

WILLIAM JAMES

Professeur de Psychologie à l'Université Harvard
Correspondant de l'Institut de France

L'Expérience Religieuse

Essai de Psychologie descriptive

Traduit avec l'autorisation de l'Auteur

PAR

FRANK ABAUZIT

Professeur de Philosophie au Lycée d'Alais

PRÉFACE D'ÉMILE BOUTROUX

Professeur d'Histoire de la Philosophie moderne à la Sorbonne
Membre de l'Institut

TRADUCTION COURONNÉE PAR L'ACADÉMIE FRANÇAISE

DEUXIÈME ÉDITION

REVUE ET CORRIGÉE

PARIS

Librairie F. ALCAN

108, B^e S'-Germain

GENÈVE

Librairie KÜNDIG

11, Corratierie

1908

Tous droits réservés



QUELQUES APPRÉCIATIONS
SUR LA TRADUCTION FRANÇAISE
DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE



VIENT DE PARAÎTRE

DEUXIÈME ÉDITION REVUE ET CORRIGÉE

(3^{me} et 4^{me} mille)

L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

Essai de Psychologie Descriptive

PAR

WILLIAM JAMES

Professeur de Psychologie à l'Université Harvard
Correspondant de l'Institut de France

Un magnifique volume in-8° raisin, de 476 pages. Prix : 10 fr. (1)

La traduction française de ce beau livre, écrite par M. Frank Abauzit, professeur de philosophie au lycée d'Alais, a obtenu un grand et légitime succès. Les deux mille premiers exemplaires ont été enlevés en dix mois. L'Académie Française elle-même a décerné à M. Abauzit un prix de traduction. Une préface de seize pages, par M. Emile Boutroux, l'éminent historien de la philosophie, résume et complète dignement l'œuvre de William James.

Nous reproduisons quelques appréciations parues dans les journaux et revues. Ces extraits sont rangés par ordre chronologique. Nous y avons joint quelques mots d'un poète philosophe.

Journal de Genève du 19 Novembre 1905 :

Il nous revient de divers côtés que la traduction française du livre de M. William James, *L'Expérience Religieuse*, est attendue avec une impatience croissante par de nombreux souscripteurs. Nous pouvons les rassurer : ils n'auront rien perdu pour attendre. Les bonnes feuilles de l'ouvrage sont sous nos yeux. Nous avons pu nous convaincre du soin extrême et de la conscience scrupuleuse que M. Abauzit a mis à sa traduction. Le texte a été revu par l'auteur. Les citations, en langues diverses, ont été collationnées d'après les ouvrages originaux, et les recherches exigées par un tel travail suffiraient à elles seules à justifier un retard dont on ne doit pas trop se plaindre, puisqu'il provient d'un défaut de plus en plus rare de nos jours : l'excès de conscience.

Le livre de M. James nous apporte d'abord une riche collection

(1) Chez F. ALCAN, éditeur, 108, boulevard St-Germain, Paris ; Librairie KÜNDIG, 11, Corraterie, Genève.

de documents humains vraiment importants et significatifs, recueillis dans le champ illimité de la vie et à toutes les hauteurs, chez les croyants de confessions diverses et chez les incroyants, chez les écrivains illustres et chez les humbles, les ignorants, les ingénus.

« Faut-il admettre, se demande l'auteur, que chez tous les hommes l'élément religieux doive se combiner de la même manière avec les autres éléments de la pensée?... Faut-il déplorer la multiplicité des sectes, des credos, des types religieux ? » Et il répond hardiment : Non !

« Non ! Je ne puis concevoir que des êtres aussi différents par leurs capacités et leurs conditions que les personnes humaines doivent remplir la même fonction spirituelle. Deux individus quelconques n'ont pas à résoudre les mêmes difficultés : serait-il juste d'attendre d'eux les mêmes solutions ? Chacun, de son point de vue particulier, voit un ensemble de réalités plus ou moins impérieuses, et ne peut s'y adapter que par une attitude originale. Pour mieux défendre le poste qui lui est assigné, l'un doit s'endurcir et résister fermement, l'autre s'assouplir, apprendre à céder. S'il fallait qu'un Emerson devînt un Wesley, qu'un Moody devînt un Walt Whitman, la conscience du divin dans l'humanité s'en trouverait diminuée. Le divin ne désigne pas une qualité unique, c'est un ensemble de qualités dont chacune à son tour peut servir d'idéal à différents individus. *Chacune des attitudes ainsi déterminées n'est qu'un mot, dans ce livre des aspirations humaines dont le sens complet ne peut être déchiffré que par la collaboration de tous les hommes.* Il faut donc accepter que tel individu ait besoin d'un « Dieu des armées » et tel autre d'un Dieu de paix, d'un Père céleste, d'un Dieu du foyer familial. Il faut reconnaître que l'idéal, comme la vie, ne forme jamais un tout achevé ; nos idéals sont des fragments qui se complètent, mais qu'on ne saurait substituer l'un à l'autre. Chez l'homme irritable et jaloux, la vie religieuse suppose l'écrasement du moi ; il n'en est pas de même pour un cœur plein de sympathie et de bonté. Les âmes douloureuses ont besoin d'une religion de délivrance ; au contraire, l'aspiration au salut ne tient que peu de place dans les cœurs optimistes. Sans doute, certains esprits atteignent une expérience religieuse plus riche et plus complète, *mais chacun doit s'en tenir à son expérience personnelle, si humble soit-elle, et respecter celle des autres.* » (p. 406, 407.)

Ce serait donner une idée incomplète du livre de M. James que de n'y montrer qu'un recueil de documents psychologiques établis-

sant la variété des expériences religieuses. Il y a dans ce livre un élément positif qui lui donne sa cohérence et sa portée, il y a la marque d'une personnalité extraordinairement riche, vivante et puissante, il y a le témoignage de convictions personnelles très arrêtées, qui ne veulent pas s'imposer, mais ne se dissimulent pas non plus et font sentir leur rayonnement bienfaisant...

... Tel est le grand souffle, ne disons pas de tolérance, mais d'ardente sympathie humaine, que l'on sent passer entre toutes les pages de ce beau livre ; nul ne pourra le lire sans se sentir enrichi, fortifié, rasséréiné.

PAUL SEIPPEL

(Professeur au Polytechnicum de Zürich,
l'auteur des *Deux Frances*)

Pages Libres du 20 Janvier 1906 :

Le livre de M. William James, paru à New-York en 1902, a eu un succès auquel ne sont plus guère habitués les ouvrages de philosophie. Ce résultat inattendu s'explique, et par le point de vue tout nouveau où se place l'auteur pour étudier le problème religieux, et par la manière originale et attrayante dont le travail est conduit.

Jusqu'ici on avait bien étudié les religions en tant que systèmes métaphysiques, on les avait suivies dans leur rôle social ou leur développement historique, la science les avait soumises à son analyse par la physiologie médicale ; mais on n'avait pas encore eu l'idée d'en faire l'objet d'une étude psychologique, d'après la méthode d'observation.

C'est ce qu'a tenté M. William James. Le sous-titre de la traduction : *Essai de psychologie descriptive*, explique la méthode à la fois très simple, très rationnelle et très originale adoptée par l'auteur. Après avoir rassemblé et classé un grand nombre de faits individuels concrets et vivants, il les étudie ensuite pour en chercher la valeur morale et spéculative. Mais cette partie métaphysique reste la moins importante, et c'est bien l'empirisme le plus décidé qui domine tout l'ouvrage.

Assez religieux pour comprendre à fond son sujet, M. James est assez dégagé de préjugés pour condamner tout ce qui, dans les religions, obscurcit et fausse la vraie conscience...

... Quant à la forme de l'ouvrage, elle est intéressante par sa grande simplicité. Les documents de conscience, émanant de gens célèbres ou obscurs, instruits ou ignorants, sympathiques ou non, sont donnés dans toute leur saveur primesautière, puisque, aussi souvent que possible, l'auteur cède la plume à ses témoins. Reliés entre eux par de judicieuses réflexions, et présentés avec un soin

à la fois scientifique et artistique, ces témoignages d'âmes, qui nous retracent elles-mêmes leurs luttes, leurs faiblesses, leurs victoires, leurs souffrances et leur allégresse, offrent un intérêt puissant qui a quelque chose de dramatique et empoigne fortement le lecteur.

Malgré son titre sérieux et son étendue (près de 500 pages grand format), cet ouvrage est d'une lecture facile et rapide, et peut être compris même de ceux qui n'ont pas fait d'études spéciales de philosophie.

Nous ne pouvons qu'engager à lire ce livre excellent, qui peut donner à plusieurs le désir, malheureusement assez rare, de connaître les religions avant de les juger et de les combattre.

MICHELAINÉ
(Mlle Marie-Louise Rivage)

* * *

A Monsieur Frank Abauzit

professeur de philosophie au lycée d'Alais
Alais (Gard)

Châtenay (Seine), 20 février 1906.

SULLY PRUDHOMME

DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

souffrant et très occupé n'a pu lire que tout récemment *L'Expérience Religieuse*, ouvrage singulièrement instructif. La traduction en est très remarquable par l'aisance, la pureté et la clarté du langage. Il prie Monsieur Frank Abauzit d'agréer, avec ses compliments très sincères, tous ses meilleurs remerciements.

SULLY PRUDHOMME

* * *

Études du 20 février 1906 et du 5 avril 1906 :

... [L'auteur] se présente à nous [comme] un esprit sain, robuste et viril, net et décisif, au bon sens clair et positif. En véritable Anglo-Saxon, M. William James s'abstient de toute spéculation idéaliste, même de tout système trop rigide. Il part des faits et garde toujours contact avec les faits. Sa synthèse est plutôt un lien dont il les unit ou un vêtement juste dont il les recouvre, qu'une généralisation qui en exprime l'essence sublimée. Sa psychologie

reste toujours expérimentale et descriptive. Il paraît moins un philosophe de profession qu'un homme qui vit comme tout le monde, mais qui tâche de se rendre compte de ces démarches et de ces gestes qui, pour la plupart, sont inconscients. C'est une manière de Socrate anglo-saxon. Il est encore anglo-saxon ou américain par sa philosophie tournée tout entière à l'action, son *pragmatisme*, comme on dit de nos jours. Il comprend le besoin impérieux où nous sommes d'agir sous peine de périr. Il voit même pour une doctrine la marque de la vérité dans le fait qu'elle peut se traduire normalement en acte, que sa mise en œuvre s'adapte à l'activité régulière de la nature humaine. Parmi les faits psychologiques qui forment la vie de nos contemporains, il a remarqué que les tendances religieuses, malgré quelques apparences contraires, tenaient une place notable, et il s'est proposé de les étudier « en les prenant uniquement comme des faits de conscience », en cherchant quel est leur retentissement dans la vie humaine.

Le livre de l'éminent professeur de psychologie à l'Université Harvard, *The Varieties of Religious Experience*, publié pour la première fois en 1902, a été enlevé en quelques mois à plus de dix mille exemplaires, et se trouve aujourd'hui répandu dans le monde entier. M. Frank Abauzit vient d'en offrir au public français une excellente traduction, sous ce titre, *L'Expérience Religieuse*.

... On peut, avec William James, entendre, d'une façon générale, par sentiment religieux, l'attitude de l'âme en face du divin. Le divin est « ce qui est premier dans l'ordre de l'être et de la puissance, quelque chose qui enveloppe et déborde tout le reste, sans lequel on y puisse échapper. » Et l'attitude que dicte à l'âme le divin est une attitude de gravité, de respect, de confiance. (p. 24 à 44.)

... La religion n'a que faire d'un Dieu inaccessible. Pour qu'elle s'éveille, il faut que nous nous rendions compte du rapport étroit qui nous relie au principe universel, que « nous puissions accrocher », comme dit R. W. Trine cité par William James (p. 85), « notre courroie de transmission au grand moteur central de l'univers. » Elle demande un Dieu à qui l'homme ne soit pas indifférent, qui s'occupe de lui, qui étende sur lui une bienveillante sollicitude, un Dieu qui soit Providence. La conception aristotélicienne du moteur immobile ne suffit pas à l'âme religieuse.

Et ici, nous ne faisons pas de théorie préconçue. Le sentiment religieux, comme l'observe William James, est un fait psychologique. Il ne s'agit pas de le créer de toutes pièces, mais de l'étudier tel qu'il se révèle chez ceux qui déclarent en avoir personnellement conscience, ou qui passent unanimement pour être des âmes reli-

gieuses. C'est à ces âmes qu'il faut demander à quelle disposition intérieure répond le sentiment religieux, à quel objet précis il s'adresse.

... La disposition religieuse de l'âme, dit William James, consiste à croire « qu'il existe un ordre de choses invisible » et à s'y « adapter harmonieusement ».

... Le Dieu de l'âme religieuse est un Dieu personnel, un Dieu capable d'entrer en relation avec nous. Dans l'attente de la sanction à intervenir soit pour nous, soit pour les autres, nous nous reposons sur Dieu comme sur un justicier auquel il nous est permis de présenter notre créance et qui en tiendra un compte exact. William James précise cette disposition dans un cas intime. « Nous avons » d'ordinaire le sentiment qu'il reste en nous quelque chose de bon, » déduction faite de nos péchés et de nos erreurs — ne fût-ce que » cette capacité de les reconnaître et de les regretter, qui est au » moins le germe d'un moi meilleur. Mais le monde ne s'inquiète » pas de ce qui existe en nous virtuellement ; il nous juge d'après » nos actes. Alors nous nous tournons vers le Dieu juste qui con- » naît tout le mal et le bien qui sont en nous ; forts de notre repen- » tir, nous nous réfugions en sa miséricorde. » (p. 115, note.)

.....

(Le R. P.) LUCIEN ROURE
(de la Compagnie de Jésus)

Le National Suisse du 11 mars 1906 :

L'Amérique est bien le Nouveau-Monde ; elle ne l'est pas seulement parce que sa découverte remonte à quatre siècles, elle l'est surtout parce que, là-bas, les âmes sont plus fraîches, les intelligences plus jeunes, les hommes plus vivants et plus libres que dans notre vieille Europe. Il est certain que les Yankees ont leurs défauts et leurs tares, qui valent les nôtres, hélas ! Mais ils ont des qualités précieuses et des dons magnifiques. Voici, par exemple, un livre dont je ne saurais trop recommander la lecture à tous, chrétiens orthodoxes ou libéraux, libres-penseurs tolérants ou agressifs : « *L'Expérience Religieuse* » par M. William James, professeur de psychologie à l'Université Harvard, et correspondant de l'Institut de France. Le sujet traité par l'éminent philosophe américain aurait été, pour un Allemand, prétexte à quelque laborieux enfantement de « système » en trois tomes de mille pages chacun, tandis qu'un Français l'eût vraisemblablement fait servir à un plaidoyer ou à un réquisitoire en règle pour ou contre quelque

chose. M. W. James, lui, se contente de laisser la parole aux faits, et d'en grouper d'assez significatifs, d'assez nombreux, d'assez concluants, pour que nous puissions nous déterminer nous-mêmes en pleine connaissance de cause. Si, vers la fin de sa captivante et lumineuse enquête, il ne nous cache pas son sentiment personnel, il a soin de se prononcer avec tant de prudence et de modestie que nous sommes plus ravis encore d'avoir entrepris, en compagnie d'un pareil guide, notre voyage d'exploration à travers les obscurités du grand problème.

M. Frank Abauzit, professeur de philosophie au Lycée d'Alais, nous a donné une très remarquable traduction de *L'Expérience Religieuse* ; nulle part ne subsiste la trace des hésitations et des défaillances presque inséparables d'un travail de ce genre : il semble que tous ces élégants et substantiels chapitres aient été écrits directement dans notre langue, par un maître du style.

On a beau railler, l'homme est un être religieux. C'est la première affirmation de M. James. Ou, s'il est des hommes qui ne sont pas des êtres religieux, nous devons souhaiter qu'ils le deviennent. Est-il besoin de le dire, il ne s'agit pas ici d'une adhésion à telle ou telle formule confessionnelle, mais d'une foi aux réalités invisibles, dont le mystère nous enveloppe et nous pénètre : « Le sentiment religieux constitue, chez celui qui l'éprouve, » une nouvelle source d'énergie, un accroissement absolu de la vie. » Lorsque, dans la bataille de l'existence, tout espoir est perdu, » quand le monde extérieur nous abandonne, le sentiment religieux » vient rajeunir et transfigurer notre vie intérieure, qui n'était plus » qu'un morne désert. Si nous voulons que le mot de religion ait un » sens précis, il faut que nous entendions par là cette nouvelle région » de l'esprit, où l'émotion triomphe et nous fait tout accepter avec » enthousiasme, où la morale au sens strict n'a plus qu'à courber la » tête et à reconnaître son impuissance. Affranchis des luttes et des » angoisses, libres d'inquiétude, nous voyons devant nous un éternel » avenir de bonheur, et nous entendons résonner à nos oreilles » l'harmonie grave et pénétrante de l'univers. » (p. 41.)

Une savoureuse et noble leçon se dégage de « *L'Expérience Religieuse* ». Nous apprenons, avec M. W. James, à répudier toutes les formes de l'intolérance, celle du clérical comme celle du libre-penseur : « Quand nous atteignons la limite extrême de nos progrès » possibles, quand nous vivons de la vie la plus haute à laquelle nous » avons accès, nous pouvons bien dire que nous sommes sauvés, » alors même que notre niveau supérieur serait bien inférieur à » celui du voisin. Le salut d'une petite âme sera toujours *pour elle* » un grand salut, un événement capital. Nous devons nous en sou-

» venir quand les résultats de la religion, voire la plus évangélique, » nous paraissent décourageants. Qui sait si la foi religieuse n'a pas » tiré de ces pauvres êtres, si chétifs au point de vue spirituel, tout » ce qu'ils pouvaient donner de valeur morale? » (p. 203.) Plus loin, M. James s'exprime ainsi : « La certitude inébranlable est » par elle-même un si précieux trésor pour beaucoup d'esprits, » qu'ils ne sauraient admettre l'idée d'y renoncer d'une manière » explicite. Ils réclament cette certitude absolue même dans les » cas où les faits en dénoncent l'absurdité. N'est-il pas plus sage » de s'avouer à soi-même que les pensées fugitives et les rapides » intuitions que nous pouvons avoir au cours de notre brève existence ont nécessairement quelque chose de provisoire ? Le plus » profond penseur, le critique le plus sagace, n'est au bout du » compte qu'un homme comme nous, qui voit le lendemain ce qui » lui avait échappé la veille, dont les affirmations ne peuvent » jamais être vraies « qu'en gros » et supposent toujours cette » réserve : « à moins qu'un fait nouveau vienne à se produire. » (p. 286.) Beaucoup d'indulgence et d'humilité, beaucoup de largeur d'esprit, voilà ce que « L'Expérience Religieuse » nous enseigne à rechercher. L'uniformité des croyances n'est d'ailleurs pas un idéal. Les hommes sont si différents les uns des autres que le mélancolique et le jovial, le phthisique et son ami bien portant, l'infirme de naissance et l'hercule forain, le savant et l'illettré ne peuvent avoir ni les mêmes impulsions, ni les mêmes sentiments religieux. « Chacun, conclut M. W. James, doit s'en tenir à son expérience » personnelle, si humble soit-elle, et respecter celle des autres. » (p. 407.) Respecter celle des autres ! Quand le saurons-nous enfin ? Le saurons-nous jamais ?

VIRGILE ROSSEL

(Professeur à l'Université de Berne)

Revue de Métaphysique et de Morale (mars 1906) :

Nous n'avons pas à faire connaître aux lecteurs de cette revue l'ouvrage déjà célèbre dont M. Delacroix a rendu compte ici-même (année 1903, p. 642 et suiv.). Mais nous avons grand plaisir à présenter la traduction de ce livre par M. Fr. Abauzit, professeur au lycée d'Alais, non seulement parce que cette traduction, annoncée depuis deux ans et attendue avec impatience, sera très bien accueillie des lecteurs français, mais parce qu'elle est en soi excellente.

L'avant-propos du traducteur nous instruit sur la méthode qu'il a suivie. Le livre de W. James a été légèrement, très légè-

rement abrégé ; mais il comporte quelques additions de la main de l'auteur. La traduction est rarement littérale, mais elle est toujours fidèle à l'esprit du texte, parfaitement exacte quant au fond, élégante et claire dans la forme. Il ne faut pas oublier que l'ouvrage anglais se compose de vingt conférences faites à Edimbourg (*Gifford Lectures*, 1901-1902) ; il a gardé les divisions quelque peu artificielles et l'abondance un peu lâche d'un cours parlé. Nous avons au contraire sous les yeux un livre véritable. Il a été possible de resserrer l'expression, de réunir en un chapitre deux ou même trois conférences formant un tout continu, d'insérer dans le texte telle note intéressante mais un peu longue. Tous ces changements, d'ailleurs, ont été faits avec l'assentiment, ou même sur l'invitation expresse de l'auteur, qui a relu une partie des épreuves. En somme, la méthode de M. Abauzit, qui aurait pu être dangereuse entre les mains d'un interprète moins scrupuleux et moins pénétré de l'esprit de son modèle, nous vaut une traduction excellente, d'exactitude très suffisante malgré l'aisance et la liberté de l'allure. On saura gré à M. Abauzit d'avoir traduit sur l'original même les textes étrangers cités en anglais par l'auteur, et d'avoir ajouté quelques notes et références utiles.

La préface de M. Boutroux met en claire lumière le caractère propre de l'ouvrage de W. James : supprimer les barrières élevées par la psychologie traditionnelle, et surtout la psychophysiologie, entre les phénomènes religieux et les phénomènes de conscience normaux ; par suite élargir le sujet conscient du côté interne, prolonger la conscience réfléchie jusqu'à la conscience « subliminale » ; établir l'indépendance du phénomène religieux par rapport au dogme, transitoire ou caduc, le ramener à ses éléments durables, qui sont le sentiment et l'action, et le juger d'après ses fruits, qui ne sont autre que la sainteté.

(THÉODORE RUYSEN,
Professeur à l'Université de Dijon)

Gazette de Lausanne du 16 Juin 1906 :

Voici longtemps déjà que nous eussions dû présenter aux lecteurs de la Gazette le beau livre dont on vient de lire le titre. Heureusement ce retard n'a rien de désastreux ; car il ne s'agit point ici d'une de ces œuvres de polémique courante dont l'actualité fait toute la valeur : l'ouvrage que M. Frank Abauzit a transcrit en faveur de notre public est aussi solide qu'il est attrayant,

et il faut ajouter que son texte français est digne de tout éloge ; nous avons la joie de retrouver, sous un français agréable et correct, toute la force et le mouvement de l'original. Cette traduction que M. James, lui-même, qualifie de « chef-d'œuvre », est vraiment un modèle. La méthode en est à recommander à tous ceux qui voudront tenter de faire passer dans notre langue quelque beau livre étranger. Puissent-ils ne pas oublier que ce qui mérite d'être traduit mérite aussi de l'être bien, fallût-il y mettre son temps et sa peine, comme M. Abauzit l'a fait sans compter.

Sans vouloir donner ici une analyse systématique de ce beau livre, indiquons, parmi les sujets qu'il traite, quelques-uns de ceux qui nous ont particulièrement attaché.

Plusieurs pages fort intéressantes sont consacrées à l'étude comparative des âmes paisibles et des âmes tragiques. Les premières sont celles qui d'emblée arrivent à se trouver à l'aise au sein de l'univers ; celui-ci leur fait l'effet essentiellement harmonieux ; le mal ne leur apparaît que comme un détail plus ou moins secondaire, sur lequel il n'est pas opportun d'insister ; parfois même elles le traitent comme une vaine apparence, un fantôme, contre lequel il n'y a qu'à projeter un rayon de lumière pour en constater le néant...

D'autres âmes, cependant, ne parviennent pas à tout voir « couleur bleu de ciel ». Il y en a qui n'arrivent à trouver la paix religieuse que sous la forme d'une rédemption, d'un salut, après avoir passé par des détresses dont le souvenir ineffaçable ne cessera d'accompagner leur suprême joie et d'en faire quelque chose comme ce merveilleux arc-en-ciel, où les splendeurs de la lumière rayonnent à travers les larmes de la pluie.

Quelque attaché qu'il soit à son rôle d'observateur impartial des « variétés » de l'Expérience Religieuse, notre auteur ne croit pas devoir nous cacher qu'à ses yeux l'attitude de ces êtres douloureux « englobe une plus large part de réalité » que celle des optimistes. « Il se pourrait bien, ajoute-t-il, que le mal soit la meilleure clef pour nous ouvrir les secrètes profondeurs de la vie et pour nous révéler le sens mystérieux des choses. »

...Le véritable cœur du livre sur l'Expérience Religieuse, ce sont les chapitres consacrés à l'étude de la sainteté. « J'appelle » saint, dit l'auteur, l'homme chez qui les émotions religieuses constituent le foyer habituel d'énergie personnelle. » L'âme sainte, pénétrée du sentiment de vivre d'une vie plus haute grâce à son lien avec un pouvoir supérieur, manifeste cette vie par diverses tendances, dont les plus essentielles sont l'amour universel et le besoin de fuir toute souillure.

De ces deux tendances, qui se ramifient en branches diverses, on verra, suivant les cas, l'une ou l'autre prédominer, régner même d'une façon presque exclusive ; on assistera parfois à leurs développements excentriques et morbides ; car elles pourront avoir pour théâtre des esprits bornés ou malades. Et M. James, qui pense très justement que, pour bien observer un phénomène, il faut le prendre là où il se révèle dans son maximum d'intensité, ne se fait point faute de nous présenter entre autres types, et peut-être au premier plan, quelques-uns des « saints » les plus excessifs.

D'autant plus remarquable est le jugement où il résume son impression d'ensemble : « Sauf quelques exceptions, écrit-il, cette » longue série d'exemples nous montre la nature humaine sous » son aspect le plus beau, le plus digne d'intérêt. En parcourant, » comme je l'ai fait, une foule de documents de ce genre, j'ai été » transporté dans une atmosphère plus pure et plus fortifiante. » Les plus beaux élans de charité, de dévouement, de confiance » et de courage ont été inspirés par un idéal religieux. »

Ce n'est pas sans examen, ou par je ne sais quel goût du paradoxe, que M. James prend ainsi le parti des « saints ». Il n'y arrive qu'en conclusion d'un minutieux procès, d'une consciencieuse critique de la sainteté, où l'on voit se mêler, d'une façon merveilleuse et bien américaine, je pense, la prose la plus positive aux élans les plus hardis, l'utilitarisme le plus raisonné à l'amour de l'idéal.

M. James s'est placé, pour étudier le fait religieux, sur le terrain de l'expérience individuelle ; il analyse ce qui se passe dans des âmes religieuses. Ce point de vue est beaucoup plus fécond et profond que celui des sociologues, qui, regardant par le dehors, croient trouver l'essentiel de la religion dans des institutions, des rites, etc., toutes choses qui ne sont en définitive que des produits de la religion, des effets de son adaptation aux circonstances dans lesquelles elle se trouve appelée à se manifester. Bien entendu, nous ne dédaignons ni ces choses, ni l'étude qui les prend pour objet ; mais il ne faudrait pas s'imaginer avoir dans ces choses contemplé la religion même, ni surtout en avoir par cette étude découvert les véritables sources. Non, la religion et ses sources sont au fond des âmes humaines. Puisse le livre de M. James contribuer à rappeler de ce côté l'esprit d'une génération qui n'est que trop portée à tout voir à travers la lunette sociologique !

