot s'enferme et s'épuise dans le silence.

Qu'il s'agisse là d'un athéisme de fait, nul, semble-t-il, ne pourra le contester, pas même l'auteur dont nous discutons la pensée. N'a-t-il pas écrit, au cours de son étude : « Si la réalité de Dieu est conçue et sentie avant tout comme autorité morale et sociale, il semble clair que le doute critique, même si métaphysiquement il n'équivaut pas à une négation, y *équivaldrait*

*pratiquement*, puisqu'une fois accepté, il supprime cette autorité comme telle ». Athéisme de fait et indéniable ; le doute persiste peut-être dans la pensée spéculative, mais la négation pratique domine l'action.

Aussi bien est-ce la tactique habituelle à ceux qui écartent Dieu ou qui le suppriment en défigurant sa nature ; volontiers, avec Renan, ils jettent les hauts cris contre ceux « par la grâce desquels on est panthéiste, matérialiste, athée, sans le savoir » ! Au fond de la conscience humaine il reste, chez beaucoup, comme une épouvante secrète de la négation de Dieu. Et Comte lui-même ne niait pas Dieu, il le déclarait seulement disparu du fait de l'évolution de la pensée et « par désuétude ». Il est vrai qu'il y eut un temps, pas très éloigné encore, où le matérialisme arrogant étalait ses lourdes négations. Les philosophes se défendent volontiers maintenant d'accepter cette forme grossière qui répugne aux esprits, qu'il s'agisse de l'âme ou de Dieu. Mais si l'athéisme représente la forme grossière de la négation de Dieu, l'attitude critique en est l'expression plus élégante.

Seulement on jugera avec quelque sévérité le procédé de M. Belot qui retourne les accusations contre ses contradicteurs. Le croira-t-on vraiment ? Pour lui, les vrais créateurs d'athéisme sont les théologiens, les philosophes spiritualistes et les croyants ; les spiritualistes « par la multiplicité et la diversité de leurs preuves, engendrent le doute » ; le « théologien qui veut un Père dans les cieux, est bien plus près de faire des athées que le modeste penseur qui adopte le point de vue critique » ; athée aussi le croyant, si « son Dieu n'est au fond que le nom dont il décore son esprit de parti, son désir de domination ou sa servitude morale et intellectuelle ». La sérénité de l'attitude critique s'est évanouie pour laisser place à une poussée d'âpre anticléricalisme. Et ceci vérifie bien, en effet, que l'esprit critique, en ces matières, est une « attitude » – incessamment démentie par l'action.

\*\*\*

C'est presque exclusivement de philosophie religieuse qu'il est question dans l'*Année philosophique* 1912<sup>69</sup>, si l'on excepte la bibliographie qui occupe le tiers du volume (p. 183-291), due tout entière [795] à l'activité de MM. Pillon et Dauriac. Sur cinq mémoires originaux contenus dans ce livre, quatre sont réservés à la discussion de questions religieuses.

Voici d'abord la courte étude de M. Victor Delbos sur *la doctrine spinoziste des attributs de Dieu*. Le distingué philosophe recherche quel est le sens de l'attribut pour Spinoza, quel rapport celui-ci soutient avec l'essence divine : et il signale avec raison que l'interprétation de cette doctrine est « l'interprétation même de tout le système ». La réfutation des explications de Pollock, Erduard Herman, Kuno Fischer, lui fait conclure qu'il y a un dualisme dans la pensée spinoziste, inspiration panthéistique pour supprimer les déterminations anthropomorphiques de Dieu, effort pour rendre cette infinité pleinement intelligible, en excluant tout agnosticisme de principe. Ce n'est d'ailleurs là qu'un fragment d'une étude d'ensemble sur Spinoza que semble bien préparer M. Delbos. Quand l'œuvre sera publiée en son entier, il sera fort intéressant d'y revenir.

Un second travail plus étendu (p. 63-120), sur *La quatrième antinomie de Kant et l'idée du premier commencement* est dû à la plume de M. Pillon. L'auteur y rejette avec une loyauté méritoire cette idée du premier commencement autrefois acceptée par lui, parce qu'il lui paraissait impossible d'admettre l'idée d'une éternité qui ne fût pas successive, impliquant par suite un nombre infini<sup>70</sup>. Cette idée du premier commencement par le hasard répugne d'ailleurs au postulat de la raison pratique : M. Pillon n'en admet qu'un, celui de l'existence de Dieu, « donnant seul de réelles garanties aux prévisions et aux attentes de la raison et de la conscience humaine. » Seulement il convient de ne pas oublier que l'idée de personne n'est pas celle exposée par les

substantialistes, mais bien la notion du phénoménisme idéaliste et néo-criticiste qui la ramène à l'idée de loi, liaison réelle entre des phénomènes réels. Il resterait à démontrer que la personne ainsi entendue, et dans un sens tout abstrait, donne « ces réelles garanties aux attentes de la raison et de la conscience humaines »<sup>71</sup>. Et l'on sait comment Renouvier mourant a constaté combien, malgré son inlassable effort, ses idées avaient peu pénétré dans les milieux même intellectuels, et étaient demeurées à l'intérieur d'une chapelle philosophique et religieuse.