Cherchant la religion dans l'expérience individuelle, notre auteur a étudié une multitude de « variétés » religieuses. C'est avec plaisir que nous l'entendons plaider le droit à l'existence de types divers de piété, car nous n'avons aucune admiration pour l'uni-

formité banale, et nous ne sacrifions point au courant du jour, qui, pour l'amour d'une chimérique égalité, est tout prêt à immoler la liberté tant spirituelle que politique. Avec M. James nous sommes bien éloigné de considérer comme un désastre « la multipli- » cité des sectes, des credos, des types religieux ; » nous pensons que rien n'a plus contribué à empêcher l'union des âmes que la prétention de les tenir toutes dans le giron d'une même Eglise, sous le gouvernement d'une autorité centrale. Eh ! qu'on laisse donc les âmes se grouper spontanément, au gré de leurs affinités véritables, puis les groupes ainsi formés se rapprocher, se fédérer entre eux suivant le même principe ! L'unité réelle ne saurait s'atteindre qu'ainsi... pour autant qu'elle est possible.

PHILIPPE BRIDEL

(Professeur de philosophie à la Faculté libre de
Lausanne)

Revue de l'Histoire des Religions (juillet-août 1906) :

La science des religions, qui se limitait à peu près exclusivement à la méthode historique, de nos jours agrandit peu à peu le champ de ses études et en augmente la précision et la profondeur, grâce à l'application de nouvelles méthodes. On ne peut encore savoir si les efforts de l'école sociologique aboutiront à des résultats définitifs ; mais la psychologie religieuse a déjà fourni des contributions importantes, qui se vérifient et se complètent toujours davantage, et que l'historien des religions ne doit pas ignorer. Le livre de W. James sur *L'Expérience Religieuse*, que M. Abauzit vient de traduire en français, mérite d'être signalé comme une excellente introduction. Il résume beaucoup d'ouvrages antérieurs, et il expose, d'une manière personnelle et très suggestive, tout ce que l'on sait sur certaines formes de la vie intérieure de la piété.

... « J'ai tâché, nous dit M. Abauzit dans son Avant-Propos, de » faire passer en français tout l'esprit et même toute la saveur du » texte original. » Il faut reconnaître qu'il a bien atteint son but. On ne pouvait souhaiter, pour faire apprécier l'ouvrage anglais de notre public, une meilleure traduction, plus expressive, plus alerte, plus française. Or la tâche n'était point facile ; car le style de W. James est nuancé, vivant, personnel, et, d'autre part, dans son œuvre se trouvent insérées de nombreuses citations, que le traducteur s'est donné la peine de revoir sur les originaux. Le travail de M. Abauzit présente donc des qualités de tout premier ordre ; il nous donne l'impression, non pas d'une traduction, mais d'une œuvre originale. C'est le plus grand éloge qu'on puisse en faire.

... L'ordre suivi par W. James consiste à décrire les faits de manière à faciliter les jugements de valeur empirique ; ceux-ci ont eux-mêmes pour but de préparer le jugement de valeur absolue ou transcendante. Les exigences de l'analyse psychologique restent tout à fait au second plan. Il semblerait que le philosophe et le moraliste guident la main du psychologue. L'ouvrage, par là même, gagne beaucoup en intérêt ; il évite la rigidité et la sécheresse ; il prend un accent persuasif et personnel qui le rend très attachant ; il parle à la conscience et au cœur presque autant qu'à l'intelligence ; on y sent l'homme et le penseur autant que le savant.

Le caractère religieux se distingue en général par la prépondérance d'une émotion intense et stimulante sur la froide intelligence et les habitudes routinières. « La grande distance entre l'idéal » créateur de réalité, et l'idéal qui n'est qu'un vain soupir, s'explique que par la pression plus ou moins haute de cet élément explosif » qui est l'émotion. » (p. 225.)

... L'ouvrage de W. James marque une date importante au point de vue de la psychologie religieuse. On doit le considérer, non pas comme le dernier mot de la science, mais comme le point de départ de nouvelles recherches dans un domaine à peine exploré. Il est à souhaiter qu'en France les esprits cultivés le lisent et en profitent ; il élargira leur horizon intellectuel et les engagera peut-être à entrer dans la voie tracée par les psychologues américains. Il reste beaucoup à faire. Sur les questions déjà étudiées par W. James, il faudrait pousser plus loin l'application des méthodes physiologique et génétique. Il y aurait à compléter la psychologie individuelle par l'analyse approfondie de la prière, des représentations et des interprétations spontanées ; on devrait tenir compte de l'homme religieux ordinaire et normal, aussi bien que des saints et des grands initiateurs. Puis il faudrait insister sur la psychologie collective, en étudiant par exemple les réveils et les prières en commun. La psychologie des foules religieuses nous fera sans doute connaître des facteurs dont l'importance reste primordiale pour le plus grand nombre. La thèse selon laquelle la religion est avant tout une force sociale conservatrice pourrait se justifier dans une certaine mesure et subsister à côté de la thèse adverse, qui voit l'essence de la religion dans le sentiment individuel. Les études qui paraissent sur ces diverses questions, quelle qu'en soit la tendance, peuvent être très utiles à l'historien des religions ; *L'Expérience Religieuse* est actuellement le guide le plus intéressant et le plus sûr pour pénétrer dans ce monde nouveau.

NIMES, IMPRIMERIE COOPÉRATIVE « LA LABORIEUSE »
7, rue J.-B.-A. Godin, 7

L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

~~Jan 11322~~

~~Jan 3711~~

WILLIAM JAMES

Professeur de Psychologie à l'Université Harvard
Correspondant de l'Institut de France

Inv. 88.387

L'Expérience Religieuse

Essai de Psychologie descriptive

Traduit avec l'autorisation de l'Auteur

PAR

FRANK ABAUZIT

Professeur de Philosophie au Lycée d'Alais

PRÉFACE D'ÉMILE BOUTROUX

Professeur d'Histoire de la Philosophie moderne à la Sorbonne
Membre de l'Institut

Traduction couronnée par l'Académie Française

SECONDE ÉDITION

revue et corrigée



5877

157
294.12

PARIS

Librairie F. ALCAN

108, B^e S'-Germain

GENÈVE

Librairie KÜNDIG

11, Corraterie

1908

Tous droits réservés

PRÉFACE

C'est en juin 1902 que parut pour la première fois, à New-York, l'ouvrage de l'illustre professeur de l'Université Harvard, intitulé *The varieties of religious experience* ; et, aujourd'hui, il en est peu qui soient plus répandus et lus plus avidement dans le monde entier. Tandis que les savants y goûtent une érudition étendue et sagace mise au service d'une philosophie vigoureuse et originale, les gens du monde, les consciences passionnées de vie intérieure, les femmes y cherchent des lumières et des forces pour réaliser, en accord avec les idées modernes, l'idéal religieux. Il était à souhaiter qu'un ouvrage aussi universellement apprécié fût mis, chez nous-mêmes, à la portée de tous ; et c'est ce qui a lieu aujourd'hui grâce à la traduction très pénétrante, très vivante, ingénieusement exacte dans sa libre allure, qu'en donne M. Frank Abauzit.

Le point de vue où se place M. James marque dès l'abord la nouveauté et l'opportunité de son ouvrage. Les religions ont été largement étudiées aux points de vue théologique, philosophique, historique. Il n'a pas manqué de savants qui les ont envisagées en physiologistes et en médecins, et qui en ont fait ressortir l'élément névropathique ou hystérique. De nos jours, la sociologie a revendiqué les religions comme lui appartenant en propre, et les a traitées comme des phénomènes essentiellement sociaux. Diverses faces de la réalité donnée ont été, de la sorte, tour à tour vivement éclairées, et une connaissance de plus en plus complète a été obtenue.

Mais, outre les aspects que nous venons d'indiquer, la religion en présente certainement un autre, qu'il est impossible de laisser de côté. Traditions sociales ou manifestations pathologiques, les religions sont, tout d'abord, des états de conscience, des formes de la vie intérieure, qui concernent spécialement le psychologue. Les documents relatifs à la religion abondent en descriptions minutieuses de ces phénomènes ; mais ces descriptions sont l'œuvre du sujet lui-même, présentant les choses telles qu'elles lui apparaissent : il reste à classer, analyser et interpréter ces données au point de vue de la science, c'est-à-dire avec une précision, une objectivité, une préoccupation des rapports de connexion causale, analogues à celles qui caractérisent les sciences physiques.

C'est à cette tâche, encore peu abordée, que s'est consacré le professeur James. Sa maîtrise en psychologie le désignait pour un tel travail. Il a, de plus, un esprit singulièrement ouvert et exempt de préjugés. Il entre avec autant de pénétration que de sympathie dans les pensées et les sentiments les plus divers. Élevé dans le protestantisme, il comprend en perfection les mobiles et le sens intime des pratiques du catholicisme. Il étudie, par exemple, l'ascétisme avec une liberté de jugement peu commune, démêlant en lui une expression du spiritualisme, une forme de la lutte et de l'héroïsme, qui, aujourd'hui encore, a sa place et son rôle dans la vie de l'humanité. C'est d'ailleurs sur le terrain le plus propice que s'exercent ses remarquables facultés de psychologue et de moraliste. La vie religieuse se manifeste en Amérique avec une intensité particulière. Plus qu'une doctrine, une tradition, ou une institution, la religion est, pour l'Américain du Nord, un élément de sa vie, une réalité concrète, où il puise la santé, la force et la joie. La seule contribution vraiment originale du peuple américain à la philosophie systématique de la vie, dit M. James, est le mouvement auquel il donne le nom de *Mind-cure*, à savoir une philosophie religieuse.

Tant de conditions réunies assignent à l'œuvre de notre auteur une très haute portée, encore accrue, s'il est possible, par la forme si souple, si vivante, si délicate, ingénieuse et captivante, dont ses idées sont revêtues. Rien de scolastique, rien de convenu. C'est ici vraiment un homme et non un auteur. Tout part directement de l'âme qui sent, de l'intelligence qui voit. Il semble que cet écrivain ait fait lui-même, pour s'y exprimer en toute liberté et sincérité, la langue dont il se sert. Aussi ne lit-on pas cet ouvrage comme on s'applique sur un traité de philosophie. On est intéressé, touché, remué, pressé de rentrer en soi-même et de s'interroger pour son propre compte, charmé aussi et parfois amusé par la fantaisie aimable du conférencier, lequel vraiment parle et s'épanche dans ces pages, comme il parlait à Édimbourg, devant son auditoire transporté.

Il est impossible de donner, par un résumé, une idée de l'intérêt que présente cet ouvrage, où les détails, tous puisés directement dans la perception des réalités, sont aussi importants que l'ensemble. Peut-être les quelques traits que je vais marquer suffiront-ils à montrer combien il répond à nos préoccupations actuelles.

M. James place le fait religieux proprement dit dans l'expérience individuelle. Ce n'est pas là, chez lui, un artifice de méthode, propre à faire rentrer les choses de la religion dans le domaine de la psychologie expérimentale. Il est certain que, dans la vie de St-Paul, St-Augustin, Luther, l'expérimentation intérieure a joué un rôle considérable. On sait que pour Pascal, physicien et mystique, c'est une expérience, disposée comme celle du Puy-de-Dôme, qui doit convaincre les incrédules. « J'aurais bientôt quitté les plaisirs, disent-ils, si j'avais la foi. Et moi je vous dis : vous auriez bientôt la foi si vous aviez quitté les plaisirs. Or c'est à vous à commencer. Si je pouvais, je vous donnerais la foi. Je ne puis le faire, ni,

partant, éprouver la vérité de ce que vous dites. Mais vous pouvez bien quitter les plaisirs, et éprouver si ce que je vous dis est vrai. » Chez les mystiques en particulier, la vie religieuse est une continuelle expérimentation. Eux-mêmes décrivent ce travail intérieur avec une finesse, une subtilité, une pénétration extraordinaires. Quelle tâche plus digne d'un psychologue que de se pencher avec amour, non plus sur des doctrines et des formules, résidus figés de la pensée et de l'action, mais sur la vie elle-même, prise dans sa source pure et jaillissante !

M. James ne se contente pas d'analyser, en les classant à part, les manifestations religieuses proprement dites. Il éclaire cet ordre de phénomènes en le considérant, autant qu'il est possible, non séparément, mais dans l'ensemble concret dont il fait partie. C'est, en effet, l'idée maîtresse de W. James, que nos conceptions approchent d'autant plus de la réalité qu'elles représentent davantage, non les prétendus éléments simples des choses, fiction de notre entendement débile, mais les tous riches et féconds, donnés immédiatement dans la conscience. Fidèle à cette pensée, W. James supprime les barrières que notre langage et nos habitudes d'esprit élèvent entre les phénomènes religieux et tels phénomènes, autrement dénommés, mais en réalité connexes. Dans ses manifestations les plus matérielles et extérieures, le phénomène religieux se distingue mal de certains phénomènes peut-être purement physiologiques et pathologiques. L'extase de Ste-Thérèse rappelle des états de conscience qui se produisent chez les hystériques. W. James rattachera donc les phénomènes religieux à ces manifestations inférieures, comme à leurs premiers rudiments, ou plutôt comme à la matière dans laquelle ils germent. L'unique nouveauté, dit-il, à laquelle puissent prétendre ces conférences, c'est la largeur du champ qu'elles embrassent. Les expériences religieuses y sont présentées avec leur contexte.

Quoi qu'en dise l'auteur, cette nouveauté est loin d'être la seule. Une autre, non moins considérable, c'est l'élargissement du sujet conscient, par le lien que James établit entre les phénomènes religieux et les phénomènes subconscients. Je ne puis, dit-il, m'empêcher de croire que le progrès le plus important qu'ait réalisé la psychologie depuis le temps où j'étais étudiant, est la découverte, faite en 1886, que, chez certains sujets à tout le moins, la conscience ordinaire n'est pas toute la conscience, mais qu'en dehors de cette conscience première il existe des sentiments et des idées qui doivent être tenus pour des faits conscients en quelque manière, capables de révéler leur présence par des signes irrécusables. Or cette idée d'une conscience subliminale, comme l'appelle Myers, jette une lumière inattendue sur maints phénomènes d'expérience religieuse. Les conversions, par exemple, deviennent l'explosion, dans la conscience ordinaire, d'impressions subconscientes, qui ont acquis par incubation ou qui possédaient d'emblée un degré de tension considérable. Quelle est l'origine de ces impressions ? Pour la conscience religieuse, elles viennent de la divinité elle-même. Pour le psychologue, leur propagation à travers la sphère de la subconscience, considérée comme seule directement ouverte à l'action des esprits, explique très bien, et l'apparence de transcendance que revêt, aux yeux de la conscience ordinaire, la grâce divine, et la persistance des mystiques à affirmer qu'ils se sentent véritablement en communion avec la divinité.

L'expérience religieuse, telle que l'entend W. James, comprend ainsi, outre les faits religieux clairement caractérisés, les manifestations physiologiques ou pathologiques qui s'en rapprochent, ainsi que les faits subconscients qui les prolongent. Elle va du dehors au dedans sans connaître de limite précise ni d'un côté ni de l'autre, imitant en cela la réalité, qui procède par changements insensibles. Rien de

plus riche, de plus instructif, de plus attachant, que les analyses faites par l'auteur dans ce champ d'étude. Mais l'intérêt même qu'excitent ces descriptions rend d'autant plus pressante une question qui s'impose à quiconque prend au sérieux et la science et la vie. Quelle est la valeur de ces phénomènes, si curieux, si intenses, si difficiles à définir ? Leur analogie avec certains phénomènes pathologiques, leur parenté avec le mystérieux inconscient ne tendent-elles pas à les rendre particulièrement suspects ? Ne seraient-ce pas de simples états de conscience subjectifs, nés de certaines conditions physiologiques ou sociales, et teints d'une couleur particulière par des superstitions traditionnelles ? Après comme avant les savantes descriptions de James, ne peut-on pas tenir les religions pour de simples survivances du passé, résultat de la lenteur avec laquelle l'imagination suit d'ordinaire les progrès de la raison ? « *The imagination lags behind the reason* » : telle est pour Leslie Stephen l'explication du semblant de vie que possèdent encore les religions.

Cette question de la valeur, W. James n'a garde de l'écartier : il expose, à ce sujet même, des vues d'une grande importance. Dans les écoles tant empiristes que rationalistes, on a coutume de juger de la valeur des idées d'après leur origine. Telles idées sont vraies et stables, disent les uns, parce qu'elles procèdent de la nature, ou de la raison, ou de Dieu. Elles sont contingentes et caduques, disent les autres, parce qu'elles s'expliquent entièrement par l'expérience. Des deux côtés on cherche une autorité pour garantir la valeur des croyances. Cette autorité, les uns croient la découvrir, les autres déclarent qu'elle n'existe pas. Mais nulle autorité, fût-ce celle de Dieu, ne peut rendre une croyance valable et nous fournir une raison de la maintenir. Que le mal vienne de Dieu ou de l'homme, ou des choses, il n'en est pas moins le mal, et nous faisons sagement de le combattre. Si tel commandement est censé nous

venir de Dieu, son existence est expliquée par là ; mais nous ne savons si ce commandement est l'acte d'une volonté arbitraire ou d'une raison sage et bonne qu'après l'avoir confronté avec nos conditions d'existence. La considération de l'origine donne lieu à des jugements existentiels, c'est-à-dire expliquant l'apparition des phénomènes, mais non à des jugements spirituels, appréciant la valeur. Que signifient, dès lors, les griefs contre le génie, contre la sainteté, contre l'enthousiasme religieux, tirés de la condition plus ou moins pathologique des sujets où ces phénomènes se produisent ? Les grands initiateurs, certes, ont été, en général, des névropathes. Sans doute la puissance de leur pensée et de leur volonté dépassait-elle les forces normales de l'homme. D'ailleurs, certains états pathologiques apparaissent comme favorables au développement de cette vie subconsciente, de laquelle émergent les hautes inspirations. L'alcool n'a-t-il pas, plus d'une fois, favorisé l'originalité et la profondeur de la conception ? Je ne sais si j'entrerais dans la pensée de W. James en signalant, à ce sujet, le contre-sens que nous faisons d'ordinaire sur l'adage : *mens sana in corpore sano*. Juvénal ne prétend pas, comme on se plaît à le lui faire dire, qu'un corps sain détermine un esprit sain, mais simplement que, si nous tenons absolument à adresser des prières aux dieux, le mieux est de leur demander un esprit sain dans un corps sain, comme deux choses compatibles, sans doute, mais distinctes. Que s'il s'agit d'un esprit, non seulement sain, mais supérieur, rarement le corps qui doit subvenir à ses exigences conservera assez de forces pour s'épanouir dans une pleine santé.

S'il est impossible de juger de la valeur des phénomènes religieux par leur origine et leurs conditions d'existence, n'est-il pas juste, du moins, de les apprécier d'après la légitimité ou la fausseté des croyances qui s'y manifestent ? Dans

tout sentiment ou acte religieux est engagée une métaphysique où sont posés comme existants des objets surnaturels : Dieu, la Providence, l'immortalité, sans parler des mille déterminations de ces objets qui se rencontrent dans les dogmes des religions positives. Si la réalité de ces entités surnaturelles est indémontrable, que valent les sentiments et les pratiques dont la fin est de nous mettre en rapport avec elles, de nous approprier leur puissance ? La mort des dogmes est la mort des religions : ce qui en survit ne peut être que vaine routine et tremblante agonie.

Ainsi juge-t-on parfois, parce que l'on suppose que, dans une religion, la partie affective et active résulte, comme du principe l'application, de la partie intellectuelle. Mais il suit précisément de la doctrine psychologique de W. James que les sentiments et l'action, au contraire, sont, dans les religions, l'élément primordial ; et que les théories et les dogmes ne sont imaginés qu'après-coup, pour satisfaire tant bien que mal à la question : pourquoi ? que notre intelligence pose à propos de toutes choses. La ruine des dogmes, si elle était consommée, n'entraînerait pas plus la disparition des phénomènes religieux que la destruction de la théorie aristotélicienne de la gravité n'a empêché les corps de tomber.

Où se trouve donc le critérium de la valeur des états religieux ? Ce serait déroger à la méthode empirique, la seule valable selon notre auteur, que de chercher ce critérium ailleurs que dans les conséquences positives des phénomènes en question. « Vous jugerez l'arbre à ses fruits », dit l'Évangile. Ce principe, en religion, est fondamental. Il s'agit ici de vie, de joie, de paix intérieure, de puissance. La seule question est de savoir si les états dont il s'agit produisent la vie, la puissance et la joie. On peut, dit W. James, ramener à trois principaux les caractères nécessaires et suffisants pour qu'un phénomène religieux soit reconnu comme légitime.

Ces caractères sont : une illumination immédiate, la conformité à la raison, et la capacité de conférer la force morale. Nul doute que ces caractères ne se trouvent parfois réalisés dans les manifestations religieuses. Là où ils existent, on arguerait en vain de l'état nerveux de l'individu ou de la fragilité de ses concepts métaphysiques. On est en présence d'une chose qui vit, et dont la force de résistance est apte à surmonter les plus rudes assauts. C'est assez pour que tombent, impuissantes, nos objections abstraites de dialecticiens.

La constatation de la force et de la persévérance dans l'être, toutefois, peut-elle suffire à un homme qui pense ? N'arrive-t-il pas que nous nous inclinions devant ce qui n'est pas mais mériterait d'être, de préférence à ce qui est, mais nous semble indigne de l'existence ? Et une conception, si utile et salutaire qu'on la suppose, a-t-elle définitivement conquis ses titres aux yeux de l'esprit humain, tant qu'elle n'a pas été confrontée avec la vérité, au sens intellectuel du mot ? La valeur pratique, en un mot, peut-elle dispenser de la valeur théorique ?

Le professeur James se propose de traiter pour elle-même cette question suprême dans un second ouvrage ; mais dans celui-ci même il s'en montre grandement préoccupé, et y touche en plus d'un endroit.

Il serait insuffisant, pour apprécier la valeur théorique des conceptions religieuses, de les considérer en elles-mêmes, ou de les comparer à je ne sais quel type abstrait de la valeur objective. La manière pratique et actuelle de traiter cette question est d'envisager la religion dans ses rapports avec la science. Etant donné l'état d'esprit des générations contemporaines, le jugement qu'elles porteront sur les religions dépendra nécessairement de l'accord ou du désaccord que celles-ci feront paraître avec ce qui, pour nous, renferme la somme des vérités réellement acquises, à savoir la science proprement dite, ou connaissance objective et expérimentale des

phénomènes. Aussi W. James indique-t-il à plusieurs reprises l'idée qu'il se fait des rapports de la religion et de la science.

Il importe de remarquer que, pour un empiriste pragmatique tel que notre auteur, la science ne saurait être la représentation immédiate et adéquate de la réalité dans l'intelligence humaine. L'action que nous accomplissons est la seule réalité que nous saisissons immédiatement. La pensée n'est que la conception de méthodes tendant à la production d'habitudes actives. La science est la coordination des moyens dont nous disposons pour agir sur les phénomènes, grâce aux rapports de connexion qui les relie entre eux. De ce que nous possédons cette méthode de communiquer avec la réalité, comment s'ensuivrait-il que nous n'en possédons point d'autre ? Ce que montre l'expérience, c'est que le monde où nous vivons peut être traité suivant différents systèmes d'idées, dont chacun apporte avec lui tel avantage en laissant échapper tel autre. La science nous donne la télégraphie, la lumière électrique, la médecine. La religion, sous telle de ses formes, nous donne la sérénité, l'équilibre moral, le bonheur ; même elle guérit certaines maladies aussi bien ou mieux que la science, chez une certaine classe d'individus. Religion et science sont deux clefs dont nous disposons pour nous procurer les trésors de l'univers. Et pourquoi le monde ne se composerait-il pas de sphères de réalités distinctes mais interférentes, si bien que nous ne pourrions, nous, l'appréhender qu'en usant alternativement de différents symboles et en prenant des attitudes diverses ? A ce compte, religion et science, vérifiées, chacune à sa manière, d'heure en heure, d'individu en individu, seraient coéternelles.

Pouvons-nous, toutefois, nous en tenir à cette conception, surtout négative, du rapport de la religion et de la science ? Le surnaturalisme dualiste est certes très commode dans les joutes scolastiques ; mais suffit-il à satisfaire une conscience avide d'intelligence et d'unité ?

Le pivot de la vie religieuse est l'intérêt que prend l'individu à sa destinée personnelle. Les dieux sont des esprits avec lesquels communique la personne humaine. Personnalité, telle est la forme de l'être dans le monde de la conscience. Or la science consiste précisément à dépersonnaliser les êtres de la nature. Elle dissout tout ce qui est unité complexe et vivante, pour tendre à n'admettre comme réels que des éléments simples et des rapports. Il semble donc qu'il y ait, entre la science et la religion, non seulement différence, mais incompatibilité, et qu'une pensée soucieuse de cohérence soit obligée d'opter entre elles.

Mais, selon W. James, il est impossible que cette option tourne contre la religion. Entre celle-ci et la science, la vraie différence est du concret à l'abstrait. La religion concerne la vie même de l'âme, telle qu'elle est donnée immédiatement à la conscience : la science se rapporte à l'objet de notre conscience, isolé artificiellement du support subjectif sans lequel il n'existerait pas. La science n'a donc pas pour matière des faits complets et réels, mais des extraits, des symboles de faits, qui perdent en réalité, en vérité, ce qu'ils gagnent en simplicité et en clarté. Or la partie ne peut impliquer la négation du tout, le conditionné ne peut supprimer la condition. Il y aurait sans doute contradiction entre la science et la religion si elles avaient le même objet, car un même être envisagé au même point de vue ne peut être à la fois personnel et impersonnel. Mais le fait que la science conçoit comme impersonnels les éléments qu'elle imagine ne saurait s'opposer à ce que l'être réel, qui crée, et la science, et la religion, et la morale, et l'art, soit lui-même un individu, et ne se puisse concevoir que comme individu.

La religion comporte donc une vérité, qui, sans doute, est d'un autre ordre que la vérité scientifique, mais qui ne s'impose pas moins fortement à notre adhésion.

Il y a plus. On ne peut, certes, rigoureusement démon-

trer, mais il est très raisonnable de croire que, plus ou moins directement, et, en particulier par l'intermédiaire de notre moi subconscient, le divin agit sur le détail même des phénomènes de ce monde, et qu'il y a ainsi quelque chose de fondé dans la croyance du vulgaire à la possibilité du miracle. Entre le surnaturalisme dualiste et universaliste des savants et le surnaturalisme soi-disant grossier qui admet la Providence spéciale, W. James ne craint pas de se prononcer pour le second. Son empirisme pragmatique lui interdit d'étendre à la réalité même le déterminisme mécanique que la science impose aux relations de ses éléments ; et la valeur que prend à ses yeux l'élément subjectif de la conscience lui permet de considérer comme fondée la conviction naturelle où nous sommes que nos idées, nos inspirations, les secours que nous puisons à des sources supérieures, influent sur le cours des phénomènes, et réalisent des formes d'existence que les seules lois de la nature physique n'auraient pu produire.

On voit assez, d'après ces très sèches indications, quel intérêt présente l'ouvrage de W. James. Avant tout, c'est une description très pénétrante, sympathique et scientifique des phénomènes religieux individuels les plus caractéristiques. L'ouvrage, d'après son titre, ne prétend pas à être autre chose. Mais en réalité, il soulève et aborde de façon profonde et originale plusieurs des grands problèmes de la philosophie religieuse.

A cet égard, l'apparition du livre et son très large succès sont des événements qui font honneur à notre époque. Il est nécessaire de traiter avec respect, avec piété, les croyances dont ont vécu les meilleurs d'entre les hommes, qui ont présidé aux grandes créations morales des sociétés, et qui, aujourd'hui encore, vraisemblablement, projettent devant nos yeux les fins idéales vers lesquelles nous nous glorifions

de marcher. En lisant W. James, nous entrons de nous-mêmes dans ces dispositions sérieuses, et nous réprimons le sourire que pourrait inspirer à notre légèreté la ressemblance de certains états mystiques avec des états classés par la pathologie.

La position prise par le philosophe américain semble d'ailleurs singulièrement forte. S'il est illégitime de juger de la valeur des choses par leur origine, que deviennent les critiques ordinaires, fondées sur l'incertitude des sources, sur le rôle que l'ignorance, l'imagination, l'intérêt, l'exaltation, la folie, en même temps que l'autorité et la force, ont joué dans la formation, dans l'expansion et dans le maintien des croyances et des institutions religieuses ? En réduisant délibérément la question de valeur à la question d'utilité, et en plaçant cette utilité elle-même dans ce qui donne à l'homme la force morale et la joie, W. James rend la valeur de la religion sensible et comme tangible à chacun de nous. Cette valeur même devient affaire d'expérience. Quant aux objections que l'on tirerait de la caducité des dogmes ou de l'antagonisme de la science, elles s'évanouissent devant une psychologie qui ne voit dans les dogmes qu'un épiphénomène et non l'essence de la religion, devant une philosophie de la science qui fait de celle-ci une simple organisation de nos représentations tendant, comme la religion elle-même, à la réalisation de nos fins personnelles et pratiques.

Et l'avenir de la religion n'est-il pas indéfiniment garanti par cette doctrine originale, qui fait jaillir du subconscient l'inspiration, la foi et l'ardeur religieuses ? Nous constatons, objectons-nous, au sein de nos sociétés, l'affaiblissement de la foi et la décadence des institutions religieuses ; et, nous abandonnant à une induction naïve, nous prédisons la disparition plus ou moins prochaine des religions. Prédiction vaine, répondra un disciple de W. James. Il est dans l'ordre

que les produits de la vie, s'ils s'isolent de la vie elle-même, se figent, se désagrègent et tombent en poussière. Mais la vie ne s'éteint pas du même coup. Elle demeure, infinie et toujours prête à faire explosion, dans les profondeurs de l'inconscient et du divin qui le pénètre. Et toujours reste possible ce rajeunissement de la foi et de l'amour, cette résurrection triomphante, cette incessante renaissance, qui, en ce monde, dont la pente naturelle est la dissolution, la routine et la mort, constitue, pour un esprit, la condition de la force, de la santé, de l'existence même.

Remarquerons-nous, après cela, que le livre de M. James, s'il contente sur beaucoup de points notre désir de savoir et de comprendre, le tient plutôt, sur d'autres, dans un état d'éveil et d'attente ? Nous savons que ce volume n'a d'autre objet propre que la description psychologique des phénomènes, et qu'à un livre futur est réservée la partie plus spécialement philosophique et explicative. Mais dès maintenant l'œuvre de W. James nous invite à réfléchir sur plusieurs questions de cet ordre, qu'elle soulève.

Qu'est-ce, au fond, par exemple, que cette expérience spéciale, dénommée expérience religieuse ? N'est-ce qu'un état purement subjectif, ou est-ce une communication effective avec quelque être distinct du sujet conscient proprement dit ? Ne semble-t-il pas que, de même que Locke et Kant ont institué la critique de l'expérience sensible, il soit légitime et nécessaire, pour un philosophe, de procéder à la critique de l'expérience religieuse ?

D'ailleurs, en quel sens convient-il de voir, dans l'expérience religieuse individuelle, le point de départ et le fond des religions ? Il faut avouer que toutes ces âmes qui s'analysent si subtilement et obstinément elles-mêmes nous paraissent bien attachées à leur moi, bien absorbées dans la conscience de leur incomparable valeur. N'y a-t-il pas au moins

autant de religion chez celles qui se replient moins sur elles-mêmes, et sont plus occupées de vivre dans les autres ? La prière que Jésus enseigne à ses disciples ne dit-elle pas : Père ! Que ton règne vienne ! Que ta volonté se fasse sur la terre comme elle est faite dans le ciel ! C'est-à-dire : puissent les hommes, en toi, s'aimer et se rendre heureux ! La religion est-elle, par-dessus tout, un phénomène individuel, ou est-elle le retentissement, dans l'âme individuelle, d'une vie commune et supérieure, qui s'établit dans une société d'hommes ? Ne serait-ce pas cette participation même à une existence plus haute et plus large qui transforme l'individu, et y produit cette orientation comme surnaturelle, ou cette seconde naissance, qui offre à la réflexion une si riche et sublime matière ?

A ces questions bientôt en succèdent d'autres : Qu'est-ce précisément, nous demandons-nous, que la vérité, en matière religieuse ? Si la religion a sa base dans le sentiment tout nu, comporte-t-elle, à un degré quelconque, vérité ou erreur ? Le sentiment est-il capable de ces prédicats ? Mais est-ce bien un pur sentiment qui est au fond de la religion, et ne serait-ce pas plutôt un sentiment déjà mélangé d'idées et de représentations, donc ayant affaire à la vérité au sens intellectuel du mot ?

Et encore, si la vérité religieuse, par la place prépondérante qu'y tiennent la vie et l'utilité, a, malgré tout, ses caractères propres, quel est au juste le rapport de cette vérité à la vérité scientifique ? Il n'est pas aisé de faire admettre au savant, possesseur d'un type de vérité éprouvé et universellement reconnu, l'existence de types très différents, qui peut-être lui apparaissent comme vagues et contradictoires. Quant à isoler complètement la religion de la science, selon les principes d'un dualisme radical, c'est un parti qui paraît plus commode que satisfaisant, parce qu'à ce compte la religion ne peut plus être distinguée des états purement subjectifs

du moi individuel. Si la religion doit avoir une valeur universelle, il faut que la vérité en soit liée, de quelque manière intelligible, à celle de la science. D'autre part, s'il est désormais démontré que la certitude religieuse, essentiellement pratique, ne peut rentrer dans la certitude scientifique, il convient alors de se demander si la certitude scientifique ne serait pas elle-même un cas et une dérivation de la certitude pratique. Quand on cherche une certitude fondamentale, est-ce dans la connaissance théorique qu'on la trouve, ainsi que l'ont cru les philosophes dits dogmatistes ; ou bien est-ce dans les conditions de l'action proprement dite, dans le possible et l'idéal ?

✦ L'idéal comme puissance, comme force, comme facteur de notre vie subconsciente et consciente, comme providence intervenant dans le détail même des événements de ce monde, c'est le dernier mot du livre de W. James : c'est aussi l'enseignement le plus précieux qu'on puisse offrir aux hommes. En attendant que la science physique ait ramené à des éléments purement mécaniques, et entièrement dissous, en tant que force efficace, tout ce qui est individualité, vie, fin, action, idée, amour et dévouement, il importe que les hommes continuent de croire à leur existence d'hommes, afin de conserver l'élan, les forces et la joie que donnent seuls la foi, la jeunesse, l'enthousiasme, l'héroïsme et l'abnégation, liés à la conscience de cette dignité même. Nulle part cette cause, qui est celle de l'humanité, n'aura été plaidée avec plus de science, de liberté d'esprit et de vigueur que dans le présent ouvrage du professeur James.

EMILE BOUTROUX.

Paris, 18 Octobre 1905.

AVANT-PROPOS

DU TRADUCTEUR

Ce livre est la traduction légèrement abrégée des Varieties of Religious Experience de WILLIAM JAMES. Il a reproduit dans cet ouvrage deux séries de conférences données en 1901 et 1902 à Édimbourg.

J'ai tâché de faire passer en français tout l'esprit et même toute la saveur du texte original. Sur l'invitation expresse de M. James, j'ai usé de quelque liberté en ce qui concerne les mots, les métaphores et la disposition des phrases. En me donnant gracieusement l'autorisation de le traduire, il m'exprima sa vive répugnance à voir transcrire mot à mot et calquer servilement sa libre prose. A plusieurs reprises, lorsque je lui communiquai des fragments de ma traduction, il me pressa d'être plus hardi, m'assurant qu'il se fiait à moi sans réserve, pour les modifications qui me paraîtraient opportunes. J'usai discrètement de ce droit redoutable. Je crus, néanmoins, en ce qui concerne certains détails de style et de composition, qu'il convenait de suivre les habitudes françaises, plus méthodiques, plus scrupuleuses et pour ainsi dire plus classiques, afin de donner à ce livre si captivant un tour qui ne sentît pas trop la traduction.

Qu'on se rassure d'ailleurs : les changements les plus notables ont été ou bien proposés ou bien acceptés par l'auteur. C'est d'un commun accord que nous avons choisi le titre français du livre, et c'est lui-même qui a eu l'idée du sous-titre. Le Sommaire du début a été rédigé par moi ; il diffère un peu de l'ordonnance du

volume anglais :¹ j'ai voulu rendre plus apparent le plan de l'ouvrage. M. William James m'a dit qu'il approuvait pleinement cette distribution nouvelle et les titres de mes chapitres.² Enfin, malgré ses travaux et ses fatigues, il a consenti à lire en épreuves les 144 premières pages de ma traduction, en la comparant à son texte, et m'a exprimé son sentiment dans une lettre qu'il m'autorise à publier :

« Cambridge (Massachusetts), 10 juillet 1905. »

» Mon cher Abauzit,

» Vous avez exaucé ma prière, de ne pas me défigurer auprès du public français par une de ces traductions mot-à-mot dont j'ai déjà été plus ou moins la victime. Jamais traduction ne m'avait autant satisfait. Vous avez par endroits donné un peu plus de concision à mon style, et par là vous l'avez amélioré. Vous avez opéré quelques transpositions que je trouve heureuses. Somme toute j'estime, d'après les 144 pages que je viens de lire, que votre travail est, en son genre, un chef-d'œuvre.

» Toujours à vous,

» WILLIAM JAMES. »

Pour les nombreuses citations, si bien choisies et si bien traduites par M. James, qui font de son livre comme une anthologie d'expériences religieuses, je ne pouvais user de la même liberté. J'ai cru devoir les traduire aussi littéralement que possible, avec le scrupule qu'on apporte à la transcription d'un texte classique ou d'un document psychologique. Je me suis même imposé la

(1) On trouvera reproduite la distribution du livre original dans la Table des Matières.

(2) M. James a lui-même rédigé en français un paragraphe de la Conclusion. Il m'a indiqué deux suppressions à faire, l'une au début du premier chapitre, l'autre au chapitre VII. J'ai pris soin de lui communiquer deux ou trois passages où j'avais cru devoir remanier très légèrement l'ordre des idées.

règle de remonter aux sources, partout où je le pouvais. Cela m'a procuré le plaisir de traduire sur le grec quelques vers d'Homère, de Sophocle et de Palladas, des bribes de Platon et d'Aristote, des maximes de Jésus et de Saint Paul, d'Épictète et de Marc-Aurèle, des fragments de Philon, de Plotin, du pseudonyme Denys l'Aréopagite; sur le latin des pages de Saint Augustin, de l'Imitation, de Luther, de Van Helmont, une anecdote du Speculum Perfectionis; sur l'allemand des récits ou des élévations de mystiques (Suso, Deutsche Theologia, Hilty), des propos de Luther, de Wolff, de Goethe, de Malwida von Meysenbug, de Nietzsche, de Harnack; sur le hollandais un paragraphe de Spinoza. Pour l'hébreu (Job, l'Écclésiaste, les Prophètes), pour l'espagnol (Sainte Thérèse), pour le russe (Tolstoï), je me suis fait aider par des amis compétents.¹ De toutes les citations françaises, j'ai pu retrouver et j'ai scrupuleusement reproduit le texte original. Même pour les citations anglaises, qui sont fort nombreuses, je n'ai jamais eu recours aux traductions déjà existantes.

Suivant un désir de M. James, j'ai ajouté au bas des pages quelques extraits et quelques indications propres à intéresser le lecteur français. J'ai mis ces notes entre crochets pour les distinguer de celles de l'auteur.

Il me serait doux de nommer ici tous ceux qui m'ont aidé, qui m'ont procuré ou copié des textes, qui m'ont encouragé de bien

(1) J'ai traduit directement sur l'espagnol deux des citations de Sainte Thérèse. Pour le reste, je me suis servi des traductions Arnauld et Bouix, corrigées d'après l'original. — J'ai cité, comme M. James lui-même, les autres mystiques espagnols d'après des traductions françaises et notamment Saint Jean de la Croix d'après la traduction des Carmélites, qui est la plus estimée. — La version que je donne de la « Confession personnelle » de Tolstoï a été faite avec grand soin sur le texte russe. — Malgré mon désir, je n'ai pu faire retraduire sur l'arabe le témoignage d'Al-Gazali, cité par M. James d'après la traduction française de Schmœlders; j'ai pu du moins m'assurer qu'elle était fort littérale.

des manières dans le cours de mon travail. Mais ils sont trop nombreux et j'aurais trop à dire. Je veux pourtant exprimer à M. Théodore Flournoy, de Genève, mon affectueuse et profonde reconnaissance. Sans lui, je n'aurais jamais entrepris cette œuvre de longue haleine. Il m'a durant ces trois années soutenu de ses conseils et de son amitié. Je veux aussi remercier mon ancien élève, M. Raymond Chalmel; il m'a prêté le secours d'un jugement très sûr et d'une inlassable patience pour revoir et pour achever avec moi cette traduction. Sans lui, je n'aurais jamais pu la mener à bien.

FRANK ABAUZIT,

*Professeur de philosophie au Lycée
d'Alais (Gard).*

3 novembre 1905.

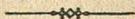
P.-S. Malgré de nombreuses corrections de détail portant avant tout sur le style, les pages de la seconde édition correspondent ligne par ligne à celles de la première; j'ai pensé qu'en conservant exactement la même pagination, je rendrais plus aisée la besogne des lecteurs qui font ou qui recherchent des citations de l'Expérience Religieuse.

Je tiens à remercier ceux qui ont bien voulu m'adresser des remarques critiques, notamment le R. P. Roure, de la Compagnie de Jésus, et M. Norero, qui m'a signalé un lapsus à la page 418. Je serai toujours reconnaissant aux lecteurs qui voudront bien me faire part de leurs observations, en m'écrivant à l'adresse ci-dessus.

F. A.

30 septembre 1907.

L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE



SOMMAIRE :

Introduction : *Délimitation du sujet.*

- CHAPITRE I. Névrose et Religion.
» II. La Religion comme Fait Psychologique.

Première Partie : *Les Faits.*

- CHAPITRE III. La Réalité de l'Invisible.
» IV. L'Optimisme Religieux.
» V. Les Ames Douloureuses.
» VI. La Volonté Partagée.
» VII. La Conversion.

Seconde Partie : *Les Fruits.*

- CHAPITRE VIII. La Sainteté.
» IX. Critique de la Sainteté.
» X. Mysticisme.
» XI. Spéculation.
» XII. Religion Pratique.

Conclusion : *Valeur de la Vie Religieuse.*



INTRODUCTION

CHAPITRE I

NÉVROSE ET RELIGION

Les tendances religieuses de l'homme présentent au moins autant d'intérêt pour le psychologue qu'aucun autre fait de l'esprit humain. Je me propose de les étudier en les prenant uniquement comme des faits de conscience. Mon étude étant toute psychologique, ce ne sont pas les institutions, mais bien les sentiments et les instincts religieux qui en feront l'objet ; je m'en tiendrai donc à ces phénomènes subjectifs qui n'apparaissent qu'aux degrés les plus avancés du développement religieux et que nous connaissons par les témoignages écrits d'hommes arrivés à la pleine conscience d'eux-mêmes, c'est-à-dire par la littérature religieuse et notamment par des autobiographies. Malgré l'intérêt que présentent l'origine et les premiers degrés d'un développement, il convient, quand on se préoccupe avant tout de pénétrer le sens d'une chose, de s'adresser aux formes les plus parfaites et les plus complètement épanouies. Les documents les plus importants pour notre étude seront ceux qui proviendront des hommes les plus avancés dans la vie religieuse et capables de rendre compte clairement de leurs idées et de leurs motifs. Ce seront ou bien des auteurs relativement modernes, ou bien, parmi les auteurs plus anciens, ceux qui sont devenus classiques en fait de religion. Les documents humains qui nous instruiront le plus n'exigeront pas l'érudition d'un spécialiste : ils sont dans le domaine courant, accessibles à tous. Je prendrai donc mes citations, mes exemples

d'expériences religieuses, dans des livres qui se trouvent entre toutes les mains, et cela ne diminuera pas la valeur de mes conclusions.

La nature psychologique des tendances religieuses et leur signification philosophique sont deux questions d'ordre différent ; à ne pas s'en rendre compte, on risque de tomber dans des confusions graves. Aussi je voudrais insister un peu sur ce point avant d'aborder l'étude des documents qui serviront de matériaux à notre recherche. On est d'accord aujourd'hui pour distinguer deux ordres de recherches sur n'importe quel objet. D'une part, quelle est sa nature, son origine, son histoire ? D'autre part, quelle est son importance, sa dignité, sa valeur ? La réponse à la première question est un jugement d'*existence* ou de constatation, la réponse à la seconde question est un jugement de *valeur* ou d'appréciation. Ces deux jugements ne peuvent pas se déduire immédiatement l'un de l'autre. Il procèdent de deux préoccupations intellectuelles tout à fait distinctes ; l'esprit doit les former chacun séparément avant de pouvoir les ajouter l'un à l'autre.

En matière de religion, il est facile de distinguer ces deux ordres de questions. Tout phénomène religieux a son histoire et dérive d'antécédents naturels. Ce qu'on appelle aujourd'hui la critique biblique est simplement l'étude de la Bible au point de vue historique, étude trop négligée par l'Eglise jusqu'aux temps modernes. Quelle a été l'histoire de chacun des auteurs dont les divers écrits composent le saint livre ? Qu'y avait-il exactement dans l'esprit de chacun d'eux ? Ce sont là des questions de fait ; aucune réponse qu'on y pourra faire ne résoudra sur le champ l'autre question, la question de valeur : L'origine de la Bible une fois connue, à quoi ce livre doit-il nous servir, soit pour nous guider dans la vie, soit pour nous révéler ce que nous voudrions savoir ? Il faut, pour répondre, avoir déjà construit une théorie générale sur ce qui peut constituer une source de révélation ; et cette conception elle-même serait ce que j'appelle un jugement de valeur. En la combinant avec des jugements d'existence, on pourrait en déduire une appréciation portant sur la valeur même de la Bible. Par exemple, si cette théorie impliquait

qu'un livre, pour posséder la valeur d'une révélation, doit avoir été inspiré d'en haut et composé sans liberté de la part de l'écrivain, ou bien ne doit contenir aucune erreur scientifique, ne doit exprimer aucune passion individuelle, aucun préjugé local, il est probable que la Bible serait jugée sévèrement. Mais si, au contraire, la théorie admettait qu'un livre peut contenir une révélation malgré ses erreurs, malgré les passions qu'il manifeste, malgré des traces évidentes de libre composition humaine, pourvu qu'il rapporte fidèlement les crises intérieures de grandes âmes aux prises avec leur destinée, alors le verdict serait beaucoup plus favorable. Tous ceux qui sont vraiment compétents en fait de critique biblique distinguent avec soin la question de fait et la question de valeur. Avec les mêmes conclusions par rapport aux faits qu'ils étudient, les uns apprécient d'une manière et les autres d'une autre la valeur de la Bible comme révélation.

Si j'ai fait cette remarque sur les deux sortes de jugements, c'est que beaucoup d'esprits, notamment des esprits religieux, qui n'ont pas encore appris à se servir couramment d'une pareille distinction, risquent d'être d'abord un peu effarouchés par la méthode strictement positive que j'emploierai dorénavant. Quand je traiterai les phénomènes d'expérience religieuse en biologiste et en psychologue, comme si ce n'étaient que des faits curieux dans l'histoire d'un individu, quelques-uns pourront penser que je rabaisse un sujet sublime et me soupçonner, avant que j'aie pu pleinement exprimer ma pensée, de dénigrer la religion. Rien n'est plus éloigné de mon intention ; je tiens à le dire, car un tel préjugé dans l'esprit de mes lecteurs pourrait les empêcher de me bien comprendre.

Je vais consacrer ce chapitre à l'étude des rapports qu'il semble y avoir, chez certains individus, entre les phénomènes religieux et l'état plus ou moins pathologique de l'organisme, notamment du système nerveux. C'est un fait incontestable que, lorsque la vie religieuse absorbe toute la pensée et toute l'activité d'un homme, elle tend à le rendre excentrique. Je ne parle pas du croyant vulgaire qui pratique extérieurement, comme tout le monde, la religion de son

pays. Que cette religion soit le bouddhisme, le christianisme ou le mahométisme, ce n'est pas lui qui se l'est faite ; d'autres l'ont créée pour lui, il l'a reçue par tradition et la conserve par habitude. De quel profit serait-il d'étudier cette religion de seconde main, peu à peu stéréotypée par l'imitation ? Nous chercherons plutôt les expériences religieuses originales qui ont servi de modèle à tant de sentiments suggérés, à toutes ces pratiques machinalement répétées. Or l'on ne peut rencontrer de telles expériences que chez des individus en qui la religion existe, non point émoussée comme une simple habitude, mais bien plutôt à l'état aigu de fièvre mentale. Ce sont des génies dans l'ordre religieux et, comme tant d'autres dont l'activité fut assez féconde pour que leurs noms soient inscrits aux pages de l'histoire, ces grands initiateurs ont souvent présenté des symptômes d'instabilité nerveuse. Peut-être sont-ils, plus encore que les autres génies, sujets à des phénomènes psychiques anormaux. Ils ont toujours une sensibilité fort exaltée ; souvent leur vie intérieure est déchirée de contradictions ; plusieurs souffrent de mélancolie durant une partie de leur carrière. Ils ne connaissent pas de mesure, ils sont sujets aux obsessions, aux idées fixes ; ils tombent en extase, ils ont des visions, ils entendent des voix, ils présentent toutes sortes de symptômes classés comme pathologiques. Il convient d'ajouter que ces phénomènes morbides ont souvent augmenté leur succès et leur influence.

Si l'on veut un exemple concret, il n'en est pas de meilleur que celui de George Fox. La religion des Quakers, qu'il fonda, est une chose que l'on ne saurait trop admirer ; dans une époque de mensonge et d'hypocrisie, ce fut une religion de véracité, prenant ses racines dans la vie spirituelle la plus intime et se rapprochant de l'évangile primitif plus qu'aucune des religions connues en Angleterre jusque-là. Le protestantisme contemporain, en évoluant dans le sens de la liberté, ne fait que revenir à l'attitude que Fox et les Quakers avaient prise il y a si longtemps. Assurément l'esprit de Fox était d'une vigueur et d'une pénétration peu communes. Tous ceux qui eurent affaire avec lui, depuis Olivier Cromwell jusqu'aux juges et aux géoliers de petite ville, semblent avoir reconnu

sa supériorité. Et cependant, la constitution de Fox était celle d'un névropathe, d'un « détraqué ». Son journal abonde en passages de ce genre :

« Comme je me promenais avec quelques amis, je levai la tête, je vis les flèches de trois clochers et cela me remua jusqu'aux moëlles. Je leur demandai : Quel endroit est-ce là ? Ils me répondirent : Lichfield. Immédiatement la parole du Seigneur m'ordonna de m'y rendre. Arrivés à la maison où nous allions, je priai mes amis d'entrer, sans leur dire ce que je voulais faire. Dès qu'ils furent entrés, je m'en allai, et, marchant droit devant moi à travers haies et fossés, j'arrivai à un mille de Lichfield ; là, dans un grand champ, des bergers gardaient leurs moutons. Alors le Seigneur m'ordonna d'ôter mes souliers. J'hésitai, car c'était l'hiver ; mais la parole du Seigneur était comme un feu en moi. J'ôtai donc mes souliers et les laissai auprès des bergers ; ces pauvres gens tremblaient d'étonnement. Puis je marchai environ un mille et dès que je me trouvai dans la ville, la parole du Seigneur parvint de nouveau jusqu'à moi et me dit : Crie : « Malheur à Lichfield, cette ville de sang ! » Je parcourus donc les rues en tous sens, criant bien haut : Malheur à Lichfield, cette ville de sang ! Comme c'était jour de marché, je me rendis sur la place et je m'y promenai, m'arrêtant çà et là, en criant toujours : Malheur à Lichfield, cette ville de sang ! Personne ne mit la main sur moi. Et comme j'allais, criant ainsi à travers les rues, il me semblait qu'il y coulait un ruisseau de sang et que la place du marché n'était qu'une mare de sang. Quand j'eus ainsi proclamé le message qui pesait sur moi, je me sentis soulagé, et je sortis en paix de la ville ; je revins vers les bergers et je leur repris mes souliers, en leur donnant quelque argent. Mais le feu du Seigneur était sur mes pieds et sur toute ma personne, au point que je ne tenais pas à remettre mes souliers et que je restai sans savoir s'il fallait les remettre ou non, jusqu'au moment où je sentis que le Seigneur me permettait de le faire ; alors, après m'être lavé les pieds, je remis mes souliers. Je tombai ensuite dans une profonde méditation, cherchant pour quelle raison j'avais pu être envoyé à cette ville, pour lui crier qu'elle était une ville de sang. Car, malgré que beaucoup de sang y eût été répandu pendant les guerres entre le parlement et le roi, qui se disputaient le pouvoir, il ne s'y était rien passé de plus qu'en maint autre endroit. Mais j'appris plus tard qu'au temps de l'empereur Dioclétien, un millier de chrétiens avaient subi le martyre à Lichfield. C'est pour cela que j'avais dû aller et traverser pieds nus leur sang qui coulait dans les rues, qui formait une

mare sur la place du marché ; que j'avais dû évoquer le souvenir du sang versé plus de mille ans auparavant, qui gisait encore tout refroidi sur le pavé de ces rues. Voilà comment je sentais peser sur moi le remords de ce sang, voilà comment je dus obéir à la parole du Seigneur. »

Nous nous proposons d'étudier l'ensemble des faits positifs qui conditionnent la vie religieuse ; il est impossible que nous en passions sous silence les aspects pathologiques. Nous devons les décrire et les dénommer, exactement comme si nous les rencontrions chez les hommes non religieux. Il est vrai que nous répugnons instinctivement à voir un objet qui tient aux fibres les plus profondes de notre âme classé par l'intelligence, c'est-à-dire rangé dans la même case que d'autres objets. Or, quand une chose a pour nous une importance infinie et que tout notre être s'incline devant elle, il nous semble évident qu'elle doit être unique et *sui generis*. Il est probable qu'un crabe se sentirait indignement outragé s'il entendait avec quelle désinvolture nous le classons une fois pour toutes parmi les crustacés. « Vous vous trompez tout à fait, dirait-il ; je suis *moi-même*, MOI-MÊME, vous dis-je, et rien d'autre. »

Après avoir classé ses objets, l'intelligence s'occupe de rechercher les causes qui leur ont donné naissance. Spinoza disait : « J'examinerai les actions et les appétits des hommes, comme s'il était question de lignes, de plans ou de solides. »¹ Les conséquences de nos passions découlent de leur nature « aussi nécessairement qu'il résulte de la nature du triangle que ses trois angles soient égaux à deux droits... J'examine les passions humaines et leurs propriétés, exactement comme les autres phénomènes naturels. »² Taine anglaise : « Que les faits soient physiques ou moraux, il n'importe, ils ont toujours des causes ; il y en a pour l'ambition, pour le courage, pour la véracité, comme pour la digestion, pour le mouvement musculaire, pour la chaleur animale. Le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol

(1) [*Ethique*, III, fin de la préface.]

(2) [*Ethique*, IV, prop. 57, scholie.]

et le sucre. » Devant ces prétentions de l'intelligence à vouloir assigner les conditions matérielles de toute chose, nous nous sentons heurtés, diminués dans notre vie intime. Et je ne dis rien de la légitime impatience que provoque en nous la disproportion quelque peu ridicule entre le programme de ces auteurs et son exécution. De telles comparaisons, froidement instituées, sont à nos yeux une menace pour ce que notre âme a de plus précieux. Il semble qu'en expliquant leur origine, on en détruit du même coup la valeur, en les réduisant au rang de ces produits utiles et vulgaires auxquels Taine les compare.