Contentons-nous de signaler, encore qu'elle méritât plus d'attention par son étendue (p. 121-132) et par sa vigueur l'étude de M. Henri Bois sur l'*Idéalisme personnel d'Oxford*. M. Hastings Rasdhall. (*Morale et théodicées*). Les théories du moraliste anglais ont bien des rapports avec celles de MM. Renouvier et Pillon ; mais, vis-à-vis de celles-ci, elles constituent une série de « regrettables réductions » : diminutions des affirmations morales, rejet de la liberté dans les créatures et en Dieu, conception d'une vie future, non immortelle, où le bien dominerait seulement sur le mal ; et ces [796] propositions forment, suivant le mot de M. Henri Bois, « le scandale » de la théodicée de M. Rasdhall<sup>72</sup> », Mais kantisme et néo-criticisme ne présentaient-ils pas déjà une série de « diminutions », sinon de négations : comment s'étonner que l'esprit soit porté par la logique à diminuer encore « ces diminutions », et à aggraver ce « scandale » ?

Insistons davantage sur la curieuse note de M. Lionel Dauriac sur « Religion et laïcité » (p. 45-61). M. Dauriac ne cache pas son étonnement, d'ailleurs assez naïf, sur le renouveau d'actualité du problème de Dieu. Non certes que la question se pose pour lui dans son entier. Il a sa conviction établie et le mouvement actuel des esprits ne la modifiera pas. M. Dauriac, encore que très laïque, a ses dogmes qu'il tient pour irréformables : « Le théisme dogmatique ne se relèvera plus de ses ruines, à moins d'une révolution dans l'esprit humain », « révolution que rien ne fait prévoir » ; « le Dieu du théisme est mort « définitivement atteint par la critique de Kant et l'arrêt de proscription d'Auguste Comte<sup>73</sup> ». Il ne saurait donc être question de la « validité objective de l'idée de Dieu ». Aujourd'hui comme hier, elle nous laisse indifférents.

Seulement un ralentissement se dessine dans la laïcisation à outrance : et l'on se demande si entre ces deux termes : religion et laïcité, un compromis ne serait pas possible : oui, sans doute, si l'on s'en tient à l'examen des conséquences morales de l'idée de Dieu et à sa valeur pour nous. Le pragmatisme nous accoutume à séparer l'efficacité de l'idée de sa vérité transcendante. Tarde disait que pour se bien conduire, s'il n'est pas nécessaire d'être croyant, il est à peu près nécessaire d'avoir été religieux. Et le pragmatisme vérifie cette dissociation de la religion et de la croyance.

Nouvel état d'esprit ! Pourtant Rousseau estimait déjà que la pratique de la religion naturelle n'était liée à aucune abjuration préalable. Spinoza encourageait ses hôtes à fréquenter leur temple, sachant que se recueillir en Dieu est une source d'énergie morale, et que se recueillir en Dieu n'est pas « très différent de se recueillir en soi ». Et Kant, le « père du pragmatisme contemporain » admet bien Dieu « le plus laïque de tous les dieux qui se puissent concevoir<sup>74</sup> ».

À ce Dieu aussi laïque, M. Dauriac veut bien reconnaître quelque efficacité dans la vie morale : et il ne se réclame pas d'un laïcisme intransigeant qui irait jusqu'à l'exclure totalement. Religion et laïcité ne sont donc pas choses incompatibles : à la condition qu'il ne s'agira pas de Dieu existant, mais de l'idée de Dieu en nous. Le laïcisme de M. Dauriac se contente d'exclure avec les religions positives la divinité réelle et rationnellement démontrée : il ne se refuse pas à laisser à l'esprit humain cette idée, et à constater qu'elle revient prendre place « dans les idées directrices de la vie. »