L'idée que les choses perdent toute leur dignité dès qu'elles sont réputées de basse extraction est une idée courante, qui se manifeste en particulier dans les commentaires auxquels les esprits positifs se livrent si souvent sur le compte de leurs parents et amis plus idéalistes. Si Alfred croit si fermement à l'immortalité de l'âme, c'est qu'il est d'un tempérament trop émotif. Fanny est trop consciencieuse tout bonnement à cause de sa grande nervosité. La philosophie mélancolique de William est due à ses mauvaises digestions ; il doit avoir un engorgement du foie. Le vif plaisir qu'Elisa prend à fréquenter l'église est un symptôme de sa constitution hystérique. Pierre serait moins tourmenté au sujet de son âme s'il prenait plus d'exercice au grand air.

Un autre exemple du même raisonnement, c'est la manie, commune à beaucoup d'écrivains contemporains, de faire la critique des émotions religieuses en montrant qu'elles ont un rapport étroit avec la vie sexuelle. La conversion serait une crise d'adolescence et de puberté. Les macérations des saints et le dévouement des missionnaires ne seraient que des déviations de l'instinct qui porte les parents à se sacrifier pour leurs enfants. La nonne hystérique, condamnée à la vie la plus anormale, affamée d'amour, trouverait en Jésus-Christ le succédané imaginaire d'un objet d'affection plus terrestre.

Comme il arrive souvent pour les idées qui sont dans l'air, cette conception semble se dérober aux formules précises ; elle ne s'exprime que d'une façon incomplète et par des insinuations. Il me semble qu'il y a peu de théories plus

vides de sens que cette manière d'interpréter la religion comme une perversion de l'instinct sexuel. La brutalité avec laquelle elle est souvent présentée fait penser au reproche fameux lancé par les catholiques : On ne saurait comprendre la Réforme si l'on oublie son vrai point de départ, à savoir que Luther s'était mis en tête d'épouser une religieuse. En pareil cas, les effets observés sont infiniment plus grands que les prétendues causes, et pour la plupart d'une tout autre nature. Il est vrai que dans l'ensemble des phénomènes religieux il en est quelques-uns qui, sans contredit, sont en rapport direct avec l'instinct sexuel ; par exemple le culte, accompagné de rites obscènes, de certaines divinités du polythéisme qui symbolisent la génération ; ou encore certains états d'extase chez un petit nombre de mystiques chrétiens, qui se sentent unis au Christ d'une façon quasi charnelle.¹ Mais alors nous pourrions aussi bien dire que la religion est une aberration de la fonction digestive, et prouver notre thèse par l'adoration de Bacchus et de Cérès, ou par les émotions extatiques de quelques autres mystiques au sujet de l'Eucharistie. Il faut bien que le langage religieux se serve d'images empruntées à notre pauvre vie. L'organisme entier frémit et résonne toutes les fois que l'esprit, fortement remué, veut exprimer son émotion. Les métaphores tirées du boire et du manger sont probablement aussi fréquentes dans la littérature religieuse que celles empruntées à l'union des sexes. « Goûtez, dit le Psalmiste, et voyez combien le Seigneur est bon. »² — « Mon âme a soif du Dieu vivant. »³ — « Heureux, dit Jésus, ceux qui ont faim et soif de justice ; car ils seront rassasiés. »⁴

(1) [Un exemple : « Eh quoi : Seigneur, dit-elle, vous me laisserez donc toujours vivre sans souffrir ! Alors il lui montra une croix toute couverte de fleurs : Voilà, lui dit-il, le lit de mes chastes épouses, où je te ferai consommer les délices de mon amour. Peu à peu ces fleurs tomberont ; il ne restera que les épines, que ces fleurs cachent à cause de ta faiblesse ; mais elles te feront sentir si vivement leurs pointes, que tu auras besoin de toute la force de mon amour pour en accepter le martyre. »

M^r BOUGAUD : *Vie de la Bienheureuse Marguerite-Marie*, 10^{me} édition, Paris 1900, p. 169.

(2) [Ps. 34.] — (3) [Ps. 42.]

(4) [Matth. v, 6. — Un cantique protestant bien connu débute ainsi : « L'Éternel est ma part, mon salut, mon breuvage. »]

« *Lait spirituel pour les nourrissons Américains, découlant des deux mamelles de la Bible, l'Ancien et le Nouveau Testament* », tel est le sous-titre d'un petit livre jadis renommé où les enfants de la Nouvelle-Angleterre apprenaient à lire. Les livres de dévotion chrétienne sont, à bien des pages, inondés de ce lait, et l'avidité du nourrisson à téter sa nourrice sert à exprimer la pieuse ardeur du mystique buvant son Dieu. Sainte Thérèse décrit en ces termes l'oraison de quiétude :

« L'âme en cet état est comme un enfant à la mamelle, quand sa mère, pour le régaler, fait couler le lait dans sa bouche sans qu'il remue seulement les lèvres. De même, dans cette oraison, la volonté aime sans que l'entendement travaille ; le Seigneur veut que, sans penser à lui, l'âme sente qu'elle est avec lui, boive le lait que ce grand Dieu lui verse dans la bouche, en goûte la douceur et, voyant que c'est du Seigneur que lui vient cette grâce, en jouisse délicieusement. »¹

Et Saint François de Sales :

« Si vous prenez garde aux petits enfants unis et jointes au sein de leurs mères, vous verrez que de temps en temps ils se pressent et serrent par de petits eslans que le plaisir de tetter leur donne. Ainsi en l'oraison le cœur uny à son Dieu fait maintes fois certaines recharges d'union par des mouvements avec lesquels il se serre et presse davantage en sa divine douceur. »²

Une telle façon de raisonner serait aussi concluante que celle des partisans de la théorie sexuelle. — Mais, répliqueraient-ils, vous ne trouverez nulle part d'argument parallèle à celui-ci : les deux faits cardinaux de la vie religieuse, à savoir la mélancolie et la conversion, sont essentiellement des phénomènes d'adolescence, et il y a un synchronisme remarquable entre ces faits et le développement de la vie sexuelle. — En admettant même que ce synchronisme fût partout constaté, il faut remarquer que ce n'est pas seulement la vie religieuse, mais toute la vie supérieure de l'esprit qui s'éveille durant l'adolescence. On devrait donc soutenir que le goût

(1) SANTA TERESA de Jesus : *Camino de Perfeccion*, Cap. xxxi. — [Traduit sur le texte espagnol.]

(2) SAINT FRANÇOIS DE SALES : *Traité de l'Amour de Dieu*, Livre VII, chap. I.

des sciences exactes, des sciences naturelles, de la philosophie, qui éclate en même temps que le goût de la poésie et de la religion, est une perversion de l'instinct sexuel : ce serait trop absurde. Enfin, si nous devons trancher la question par un synchronisme, que ferons-nous de ce fait que la période religieuse par excellence paraît être la vieillesse, alors que le bouillonnement de la vie sexuelle s'est apaisé ?¹

Quand il s'agit de comprendre la religion, il n'y a qu'une chose à faire : c'est d'étudier le contenu immédiat de la conscience religieuse. Dès qu'on procède ainsi, on voit qu'en somme il y a bien peu de rapports entre la conscience religieuse et la vie sexuelle. Tout diffère, l'objet de la pensée, l'attitude de l'esprit, les facultés intéressées, et les actes auxquels on est poussé. Il est impossible d'assimiler l'un à l'autre deux états d'esprit dont le contraste est si vif qu'il va souvent jusqu'à la complète hostilité. Si maintenant les défenseurs de la théorie sexuelle prétendent que tout cela ne saurait renverser leur thèse, puisque sans les éléments chimiques que les organes sexuels déversent dans la circulation, le cerveau ne recevrait pas la nourriture appropriée à son fonctionnement religieux, — que cette dernière affirmation soit vraie ou fausse, en tout cas elle est incapable de nous instruire quant à la valeur propre de la religion. On pourrait aussi bien dire que la vie religieuse dépend de la rate, du pancréas ou des reins ; et, de toute la théorie, il ne resterait plus que cette assertion vague et générale que, *d'une manière ou d'une autre*, l'esprit dépend de l'organisme.

Une telle façon de discréditer les états d'esprit qui nous sont antipathiques nous est sans doute plus ou moins familière. Nous l'employons tous pour critiquer ceux dont les idées ou les sentiments nous paraissent exagérés. Mais quand les

(1) [« On a bien tort, Socrate, de se plaindre de la vieillesse », dit le vieux et religieux Céphale, au début de la République de Platon (329 B.C., un peu abrégé). « Une fois, devant moi, quelqu'un demandait à Sophocle, le poète : « Où en est-tu, Sophocle ? Le temps est-il passé pour toi des plaisirs d'Aphrodite ? — Que dis-tu ! répondit Sophocle ; c'est avec bonheur que je me vois délivré de tout cela, comme lorsqu'on échappe à la tyrannie d'un maître sauvage et furieux. » Je trouvai qu'il parlait d'or : et c'est encore aujourd'hui mon avis. On ne peut nier qu'à cet égard la vieillesse produise abondamment la paix de l'âme et l'affranchissement de l'esprit. »]

autres à leur tour viennent critiquer notre enthousiasme, ne voulant y voir que l'expression de nos dispositions organiques, nous sommes froissés, blessés, car nous savons que nos états de conscience possèdent par eux-mêmes une valeur, comme révélation de la réalité ; et nous voudrions faire taire tout ce *matérialisme médical*. Le terme me paraît juste, en effet, pour désigner cette façon de juger vraiment simpliste. Le matérialisme médical croit avoir dit le dernier mot sur Saint Paul, en qualifiant sa vision sur la route de Damas de décharge épileptiforme dans l'écorce occipitale. Dédaigneusement, il traite Sainte Thérèse d'hystérique et Saint François d'Assise de dégénéré. La répulsion de George Fox pour l'hypocrisie de son époque et son douloureux effort vers la sincérité spirituelle ne sont que des symptômes de désordres intestinaux. Les profonds accents de désespoir de Carlyle s'expliquent par un catarrhe *gastroduodéal*. Bref, chacun de ces cas d'hypertension mentale n'est au fond que la manifestation d'une diathèse, d'une auto-intoxication, due à un trouble fonctionnel de diverses glandes ; diathèse que la physiologie finira bien par découvrir. Le matérialisme médical estime avoir ainsi réduit à néant l'autorité spirituelle des grandes personnalités. ¹

Reprenons à notre tour la question, d'un point de vue aussi large que possible. La psychologie moderne, ayant constaté la réalité de certaines relations psychophysiques, admet comme une hypothèse commode la dépendance universelle des états de conscience à l'égard des conditions organiques. Si nous adoptons ce postulat, les assertions du matérialisme médical doivent être vraies d'une façon générale, sinon dans tous les détails. Saint Paul a certainement eu un accès épileptique ou tout au moins épileptoïde ; George Fox était sans doute un malade ; Carlyle souffrait d'une auto-intoxication provenant d'un viscère quelconque, et ainsi des autres. Mais cette explication positive des faits qui constituent l'histoire d'un esprit peut-elle trancher la question de leur valeur spirituelle ? D'après notre postulat, qui est à la base de toute la

(1) On trouvera un excellent exemple de ce que j'appelle matérialisme médical, dans un article du D^r Binet-Sanglé : « Les Variétés du Type dévot », *Revue de l'Hypnotisme*, xiv, 161.

psychologie moderne, il n'y a pas un de nos états de conscience, normaux ou pathologiques, depuis les plus vulgaires jusqu'aux plus élevés, qui n'ait pour condition quelque processus organique. Cela peut se dire des opinions scientifiques aussi bien que des émotions religieuses ; et si nous avons une connaissance assez intime des faits psychophysiques, nous nous rendrions compte que l'état du foie exerce une influence aussi décisive sur les assertions de l'athée le plus farouche que sur celles du méthodiste tourmenté de son salut. Quand le foie modifierait d'une façon le sang qui le traverse, on aurait la tournure d'esprit du méthodisme ; on aurait celle de l'athéisme, quand il le modifierait d'autre façon. Il en est de même pour tous nos enthousiasmes et toutes nos sécheresses, pour nos aspirations et nos angoisses, pour nos doutes et nos croyances. Que leur contenu soit ou non religieux, tous ces faits psychiques ont également dans l'organisme leurs conditions immédiates. Il est donc tout à fait illogique et arbitraire d'invoquer les causes organiques d'un état de conscience religieux pour contester sa valeur spirituelle. Il faudrait avoir préalablement construit une théorie générale rattachant toutes les valeurs spirituelles à des processus physiologiques déterminés. Autrement il n'y aurait pas une de nos pensées ou de nos émotions, pas une de nos doctrines scientifiques, pas une de nos croyances, qui pût conserver aucune valeur comme révélation de la vérité ; car toutes sans exception découlent de l'état corporel où se trouvait l'individu au moment où elles occupaient son esprit.

Il n'est guère besoin de dire que le matérialisme médical ne va pas si loin et ne songe aucunement à balayer, par ces conclusions sceptiques, toute espèce d'affirmation. Le matérialisme est convaincu comme le vulgaire que certains états d'esprit ont sur les autres une supériorité intrinsèque, nous révèlent davantage la vérité ; en cela, il énonce simplement un jugement de valeur. Il ne possède, sur l'origine des états d'esprit auxquels il donne la préférence, aucune théorie psycho-physiologique qui légitime cette préférence. La tentative de discréditer les états de conscience qui lui déplaisent, en les associant vaguement aux nerfs ou au foie, en leur appliquant des épithètes péjoratives, empruntées au vocabulaire médical, est illogique et contradictoire.

Tâchons d'être sincères et d'y voir clair. D'où vient la préférence que nous donnons à certains états d'esprit ? De ce que nous savons sur leurs antécédents organiques ? Non : c'est toujours pour l'une des trois raisons suivantes, qui n'ont rien à faire avec celle-là : ou bien parce que ces états privilégiés constituent en eux-mêmes une jouissance ; ou bien parce qu'ils s'accordent avec le reste de notre pensée ; ou bien parce que nous croyons qu'ils auront, pour toute notre vie, d'heureuses conséquences. Si nous ne faisons aucun cas des rêveries que nous donne la fièvre, ce n'est sûrement pas à cause de la fièvre comme telle. Que savons-nous, en effet, si la température de 39 ou de 40 degrés ne serait pas plus favorable, en fin de compte, pour faire germer et pousser la vérité dans le cerveau, que la chaleur ordinaire du sang, qui est d'environ 36°,5 ? Si nous écartons ces rêveries, c'est à cause du malaise qu'elles nous font éprouver, ou bien parce qu'elles ne supportent plus l'examen au jour de la convalescence. Si nous prenons au sérieux les pensées qui nous viennent en pleine santé, cette estime n'a rien à faire avec les processus chimiques de l'organisme, dont nous savons à peine le premier mot. Non, ce qui garantit à nos yeux la valeur d'une pensée, c'est ou bien l'élément de joie intérieure qu'elle renferme, ou sa concordance avec nos autres opinions, ou son utilité pratique.

Le malheur est que ces trois critères ne vont pas toujours de pair. Ce qui est parfait, au moment où nous le sentons, n'est pas forcément le plus vrai quand nous le comparons au reste de notre expérience. Prenez un homme en état d'ivresse et le même homme quand il n'a pas bu : s'il ne s'agissait que de la sensation de bonheur, l'ivresse serait l'expérience humaine la plus décisive ; mais, en dépit de l'intense satisfaction qu'elles donnent sur le moment, les révélations de l'ivresse ne soutiennent pas la comparaison avec l'ensemble de la vie. Cette contradiction entre nos critères explique l'incertitude qui prévaut encore pour un si grand nombre de nos jugements de valeur. Il y a des instants d'expérience mystique, comme on le verra dans la suite, qui apportent avec eux un sentiment intense d'illumination et d'autorité. Mais ils sont rares ; le reste de la vie est sans rapport avec eux

ou tend à les contredire. Il y a des âmes qui se fient avant tout à ces instants privilégiés, tandis que d'autres préfèrent consulter la valeur moyenne des résultats pratiques. De là, parmi les hommes, des jugements de valeur tout opposés et des divergences d'opinion dont la vie ne nous offre que trop d'exemples. Aucun critère purement médical ne suffit à résoudre de telles contradictions. Nous en avons la preuve dans la récente doctrine qui attribue au génie une origine pathologique :

« Le génie, dit le Dr Moreau, n'est qu'une des branches multiples de l'arbre névropathique. » — « Le génie, dit le Dr Lombroso, est un symptôme de dégénérescence héréditaire (variété épileptoïde), il est proche parent de la folie. » — « Toutes les fois, écrit M. Nisbet, qu'un homme est célèbre, que les détails de sa vie sont assez connus pour permettre une étude profitable, il rentre inévitablement dans la catégorie morbide... Il est digne de remarque qu'en règle générale, plus le génie est grand, plus grande est l'insanité. »¹

Mais ces auteurs, après avoir établi, à leur entière satisfaction, que les œuvres de génie sont les produits d'une maladie spéciale, vont-ils maintenant, pour être conséquents, contester leur valeur ? De leur nouvelle doctrine vont-ils déduire un nouveau jugement d'appréciation ? Vont-ils franchement nous défendre d'admirer les productions du génie, sous prétexte qu'aucun névropathe ne saurait nous révéler la vérité ? Il n'en est rien. Esclaves des instincts qui les portent à certaines appréciations spontanées, ils reculent devant des conclusions qu'ils devraient être trop heureux d'adopter, si le respect de la logique était leur seul souci. Il n'y a guère qu'un disciple de cette école, Max Nordau, en son gros livre intitulé *Dégénérescence*, qui ait osé contester en bloc par des arguments médicaux la valeur des œuvres de génie ; à savoir, parmi les productions de l'art contemporain, toutes celles qu'il est incapable d'apprécier, ... il y en a beaucoup. Mais la plupart des vrais chefs-d'œuvre échappent à ses critiques ; il ne s'en prend qu'à des œuvres que tout le

(1) J. F. NISBET : *The Insanity of Genius*, 3^e ed., London, 1893, p. xvi, xxiv.

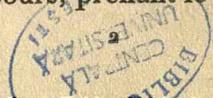
monde tenait déjà pour excentriques, ou bien aux manifestations du sentiment religieux. Celles-ci lui sont antipathiques, et s'il les condamne, c'est qu'elles sont en dehors de ses expériences intimes.

Jamais, dans les sciences naturelles ou dans les arts mécaniques, on n'aurait l'idée de réfuter les opinions de quelqu'un en montrant qu'il est névropathe. Les opinions, dans ce domaine, sont toujours appréciées à la pierre de touche de la logique et de l'expérience, quel que puisse être le système nerveux de leur auteur. Il ne devrait pas en être autrement des opinions religieuses. On ne peut leur assigner une valeur que par des jugements fondés, soit sur nos propres sentiments immédiats, soit sur ce que l'expérience nous apprend de leurs relations avec nos besoins moraux et intellectuels.

Illumination intérieure, satisfaction logique, fécondité pratique, voilà donc les seuls critères qui puissent nous servir. Sainte Thérèse aurait eu beau posséder le système nerveux de la vache la plus placide : cela ne sauverait point sa théologie devant le tribunal de la critique moderne, si cette théologie ne pouvait soutenir l'épreuve de nos critères. Inversement, si sa théologie triomphe de cette épreuve, qu'importe que Sainte Thérèse ait été, en ce bas monde, une pauvre hystérique aussi déséquilibrée que l'on voudra ?

5782

Les philosophies dogmatiques ont cherché des critères de la vérité qui puissent nous dispenser de toute investigation ultérieure. Elles ont caressé le rêve de découvrir quelque marque directe dont la présence serait pour nous une garantie éternelle et absolue contre l'erreur. Il est clair que la source première d'une vérité serait un admirable critère de ce genre, si l'on pouvait seulement distinguer la valeur des différentes sources. L'histoire du dogmatisme nous montre que l'origine a toujours été son critère favori. Toutes les origines possibles ont été tour à tour invoquées pour garantir les diverses opinions religieuses ; l'intuition immédiate, l'autorité du pape, les révélations surnaturelles, visions, voix, impressions ineffables, possessions, prophéties, en un mot tous les phénomènes automatiques, — à quoi n'a-t-on pas recouru ? Le matérialisme médical n'est qu'un dogmatisme à rebours, prenant le



contrepied du dogmatisme traditionnel, et se servant du critère d'origine, non plus pour confirmer, mais pour infirmer et pour détruire.

Tout ce qu'on dit de l'origine pathologique du génie ou de la religion porte seulement contre les partisans de l'origine surnaturelle, et n'a d'intérêt que si la discussion roule sur la question d'origine. Mais cet argument a rarement été invoqué seul, parce qu'il est manifestement insuffisant. Maudsley est peut-être le plus habile, parmi les adversaires de la religion surnaturelle, à user de l'argument d'origine ; il est pourtant forcé d'écrire :

« Quel droit avons-nous de croire que la nature est tenue d'accomplir toute son œuvre au moyen d'esprits normaux ? Elle peut trouver dans un esprit incomplet un instrument plus convenable pour tel ou tel dessein particulier. Ce qui importe, c'est l'ouvrage accompli et les qualités qui permirent à l'ouvrier de l'effectuer. Il est fort indifférent, au point de vue de l'univers, que cet ouvrier ait pu présenter à d'autres égards de graves défauts, qu'il ait été hypocrite, débauché ou dément. Il nous faut donc revenir au consentement général de l'humanité, ou du moins des hommes compétents par leur instruction et leur expérience. »¹

En d'autres termes, le critère décisif de la valeur d'une croyance, pour Maudsley, n'est pas son origine, mais l'ensemble de ses résultats. C'est exactement notre critère empiriste ; c'est en fin de compte à ce critère que les plus ardents défenseurs de l'origine surnaturelle ont toujours été forcés de recourir. Car il y a toujours eu des visions et des voix d'une niaiserie trop évidente, des extases et des convulsions trop stériles pour qu'on pût leur accorder aucune valeur et à plus forte raison une origine divine. On peut voir dans l'histoire du mysticisme quelle difficulté on a toujours éprouvée à discerner les révélations et les signes vraiment divins de leur contrefaçon diabolique, laquelle, étant l'œuvre de Satan, au lieu de rapprocher l'homme du ciel, le précipite en enfer. Pour résoudre ce problème délicat, il a fallu l'esprit pénétrant des directeurs de conscience les plus

(1) H. MAUDSLEY : *Natural Causes and Supernatural Seemings*, 1886, p. 257, 256.

expérimentés. Et finalement, c'est à notre critère qu'ils ont dû en venir : on connaît l'arbre à ses fruits, non à ses racines.¹ Le Traité de Jonathan Edwards sur les *Affections Religieuses* n'est que le développement de cette thèse. La vertu d'un homme a des origines qui nous sont inaccessibles. Il n'existe dans ce que nous éprouvons aucune manifestation infaillible de la grâce. Notre conduite seule peut démontrer sûrement, et nous garantir à nous-mêmes, que nous sommes des chrétiens authentiques :

« Quand nous nous jugeons, dit Edwards, il faut recourir sans hésitation au genre de preuves dont le Juge Suprême se servira principalement quand nous paraîtrons devant lui au dernier jour... Chez tout homme qui se dit religieux, la marque la plus décisive qu'il possède réellement une grâce de Dieu, c'est sa conduite chrétienne... Plus une expérience religieuse est féconde en résultats pratiques, plus elle a de valeur spirituelle et divine. »

Les écrivains catholiques sont tout aussi catégoriques. Les bonnes dispositions qu'une vision, une voix du ciel ou quelque autre faveur divine laisse après elle, sont les seules garanties qu'il ne s'agit pas là d'une ruse de Satan. Ecoutez Sainte Thérèse :

« Si quelqu'un essaye de dormir, par besoin de sommeil ou fatigue de tête, fait tous ses efforts et même par moments semble y réussir quelque peu, mais sans dormir d'un vrai sommeil ; cette somnolence ne le fortifiera pas, ne donnera pas de vigueur à sa tête, qui souvent n'en demeure que plus épuisée. Il en serait ainsi de l'âme (si au lieu de voir Jésus-Christ lui-même, elle s'efforçait de se le représenter par les seules forces de son imagination)² ; elle demeurerait épuisée ; au lieu d'en être fortifiée, elle n'y trouverait que lassitude et que dégoût ; tandis que dans le cas contraire (la vision vraie du Seigneur), on ne saurait assez vanter les richesses que l'âme en retire et la santé, la vigueur nouvelle qui en résultent pour le corps.

(1) [« Gardez-vous des faux prophètes, dit Jésus, qui viennent à vous costumés en brebis, et au dedans sont des loups rapaces. Vous les reconnaîtrez à leurs fruits. Cueille-t-on des raisins sur des épines, ou des figes sur des chardons ? Ainsi tout bon arbre donne de beaux fruits ; et l'arbre pourri donne des fruits mauvais. Un bon arbre ne peut donner de mauvais fruits, ni un arbre pourri de beaux fruits. » Matthieu, VII, 15-18.]

(2) [Les mots entre parenthèses sont tirés du contexte.]

» J'alléguais ces raisons et quelques autres à ceux qui me disaient si souvent que ce qui se passait en moi venait du démon, et n'était qu'un jeu de mon imagination. Je me servais aussi, comme je pouvais, des comparaisons que le Seigneur présentait à ma pensée. Mais tout m'était inutile ; il y avait là (dans le monastère) des personnes fort saintes, en comparaison desquelles je n'étais qu'imperfection et que misère ; et comme Dieu ne les conduisait pas par le même chemin que moi, elles avaient de la crainte à mon égard. A cause de mes péchés sans doute, cette crainte se communiquait de l'un à l'autre, de manière que chacun venait à le savoir, bien que je n'en eusse parlé qu'à mon confesseur et à ceux auxquels il me l'avait ordonné. Je leur dis une fois que si, un instant après que j'eusse fini de parler avec une personne bien connue de moi, ils venaient me dire qu'ils savaient sûrement que ce n'était pas elle et que je ne l'avais vue qu'en imagination, sans aucun doute je pourrais ajouter plus de foi à leurs paroles qu'à mes propres yeux ; mais que si cette personne m'avait laissé pour gage de son grand amour, à moi pauvre et sans bijoux, des pierreries que j'aurais encore entre les mains et qui me rendraient riche ; alors il me serait impossible de les croire, quand bien même je le voudrais. Or, ces joyaux, je pouvais les leur montrer, car tous ceux qui me connaissaient voyaient clairement que mon âme était toute changée : mon confesseur lui-même le disait ; la différence était grande sur tous les points, et loin d'être cachée elle éclatait à tous les yeux. Moi qui n'étais auparavant qu'une pauvre pécheresse, je ne pouvais croire, leur disais-je, que si le démon faisait cela pour me tromper et me conduire en enfer, il pût adopter un moyen aussi contraire à ses fins, que de me délivrer de mes vices, et de mettre en moi des vertus et un ferme courage. Car je voyais clairement qu'après chacune de mes visions, j'étais tout autre, j'étais meilleure, et cela, d'une façon durable. »¹

J'ose espérer que le spectre de l'origine morbide de la religion ne risquera plus d'effrayer aucun de mes lecteurs. — Mais, dira-t-on, si c'est d'après ses résultats que l'on doit apprécier tout phénomène religieux, à quoi bon l'étude détaillée de ses conditions d'existence ? pourquoi ne pas laisser simplement de côté les questions pathologiques ?

A cela je réponds : D'abord qu'une irrésistible curiosité nous pousse à cette recherche ; secondement qu'il est tou-

(1) SANTA TERESA *Libro de su vida*, cap. xxviii. [Traduit sur le texte espagnol.]

jours avantageux, pour bien saisir l'importance d'un phénomène, d'observer ses déformations et ses exagérations, ce qui peut en tenir lieu ou s'y substituer, enfin tous les cas analogues. Sans vouloir englober l'objet de notre étude dans la condamnation générale que nous prononçons sur ces formes inférieures, nous pouvons établir plus exactement, grâce à ce contraste, en quoi consiste sa valeur propre, et voir quelles sont les formes de corruption auxquelles il est particulièrement exposé.

Les cas pathologiques ont l'avantage d'isoler certains éléments de la vie mentale, ce qui nous permet de les observer en eux-mêmes, dégagés de ce qui les enveloppe d'ordinaire. Ils jouent dans l'anatomie de l'esprit un rôle analogue à celui du scalpel et du microscope dans l'anatomie du corps. Pour bien comprendre un phénomène, il faut que nous le voyions tantôt isolé, tantôt dans son milieu naturel ; il faut que nous ayons étudié de près la série complète de ses variations. C'est ainsi que les hallucinations et les illusions de la sensibilité ont pu fournir aux psychologues la clef de la sensation et de la perception normales. L'étude des impulsions morbides et de ces notions impératives qu'on appelle *idées fixes* a projeté un flot de lumière sur la psychologie de la volonté normale ; l'étude des obsessions et des illusions de l'esprit a rendu le même service dans la théorie de la croyance.

Nous discernons pareillement avec plus de clarté la nature propre du génie depuis qu'on a essayé, comme je l'indiquais tout à l'heure, de le classer parmi les phénomènes psychiques anormaux. Un tempérament de névropathe, quand il s'accompagne d'une haute capacité intellectuelle, peut jouer un rôle important dans le développement de tel individu, dont on va disant qu'il frise la folie, qu'il est toqué, déséquilibré ; grâce à son tempérament, il pourra devenir un homme marquant, exercer une influence sur ses contemporains. Le fait d'être *toqué* n'implique pas du tout un esprit éminent : la plupart des névropathes ont l'intelligence faible, et l'intelligence supérieure va généralement avec un système nerveux normal. Mais le tempérament de névropathe, quelle que soit l'intelligence à laquelle il est associé, amène souvent avec lui un caractère excitable et ardent. Les *toqués* sont en

général d'une extraordinaire susceptibilité à l'égard des émotions. Ils sont sujets aux idées fixes, aux obsessions. Tout ce qu'ils conçoivent tend à devenir croyance et action ; dès qu'il leur vient une idée nouvelle, ils n'ont pas de repos qu'ils ne l'aient proclamée ou réalisée. A propos d'une question controversée, un homme ordinaire se demandera : « Que faut-il penser ? », et le *toqué* : « Que dois-je faire ? » On lit dans l'autobiographie d'une femme à l'esprit élevé, M^{me} Annie Besant :

« Il y a beaucoup d'hommes qui sont pleins de sympathie pour toutes les bonnes causes ; il y en a peu qui se soucient d'y travailler ; encore moins qui pour cela s'exposeraient au moindre risque. « Quelqu'un devrait bien s'en occuper, mais pourquoi serait-ce moi ? » c'est le sempiternel refrain des cœurs tendres et pusillanimes. « Quelqu'un devrait bien s'en occuper, pourquoi pas moi ? » c'est le cri du vrai serviteur de l'humanité, qui s'élançe plein d'ardeur au devant d'un devoir périlleux. Entre ces deux attitudes il y a des siècles entiers d'évolution morale. »

Il y a surtout toute la différence qui sépare la destinée de l'indolent vulgaire et du névropathe. La combinaison d'une intelligence supérieure et d'un tempérament de névropathe — qui se réalise de temps en temps, parmi toutes celles que présentent les facultés humaines — est peut-être chez un individu la condition la plus favorable pour devenir un des génies agissants qu'on inscrit dans les dictionnaires biographiques. De tels hommes ne s'en tiennent pas à la simple critique ni à la pure intellection ; leurs idées les possèdent, il faut qu'ils les impriment, bonnes ou mauvaises, dans les esprits de leurs contemporains. Ils figurent dans les statistiques que dressent, à l'appui de leur paradoxe, MM. Lombroso, Nisbet et tant d'autres.

Appliquons ces observations aux phénomènes religieux. La mélancolie qui constitue, nous le verrons, un moment essentiel dans l'évolution de la foi religieuse, la joie qui en est le couronnement, l'extase où tous les mystiques trouvent l'intuition suprême de la vérité, constituent chacune un cas spécial appartenant à une classe plus vaste de l'expérience humaine. La mélancolie religieuse — quelles que soient ses particularités — est, en tous cas, de la mélancolie. Le bonheur

religieux est du bonheur. L'extase religieuse est de l'extase. Renonçons une bonne fois à l'idée absurde qu'une chose perd toute valeur dès qu'on l'a classée avec d'autres ou qu'on a découvert son origine. Tenons-nous en, dans l'appréciation des valeurs, aux résultats éprouvés et aux qualités intrinsèques ; nous serons alors bien mieux placés pour fixer le sens et la valeur propres de la mélancolie, de l'extase ou du bonheur religieux.

J'ose espérer que la suite de nos études nous confirmera dans cette manière de voir. En admettant que beaucoup de phénomènes religieux aient une origine pathologique, il n'y a rien là qui doive nous surprendre ou nous déconcerter. Aucun organisme ne peut procurer à son possesseur la vérité totale. Nous souffrons presque tous de quelque infirmité, sinon de quelque maladie ; et nos infirmités même nous peuvent être d'un secours inattendu. Dans le tempérament de névropathe, nous trouvons la facilité aux émotions, qui est la condition nécessaire de la perception morale ; nous trouvons l'intensité de sentiment et la tendance à prendre tout au sérieux, qui sont l'essence même de l'énergie morale et de l'activité pratique ; nous trouvons enfin l'amour des idées métaphysiques et des intuitions mystiques, qui emportent l'âme bien loin du monde sensible et de ses intérêts vulgaires. N'est-il pas tout naturel que, grâce à ce tempérament, nous puissions pénétrer dans les recoins mystérieux de l'univers, dans ces régions de vérité religieuse, où ne parviendra certes jamais l'épais bourgeois au système nerveux robuste, qui vous fait sans cesse tâter ses biceps, et, bombant fièrement sa poitrine, se glorifie d'avoir une santé à toute épreuve ?

Si vraiment il existe, au-dessus des réalités sensibles, un domaine supérieur d'où puisse découler l'inspiration religieuse, il n'y aurait rien d'impossible à ce qu'une des principales conditions pour la recevoir fût d'être névropathe. Cette remarque faite, je crois que j'en ai dit assez sur le sujet délicat : névrose et religion.

CHAPITRE II

LA RELIGION COMME FAIT PSYCHOLOGIQUE

Dans la plupart des livres qui traitent de philosophie religieuse, on s'efforce de donner dès l'abord une définition précise de l'essence même de la religion. Ces définitions, si nombreuses et si différentes, font assez voir que le mot de *religion* ne désigne pas un principe unique, et que c'est plutôt un nom collectif. La raison théorique a toujours une tendance à simplifier les matériaux qu'elle met en œuvre. De là cet absolutisme étroit dont la philosophie et la religion ont été de tout temps infestées. Ne nous laissons pas aller trop vite à considérer notre sujet d'un seul côté. Admettons dès le début comme très probable que nous n'arriverons pas à découvrir « l'essence même de la religion », et que nous trouverons plutôt une série de traits caractéristiques, dont chacun, suivant le cas, jouera le principal rôle. Si nous demandons quelle est l'essence du *gouvernement*, on pourra nous dire que c'est l'autorité, ou la police, ou l'armée, ou le parlement, ou la constitution ; à travers toutes les définitions, il restera vrai qu'aucun gouvernement ne subsiste en fait sans la présence de tous ces facteurs, dont chacun, à son tour, peut devenir le plus important. L'homme qui connaît le mieux les gouvernements est celui qui se préoccupe le moins de définir la nature du gouvernement. Une formule unique et abstraite lui paraîtrait plus propre à l'égarer qu'à l'instruire. Ne devons-nous pas concevoir la religion, elle aussi, comme un tout complexe ?¹

On peut en dire autant du « sentiment religieux », dont il est si souvent question comme d'un élément psychologique

(1) Le professeur Leuba, dans un article du *Monist* (janvier 1901), a bien montré la futilité de toutes ces définitions de la religion.

bien déterminé. Les uns le rapprochent du sentiment de dépendance ; d'autres le font dériver de la crainte, ou de la vie sexuelle ; ou bien encore l'identifient avec le sentiment de l'infini. Cela devrait suffire pour éveiller nos soupçons : est-il possible qu'on définisse si diversement une seule et même chose ? Désignons, si l'on veut, par ce terme de sentiment religieux tout ce que nous éprouvons au contact des réalités religieuses ; cela n'implique point l'existence d'un élément psychologique bien caractérisé. Certes, il existe une crainte, une terreur, une joie, un amour religieux. Mais l'amour religieux est simplement l'amour portant sur un objet religieux ; la crainte religieuse est la crainte appliquée à l'idée de la justice divine ; la terreur religieuse est le même frémissement de tout l'organisme qui nous saisit le soir, au fond d'un bois sombre ou d'une gorge étroite entre deux montagnes : la seule différence est que ce frémissement nous envahit à la pensée du monde surnaturel. Assurément, quand on considère chaque émotion individuelle comme une réalité distincte, une émotion religieuse se distingue aisément de toute autre, à cause de son objet, dont l'idée ne fait qu'un avec elle. Mais rien ne nous autorise à poser l'existence d'une *émotion religieuse* qu'on retrouverait toujours pareille à elle-même. — Et de même qu'il n'y a pas d'émotion religieuse élémentaire, de même il n'existe ni objet religieux, ni acte religieux spécifiquement déterminé.

La religion est un domaine trop vaste pour que je prétende le parcourir tout entier. S'il n'est pas raisonnable de dresser envers et contre tous une définition abstraite de l'essence de la religion, je n'en suis pas moins libre de délimiter arbitrairement mon sujet, non pour imposer mon étroite façon de le comprendre, mais simplement pour déterminer avec précision le point de vue d'où je voudrais étudier les phénomènes religieux.

La manière la plus facile de délimiter mon sujet est d'indiquer quels sont les aspects que je laisserai entièrement de côté. Dès l'abord, une grande division saute aux yeux, celle qui sépare les institutions religieuses de la religion individuelle et intime. Comme le dit M. Paul Sabatier, d'un côté

la divinité, de l'autre l'homme est au premier plan.¹ Si la religion n'était qu'un ensemble d'institutions, cérémonial, rites, sacrifices propitiatoires, dogmes, organisation du clergé, nous devrions la définir comme un art pratique, l'art de s'assurer la faveur divine. La religion personnelle, au contraire, c'est la vie intérieure de l'homme religieux ; tout l'intérêt se concentre dans la conscience humaine avec ses mérites, ses misères, ses imperfections. Sans doute la faveur divine, perdue ou conquise, joue encore le rôle essentiel ; sans doute le dogme peut exercer sur les âmes une influence capitale ; mais les actes que produit cette religion intime sont personnels et non rituels ; l'individu fait lui-même ses propres affaires, et l'église, avec ses prêtres, ses sacrements, tous ses intermédiaires, recule au dernier plan. Le lien entre l'homme et son créateur va tout droit du cœur au cœur, de l'esprit à l'esprit.

Je m'en tiendrai donc autant que possible à l'étude de la religion intérieure. — C'est quelque chose de trop incomplet, dira-t-on, pour mériter le nom de religion. C'en est une partie, ou plutôt c'en est le germe, avant toute organisation ; si l'on tient à lui donner un nom, qu'on l'appelle conscience morale et non pas religion. Réservons ce dernier terme pour l'ensemble organique de sentiments, d'idées, d'institutions, qui constitue l'église dont votre religion personnelle n'est qu'un des éléments.

Une telle objection montre bien qu'une discussion sur un terme à définir tend aisément à ne plus porter que sur des mots. Plutôt que de prolonger une querelle purement verbale, j'adopterai volontiers n'importe quel mot pour désigner cette religion personnelle que je me propose d'étudier. Qu'on l'appelle morale ou religion, sous l'un et l'autre nom elle sera digne de notre étude. Pour moi, j'incline à croire qu'elle renferme des éléments que la moralité proprement dite ne contient pas ; je vais bientôt les indiquer : aussi continuerai-je à la désigner par le terme de *religion*. A la fin de ce livre, je dirai quelques mots des éléments

(1) [PAUL SABATIER : *Vie de S. François d'Assise*, 5^{me} éd. Introd. p. xiv. « Il y a les religions qui visent la divinité, et les religions qui visent l'homme. »]

ecclésiastiques et théologiques, pour marquer le rapport de ces faits extérieurs à la religion intérieure. Nous verrons qu'en un sens la religion personnelle est quelque chose de plus fondamental que les systèmes théologiques et les institutions ecclésiastiques. Les églises, une fois établies, continuent à vivre grâce à la tradition ; mais à l'origine tout fondateur d'église doit son autorité à la communion directe qu'il entretient avec son Dieu. Je ne parle pas seulement des fondateurs surhumains, tels que le Bouddha, le Christ, ou Mahomet, mais de tous ceux qui ont réformé l'Eglise chrétienne et fondé des sectes nouvelles. Cette communion directe est la racine de toute religion ; ceux-là même doivent le reconnaître qui ne veulent y voir qu'une imparfaite ébauche de la religion véritable.

Il peut sembler qu'il existe des phénomènes religieux antérieurs à la piété personnelle. Le fétichisme et la magie ont apparu dans l'histoire avant elle. Si on les regardait comme constituant la première phase de la religion, la vie spirituelle, avec les institutions qui en dérivent, ne serait qu'un phénomène secondaire. Mais beaucoup d'anthropologistes, par exemple Jevons et Frazer, opposent la magie à la religion. D'ailleurs ce premier degré de la pensée humaine qui produit la magie, le fétichisme, et les superstitions les plus grossières, mérite aussi bien le nom de science embryonnaire que celui de religion primitive ; nous retombons dans une question purement verbale. Nous savons au reste si peu de chose sur ces premières phases de la pensée qu'il ne vaut pas la peine d'en parler davantage.

Nous entendrons dorénavant par religion (définition tout arbitraire, je le répète) *les impressions, les sentiments et les actes de l'individu pris isolément, pour autant qu'il se considère comme étant en rapport avec ce qui lui apparaît comme divin*. Ce rapport pouvant être ou moral, ou physique, ou rituel, il est bien évident que la religion prise dans ce sens peut donner naissance après coup à des constructions philosophiques, théologiques, ecclésiastiques. Mais en étudiant ici les expériences religieuses, nous aurons assez à faire et nous toucherons à peine aux questions de théologie ou d'église.

Grâce à notre définition, nous éviterons une foule de questions controversées. On ne pourrait soulever d'objection qu'à propos du mot « divin », si nous lui donnions un sens trop étroit. Il existe des formes de pensée qui ne contiennent pas l'affirmation positive de l'existence d'un Dieu, et qu'on a coutume néanmoins d'appeler religieuses. Tel est le bouddhisme : conçu d'une façon populaire, il fait du Bouddha lui-même l'équivalent d'un Dieu ; pris au sens strict, c'est une sorte d'athéisme. Dans une conception idéaliste, comme celle d'Emerson, Dieu paraît s'évaporer en idéal abstrait. L'objet d'une pareille piété n'est pas une divinité concrète, une personne surhumaine, c'est l'élément divin partout répandu, trame spirituelle de l'univers. Dans le fameux discours prononcé par Emerson à l'Université Harvard en 1838, et d'où date sa gloire, ce qui fit scandale, ce fut l'expression libre et hardie de ce culte nouveau, n'ayant pour objet que des lois abstraites.

« Ces lois, disait-il, s'exécutent d'elles-mêmes. Elles sont hors du temps, hors de l'espace, indépendantes des circonstances. Il réside dans l'âme humaine une justice dont les rétributions sont immédiates et absolues. Celui qui fait une bonne action est immédiatement ennobli ; celui qui fait une action basse est diminué par son acte même. Celui qui dépouille l'impureté revêt par là même la pureté. Pour autant qu'un homme est juste dans son cœur, pour autant cet homme est Dieu ; l'assurance, l'immortalité, la majesté divine sont entrées, avec la justice, dans son cœur. Quand un homme commet quelque hypocrisie, quelque tromperie, c'est lui-même qu'il trompe ; il perd le contact de son être véritable. Le fond de l'âme se dévoile toujours. Jamais le vol n'enrichit ; jamais l'aumône n'appauvrit ; le sang répandu rejaille toujours sur le meurtrier. Dès que le moindre mensonge se mêle à ce que nous disons, soit que notre vanité entre en jeu, soit que nous cherchions à produire une bonne impression, immédiatement l'effet de nos paroles est vicié. Si je dis la vérité, il semble que l'univers vibre à l'unisson et que tout être vivant se lève pour rendre témoignage, jusqu'à l'herbe même dont les racines s'enfoncent sous la terre. Car tous les êtres procèdent du même esprit, qui porte des noms divers, amour, justice ou sagesse, dans ses diverses manifestations, comme l'océan reçoit d'autres noms quand il baigne d'autres rivages. Dès qu'il s'égaré loin de ces fins publi-

mes, l'homme se prive de tout pouvoir et de tout secours. Son être se rapetisse indéfiniment..., il devient un grain de poussière, un atome, jusqu'à ce qu'il aboutisse au mal absolu, qui est la mort absolue. La connaissance de cette loi éveille dans l'esprit ce que nous appelons le sentiment religieux, d'où procède notre suprême bonheur. Pouvoir merveilleux qui enchante et qui entraîne ! c'est l'air des hautes cimes, c'est la beauté du ciel, c'est le chant silencieux des étoiles, c'est le bonheur de l'homme. Grâce à lui l'homme ne connaît plus de limites. Quand il se dit : « je dois » ; quand l'amour l'avertit et le guide ; quand l'esprit d'en haut lui fait choisir l'action bonne, l'action grande ; alors son âme est remplie des harmonies qui découlent de la suprême sagesse. Alors il peut adorer, et son adoration l'agrandira : car un tel sentiment va jusqu'à l'infini. Toutes les expressions d'un tel sentiment sont sacrées et immuables en proportion de leur pureté. Aussi nous émeuvent-elles plus que tout au monde. Les vieilles sentences, où cette piété s'est exprimée jadis, ont encore toute leur fraîcheur et tout leur parfum. L'impression unique produite par Jésus sur toute l'humanité, le sillon prodigieux qu'il a tracé dans l'histoire, est la preuve éclatante de cette sublime influence. »¹

Telle est la religion d'Emerson. L'univers possède une âme divine, une âme ordonnatrice, qui est d'essence morale, puis-que l'âme humaine en est une parcelle. Mais n'est-elle qu'une qualité, comme l'éclat de notre œil et la douceur de notre peau ? Est-elle une pensée consciente, est-elle à l'univers ce que la vision est à l'œil, ce qu'est à l'épiderme le toucher ? Jamais on n'arrive à le savoir tout à fait en lisant Emerson. Il flotte entre les deux, inclinant tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, d'après l'inspiration littéraire plutôt que l'inspiration philosophique. Et pourtant cette âme de l'univers est active. Tout autant que si elle était Dieu, elle protège tous nos idéals et maintient l'équilibre du monde. Rien n'est plus beau que l'expression de cette confiance chez Emerson, jusqu'à son dernier souffle :

« Si vous aimez et servez les hommes, vous aurez beau vous cacher, vous n'échapperez par nul stratagème à votre récompense. Sans cesse des rétributions secrètes rétablissent le niveau de la justice divine. Il est impossible de faire pencher le fléau de la

(1) *Miscellanies*, 1868, p. 120.

balance. En vain tous les tyrans du monde, en vain tous ceux qui possèdent et qui jouissent s'efforcent à soulever de leurs épaules la barre immense, qui, d'elle-même, reprend son équilibre ; sous peine d'être brisé, tout doit se ranger devant elle, les insectes et les hommes, les planètes et les soleils. »¹

Oserait-on dire que l'état d'âme qui se manifeste par une telle profession de foi est indigne d'être appelé une expérience religieuse ? L'optimisme d'Emerson et le pessimisme bouddhiste font appel à l'initiative de l'individu, qui se transforme pour y répondre ; cet appel et cette réponse ressemblent à s'y méprendre, si l'on considère les faits, non les formules, à l'inspiration et à la vie chrétiennes. Nous avons donc le droit, du point de vue empirique, d'appeler *religions* ces formes athées ou quasi athées de la croyance ; et par suite, quand nous définissons la religion le rapport de l'individu avec *ce qui lui apparaît comme divin*, ce terme doit être pris au sens large et ne pas désigner nécessairement une divinité concrète.

Cependant, il faut l'avouer, si le mot *divin* ne désigne plus qu'une qualité toute générale et abstraite, il devient extrêmement vague ; les dieux innombrables qui ont passé dans l'histoire ont eu des attributs bien différents et même contradictoires. Pouvons-nous déterminer d'une façon plus précise cette essence divine, incorporée ou non dans une divinité concrète, qui fait de nous des hommes religieux, quand nous entrons en rapport avec elle ?

On peut appeler divin ce qui est premier dans l'ordre de l'être et de la puissance ; quelque chose qui enveloppe et déborde tout le reste, sans qu'on y puisse échapper ; ce qui est le plus compréhensif et le plus profondément vrai ; la religion d'un homme se confondrait alors avec son attitude à l'égard de ce qu'il considère comme la vérité première. On trouverait des arguments pour défendre cette définition. La religion d'un homme est sa façon de réagir sur l'ensemble des choses : pourquoi toute réaction de ce genre ne constituerait-elle pas une religion ? Une telle réaction n'est pas un état

(1) *Lectures and Biographical Sketches*, 1868, p. 186.

accidentel, ayant pour cause une circonstance fortuite ; c'est pour ainsi dire une attitude profonde, distincte de l'attitude ordinaire ou professionnelle d'un individu. Pour saisir un de ces états d'âme profonds, il faut pénétrer au-delà du premier plan, au-delà de la vie quotidienne, jusqu'au sentiment mystérieux que nous avons tous de l'éternel ensemble ; obsession douce ou terrible, étrange ou familière. Cette pensée nous fait envisager la vie tout entière, suivant notre tempérament, avec ardeur ou insouciance, avec ferveur ou désespoir ; l'attitude que nous prenons alors a beau être involontaire, inexprimable, à demi inconsciente, c'est la réponse la plus complète, la plus personnelle, que nous puissions faire à la question : « Comment faut-il apprécier l'univers ? » N'avons-nous pas le droit d'appeler cette attitude une religion ? Si peu religieuse qu'elle puisse être en un sens, n'est-elle pas une des formes de ce qui constitue en somme l'attitude religieuse ? Les plus farouches adversaires du christianisme ont souvent manifesté un enthousiasme, une ferveur identique au zèle religieux.

Mais si un emploi aussi large du mot *religion* se peut justifier logiquement, il n'est pas sans inconvénient. Il existe, même à l'égard de l'ensemble des choses, des attitudes moqueuses et frivoles ; chez quelques hommes, elles sont définitives et systématiques. Ne serait-ce pas abuser des mots que de les appeler religieuses, quand même un philosophe impartial y verrait une façon raisonnable d'envisager la vie ? Voltaire, à soixante-douze ans, écrit au cardinal de Bernis :

« Pour moi, chétif, je fais la guerre jusqu'au dernier moment ; je reçois cent estocades, j'en rends deux cents et je ris. Je vois à ma porte Genève en combustion pour des querelles de bibus, et je ris encore ; et, Dieu merci, je regarde ce monde comme une farce qui devient quelquefois tragique... Tout est égal au bout de la journée, et tout est encore plus égal au bout de toutes les journées. »¹

Nous pouvons admirer le robuste entrain et l'ardeur combative de « l'éternel malade » ; il serait absurde de l'appeler une attitude religieuse. Et pourtant, c'est bien la réaction de Voltaire, à ce moment-là, sur l'ensemble des choses. L'expres-

(1) VOLTAIRE : Lettre du 22 décembre 1766.

sion française un peu vulgaire : « Je m'en fiche »¹, a servi à former le substantif : *Je m'en fichisme*. Ce terme récemment forgé exprime assez bien l'attitude mentale de l'homme décidé à ne rien prendre trop au sérieux. Renan, ce fin génie, ce délicat écrivain, prenait plaisir, sur ses vieux jours, lorsqu'il s'abandonnait à une sorte de suave déliquescence, à déployer toutes les nuances de cet état d'esprit, avec une sacrilège coquetterie. Je n'en citerai qu'un exemple :

« Une complète obscurité, providentielle peut-être, nous cache les fins morales de l'univers. Sur cette matière, on parie ; on tire à la courte paille ; en réalité, on ne sait rien. Notre gageure, à nous, notre *real acierto* à la façon espagnole, c'est que l'inspiration intérieure qui nous fait affirmer le devoir est une sorte d'oracle, une voix infaillible, venant du dehors et correspondant à une réalité objective. Nous mettons notre noblesse en cette affirmation obstinée, nous faisons bien ; il faut y tenir même contre l'évidence. Mais il y a presque autant de chances pour que tout le contraire soit vrai. Il se peut que ces voix intérieures proviennent d'illusions honnêtes, entretenues par l'habitude, et que le monde ne soit qu'une amusante féerie dont aucun dieu ne se soucie. Il faut donc nous arranger de manière que, dans les deux hypothèses, nous n'ayons pas eu complètement tort. Il faut écouter les voix supérieures, mais de façon que dans le cas où la seconde hypothèse serait la vraie, nous n'ayons pas été trop dupés. Si le monde, en effet, n'est pas chose sérieuse, ce sont les gens dogmatiques qui auront été frivoles, et les gens du monde, ceux que les théologiens traitent d'étourdis, qui auront été les vrais sages.

» *In utrumque paratus!* Être prêt à tout, voilà peut-être la sagesse. S'abandonner, suivant les heures, à la confiance, au scepticisme, à l'optimisme, à l'ironie, voilà le moyen d'être sûr qu'au moins par moments on a été dans le vrai... La gaieté a cela de très philosophique, qu'elle semble dire à la nature que nous ne la prenons pas plus au sérieux qu'elle ne nous prend nous-mêmes ; si le monde est une mauvaise farce, par la gaieté nous la rendons bonne... Nous n'admettons plus, en effet, que l'on parle de philosophie autrement qu'avec un sourire. Nous devons la vertu à l'Éternel ; mais nous avons droit d'y joindre, comme reprise personnelle, l'ironie. Par là nous rendons à qui de droit plaisanterie pour plaisanterie ; nous jouons le tour qu'on nous a joué. Le mot de Saint Augustin :

(1) [En français dans le texte.]

Domine, si error est, a te decepti sumus, reste très beau, très conforme au sentiment moderne. Seulement nous voulons que l'Éternel sente que, si nous acceptons la piperie, nous l'acceptons le sachant et le voulant. Nous sommes résignés d'avance à perdre les intérêts de nos placements vertueux ; mais nous ne voudrions pas être exposés au ridicule de sembler y avoir beaucoup compté. »¹

Il faudrait détacher le mot religion des idées qui lui sont d'habitude associées pour désigner de ce nom un tel parti pris d'ironie. Quel sens qu'on y attache, il indique toujours, pour le commun des hommes, un état d'esprit sérieux. Si l'on voulait condenser en une seule phrase le message que la religion nous apporte, on dirait : « Malgré les apparences, tout *n'est pas* vanité dans l'univers. » Ou bien la religion, au sens ordinaire, ne peut rien empêcher du tout, ou bien elle empêchera des propos goguenards comme ceux de Renan. Elle porte à la gravité, non à l'impertinence ; elle fait taire le vain bavardage et les badineries.

× Si le sentiment religieux est hostile à l'ironie légère, il l'est également aux grognements de l'homme qui ne fait que gémir sur son sort. Plus d'une religion, il est vrai, nous présente le monde comme une tragédie, mais cette tragédie est une purification, et la catastrophe n'est pas définitive : il y a toujours au bout quelque espérance de salut. Il existe, nous le verrons assez, une mélancolie religieuse ; mais la mélancolie, au sens ordinaire du mot, perd tout droit d'être appelée religieuse quand la victime, suivant l'image si savoureuse de Marc-Aurèle, hurle et se débat comme un malheureux porc sous le couteau du sacrificateur. L'humeur sombre d'un Schopenhauer ou d'un Nietzsche, — et peut-être, à un moindre degré, pourrait-on le dire aussi de notre cher et triste Carlyle — est souvent une tristesse qui ennoblit ; souvent aussi c'est de la mauvaise humeur qui prend le mors aux dents. Les amères boutades des deux Allemands font penser aux cris plaintifs et perçants d'un rat qui agonise. Il y manque la note expiatoire qui résonne toujours dans la tristesse religieuse.