[797] Certes, à notre jugement, le pragmatisme marque un arrêt, et un retour en arrière, sur le chemin de l'incroyance : il prépare les esprits à comprendre la « vitalité religieuse » et il éveille en eux une attention sympathique. Nous ne le repousserons donc pas avec une intransigeance

absolue ; pour nous spiritualistes et catholiques, il peut être un auxiliaire du moment ; aussi bien ne peut-il être qu'une étape dans le mouvement philosophique de l'heure présente. Dieu et la religion s'introduisant à nouveau, au nom des exigences de la vie et de l'action, préparent la voie à la justification rationnelle. Le pragmatisme sera conduit, par les exigences de la logique qu'il méconnaît, à vouloir harmoniser l'action et la pensée, la vie et la croyance. Et c'est un signe du temps que l'esprit laïque, celui qui est issu d'Auguste Comte, s'exprimant jusqu'ici en fonction d'athéisme, hésite devant les exclusions brutales. Et c'est une heureuse espérance que ces exigences de la vie, pour tous et pour chacun, mènent irrésistiblement à frapper d'appel les décisions hautaines et ex cathedra d'un groupe de philosophes, introducteurs du laïcisme intégral, et jusqu'à ces derniers temps tenus par les jeunes comme des Pontifes ! Et M. Dauriac, et avec lui beaucoup d'autres parmi nos contemporains, en demeurent tout interdits !

## BIBLIOGRAPHIE

Batiffol (Pierre), « L'histoire des religions et les catholiques. À propos de deux livres récents », *Le Correspondant* (Paris), 112 (4), 25 août 1912, p. 700-722

Belot (Gustave), « Une Théorie nouvelle de la religion », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 75 (4), avril 1913, p. 329-379

Boutroux (Émile), *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, Paris, Ernest Flammarion, « Bibliothèque de Philosophie scientifique », 1908, 400 p.

Durkheim (Émile), « De la définition des phénomènes religieux », *L'Année sociologique*, 2 (1897-1898), Mémoires originaux, 1899, p. 1-28

Durkheim (Émile), « Notre Siècle - La Sociologie en France au XIXe siècle », *Revue bleue - Revue politique et littéraire*, 37<sup>e</sup> année, 4<sup>e</sup> s, 13 (20), 19 mai 1900, p. 609a-613b et 13 (21), 26 mai 1900, p. 647a-652a [signé Émile Durckheim]

Lévy-Bruhl (Lucien), *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, F. Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine »/« Travaux de l'Année sociologique » publiés sous la direction de M. E. Durkheim, 1910, 461 p.

Loisy (Alfred), « Sociologie et religion », *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 4 (1), janvier-février 1913, p. 45-76

Michelet (Georges), *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, Paris, J. Gabalda, « Bibliothèque théologique », 1909, xx-416 p.

## NOTES

1. Paris, Alcan, 1912, in-8°, 646 p., 10 fr.

2. *Op. cit.*, p. 1, 4, 7, 8. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 1, 4, 7 et 8]

3. *Op. cit.*, p. 93, 94. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 93 et 94]

4. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 76, Alcan, 1910. [Lucien Lévy-Bruhl, « Les représentations collectives dans les perceptions des primitifs et leur caractère mystique », *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, F. Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine » / « Travaux de l'Année sociologique » publiés sous la direction de M. E. Durkheim, 1910, p. 76]
5. *Op. cit.*, p. 336-342. [« Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 336-342]
6. *Op. cit.*, p. 136, 593, 594. [« Le totémisme comme religion élémentaire », Durkheim 1912, livre 1, chap. 4, p. 136 ; « Conclusion », Durkheim 1912, p. 593]
7. *Op. cit.*, p. 24, 27, 136. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 24 et 27 ; « Le totémisme comme religion élémentaire », Durkheim 1912, livre 1, chap. 4, p. 136]
8. *Revue Bleue*, « La Sociologie en France », 19 mai 1900. [Émile Durkheim, « Notre Siècle - La Sociologie en France au XIXe siècle », *Revue bleue - Revue politique et littéraire*, 37<sup>e</sup> année, 4<sup>e</sup> s, 13 (20), 19 mai 1900, p. 609a-613b et 13 (21), 26 mai 1900, p. 647a-652a]
9. *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, janvier 1913 : « Sociologie et religion ». [Alfred Loisy, « Sociologie et religion », *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 4 (1), janvier-février 1913, p. 45-76]
10. [« Le totémisme comme religion élémentaire », Durkheim 1912, livre 1, chap. 4, p. 123]
11. [« Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 321]
12. *Op. cit.*, p. 98, 122, 331. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 98 ; « Le totémisme comme religion élémentaire », Durkheim 1912, livre 1, chap. 4, p. 122 ; « Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 331]
13. [« Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 321]
14. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 68 note 1]
15. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 68 note 1]
16. *Op. cit.*, p. 238-267. [« Examen critique des théories », Durkheim 1912, livre 2, chap. 5, p. 238-267]
17. *Op. cit.*, p. 53, 57, 65, 87, 120. [« Définition du phénomène religieux et de la religion », Durkheim 1912, livre 1, chap. 1, p. 53, 57 et 65 ; « Les principales conceptions de la religion élémentaire. L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 87 et « Les principales conceptions de la religion élémentaire. Le naturisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 3, p. 120]
18. *Op. cit.*, p. 32, 65, 298. – Cf. *Année sociologique*, t. [II], p. I et suiv. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 32, « Définition du phénomène religieux et de la religion », Durkheim 1912, livre 1, chap. 1, p. 65, « Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 298 et Émile Durkheim, « De la définition des phénomènes religieux », *L'Année sociologique*, 2 (1897-1898), Mémoires originaux, 1899, p. 1-28]
19. *Op. cit.*, p. 34, 35, 37, 72. [« Définition du phénomène religieux et de la religion », Durkheim 1912, livre 1, chap. 1, p. 34, 35 et 37 ; « Les principales conceptions de la religion élémentaire. L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 72]
20. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire - I. - L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 68 note 1]
21. *Op. cit.*, 3, 97, 596. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 3 ; « Les principales conceptions de la religion élémentaire. L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 97 ; « Conclusion », Durkheim 1912, p. 596]

22. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire - I. - L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 97]
23. [L'expression ne se trouve pas dans *Les Formes élémentaires*]
24. [Orig.] « La religion ne serait [pour la théorie animiste], en définitive, qu'un rêve systématisé et vécu, mais sans fondement dans le réel. ». Cf. « Les principales conceptions de la religion élémentaire. L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 97
25. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. - Le naturisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 3, p. 114]
26. *Op. cit.*, p. 99, 112, 116, 124 [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 99 ; « Les principales conceptions de la religion élémentaire. Le naturisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 3, p. 112 et 116 ; « Le totémisme comme religion élémentaire », Durkheim 1912, livre 1, chap. 4, p. 124]
27. *Op. cit.*, p. 124, 209. [« Le totémisme comme religion élémentaire », Durkheim 1912, livre 1, chap. 4, p. 124 ; « Le système cosmologique du totémisme et la notion de genre », Durkheim 1912, livre 2, chap. 3, p. 209]
28. *Op. cit.*, p. 24, 269-70, 295, 297, 597, 637. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 24 ; « La notion de principe ou mana totémique et l'idée de force », Durkheim 1912, livre 2, chap. 6, p. 269-270 ; « Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 295 et 297 ; « Conclusion », p. 597 et p. 637]
29. *Op. cit.*, p. 299, 301, 316. [« Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 299, 301 et 316]
30. *Op. cit.*, p. 332, 324, 596, 609. [« Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 324 et 332 ; « Conclusion », p. 596 et 609]
31. [Gustave Belot, « Une Théorie nouvelle de la religion », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 75 (4), avril 1913, p. 376]
32. G. Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, 3<sup>e</sup> édit., Paris, Gabalda, 1912, p. 31-71. [Georges Michelet, « Les apriorismes dans l'interprétation sociologique de la religion », *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, Paris, J. Gabalda, « Bibliothèque théologique », 1909, chap. 4, p. 31-71]
33. *Op. cit.*, p. 601-606. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 601-606]
34. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 96]
35. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 97]
36. [Orig.] « Les êtres sacrés ne seraient donc, de ce point de vue [celui de la théorie animiste], que des conceptions imaginaires que l'homme aurait enfantées dans une sorte de délire qui le saisit régulièrement chaque jour, et sans qu'il soit possible de voir à quelles fins utiles elles servent ni à quoi elles répondent dans la réalité. » Cf. « Les principales conceptions de la religion élémentaire - I. - L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 97]
37. [L'expression ne se trouve pas dans *Les Formes élémentaires*]
38. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 97]
39. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 97]
40. [Orig.] « Il est inadmissible, en effet, que des systèmes d'idées comme les religions, qui ont tenu dans l'histoire une place si considérable, où les peuples sont venus, de tout temps, puiser l'énergie qui leur était nécessaire pour vivre, ne soient que des tissus d'illusions. ». Cf. « Les principales conceptions de la religion élémentaire. L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 98