Toute attitude vraiment religieuse doit avoir quelque chose de grave, de sérieux et de tendre. Elle peut être joyeuse, mais

(1) Feuilles détachées, p. 394-398.

non railleuse ou grimaçante ; triste, mais non pas exaspérée ni blasphématoire. Les expériences religieuses que je me propose d'étudier sont des impressions solennelles. Ceci m'amène à restreindre encore une fois ma définition arbitraire de la religion : le mot divin n'y désigne pas d'une manière absolue tout ce qu'il y a de premier, de plus compréhensif et de plus réel. Nous entendrons exclusivement par le divin une réalité première de telle nature que l'individu se sente obligé de prendre vis-à-vis d'elle une attitude solennelle et grave, en laissant de côté tout blasphème et toute plaisanterie.

Mais la gravité, comme toutes les formes du sentiment, comporte bien des nuances ; et nous aurons beau définir l'objet de notre étude, il nous faudra reconnaître que dans un tel domaine il n'existe pas une seule notion qu'on puisse déterminer avec une précision mathématique. La prétention d'atteindre une rigoureuse exactitude dans les termes prouverait simplement que nous n'avons pas su comprendre notre tâche. Il existe des êtres plus ou moins divins, des états d'esprit plus ou moins religieux, mais les limites en sont toujours nuageuses, partout c'est une question de degrés et de nuances. Nonobstant, une fois arrivées au plus haut point de leur développement, les expériences religieuses ne peuvent se confondre avec aucune autre. Leur objet est trop manifestement divin, elles sont trop solennelles pour laisser aucune place au doute. Quand on se demande si l'on doit appeler un état d'esprit ou religieux, ou moral, ou philosophique, il est si faiblement caractérisé qu'il ne vaut guère la peine d'être étudié. Nous pouvons donc laisser de côté tous les états de conscience qui ne sauraient être appelés religieux que par complaisance ; les seuls dont l'étude nous soit profitable sont ceux à qui personne ne serait tenté de donner un autre nom. Nous avons dit plus haut que pour bien connaître un objet, il fallait l'observer comme à travers un microscope, c'est-à-dire sous ses formes les plus exagérées ; et c'est aussi vrai des phénomènes religieux que des autres. A quoi bon examiner longuement l'attitude religieuse d'un Frédéric Lockèr Lampson ? C'était pourtant un aimable homme, si l'on en juge par son autobiographie, intitulée « Confidences » :

« Je suis si résigné à mon sort que j'éprouve à peine une faible douleur à la pensée de renoncer bientôt à l'agréable habitude de vivre, au doux roman de l'existence. Je ne me soucierais guère de revivre la vie que j'ai gaspillée, et de prolonger ainsi mes jours. Chose curieuse, je n'ai pas le désir d'être plus jeune. Je me sou mets en frissonnant un peu ; je me soumets humblement à ma destinée, parce qu'elle a été fixée par la Divine Volonté. Je redoute l'approche des infirmités qui feront de moi un fardeau pour les miens, pour ceux qui me sont chers. Puissé-je disparaître aussi tranquillement, aussi commodément que possible ! Vienne bientôt ma fin, pourvu que la paix l'accompagne.

» Je ne sache pas qu'il y ait grand chose à dire en faveur de ce monde et du séjour que nous y faisons ; mais si Dieu a trouvé bon de nous y mettre, ne sied-il pas aussi que je le trouve bon ? Je vous le demande, qu'est-ce que la vie humaine ? N'est-ce pas un bonheur mutilé — lassitude et soucis, soucis et lassitude, avec l'attente vaine, avec le mirage étrange d'un plus beau lendemain ? En mettant les choses au mieux, notre vie est comme un enfant revêché qu'il faut amuser sans cesse, si l'on veut qu'il reste tranquille jusqu'au moment où il s'endort ; et c'est la fin de nos soucis. »¹

C'est là un état d'esprit complexe, soumis, gracieux et tendre. On pourrait sans inconvénient l'appeler religieux ; on pourrait au contraire y voir trop de nonchalance, trop de morne découragement pour mériter un si beau nom. Mais qu'importe que nous l'appelions religieux ou non ? il est trop médiocre pour nous rien apprendre ; celui qui l'a éprouvé l'a transcrit en des termes qui supposent d'autres attitudes plus fortement religieuses, à la hauteur desquelles il ne se sentait pas. Nous n'avons affaire qu'à ces états d'esprit plus énergiques ; nous pouvons négliger les faibles résonances et les nuances indécises. C'est aux cas extrêmes que s'applique ce que je disais tout à l'heure : la religion personnelle, en dehors de toute théologie et de tout rite, contient des éléments que la moralité pure et simple ne renferme pas.

« J'accepte l'univers. » C'était, dit-on, la phrase favorite de Marguerite Fuller, l'idéaliste de la Nouvelle-Angleterre ; quelqu'un répéta ce propos à Thomas Carlyle, qui répliqua

(1) p. 314, 313.

sardoniquement : « Tuidieu ! La belle complaisance ! » Au fond l'essentiel, en fait de morale comme de religion, c'est notre manière d'accepter l'univers. L'acceptons-nous en partie, à contre-cœur, ou en bloc et de toute notre âme ? S'il y a dans l'univers des choses contre lesquelles nous protestons, cette condamnation est-elle irrévocable ? ou bien admettrons-nous que l'existence du mal n'exclut pas des façons de vivre qui conduisent au bien ? Si nous acceptons l'univers en bloc, nous pouvons le faire comme s'il nous écrasait, — c'est ce que voudrait Carlyle : « La belle complaisance ! » — ou bien avec entrain, avec ardeur. La morale qui n'est que morale accepte la loi universelle, c'est-à-dire qu'elle en admet l'existence et qu'elle s'y soumet ; mais elle l'accepte avec une froide résignation, comme un joug pesant. Dans la religion au contraire, quand elle se développe avec énergie et s'épanouit librement, le service de Dieu jamais ne pèse comme un joug. Il ne s'agit plus de douloureuse soumission ; c'est l'acceptation joyeuse, tantôt plus sereine, tantôt plus vibrante, et qui peut aller jusqu'à l'enthousiasme.

Pour le sentiment comme pour la pratique, un abîme sépare la résignation terne et sans joie du stoïcien et le bonheur passionné du chrétien fidèle. C'est la différence qui distingue la passivité de l'activité, l'attitude défensive de l'attitude agressive. Si nombreux que soient les degrés qui mènent de l'une à l'autre, il suffit de comparer les deux types extrêmes pour voir que ce sont là deux mondes entièrement distincts. Il n'y a pas simplement différence de doctrine entre les maximes stoïciennes et les maximes chrétiennes, mais une manière toute différente de sentir les choses. Quand Marc-Aurèle médite sur la Raison éternelle, ordonnatrice de l'univers, il y a dans ses paroles un son glacial qui nous fait frissonner et qu'on ne rencontre presque jamais dans les écrits religieux des juifs, jamais dans ceux des chrétiens. Comme eux il accepte l'univers ; mais qu'il y a peu de passion, peu d'exaltation dans l'esprit de l'empereur romain !

L'âme du monde, à qui le stoïcien s'en remet de sa destinée individuelle, veut qu'on la respecte et qu'on se soumette à elle ; le Dieu chrétien veut être aimé ; de là deux attitudes aussi profondément différentes que le climat du

pôle et celui des tropiques, bien qu'elles semblent, d'un point de vue abstrait, aboutir à la même acceptation volontaire de la vie :

— « Dans ce monde de ténèbres et d'ordures, dit Marc-Aurèle, dans ce flux perpétuel de l'être et du temps, de la matière et du mouvement, qu'y a-t-il d'estimable ? qu'y a-t-il qu'on puisse prendre au sérieux ? Je ne le vois pas. Il ne me reste donc qu'à me consoler moi-même en attendant sans impatience la dissolution naturelle, à me reposer uniquement dans ces deux pensées : Il ne m'arrivera rien qui ne soit conforme à la nature du Tout ; — Il est en mon pouvoir de ne rien faire contre le Dieu qui me dirige : nul ne peut me contraindre à lui désobéir. »

— « Abcès du monde, celui qui s'en abstrait et se dérobe à l'ordre universel de la nature, en se révoltant contre les événements : c'est la nature qui te les apporte, comme elle t'a toi-même apporté dans le monde. »

— « Accueille tout ce qui t'arrive, te parût-il trop dur, dans la pensée que cela conduit à la santé du monde, à la bonne marche et à l'heureux succès de Zeus. Il n'envoie rien à personne qui n'importe en même temps au Tout... C'est mutiler le Tout que de retrancher la moindre des causes qui font son enchaînement et sa continuité. Or quand tu boudes contre quelque chose, autant qu'il est en toi tu le retranches du monde et pour ainsi dire tu le supprimes. »¹

D'autre part, voici comment s'exprimait le chrétien anonyme qui écrivit la *Théologie germanique*² :

« Quand les hommes sont éclairés par la vraie foi... ils renoncent à toute convoitise et à tout désir ; ils se confient, ils s'abandonnent, eux-mêmes et tout le reste, au Bien éternel.

» ... Quiconque est éclairé par la vraie lumière peut dire : « Je voudrais être au Bien éternel ce qu'est à l'homme sa propre main... » Il est dans un état de liberté telle qu'il a perdu toute crainte des souffrances de l'enfer, toute aspiration aux récompenses du ciel, mais il vit dans une soumission et une obéissance abso-

(1) MARC-AURÈLE : V, 10 ; IV, 29 ; V, 8.

(2) [« *Deutsche Theologia*, ouvrage mystique célèbre, composé vers la fin du XIV^e ou dans la première moitié du XV^e siècle, par « un ami de Dieu qui a été prêtre et custode de la maison des chevaliers teutoniques de Francfort. » Le seul manuscrit connu porte la date 1494. C'est Luther qui a tiré la *Théologie germanique* de l'obscurité. » (A. JUNDT, *Encycl. des Sc. Relig.*)]

lue au Bien éternel, grâce à l'amour fervent et libre qui le remplit. Parfait en Christ, cet amour se réalise imparfaitement chez ses imitateurs.

» L'âme de Christ a dû passer par l'enfer pour arriver au ciel.

» Quand l'homme se voit comme il est, il se juge si mauvais, tellement indigne de tout bien, de toute consolation divine ou humaine... qu'il trouve juste que toutes les créatures soient contre lui et le torturent : « C'est trop peu, dit-il, j'ai mérité bien davantage ! »

» Il trouve bon qu'une éternelle damnation fasse de lui le jouet de tous les diables de l'enfer. Aussi ne souhaite-t-il ni délivrance ni consolation, qu'elle vienne de Dieu ou des créatures ; s'il souffre, c'est par la volonté de Dieu, qui lui est chère.

» ... Voilà ce qu'on appelle la vraie repentance. Tant que l'homme est dans cet enfer, personne ne peut le consoler... Mais Dieu ne l'y abandonne pas, il le prend à lui, de sorte que l'homme ne désire plus rien que le bien éternel, qui fait son contentement, sa paix, sa joie, ses délices.

» ... Et l'homme est ainsi ravi jusqu'au ciel. » ¹

Quel élan ! quelle ardeur à subir la volonté de Dieu ! Le stoïcien l'accepte, le chrétien s'y abandonne. On trouve, il est vrai, chez Marc-Aurèle des accents d'une ferveur presque chrétienne :

« Tout me convient, qui te convient, ô Monde ! Tout ce qui t'agrée, m'agrée. Rien n'est pour moi prématuré, rien n'est pour moi tardif, qui pour toi vient à l'heure. Tout est fruit pour moi, que produisent tes saisons, ô Nature ! Tout vient de toi, tout est en toi, tout vient à toi.

« Cité de Cécrops, toi que j'aime, »

dit le poète ; et toi, ne diras-tu pas :

« O Cité de Dieu, toi que j'aime ! » ²

Mais comparé aux transports d'une âme chrétienne, ce beau passage paraît un peu froid. Ouvrez *l'Imitation* :

« Seigneur, tu sais ce qui vaut le mieux ; fais ceci, fais cela, comme il te plaît. Donne ce que tu veux, comme tu veux, quand

(1) Chap. x et xi.

(2) iv, 23.

tu veux. Conduis-moi selon ta sagesse, selon ton bon plaisir, pour ta plus grande gloire. Place-moi où tu voudras, traite-moi comme ta chose. Je suis dans ta main, fais-moi tourner comme une fronde. Voici ton esclave, prêt à tout ; car je ne veux pas vivre pour moi, mais pour toi...

» Seigneur, n'es-tu pas mon Dieu, plein d'une immense miséricorde ? Suis-je jamais bien loin de toi ? Suis-je jamais mal près de toi ? J'aime mieux être pauvre pour l'amour de toi que riche sans toi. Plutôt avec toi errer sur la terre, que sans toi posséder le ciel ! Où tu es, là est le ciel ; la mort et l'enfer, là où tu n'es pas... Tu es mon espoir, ma confiance, mon consolateur fidèle. »¹

Quand nous voulons, en physiologie, comprendre un organe, il convient d'étudier de près sa fonction la plus caractéristique, celle qu'aucun autre ne peut remplir. L'élément essentiel de toute expérience religieuse, c'est celui que l'on ne rencontre nulle part ailleurs : c'est à celui-là qu'il faut s'attacher, quand il s'agit de porter sur elle un jugement définitif. Cet élément sera d'autant plus accentué, d'autant plus manifeste, que nous aurons affaire à des expériences religieuses plus intenses et plus exclusives. Quand on compare des états de conscience aussi violents avec ceux des esprits calmes et modérés — si raisonnables qu'il convient plutôt de parler de leur « philosophie » que de leur « religion » — on s'aperçoit vite que les expériences religieuses ont un caractère spécifique d'une importance capitale pour notre propos, dont nous aurons une idée plus précise en comparant la vie du « saint laïque » et la vie du chrétien.

Nous disons d'un homme qu'il est viril, que sa vie possède une haute valeur morale, que c'est un stoïcien, ou un philosophe, pour autant qu'il subordonne ses intérêts personnels à des fins supérieures qui font appel à son énergie, dût-il le payer cher et en souffrir. Le bon côté de la guerre, c'est qu'elle fait appel à l'initiative individuelle. La vie morale est vraiment une guerre ; au service des idéals les plus élevés, le soldat du devoir est poussé par un patriotisme qui englobe tout l'univers et qui, comme tout patriotisme, réclame des « volontaires ». Cette guerre morale est à la portée de tous,

(1) *De Imitatione Christi* Lib. III cap. xv, lxx.

même des invalides. Un malade peut volontairement détourner son attention de son avenir en ce monde ou dans l'autre. Il peut s'habituer à regarder ses misères d'un œil indifférent, se tenir au courant des événements publics, et s'intéresser à ce qui arrive aux autres. Il peut s'appliquer à montrer toujours un visage serein, à ne jamais parler de ses malaises. Il peut méditer sur l'idéal que renferme sa conception de la vie et du monde, il peut pratiquer les vertus que prescrit sa morale : patience, résignation, confiance. Un tel homme, malgré ses infirmités, atteint le plus haut degré d'épanouissement moral. Ce n'est pas un esclave plaintif, c'est vraiment un homme libre, une grande âme. Et pourtant quelque chose lui manque, qui abonde chez le véritable chrétien, chez le mystique ou chez l'ascète, et qui suffit à les classer dans une tout autre catégorie.

Le chrétien, lui aussi, dédaigne l'attitude boudeuse et la mine renfrognée du valétudinaire. La vie des saints nous offre d'innombrables exemples d'un mépris des souffrances physiques que l'on ne rencontre nulle part ailleurs. Mais ce qui résulte chez le stoïcien d'un effort pénible se produit spontanément chez le chrétien, grâce à l'ivresse d'une émotion qui rend inutile l'exercice de la volonté. Le stoïcien contracte ses muscles et retient son souffle ; tant qu'il peut conserver cette attitude, tout va bien : la simple morale suffit. Mais il y a, dans cette raideur athlétique, une tendance constante à l'affaissement ; et l'affaissement est inévitable, même pour les caractères les plus vigoureux, quand l'organisme commence à dépérir, ou quand des craintes morbides envahissent l'esprit. Demander un effort de volonté à l'homme accablé par le sentiment de son irrémédiable impuissance, c'est demander l'impossible. Il a besoin de consolation ; il a besoin de sentir que l'esprit qui anime l'univers le reconnaît et le protège encore, malgré son impuissance. Une telle décadence nous atteindra tous ; les plus saints d'entre nous sont faits de la même argile que les fous et les criminels, et la mort écrase les plus vigoureux. Chaque fois que nous le sentons, la vanité de nos efforts nous apparaît si vivement que notre moralité semble n'être qu'un emplâtre, cachant une plaie qu'il ne peut guérir ; notre bonne conduite n'est plus à nos yeux que la

parodie d'une perfection qui devrait être la substance de notre vie.

C'est ici que la religion vient à notre secours. Il existe un état d'esprit où nous ne pouvons atteindre que si nous sommes religieux ; alors, au lieu d'affirmer et de maintenir tous nos droits, nous sommes tout prêts à fermer la bouche, à ne plus compter pour rien, au milieu des tempêtes qui nous viennent de Dieu. Ce que nous redoutions le plus devient l'abri qui nous rassure ; en mourant à la vie morale, nous sommes nés à la vie de l'esprit. Toute tension douloureuse a disparu de notre âme ; nous respirons enfin, heureux de goûter le repos, en un présent éternel que ne trouble pas l'inquiétude de l'avenir. La crainte n'est pas seulement écartée, comme dans la morale, elle est coupée à la racine.

Nous verrons par de nombreux exemples quelle intensité de passion la religion peut atteindre. Comme l'amour, la colère, l'ambition, la jalousie, comme toute impulsion instinctive, elle illumine la vie d'un éclat enchanteur qui se suffit à lui-même et qu'on ne peut expliquer par rien d'autre. On l'a ou on ne l'a pas ; on ne se le donne pas volontairement : c'est un don de notre organisme, diront les physiologistes ; un don de la grâce divine, diront les théologiens. Le sentiment religieux constitue chez celui qui l'éprouve une nouvelle source d'énergie, un accroissement absolu de la vie. Lorsque dans la bataille de l'existence tout espoir est perdu, quand le monde extérieur nous abandonne, le sentiment religieux vient rajeunir et transfigurer notre vie intérieure, qui n'était plus qu'un morne désert. Si nous voulons que le mot « religieux » ait un sens précis, il faut que nous entendions par là cette nouvelle région de l'esprit, où l'émotion triomphe et nous fait tout accepter avec enthousiasme, où la morale au sens strict n'a plus qu'à courber la tête et à reconnaître son impuissance. Affranchis des luttes et des angoisses, libres d'inquiétude, nous voyons devant nous un éternel avenir de bonheur, et nous entendons résonner à nos oreilles l'harmonie grave et pénétrante de l'univers. ¹

(1) Il y a sans doute beaucoup d'hommes, au tempérament triste, qui dans leur vie religieuse ne connaîtront jamais ce ravissement. Ils sont religieux au sens large, non au sens étroit, le seul auquel je veuille m'attacher, afin de découvrir l'essence incommunicable de la religion.

Un tel sentiment de joie, qui s'illumine d'absolu, ne se rencontre nulle part ailleurs que dans la religion. Il se distingue de tout autre bonheur, de toute jouissance physique et passagère, par cette gravité dont nous avons déjà parlé. On ne peut guère donner une définition abstraite de la gravité, mais on peut en indiquer un trait caractéristique. Un état d'esprit grave et solennel n'est jamais absolument simple, il semble qu'il contienne, fondu en lui, quelque chose de l'état d'esprit opposé. Une joie grave a quelque amertume au fond de sa douceur ; une douleur solennelle est une douleur que notre âme accepte et accueille. Certains auteurs, se rendant compte que cette joie est le privilège des âmes pieuses, mais négligeant sa complexité, qualifient tout bonheur, quel qu'il soit, de religieux. M. Havelock Ellis appelle religion tout élargissement de l'âme :

« Les fonctions les plus simples de la vie physiologique, dit-il, peuvent nous procurer des émotions religieuses. Quiconque connaît un peu les mystiques de la Perse sait que le vin peut être en certains cas un moyen de religieuse extase. En tous pays et de tout temps, il y a eu quelque forme d'expansion corporelle — le chant, la danse, les boissons fortes, l'excitation sexuelle — intimement unie au culte des dieux. Même cette détente momentanée de l'âme que nous appelons un éclat de rire est, à sa manière, un petit exercice religieux... Toutes les fois que notre organisme reçoit un choc du dehors, s'il n'en résulte ni douleur ni malaise, ni même un effort musculaire, mais une aspiration joyeuse, un joyeux épanouissement de toute l'âme — c'est de la religion. L'infini dont nous sommes affamés, vers lequel nous aspirons, l'infini nous attire, et c'est pourquoi nous nous abandonnons gaiement à chaque petite vague qui semble devoir nous en rapprocher. »¹

Une telle conception laisse de côté l'élément essentiel et caractéristique du bonheur religieux. Le bonheur le plus ordinaire est avant tout une délivrance : nous échappons au mal que nous sentions déjà ou qui nous menaçait. Mais la joie religieuse n'est pas un simple soulagement : le besoin de délivrance a lui-même disparu. C'est l'acceptation du mal,

(1) *The New Spirit*, p. 232.

envisagé comme une forme du sacrifice ; c'est aussi l'intime conviction que ce mal est à tout jamais vaincu. Comment l'âme religieuse peut-elle embrasser la souffrance, avec toutes ses épines, se mesurer avec la mort, être plus forte que la mort ? Je ne me charge pas d'expliquer ce mystère ; pour le comprendre, il faut avoir été soi-même un homme religieux, du type le plus caractérisé. Dans la piété la plus simple et la plus saine, nous observerons cette complexité, cet esprit de sacrifice, cette joie sublime qui tient en échec les terrestres douleurs. On voit au Louvre une peinture de Raphaël, où Saint Michel pose le pied sur le torse de Satan. Le diable même peut contribuer à la beauté d'un tableau et à sa valeur symbolique : le monde ne serait pas tout ce qu'il est si le diable n'y jouait un rôle ; il n'en est que plus intéressant, pourvu que nous ayons toujours un pied sur l'ennemi. Or c'est bien ce qui a lieu dans la vie religieuse ; c'est ce qui en fait la richesse et la profondeur. Le principe négatif, l'élément tragique a joué, nous le verrons, un rôle capital dans la vie religieuse de certains hommes : leur ascétisme s'est nourri d'humiliations, de privations et de tortures — leur bonheur intérieur devenant toujours plus intense, à mesure que leur misère extérieure devenait plus extrême. Il n'existe aucune autre émotion qui puisse élever l'homme à cette hauteur vertigineuse.

Assurément, l'étude de tant d'excentricités ne pourra qu'ajouter aux difficultés de notre tâche. N'est-ce pas un paradoxe de soutenir que la religion est la plus importante des fonctions humaines, si chacune de ses manifestations doit être atténuée, corrigée, émondée ? Et pourtant ce sera peut-être la conclusion à laquelle nous devons en venir. Nous verrons l'individu irrésistiblement amené à sentir son impuissance et à s'abîmer, en présence de ce qui lui apparaît comme divin. Chacun de nous est obligé de reconnaître qu'il dépend d'une puissance sur laquelle il ne peut rien, et qu'il doit plus ou moins pratiquer le renoncement, s'il veut sauver son âme. Le monde où nous vivons l'exige :

« Il te faut renoncer ! » C'est l'éternel refrain,
 Qui nous poursuit sans trêve ;
 L'homme sort de son rêve
 A la voix dure et brève
 Du destin qui l'étreint. »¹

On a beau dire, on a beau faire, l'univers est notre maître. Nous ne pouvons trouver de repos durable que dans l'acceptation volontaire des sacrifices qui s'imposent à nous. Dans les états d'esprit qui n'atteignent pas à la hauteur du sentiment religieux, cette acceptation consiste simplement à se soumettre à l'inévitable, et le plus qu'on puisse faire, c'est de courber la tête sans gémir. Dans la vie religieuse, au contraire, les sacrifices sont accueillis avec joie : et l'on y ajoute même, pour augmenter son bonheur, des renoncements qu'on pourrait éviter.

Ainsi donc, *la religion nous rend aisés des sacrifices inévitables et nous y fait même trouver le bonheur* ; s'il n'est pas d'autre influence qui puisse produire un tel résultat, cela seul établit son importance capitale dans la vie humaine. Si rien d'autre ne peut remplir dans notre vie cette fonction consolante et fortifiante, la religion en devient un rouage essentiel. Du point de vue purement biologique, si j'ose dire, je ne vois pas que nous puissions échapper à une telle conclusion. Quant à savoir si la religion consiste aussi dans la révélation de vérités métaphysiques, je réserve ce point pour plus tard ; après l'indication générale de l'objet de nos recherches, il convient d'aborder sans plus tarder l'étude des faits particuliers.

(1) [ГОETHE : *Faust*, 1^{re} partie, v. 1196-1200.]

PREMIÈRE PARTIE

LES FAITS

CHAPITRE III

LA RÉALITÉ DE L'INVISIBLE

On pourrait caractériser ainsi la pensée religieuse : C'est la croyance qu'il existe un ordre de choses invisible, auquel notre bien suprême est de nous adapter harmonieusement. Je voudrais dans ce chapitre étudier, du point de vue psychologique, cette attitude remarquable de l'esprit : Croire à la réalité d'un objet qu'on ne peut pas voir.

A toute attitude de l'esprit, morale ou religieuse, correspond un *objet* qui occupe le champ de la conscience, et qui possède à nos yeux une existence réelle ou idéale. Un tel objet peut être présent à nos sens ou seulement à notre pensée. Dans les deux cas, il provoque en nous une *réaction*. Or il est reconnu que bien des objets purement intellectuels provoquent une réaction aussi forte, parfois plus forte que les objets sensibles. Le souvenir d'une insulte peut nous mettre en colère plus que l'insulte même. Il nous arrive d'être plus honteux de nos maladresses après coup que sur le moment. Toute notre prudence et toute notre vertu reposent sur ce simple fait, que la prévision d'événements éloignés peut exercer sur notre activité une influence plus décisive que nos sensations présentes.

Les objets du sentiment religieux chez la plupart des hommes, c'est-à-dire les divinités concrètes qu'ils adorent, ne leur sont connus que par l'esprit. Il n'est donné qu'à bien peu de chrétiens d'avoir de leur Sauveur une vision sensible ; ce sont là des exceptions miraculeuses, d'après ceux même qui nous les rapportent : nous les examinerons plus tard. La puissance de la religion chrétienne, où la croyance à des personnes divines détermine l'attitude morale du fidèle, s'exerce par de pures idées, dont l'objet n'a jamais été perçu par les sens.

Les attributs de Dieu considérés abstraitement, sa sainteté, sa justice, sa miséricorde, son infinité, son omniscience, sa *trinité*, les mystères de la rédemption, l'opération des sacrements, ont été pour les croyants une source intarissable de fortifiantes méditations :

« Je viens d'éprouver beaucoup de réconfort à méditer sur les textes qui nous montrent le caractère personnel du Saint-Esprit et sa distinction d'avec le Père et le Fils. C'est une question obscure tant qu'on ne pénètre pas jusqu'au fond, mais une fois qu'on l'a pleinement éclaircie, on se fait de la plénitude de Dieu, et de son œuvre en nous, une idée beaucoup plus vraie, plus vive, que si l'on pense seulement à l'action de l'Esprit sur nous. »¹

Nous le verrons plus loin, tous ceux qui font autorité en fait d'expériences mystiques, à quelque religion qu'ils appartiennent, affirment que l'absence de toute image sensible est la condition *sine quâ non* de l'oraison parfaite et de la contemplation des vérités suprêmes. A ces attitudes contemplatives ils attribuent sur la conduite ultérieure du croyant la plus forte et la plus bienfaisante influence.

Il y a une curieuse doctrine de Kant, relative aux objets de croyance tels que l'immortalité de l'âme, la liberté humaine et l'existence de Dieu. D'après lui, ce ne sont pas à proprement parler des objets de connaissance. Nos concepts ne peuvent se passer, pour produire en nous la connaissance, d'un contenu sensible. Les mots : *liberté, Dieu, immortalité*, ne recouvrant absolument aucun contenu sensible, il suit de là que du point de vue de la connaissance théorique ces mots

(1) AUGUSTUS HARE : *Memorials*, I, p. 224 : Maria Hare à Lucy Hare.

sont vides de sens. Et pourtant, chose étrange ! ils ont un sens déterminé *pour la pratique*. Nous pouvons agir *comme si* Dieu existait ; nous sentir libres *comme si* nous l'étions réellement ; envisager notre avenir *comme si* nous étions vraiment immortels ; et nous découvrons alors que ces idées peuvent réellement modifier notre vie morale. Notre croyance à l'existence de ces objets inintelligibles se trouve donc être, « au point de vue pratique, *in praktischer Absicht* », comme dit Kant, l'équivalent parfait de ce que serait notre connaissance, si nous pouvions les concevoir d'une manière positive. Singulier spectacle que celui d'un esprit qui croit fermement à l'existence réelle d'objets dont il est incapable de se faire aucune idée !

Je ne prétends pas ici discuter cette originale doctrine. Je l'ai citée comme un exemple frappant, par son exagération même, de la tendance caractéristique de l'esprit humain que nous examinons en ce moment. Il arrive en effet que l'objet de notre croyance revêt pour nous une telle réalité que cette conviction transfigure toute notre vie, bien que cet objet paraisse échapper presque entièrement aux prises de notre esprit. Imaginons un barreau de fer qui serait doué d'une vive conscience magnétique ; sans aucune sensation tactile ou visuelle, sans aucune représentation, il sentirait pourtant les diverses modifications de son état magnétique sous l'influence des aimants qui se déplacent autour de lui ; ces impressions détermineraient en lui, d'une façon consciente, diverses attitudes et diverses tendances. Impuissant à nous décrire l'aspect des objets dont l'action ferait frémir ses molécules, il aurait néanmoins un vif sentiment de leur présence réelle et de leur souveraine importance pour tout son être.

Ce n'est pas seulement aux Idées de la Raison pure, comme Kant les appelle, qu'il appartient de nous faire vivement sentir des réalités que nous manquons de mots pour décrire. Il y a de hautes abstractions de tout genre qui exercent sur nous cette subtile influence. Rappelez-vous comment s'exprimait Emerson dans les passages que nous avons déjà cités. Mais sans être un idéaliste comme Emerson, on peut sentir que notre monde visible, formé d'objets concrets, baigne pour ainsi dire dans un univers plus vaste, formé d'idées

abstraites, qui prêtent à l'univers concret son sens et sa valeur. Comme le temps, l'espace, l'éther des physiciens pénètrent toutes choses, de même les essences abstraites que nous appelons bonté, beauté, justice, pénètrent toutes les choses bonnes, belles et justes.

Ces idées et d'autres tout aussi abstraites composent l'horizon de notre pensée, tandis que les faits concrets en forment les premiers plans. Elles donnent à chaque objet particulier ce que nous appelons sa *nature*. Une chose est ce qu'elle est parce qu'elle participe à l'une ou à l'autre de ces abstractions. Nous ne pouvons pas les contempler directement, car elles n'ont ni contours ni traits discernables, et c'est pourtant par leur moyen que nous saisissons tout le reste. Nous serions frappés d'impuissance vis-à-vis du monde réel si nous venions à perdre ces instruments précieux de connaissance que nous désignons par des adjectifs et des noms généraux. Aucun trait n'est plus important, dans la constitution de notre esprit, que l'irrésistible influence des idées abstraites. Comme les aimants qui groupent autour de leurs pôles des parcelles de fer, les idées abstraites nous attirent et nous repoussent ; nous les recherchons et nous les fuyons, nous les haïssons et nous les aimons comme si c'étaient des êtres réels.

Platon a su exprimer avec tant d'éclat et de relief ce sentiment général que sa théorie des Idées en est encore aujourd'hui la formule définitive. La Beauté abstraite, par exemple, est pour Platon un être individuel parfaitement déterminé ; l'esprit la saisit comme étant autre chose que les beautés terrestres et périssables.

« Dans le domaine de l'amour, dit l'étrangère de Mantinée à Socrate, il faut, pour bien faire, passer de l'amour d'une belle forme à l'amour de toutes les belles formes ou de la beauté physique en général : puis de l'amour des beaux corps à l'amour des belles âmes, des belles actions et des belles pensées : dans cette ascension du philosophe à travers la beauté morale, soudain il lui apparaîtra une beauté merveilleuse, éternelle, exempte de toute génération, de toute corruption, absolument belle ; ne consistant ni dans un beau visage, ni dans aucun corps, ni dans une pensée, ni dans une science ; ne résidant enfin dans aucun être différent d'elle-

même, soit dans le ciel, soit sur la terre, mais existant éternellement en soi et pour soi, dans son absolue et parfaite unité. »¹

Nous avons vu plus haut comment un esprit platonisant tel qu'Emerson peut faire de la structure morale de l'univers une réalité digne d'adoration ; dans ces nombreuses églises sans Dieu qui se fondent aujourd'hui un peu partout sous le nom de Sociétés éthiques ou d'Unions morales, nous rencontrons la même adoration de la loi morale, devenue divinité abstraite, objet ultime de la croyance. Dans beaucoup d'esprits, la « Science » occupe vraiment la place d'une religion ; l'homme de science considère alors les Lois de la Nature comme des réalités objectives et dignes de vénération. D'après une brillante école, les dieux de la mythologie grecque n'auraient été que des personnifications à demi métaphoriques des lois abstraites qui régissent le ciel, la mer, la terre et les autres domaines de la nature ; nous disons encore « le sourire du matin, le baiser de la brise, la fureur des flots », sans songer un instant à personnifier ces forces naturelles.

Il semble donc qu'il y ait dans la vie consciente de l'homme un sentiment de la réalité, à la fois plus profond et plus général qu'aucun de nos sens spéciaux, qui seuls, d'après la psychologie courante, nous révéleraient directement l'existence des choses. S'il en est ainsi, nos divers sens, pour nous faire agir, devraient d'abord éveiller en nous ce sentiment de réalité ; mais si toute autre influence, celle d'une idée par exemple, pouvait le susciter, elle nous apparaîtrait avec la réalité qui est d'ordinaire le privilège des objets sensibles. Pour autant que les notions religieuses éveilleraient cette impression de réalité, elles feraient naître une croyance bravant toute critique, si vagues fussent-elles et quand même elles seraient au point de vue théorique de purs néants, comme sont, chez Kant, les objets de la théologie morale.

La preuve la plus curieuse qu'il existe un tel sentiment nous est fournie par certains cas d'hallucination. Il arrive souvent qu'une hallucination n'atteint pas son plein développement : la personne qui en est affectée sent à côté d'elle

(1) PLATON : *Banquet*, 210, 211 (résumé).

une mystérieuse *présence*, située en un point précis, tournée d'un certain côté, réelle de la réalité la plus intense, qui vient tout à coup et part aussi soudainement ; qui pourtant n'est ni vue, ni entendue, ni touchée, ni perçue par aucun autre sens. Je citerai d'abord quelques exemples de ces hallucinations spéciales, avant de passer aux cas qui intéressent plus directement la religion.

Un de mes amis intimes, une des intelligences les plus pénétrantes que je connaisse, a plusieurs fois éprouvé cette étrange impression. Il m'écrit, en réponse à mes questions :

« Plusieurs fois, durant ces dernières années, j'ai senti ce qu'on appelle une *présence*. Cette impression est nettement distincte d'une autre, qu'on pourrait désigner du même nom. Il y a pour moi entre ces deux sortes d'impressions une différence aussi grande qu'entre une légère sensation de chaleur, non localisée, et ce qu'on éprouve quand on est au beau milieu d'un incendie.

» C'est vers le mois de septembre 1884 que je ressentis pour la première fois cette impression spéciale. Je demeurais dans mon appartement de l'Université. Une nuit, après m'être mis au lit, j'eus une hallucination tactile des plus vives : on me saisissait le bras ; je me levai et cherchai s'il y avait un intrus dans ma chambre. Mais le sentiment d'une présence, au sens précis, ne vint que la nuit d'après. Je m'étais mis au lit, j'avais soufflé ma bougie ; j'étais en train de réfléchir à mon hallucination de la veille, quand soudain je *sentis* quelque chose entrer dans ma chambre et s'arrêter tout près de mon lit. Cela ne dura qu'une ou deux minutes. Je ne le percevais par aucun de mes sens proprement dits, et pourtant il y avait en moi une sorte de *sensation*, horriblement pénible, qui s'y rapportait. Cela remuait en moi quelque chose de plus profond qu'aucune perception ordinaire n'aurait pu le faire. C'était un peu comme un déchirement douloureux et très étendu, à l'intérieur de l'organisme, surtout dans la poitrine ; et cependant c'était moins une *douleur* qu'une *horreur*. En tout cas, cette chose était là, et j'avais, de sa présence, une connaissance beaucoup plus certaine que je n'en ai jamais eu d'aucune créature de chair et d'os. J'eus conscience de son départ comme de son arrivée ; cela s'échappa, avec une rapidité presque instantanée, à travers la porte, et la sensation horrible disparut.

» La troisième nuit, une fois retiré dans ma chambre, mon esprit était absorbé par le cours que je préparais, j'en étais encore préoccupé, quand je m'aperçus de la *présence*, mais non pas de la *venue*,

de cette chose qui m'était apparue la veille, accompagnée de l'horrible sensation. Je concentrai toute ma force mentale pour sommer cette chose de partir, si elle était mauvaise ; sinon de me dire qui elle était ou ce qu'elle était ; enfin, si elle ne pouvait s'expliquer, de s'en aller : car je l'y forcerais bien. Elle disparut comme la nuit précédente, et mon organisme reprit vite son état normal.

» Dans deux autres occasions j'ai eu la même horrible sensation. Une fois, elle dura un bon quart d'heure. Dans les trois cas, la certitude qu'il y avait là, hors de moi, à ce point précis de l'espace, *quelque chose* de spécial, était infiniment plus intense qu'aucune perception ordinaire. Bien que cela me semblât plus ou moins analogue à moi-même, pour ainsi dire, et comme borné, petit, pénible, cela ne m'apparaissait ni comme un être individuel ni comme une personne. »

Une pareille expérience est en dehors du domaine religieux. Mais ce n'est pas toujours le cas. Le même correspondant m'apprend que plus d'une fois il a eu ce sentiment de *présence*, aussi saisissant, aussi abrupt, mais pénétré de joie au lieu d'angoisse :

« Je n'avais pas seulement conscience que quelque chose était là ; des profondeurs de la joie qui m'inondait surgissait l'éclatante certitude d'un bien ineffable. Ce n'était pas comme l'émotion vague que nous procure une pièce de vers, une fleur, une symphonie : c'était la présence certaine, à côté de moi, d'une sorte de puissante personnalité ; une fois cela passé, il m'en restait un souvenir persistant, comme peut seule en donner la perception vive d'une réalité. Quand toute autre impression serait un rêve, celle-là n'en serait pas un. »

Mon ami, chose curieuse, n'interprète pas ces dernières impressions dans un sens religieux. Il eût été assez naturel d'y voir une révélation de l'existence de Dieu.

Les deux exemples suivants ont déjà été publiés :

— « Je lisais depuis environ vingt minutes, mon attention était toute absorbée par mon livre, je ne pensais plus ni à mes amis ni à personne, quand soudain, sans transition, tout mon être fut porté au plus haut degré de tension et de conscience ; j'eus l'impression — si intense qu'on ne saurait l'imaginer sans l'avoir éprouvée — qu'il y avait dans la chambre, tout près de moi, un autre être ou, si l'on peut dire, une autre présence que la mienne.

Je laissai retomber mon livre ; malgré mon excitation, je me sentais maître de moi et sans aucune crainte. Immobile, les yeux fixés droit devant moi sur le feu, j'eus comme le sentiment que mon ami A. H. était debout à ma gauche, assez loin derrière moi pour être caché par le fauteuil où j'étais assis, me penchant un peu en arrière. Je tournai légèrement les yeux sans changer le reste de mon attitude, et j'aperçus la partie inférieure d'une jambe : je reconnus à l'instant l'étoffe gris bleu d'un pantalon qu'il portait souvent, mais l'étoffe paraissait semi-transparente, et me fit penser à de la fumée de tabac très épaisse... » (Après quoi vient une hallucination visuelle bien caractérisée, que je laisse de côté.)¹

— « La nuit n'était pas très avancée quand je fus réveillé... j'eus l'impression d'avoir été réveillé exprès, et je crus d'abord que quelqu'un faisait irruption dans la maison... je me tournai sur le côté pour me rendormir ; tout à coup j'eus le sentiment d'une présence dans la chambre : chose étrange, ce n'était pas la présence d'une personne vivante, mais une présence spirituelle. Cela pourra faire sourire, mais je ne puis que raconter les faits comme ils se présentèrent à moi. Je ne puis mieux définir mon impression qu'en l'appelant le sentiment d'une présence spirituelle... J'éprouvai en même temps une forte appréhension superstitieuse, comme s'il allait arriver quelque chose d'étrange et de terrifiant. »²

Le professeur Flournoy, de Genève, me communique les lignes suivantes d'une dame de ses amies qui a le don de l'écriture automatique :

« Ce qui me fait admettre qu'une partie tout au moins de ce que j'écris médianimiquement ne vient pas d'un moi sous-jacent, c'est le sentiment que j'ai d'une présence étrangère et extérieure à moi ; c'est quelquefois si nettement caractérisé que je pourrais dire où se tient par rapport à moi « celui » qui m'impressionne ainsi... Cette impression d'une présence ne se peut décrire, elle varie d'ailleurs d'intensité et de netteté, suivant la personnalité qui me

(1) *Journal of the S. P. R.* (Société des Etudes Psychiques), Feb. 1895, p. 26.

(2) E. GURNEY : *Phantasms of the Living*, 1, 384. [C'est le livre de Gurney, Myers et Podmore, traduit et abrégé par Léon Marillier, sous ce titre : *Les Hallucinations Télépathiques*, Paris (Alcan), 3^e édit., 1872. Comparez le cas XIII, p. 76 et le cas XXV, p. 93. Le titre anglais signifie littéralement : Fantômes (ou mieux : apparitions fantomatiques) des Vivants.]

fait écrire. Si c'est quelqu'un que j'ai aimé, je le sens aussitôt, avant qu'il ait rien dit, c'est mon cœur qui le reconnaît. »¹

J'ai déjà cité ailleurs un cas bien curieux de cette hallucination chez un aveugle.² Il sentait fréquemment la présence d'un personnage à barbe grisonnante, habillé d'un costume « poivre et sel », qui se glissait par l'étroite fente sous la porte, en s'aplatissant pour passer ; puis, reprenant forme humaine, et marchant à quatre pattes sur le tapis, la tête renversée en arrière, il se dirigeait vers le canapé, où il s'étendait ; au bout de quelques instants il disparaissait. Le sujet de cette quasi hallucination, entièrement aveugle, est d'une intelligence exceptionnelle. On peut se fier à son témoignage. Il est complètement dépourvu de toute imagination visuelle : il ne peut se représenter ni lumière ni couleurs. Il affirme d'une façon très positive que ni l'ouïe ni aucun autre de ses sens n'était impliqué dans cette fausse perception.³ Il semble plutôt que ce fût une conception abstraite, à laquelle se rattachait directement un sentiment de réalité objective : en d'autres termes, c'était une idée pleinement extériorisée.

Il me serait facile de citer d'autres exemples ; ceux que je viens de donner me semblent suffisants pour établir l'existence, dans notre organisation mentale, d'un sens de la réalité présente plus étendu et plus général que nos sens spéciaux. Ce serait un curieux problème pour les psychologues que de rechercher le siège organique d'un tel sentiment. Il paraît naturel de le rattacher au sens musculaire, à cette sensation que nous éprouvons quand l'énergie nerveuse s'accumule en nous en vue de l'action. Tout ce qui tend à nous mettre « sous pression », à exciter notre activité — c'est le rôle ordinaire de nos sens — nous apparaîtrait ainsi

(1) [M. Flournoy a bien voulu me communiquer le texte original.]

(2) [*The Principles of Psychology*, by WILLIAM JAMES, vol. II, p. 323.]

(3) [L'apparition ne s'approchait jamais de lui. Interrogé sur la manière dont il percevait des détails qui semblent ne pouvoir être que visuels — cheveux et barbe grisonnants, habit « poivre et sel », — il répondait que ces détails lui apparaissaient distinctement et toujours identiques. Comment il les percevait, il ne pouvait se l'expliquer, mais il en avait, disait-il, une connaissance certaine et inébranlable. (Voy. *Principles*, II, p. 324.)]

comme réel et présent, quand même ce ne serait qu'une idée abstraite. Mais laissons de côté ces vagues hypothèses ; c'est la fonction elle-même qui nous intéresse plutôt que son siège organique.

Au sentiment du réel, comme à tout état de conscience positif, s'oppose un état négatif : le sentiment de l'irréel. Il y a des personnes qui en sont hantées. A la fin de son petit recueil : « *Pensées d'une solitaire* », M^{me} Ackermann écrivait :

« Quand je me représente que j'ai apparu fortuitement sur un globe emporté lui-même dans l'espace au hasard des catastrophes célestes, quand je me vois entourée d'êtres aussi éphémères et aussi incompréhensibles que moi, lesquels s'agitent et courent après des chimères, j'éprouve l'étrange sensation du rêve. Je ne puis croire à la réalité de ce qui m'entourne. Il me semble que j'ai aimé, souffert, et que je vais bientôt mourir en songe. Mon dernier mot sera : « J'ai rêvé ! »¹

Nous verrons dans un autre chapitre comment, chez les mélancoliques, ce sentiment de l'irréel peut devenir une douleur cuisante et même conduire au suicide.

Au point où nous en sommes, nous pouvons admettre comme un fait indubitable que bien des personnes possèdent, de certains objets immatériels, non seulement une conception qu'elles tiennent pour vraie, mais une perception directe qui en fait des réalités sensibles. Il est temps de considérer la portée de ce fait dans le domaine de l'expérience religieuse. La foi en un objet divin est en proportion du sentiment qu'éprouve le croyant de la réalité présente de cet objet ; à mesure que ce sentiment devient plus intense ou plus vague, la foi devient plus vive ou plus faible. Le mieux est de recourir d'emblée à des exemples concrets, qui seront plus clairs et plus instructifs qu'une description abstraite. Le premier que je vais citer est un exemple négatif, où le sujet déplore la perte du sentiment que nous étudions. Je l'emprunte au récit que m'a fait un savant de sa vie religieuse. J'y vois une preuve que le sentiment du réel

(1) L. ACKERMANN : *Pensées d'une Solitaire*, Paris 1882, p. 66.

ressemble à une sensation plutôt qu'à une opération intellectuelle :

« Entre vingt et trente ans, je devins toujours plus agnostique et plus irrégulier ; pourtant je ne puis pas dire que j'aie jamais perdu cette « conscience indéfinie », qu'Herbert Spencer décrit si bien, d'une Réalité absolue située par delà les phénomènes. Pour moi, cette Réalité n'était pas simplement l'Inconnaissable de Spencer, car, bien que j'eusse cessé d'adresser à Dieu mes prières puériles, bien que je n'aie jamais formellement prié *cet Etre*¹ inconnu, pourtant je trouve, dans certaines impressions récentes, la preuve que je fus souvent avec *cet Etre* dans un rapport pratiquement identique à la prière. Dans tous mes ennuis, notamment dans les conflits domestiques ou professionnels, lorsque j'étais abattu ou qu'une affaire me tourmentait, je me rends compte maintenant que je trouvais du secours auprès de *cet Etre*, principe de l'univers. Il était de mon côté, ou j'étais du sien, comme on voudra, dans chaque difficulté particulière qui m'assailait ; il me reconfortait et semblait susciter en moi une vitalité nouvelle, pour que je pusse sentir sa présence secourable et cachée. C'était en somme une source intarissable de justice, de force et de vérité ; vers lui je me tournais instinctivement chaque fois que je me sentais faible ; il me tirait toujours d'embarras. Je sais maintenant que c'était là, entre lui et moi, une relation personnelle : car durant ces dernières années, le pouvoir de communiquer avec lui m'a quitté, et j'ai le sentiment très net que c'est pour moi une perte irréparable. Il fut un temps où jamais cette communication ne me faisait défaut, quand je la cherchais. Puis vinrent des années où tantôt je la trouvais, tantôt j'étais tout à fait incapable d'y parvenir. Je me rappelle plusieurs occasions où, la nuit, dans mon lit, il m'était impossible de m'endormir à cause de mes tracas. Seul dans l'obscurité, je dirigeais mon attention de-ci, de-là, cherchant comme à tâtons la présence familière de cette âme de mon âme, de cet esprit supérieur qui m'avait toujours paru se tenir tout près de moi, pour me fermer le chemin du mal et me prêter main-forte ; mais à la place de *cet Etre* il y avait un vide : je ne trouvais plus rien. J'ai maintenant près de cinquante ans ; j'ai perdu entièrement le pouvoir d'entrer en communication avec lui. Je dois reconnaître que ma vie a perdu en lui un grand soutien ; elle est devenue quelque chose de morne et d'indifférent. Je vois que ce que j'éprouvais jadis était très voisin de la prière

(1) [Au lieu de *cet Etre*, dans tout ce récit, le texte anglais dit *It* (Cela).]

des croyants, sauf que je ne lui donnais pas ce nom. Ce dont je viens de parler en l'appelant *cet Etre* n'était pas un équivalent pratique de l'Inconnaissable de Spencer ; c'était mon Dieu à moi, individuel, instinctivement saisi, sur qui je comptais pour me donner une sympathie plus qu'humaine ; je l'ai perdu, mais je ne sais comment. »

Rien n'est plus fréquent dans les biographies religieuses que l'alternance des périodes de foi vive et de foi chancelante. Il n'est peut-être pas une âme pieuse qui n'ait le souvenir d'une crise où l'intuition de la vérité, et parfois la perception immédiate de l'existence de Dieu, envahit son âme et vainquit pour un temps la langueur coutumière de sa foi. James Russell Lowell, dans sa correspondance, décrit brièvement une expérience de ce genre :

« J'eus une révélation vendredi soir. J'étais chez Marie, et je dis en passant, à propos des esprits dont la présence devient sensible, que j'en avais souvent la vague impression ; M. Putnam s'engagea dans une discussion avec moi sur ce point. Pendant que je parlais, le monde spirituel se dressa devant moi, comme s'il s'élevait hors de l'abîme avec la majesté du destin. Jamais je n'avais senti si clairement l'Esprit de Dieu en moi et autour de moi. Toute la chambre semblait pleine de Dieu. L'air semblait vibrer de la présence de quelque chose d'Inconnu. Je parlais avec le calme et la clarté triomphante d'un prophète. Je ne peux pas vous dire ce qu'était cette révélation. Je ne l'ai pas encore assez approfondie. Mais je la comprendrai un jour parfaitement ; je vous l'exposerai, et vous en reconnaîtrez toute la majesté. » ¹

J'emprunte un exemple, plus développé, à la collection du professeur Starbuck ; c'est un pasteur qui parle :

« Je me rappelle la nuit, et presque l'endroit même au sommet d'une colline, où mon âme s'ouvrit, pour ainsi dire, dans l'Infini : il y eut une rencontre, comme de deux fleuves bouillonnants, entre le monde intérieur et le monde extérieur. C'était comme si l'abîme ouvert dans mon âme par ma propre lutte intérieure avait suscité l'autre, l'abîme insondable qui s'étend au-delà des étoiles. J'étais là, seul avec mon Créateur, avec Celui sans qui rien n'existerait au monde, ni la beauté, ni l'amour, ni la tristesse, ni même

(1) LETTERS OF LOWELL, I, 75.

la tentation. Je ne le cherchais pas, je sentais la parfaite harmonie de mon esprit et du sien. La conscience ordinaire du monde extérieur s'était évanouie en moi. Il ne me restait rien que l'exaltation d'une joie ineffable. Comment décrire une telle expérience ? C'était comme l'effet produit sur nous par un grand orchestre, quand toutes les notes se sont fondues en une vaste harmonie, où nous perdons la conscience de tout, sauf de l'émotion qui remplit notre âme et la fait presque éclater. Dans le silence parfait de la nuit vibrait un silence plus solennel encore. Il y avait dans les ténèbres une présence que je sentais d'autant plus qu'elle était invisible. Je ne pouvais pas plus douter de la présence de Dieu que de la mienne. S'il y en avait une moins réelle que l'autre, c'était la mienne.

» Ma foi la plus haute, mon idée de Dieu la plus vraie, naquirent alors en moi. J'ai depuis lors eu d'autres illuminations, où j'ai senti, comme Moïse sur le Sinaï, que l'Être Éternel m'entourait. Mais ce n'était plus tout à fait le même frémissement du cœur. Si jamais je me suis trouvé face à face avec Dieu, c'est bien cette nuit-là, où je suis né de nouveau, né de son esprit. Dans mon souvenir, ce ne fut pas un brusque changement de pensée ou de croyance ; mais plutôt l'épanouissement de mes conceptions informes et naïves. Ce n'était pas une destruction, c'était une rapide et merveilleuse floraison. Depuis ce moment, aucune critique des preuves de l'existence de Dieu n'a pu ébranler ma foi. Depuis la nuit où je sentis la présence de son esprit, je ne suis jamais resté longtemps sans éprouver ce sentiment. La ferme assurance que j'ai de l'existence de Dieu se fonde sur cette vision, dont le souvenir est gravé dans ma mémoire, et sur la conviction, acquise par l'étude et la réflexion, que tous ceux qui ont trouvé Dieu ont fait la même expérience. Je sais qu'on peut appeler cela du mysticisme. Mes connaissances en philosophie ne sont pas suffisantes pour que je puisse discuter cette accusation ou n'importe quelle autre. Je sens qu'en écrivant, j'ai plutôt accumulé des mots que rendu fidèlement ce qui s'est passé en moi. Mais enfin j'ai fait de mon mieux pour vous le décrire. »¹

(1) [On peut rapprocher de ce récit une page souvent citée du grand philosophe vaudois Charles Secrétan : « Dieu veut le bien ; par conséquent il veut notre bien, il nous aime... Je sais qu'il est parce que je sais que j'en suis aimé, je ne subsiste que par cet amour. Dans ses pages les moins oubliées, Théodore Jouffroy retrace avec une éloquence un peu voulue la nuit où s'écroulèrent les croyances de sa jeunesse. Si j'ai quelquefois envié ce don d'éloquence, c'eût été pour fixer l'instant où, dans une soirée d'hiver, sur la terrasse d'une vieille église, je sentis entrer en moi, avec le rayon d'une

Le récit suivant, encore plus caractéristique, et dont l'auteur est un Suisse, provient de la riche collection de M. Flournoy :¹

« J'avais 36 ans... J'étais en parfaite santé : nous faisons notre sixième journée de voyage à pied ; nous étions bien entraînés ; la veille nous étions venus de Sixt à Trient par le Buet ; je n'éprouvais ni fatigue, ni faim, ni soif. Mon état d'esprit était également sain : j'avais eu à la Forclaz de bonnes nouvelles de la maison, je ne portais aucun souci lointain ni rapproché, car nous avions un bon guide, en sorte qu'il n'y avait pas même l'ombre d'une appréhension au sujet du chemin à suivre. Je pourrais résumer l'état dans lequel je me trouvais en ceci : j'étais en état d'équilibre. Or tout à coup, j'éprouvai un sentiment de soulèvement au-dessus de moi-même, je sentis la présence de Dieu — je raconte la chose telle que je l'ai ressentie alors — comme si sa bonté et sa puissance me pénétraient en même temps. L'émotion que je ressentis fut si violente qu'à peine pus-je dire à mes compagnons de passer devant moi sans m'attendre ; je m'assis sur une pierre, ne pouvant me tenir debout, et mes yeux se remplirent de larmes. Je remerciai Dieu de ce que, dans le cours de ma vie, il m'avait appris à le connaître, de ce qu'il soutenait ma vie et avait à la fois pitié de l'infime créature et du pécheur que j'étais. Je lui demandais ardemment que ma vie fût consacrée à faire sa volonté. Je sentis qu'il me répondait de faire cette volonté au jour le jour, dans l'humilité et dans la pauvreté, et de laisser, lui, le Dieu tout-puissant, juge de savoir si un jour il m'appellerait à un témoignage plus étendu.