41. *Op. cit.*, p. 96, 98, 113. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 96 et 98 ; « Les principales conceptions de la religion élémentaire. Le naturisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 3, p. 113]
42. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. Le naturisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 3, p. 114]
43. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. Le naturisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 3, p. 114]
44. *Op. cit.*, p. 114. [Orig.] « Le croyant vit donc [selon la théorie naturiste], comme le délirant, dans un milieu peuplé d'êtres et de choses qui n'ont qu'une existence verbale ». Cf. « Les principales conceptions de la religion élémentaire. Le naturisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 3, p. 114
45. [« Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 324]
46. [Orig.] « Mais si, pour cette raison [l'analogie entre la mentalité du délirant et celle du voyant], on peut dire que la religion ne va pas sans un certain délire, il faut ajouter que ce délire, s'il a les causes que nous lui avons attribuées, est bien fondé. » (souligné par Durkheim). Cf. « Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 324
47. *Op. cit.*, p. 322, 325. [Orig.] « Au reste, si l'on appelle délire tout état dans lequel l'esprit ajoute aux données immédiates de l'intuition sensible et projette ses sentiments et ses impressions dans les choses, il n'y a peut-être pas de représentation collective qui, en un sens ne soit délirante ». Cf. « Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 325]
48. [Orig.] « Mais si, pour cette raison [l'analogie entre la mentalité du délirant et celle du voyant], on peut dire que la religion ne va pas sans un certain délire, il faut ajouter que ce délire, s'il a les causes que nous lui avons attribuées, est bien fondé. » (souligné par Durkheim). Cf. « Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 324
49. *Science et Religion*, p. 192, Flammarion. 1908. — Cf. Batiffol, *Correspondant*, 1912, « l'Histoire des religions et les catholiques. » [Émile Boutroux, « Psychologisme et Sociologisme », *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, Paris, Ernest Flammarion, « Bibliothèque de Philosophie scientifique », 1908, p. 192 ; Pierre Batiffol, « L'histoire des religions et les catholiques. À propos de deux livres récents », *Le Correspondant* (Paris), 112 (4), 25 août 1912, p. 700-722]
50. [Émile Boutroux, « Psychologisme et Sociologisme », *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, Paris, Ernest Flammarion, « Bibliothèque de Philosophie scientifique », 1908, p. 192]
51. Paris, Colin, 1911, in-12, 320 p. 3 fr. 50. [« Quand M. Durkheim dit : « Je ne vois dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement », il formule une idée très voisine de la pensée catholique essentielle pour laquelle l'expérience que le fidèle a de l'Église est la base de tout le reste. Cette expérience conduit à Dieu et devient l'inspiration constante de la vie. C'est par là que le catholicisme, en apparence basé sur des thèses doctrinales passablement étrangères à nos préoccupations, peut avoir des racines que ses adversaires ne soupçonnent pas. », Paul Sabatier, *L'orientation religieuse de la France actuelle*, Paris, Librairie Armand Colin, 1911, p. 314 note 1.]
52. *Op. cit.*, p. 3, 10, 13.
53. *Op. cit.*, p. 77, 81, 85.
54. *Op. cit.*, p. 4, 27.
55. *Op. cit.*, p. 20.
56. *Op. cit.*, p. 320
57. *Op. cit.*, p. 20, 94.
58. *Op. cit.*, p. 38, 40, 94.
59. *Op. cit.*, p. 93, 94, 97, 106, 121.
60. *Op. cit.*, p. 118, 127.

61. *Op. cit.*, p. 43-57, 183-202, 288.
62. *Rev. de mét. et de mor.*, nov. 1908 : la triple origine de l'idée de Dieu. *Rev. phil.*, déc. 1908. Sur la triple origine de l'idée de Dieu. Cf. etiam *Bull. de la Soc. Fr. de phil.*, janv.. 1906. *Rev. phil.*, avril 1913 : une théorie nouvelle de la religion.
63. *Rev. de mét.*, mars 1913, p. 151-176.
64. P. 157.
65. *Op. cit.*, p. 160, 162.
66. *Op. cit.*, p. 63.
67. *Op. cit.*, p. 152-153.
68. *Morales et religions*. I. *Morale et religion*, par G. Belot, p. 36, 38, Paris, Alcan, 1909.
69. Paris, Alcan, 1913. in-8°, 296 p. 5 fr.
70. P. 95, 100, 107.
71. *Rev. de mét.*, 1904, Les derniers moments de Charles Renouvier, par L. Prat, t. II, p. 177.
72. *Op. cit.*, p. 180-182.
73. *Op. cit.*, p. 46, 48, 54.
74. *Op. cit.*, p. 60.
- 

## AUTEURS

### GEORGES MICHELET

Professeur à l'Institut catholique de Toulouse