étoile, l'intelligence de cet amour. Il y a bien cinquante ans de cela, car mon foyer n'était pas fondé. Je rentrai chez moi avec quelque hâte, j'essayai de me concentrer et d'adorer. Pressé de traduire l'impression reçue en pensées distinctes, j'écrivis avec une impétuosité que j'ignorais et qui n'est jamais revenue ; je m'efforçai de graver l'éclair sur des pages que je n'ai jamais relues. Je crois que le cahier qui les renferme existe encore, mais je n'oserais l'ouvrir, certain que l'écart serait trop grand entre la lumière aperçue et les mots tracés alors par la plume. Depuis ce moment, j'ai vécu, j'ai souffert, j'ai eu des torts dont le souvenir me laboure, j'ai essayé de bâtir des systèmes ; les motifs de nier ont passé sur mon âme, j'ai vu les difficultés se dresser l'une sur l'autre, j'ai compris que je n'avais réponse à rien, mais je n'ai jamais douté. L'évidence du contact prévaut sur tous les raisonnements, sur tous les spectacles, sur toutes les fautes. Nous sommes aimés, Dieu nous veut quand même : je le crois quand même, c'est bien le moins ! »

Charles Secrétan : *La Civilisation et la Croyance*, 2^e partie, chapitre III, § VI (3^e édition, p. 213.)

(1) [M. Flournoy a publié le document complet, dont ce récit est un extrait, dans les *Archives de Psychologie*, Tome II, p. 351 (N° 8, octobre 1903).]

Puis, lentement, l'extase quitta mon cœur, c'est-à-dire que je sentis que Dieu m'avait retiré la communion spéciale qu'il m'avait accordée ; je pus reprendre ma course, mais lentement, tant l'émotion intérieure durait en moi ; d'ailleurs je n'avais cessé de pleurer pendant plusieurs minutes et j'avais les yeux gonflés : je ne voulais pas que mes compagnons me vissent dans cet état. L'extase pouvait avoir duré quatre ou cinq minutes, bien qu'elle m'ait, sur le moment même, paru durer beaucoup plus longtemps. Mes compagnons m'attendaient à dix minutes de là, à la Croix de Bovine, mais je mis bien environ vingt-cinq ou trente minutes avant de les rejoindre, car, autant que je m'en souviens, ils me dirent que je leur avais occasionné un retard d'environ une demi-heure. L'impression avait été si profonde que, en montant lentement, je me demandais s'il était possible que Moïse sur le Sinaï eût été en communication plus intime avec Dieu ! — Je crois utile d'ajouter que, dans mon extase, Dieu n'avait ni forme, ni couleur, ni odeur, ni saveur, bref que le sentiment de sa présence n'était accompagné d'aucune localisation particulière : c'était comme si ma personnalité eût été transformée par la présence d'un *esprit spirituel*. Mais plus je veux chercher des mots pour exprimer ce commerce intime, plus je sens l'impossibilité de traduire la chose à l'aide d'images usuelles. Au fond l'expression la plus conforme à ce que j'ai ressenti est celle-ci : Dieu était présent bien qu'invisible, bien que ne tombant sous aucun sens, mais ma conscience le percevait. »

Je prends dans la collection Starbuck le témoignage d'un esprit disposé par sa nature même à la piété. Il s'agit d'une dame dont le père a beaucoup écrit contre le christianisme. Sa conversion soudaine montre bien que l'intuition de la présence de Dieu est naturelle à certaines âmes. Elle raconte qu'elle fut élevée dans une entière ignorance de la doctrine chrétienne ; mais des amis chrétiens lui en parlèrent un jour en Allemagne ; elle lut la Bible, elle pria ; alors elle entrevit, comme dans un éclair, le plan de la Rédemption :

« En matière de religion, écrit-elle, je n'ai jamais compris que l'on hésite quand il s'agit d'obéir à Dieu. A l'instant même où j'entendis l'appel de mon Père céleste, mon cœur bondit. Je courus, les bras tendus vers lui, et je m'écriai : « Me voici, me voici, mon Père ! » O bonheur ! mais que devais-je faire ? « Aime-moi », répondit mon Dieu. « Oui, je t'aime, je t'aime. — Viens à moi ! — Je viens, » soupira mon cœur. M'attardai-je à poser une seule

question ? Non pas. Je n'eus jamais l'idée de me demander si j'étais indigne, ou mal préparée, si je pensais comme il faut sur l'église... ou d'attendre que je fusse satisfaite sur tous les points. De quelle autre satisfaction avais-je besoin ? N'avais-je pas trouvé mon Dieu, mon Père ? N'avais-je pas son amour ? Ne m'avait-il pas appelée ? N'y avait-il pas une Eglise pour me recevoir ?... Depuis lors j'ai eu bien des réponses directes à mes prières — et si frappantes que c'était comme un entretien où j'entendais la voix de Dieu. La pensée de la réalité de Dieu ne m'a jamais quittée un seul instant. »

Voici l'expérience d'un homme de vingt-sept ans, qui suppose moins d'exaltation :

« Je me suis senti maintes fois dans une intime communion avec la divinité. Je jouissais de ces rencontres, sans les avoir demandées ni attendues ; elles consistaient uniquement dans l'oubli momentané des pensées et des conventions où ma vie ordinaire est plongée... Une fois, du sommet d'une haute montagne, je regardais un paysage, coupé de profondes vallées, jusqu'à l'immense océan convexe qui montait à l'horizon. Une autre fois, sur la même montagne, je ne pouvais rien voir au-dessous de moi que la blancheur sans bornes des nuages mouvants, d'où quelques hautes cimes émergeaient, pareilles à des navires chassant sur leurs ancres. Ce que j'éprouvais à ces moments-là, c'était la disparition temporaire de mon identité personnelle, avec une lumineuse révélation d'un sens de la vie plus profond que celui qui m'était familier. C'est là ce qui m'autorise à dire que j'ai eu des rapports personnels avec Dieu. Dieu absent, le monde serait un chaos ; je ne puis concevoir la vie sans sa présence. »

Bien des hommes ont un sentiment plus habituel et pour ainsi dire chronique de la présence de Dieu. Voici le témoignage d'un homme de quarante-neuf ans, extrait de la collection Starbuck, et qui pourrait être signé de milliers de chrétiens à l'âme simple :

« Dieu a plus de réalité pour moi qu'aucune pensée, aucun objet, aucune personne. J'ai un sentiment d'autant plus positif de sa présence que ma vie est plus conforme à ses lois, inscrites dans mon organisme et dans mon esprit. Il m'est présent quand le ciel est bleu comme quand le ciel est noir ; si je voulais décrire cet état d'esprit, je l'appellerais une vénération mêlée d'une déli-

cieuse quiétude. Dans mes prières et mes louanges, je parle à Dieu comme à un ami : communion pleine de douceur ! Il me répond toujours, souvent par des paroles si distinctes que leur son semble frapper mon oreille ; mais en général c'est par une forte impression mentale. C'est d'ordinaire un texte de la Bible qui me révèle une nouvelle façon de le concevoir, lui ou son amour plein de sollicitude. Je pourrais citer des centaines d'exemples, se rapportant à mon école, à ma vie sociale, à des difficultés pécuniaires, etc. Cette assurance que je suis à lui et qu'il est à moi ne m'abandonne jamais, c'est une joie permanente. Sans elle, la vie serait une solitude, un désert sans limite et sans oasis. »

Je prends les deux exemples suivants dans la même collection ; le premier est d'un homme de vingt-sept ans :

« Dieu est tout à fait réel pour moi. Je lui parle, il me répond souvent. Après que j'ai demandé à Dieu de me diriger, il me vient des pensées soudaines, n'ayant rien de commun avec celles qui occupaient mon esprit. Il y a un peu plus d'un an, je fus plongé durant plusieurs semaines dans une terrible perplexité. La première fois que cette préoccupation m'envahit, je fus comme frappé de stupeur, mais avant qu'il se fût passé deux ou trois heures, je pus entendre très distinctement ces mots de la Bible : « Ma grâce te suffit. » Chaque fois que ma pensée revenait à mes difficultés, j'entendais ce texte. Je ne crois pas que j'aie jamais douté de l'existence de Dieu, ou cessé de penser à lui. Dieu est souvent intervenu dans mes affaires, d'une façon très manifeste ; je sens qu'il y a bien des détails dans ma vie qu'il arrange lui-même continuellement. Deux ou trois fois seulement, il m'a tracé des voies tout à fait contraires à mes projets et à mes désirs. »

Le second témoignage est décidément puéril, mais n'en a pas moins de valeur psychologique ; il est d'un garçon de dix-sept ans :

« Quelquefois, quand je vais à l'église, je m'assieds, je prends part au service divin, et avant de sortir il me semble que je sens Dieu près de moi, à ma droite, chantant et lisant les Psaumes avec moi... D'autres fois, c'est comme si je m'asseyais à côté de lui, comme si je l'entourais de mes bras, comme si je l'embrassais, etc. Quand je reçois la Communion à l'autel, je tâche de me rapprocher de lui et en général j'arrive à sentir sa présence. »

Je termine par quelques exemples très courts pris un peu au hasard :

« Dieu m'environne comme l'atmosphère. Il est plus près de moi que mon propre souffle. Je puis dire à la lettre qu'en lui j'ai la vie, le mouvement et l'être. »

— « A certains moments, il me semble que je suis là, debout, en présence de Dieu, que je lui parle. J'ai eu des réponses à mes prières, des réponses parfois très directes, où éclataient son infinie puissance et sa présence réelle. Il y a des moments où Dieu semble très loin de moi, mais c'est toujours par ma faute. »

— « Je sens qu'une forte et très douce présence plane sur moi. Quelquefois elle m'enveloppe, comme si elle jetait ses bras autour de moi pour me soutenir. »

Telle est l'imagination qu'on pourrait appeler *ontologique* ; telle est sa puissance de persuasion. On se représente des êtres qui semblent échapper à toute représentation, avec une intensité presque hallucinatoire. Ces vives impressions déterminent les actions et les sentiments, de même que la conduite d'un amoureux est gouvernée par l'image de l'absente. Comme je l'ai dit, le sentiment de présence produit en nous une forte conviction ; aussi forte que la certitude d'une impression sensible ordinaire, et bien plus forte que celle d'un raisonnement logique. Il est possible de n'éprouver jamais ce sentiment. Mais pour quiconque en a fait l'expérience précise, c'est une perception vraie, la révélation d'une réalité qui produit en lui une croyance inébranlable, même s'il ne peut réfuter les arguments contraires.

D'après la conception qui s'oppose au mysticisme, à laquelle on peut donner le nom de *rationalisme*, toutes nos croyances en dernière analyse doivent être fondées sur des raisons explicites, qui sont de quatre sortes : 1° des principes abstraits bien définis ; 2° des faits sensibles définis ; 3° des hypothèses définies fondées sur ces faits ; 4° des conséquences définies logiquement déduites. Une vague impression de quelque chose d'indéfinissable ne saurait trouver place dans une construction rationaliste.

Considéré positivement, le rationalisme est l'expression d'une tendance légitime de l'esprit, sa valeur est inappréciable ; nous lui devons non seulement tous les systèmes de philosophie, mais la science de la nature et combien d'autres

créations ! Cependant, si l'on prend l'activité de l'esprit dans sa réalité vivante, si l'on considère tout ce qui, dans une âme d'homme, est en dehors de ses connaissances rationnelles et, caché en lui-même, dirige secrètement sa conduite, avouons que le rationalisme ne fait qu'effleurer la surface de la vie intérieure, si riche et si profonde. Sans doute, c'est la surface qui brille et qui éblouit ; c'est là que se déploient la futilité du langage et les artifices de la logique. Mais tout cet appareil ne convaincra pas celui dont les sourdes intuitions vont à l'encontre des conclusions rationnelles qu'on lui propose. Ces intuitions ont leur source dans des profondeurs où le rationalisme, avec son flux de paroles, ne saurait atteindre. Ma vie subconsciente tout entière, mes impulsions, mes croyances, mes aspirations, ont lentement préparé l'intuition qui affleure aujourd'hui au niveau de ma conscience, et qui est plus vraie — quelque chose en moi me l'assure — que les plus beaux raisonnements élevés contre elle.

L'impuissance du rationalisme à fonder une croyance est aussi manifeste lorsqu'il veut établir la légitimité de la religion que lorsqu'il veut la ruiner. De tous les auteurs qui démontreraient abondamment, il y a un peu plus d'un siècle, l'existence de Dieu par l'ordre admirable de la nature, que reste-t-il, sinon quelques vieux bouquins qui se couvrent de poussière dans nos bibliothèques ? Et pourquoi ? Parce que les hommes de notre génération ont cessé de croire à un tel Dieu. Quel que soit Dieu, nous sommes aujourd'hui assurés qu'il ne saurait être cet ingénieux inventeur de combinaisons destinées à manifester sa gloire, auquel nos arrière-grands-pères croyaient de toute leur âme. Mais comment le savons-nous ? Nous sommes incapables de l'expliquer, soit aux autres, soit à nous-mêmes. Je défie qui que ce soit de me dire toutes les raisons pour lesquelles il est persuadé que si Dieu existe, ce doit être quelqu'un de plus universel et de plus tragique que ce Dieu-là.

Au vrai, dans le domaine métaphysique et religieux, les raisons explicites n'ont aucune influence sur nous, tant qu'une intuition sourde et implicite ne nous pousse pas dans le même sens. La collaboration de l'intuition et du raisonnement peut seule faire naître les grandes conceptions qui

gouvernent le monde, comme la pensée bouddhiste ou la pensée catholique. C'est grâce à des croyances impulsives qu'elles prennent corps ; les formules précises où elles s'expriment n'en sont que le vêtement extérieur et voyant. L'instinct marche en avant, l'intelligence le suit docilement.

Je ne dis pas, du moins pour le moment, que la primauté *doive* appartenir, dans le domaine religieux, à l'inconscient et à l'irrationnel. Je remarque seulement qu'en fait les choses se passent toujours ainsi.

Nous avons déjà reconnu que les impressions religieuses sont *solemnelles*, et que l'état d'esprit le plus spécifiquement religieux est cette joie que produit en nous l'entier abandon de nous-mêmes. La nature de l'être à qui l'on s'abandonne contribue largement à déterminer la qualité précise d'une telle joie, trop complexe pour qu'une formule simple en puisse rendre compte. Si nous consultons les documents écrits, nous y verrons accentuée tantôt la note triste, tantôt la note joyeuse. C'est la crainte, disaient les anciens, qui la première a créé les dieux ; et nous trouvons, à toutes les époques de l'histoire, des confirmations éclatantes de l'antique aphorisme. Mais non moins frappant dans l'histoire religieuse est le rôle joué par la joie. Elle est ou bien le premier moment du sentiment religieux, ou bien le second, quand elle triomphe de la crainte. Ce dernier cas, plus complexe, est aussi plus complet.

Il y a dans la vie religieuse de tout homme des heures où son être se resserre et d'autres où son être s'épanouit. Mais la proportion de ces états de contraction ou d'expansion varie tellement d'une religion, d'une époque, d'une personne à une autre, que l'on peut présenter comme l'essentiel soit la terreur et la soumission, soit la paix et l'affranchissement, sans paraître s'écarter trop de la vérité. Le spectateur triste et le spectateur joyeux ne peuvent pas ne pas insister sur les deux aspects contraires des faits qu'ils ont devant les yeux. Un homme de caractère sombre ne peut, même dans sa religion, quitter les notes grises. L'âme reste un peu repliée sur elle-même. Le danger plane encore sur elle. Il serait vraiment trop puéril, une fois affranchis de l'angoisse, de sautiller, de rire et de jaser comme des moineaux bavards, quand l'épervier nous

guette et va fondre sur nous. Tenons-nous humblement courbés, car nous sommes entre les mains du Dieu vivant. Le thème unique du livre de Job, c'est l'impuissance de l'homme et la toute-puissance de Dieu :

« Peux-tu sonder les profondeurs de Dieu,
Peux-tu le connaître jusqu'au bout ?
Sa hauteur est celle des cieux, que feras-tu ?
Sa profondeur est plus grande que celle des enfers, que sauras-tu ? »¹

Cette conviction a comme une saveur astringente qui plaît à certains esprits et qui est pour eux le plus haut degré de joie religieuse qu'ils connaissent.

« Dans le livre de Job, nous dit l'auteur de *Mark Rutherford*, Dieu nous rappelle que l'homme n'est pas la mesure de la création. L'univers est construit sur un plan qui dépasse infiniment la portée de l'intelligence humaine. La transcendance est partout dans le monde. Le poème de Job nous le répète à chaque vers, c'en est toute l'inspiration. Que cela vous suffise ou non, vous n'y trouverez rien d'autre... Dieu est grand, ses voies nous sont inconnues. Il nous reprend tout ce que nous avons, et cependant si nos âmes restent fortes et patientes, nous pourrions traverser la vallée de l'ombre et retrouver la lumière. Nul ne sait ce qui en sera !... Que pouvons-nous dire de plus aujourd'hui que ce que Dieu dit à Job du sein de la tempête il y a plus de vingt-cinq siècles ? »²

D'autre part, pour un optimiste, la délivrance n'est complète que s'il est déchargé de tout fardeau, si tout danger est oublié. Les croyants de cette catégorie, quand ils nous dépeignent leurs impressions, semblent (aux spectateurs tristes) confondre la jouissance purement physique avec la sérénité religieuse : apparence qui n'est pas toujours sans fondement. Selon certains auteurs, on pourrait qualifier de religieuse une attitude morale où n'entrerait aucune trace de soumission ou de sacrifice, aucune tendance à plier le genou ou à baisser la tête. Dans son petit livre, qu'on ne lit pas assez,³ le professeur J. R. Seeley nous dit que « toute admi-

(1) Job, xi, 7, 8.

(2) *Mark Rutherford's Deliverance*, London, 1885, p. 196, 198.

(3) *Natural Religion*, 3^e édition, Boston, 1889, p. 91, 122.

ration habituelle et régulière mérite le nom de religion. » Aussi est-il d'avis que la Musique, la Science et ce que nous appelons la Civilisation, constituent les véritables religions de notre temps. Il faut bien avouer que la manière dont nous imposons notre civilisation à coups de mitrailleuse aux races dites *inférieures*, sans hésiter ni raisonner, rappelle la propagande à la pointe de l'épée des premiers disciples de Mahomet. De même, dans le second chapitre, nous avons indiqué l'opinion de M. Havelock Ellis, pour qui le rire sous toutes ses formes est un exercice religieux, puisqu'il manifeste un élargissement de l'âme. Mais l'optimisme religieux est trop complexe pour être jugé sommairement : je me propose de l'étudier avec quelque détail et de passer ensuite au pessimisme.

CHAPITRE IV

L'OPTIMISME RELIGIEUX

A la question : « Quel est le but de la vie humaine ? » la plupart des hommes répondront : « C'est le bonheur. » Pour eux la conquête, la conservation ou la restauration du bonheur est le secret motif de tous les efforts et de tous les sacrifices. La doctrine utilitaire fait dériver notre vie morale du plaisir et de la douleur qu'entraîne avec elle chacune de nos actions. Dans la vie religieuse plus encore que dans la vie morale, le bonheur et la souffrance semblent être deux pôles autour desquels gravite tout le reste. Sans aller jusqu'à dire que toute joie est religieuse, il faut admettre qu'une jouissance prolongée peut susciter en nous une sorte d'adoration pour l'heureuse existence que nous avons reçue. D'autre part, les expériences religieuses proprement dites ne sont-elles pas très souvent des joies intimes et surnaturelles ? Il n'est pas étonnant qu'on en soit venu à considérer le bonheur que procure une croyance religieuse comme une preuve de sa vérité. « Cette croyance devrait bien être vraie ; donc elle est vraie. » Raisonement très commun, qu'on pourrait appeler l'une des inférences immédiates de la logique religieuse.

« On peut éprouver l'action réelle de l'Esprit de Dieu, dit le professeur Hilty, — et c'est ainsi seulement qu'on le peut connaître. La preuve claire et irréfutable qu'il donne, à ceux qui font cette expérience, de son existence et de sa présence auprès d'eux, c'est le *sentiment de bonheur* incomparable étroitement lié à cette présence ; ce bonheur est donc non seulement possible et légitime sur la terre, mais indispensable, puisque il est la meilleure preuve de la réalité de Dieu. Toutes les autres preuves, si souvent recherchées, de l'existence de Dieu, n'étant pas convaincantes, c'est sur l'idée

du bonheur que doit s'appuyer toute théologie nouvelle pour être vraiment efficace. »¹

Nous étudierons dans ce chapitre les diverses espèces de bonheur religieux, en passant des plus simples aux plus complexes. Beaucoup d'hommes ont une tendance innée, irrésistible, au bonheur. Chez eux toute émotion dont l'objet est l'univers devient enthousiasme, épanouissement. Je ne parle pas seulement des jouissances physiques. Mettez certains hommes en présence de la tristesse et du malheur ; ils se refusent à les sentir, comme s'il était honteux d'en être affecté. On en a vu dans tous les temps ; ils sont remplis de l'idée que la vie est bonne ; c'est pour eux une intuition passionnée, qui triomphe de toutes les souffrances, et des conceptions théologiques les plus sinistres de leur entourage. Leur vie religieuse est, dès l'origine, une communion avec la divinité. Les hérétiques qui précédèrent la Réforme furent libéralement dotés de tous les vices par les historiens ecclésiastiques, comme les premiers chrétiens furent accusés par les Romains de se livrer à des orgies. Il est probable qu'il s'est formé dans tous les siècles des associations, ouvertes ou secrètes, qui refusaient d'admettre que la vie pût être mauvaise, idéalisaient toute la nature et prétendaient que tout est permis. La maxime de Saint Augustin : *Dilige et quod vis fac* — Aime (Dieu), et fais ce que tu voudras — est certes d'une grande profondeur morale ; mais, aux hommes dont nous parlons, elle sert de passeport pour franchir les frontières établies de la morale ordinaire. Leur indépendance se manifeste suivant leur caractère, tantôt avec grossièreté, tantôt avec délicatesse. De tout temps, leur façon de prendre les choses fut assez systématique pour constituer une attitude religieuse bien définie. Saint François d'Assise et ses disciples immédiats font partie de ce groupe d'esprits : Dieu est à leurs yeux le dispensateur de toutes les libertés ; grâce à lui le mal a perdu son aiguillon. Rousseau, dans ses premiers écrits, Diderot, Bernardin de Saint-Pierre et les autres représentants du mouvement anti-chrétien au XVIII^{me} siècle appartiennent à ce type optimiste. Leur influence provenait avant tout de leur foi

(1) PROF. DR. HLTY : *Glück, Dritter Theil*, 1900, p. 18.

contagieuse à l'absolue bonté de la Nature, quand on la laisse agir sans entrave.

Il est à souhaiter que chacun de nous ait un ami de ce genre, dont l'âme, lumineuse comme l'azur, a plus d'affinité avec la fleur épanouie et le chant de l'oiseau qu'avec les sombres passions humaines ; qui ne sait penser aucun mal ni de l'homme ni de Dieu ; qui n'a besoin d'être délivré d'aucun fardeau ; chez qui la joie religieuse éclate dès le premier jour.

« Dieu possède sur la terre deux sortes d'enfants, ceux qui ne naissent qu'une fois et ceux qui naissent deux fois », dit Francis W. Newman.¹ Et il décrit ainsi les premiers : « Pour eux, Dieu n'est pas un Juge sévère, ni un glorieux Potentat ; c'est l'Esprit qui anime un monde fait d'harmonie et de beauté ; c'est un Dieu bien-faisant, plein de douceur et de miséricorde. Ces esprits-là n'ont en général aucune disposition pour la métaphysique ; ils ne regardent pas en eux-mêmes. Aussi ne souffrent-ils pas de leurs défauts. Il serait pourtant absurde de les appeler présomptueux, car ils ne pensent guère à eux-mêmes. Grâce à leur simplicité tout enfantine, ils entrent dans la religion sans la moindre peine. Ils n'éprouvent pas le plus petit tremblement devant Dieu ; tel un enfant en présence d'un empereur. Ils ne peuvent concevoir nettement un seul des attributs sévères qui composent la Majesté de Dieu. Dieu est pour eux la personnification de la Bonté, de la Beauté. Ils se le représentent non pas d'après l'humanité corrompue, mais d'après les harmonies de la Nature. Ils ne connaissent guère le péché dans leur propre cœur et très peu dans le monde ; quant à la souffrance humaine, elle ne produit chez eux que de la tendresse. Aussi, quand ils s'approchent de Dieu, ils n'éprouvent aucun trouble intérieur ; avant même qu'ils soient vraiment pieux, le simple culte qu'ils rendent à Dieu satisfait leur cœur et leur imagination. »

L'Eglise romaine est un terrain plus propice aux hommes de ce tempérament que le protestantisme, qui garde l'empreinte fortement pessimiste de ses fondateurs. Cependant parmi les protestants on en trouve un assez grand nombre ; dans le protestantisme libéral tel qu'il s'est développé de nos jours (*unitarisme, latitudinarisme, etc.*), des esprits de cet ordre ont joué et jouent encore le rôle d'initiateurs et d'organiseurs. Emerson en est un exemple admirable. Théodore

(1) *The Soul, its Sorrows and its Aspirations*, 3^e édition, 1852, p. 89, 91.

Parker en est un autre. Voici deux passages bien caractéristiques de sa correspondance : ¹

« Les théologiens orthodoxes viennent nous dire : « Chez les auteurs classiques, qui sont païens, vous ne trouverez nulle part le sentiment du péché. » C'est parfaitement vrai : Dieu en soit loué ! Ils savaient bien ce que c'est que la colère, la cruauté, l'avarice, l'ivresse, la sensualité, la paresse et les autres vices qui déforment l'âme et dont ils s'efforçaient de triompher, mais ils n'avaient pas le sentiment d'être sous la condamnation divine. Ils ne s'attardaient pas à gémir sur un mal qui n'existe pas. J'ai fait dans ma vie bien des choses qui ne sont pas bonnes, j'en fais encore. Ayant manqué le but, je tends mon arc et je tire de nouveau. Mais je n'ai pas le sentiment de haïr Dieu, ni les hommes, ni la justice, ni l'amour. Je sens qu'il y a encore en moi, dans mon corps et dans mon âme, beaucoup de bon, malgré ma phtisie et malgré Saint Paul. »

« Ma vie tout entière a été comme un courant d'eau douce et limpide ; parfois un peu froide, il est vrai ; parfois il m'a fallu remonter le courant, mais jamais il n'a été si violent que je ne pusse y tenir tête, en nageant avec vigueur. Depuis les jours de ma première enfance, où je trébuchais dans l'herbe, jusqu'aux jours de mon âge mûr, où j'ai barbe grise, il n'est pas de journée qui n'ait laissé dans les rayons de ma mémoire un peu de miel que je savoure aujourd'hui. Quand je songe au passé... je suis rempli d'un sentiment très doux et je m'étonne que de si petites choses puissent à ce point enrichir un mortel. Mais j'avoue que de toutes mes joies, la plus grande est la joie religieuse. »

On retrouve le même type moral au développement rectiligne, sans nouvelle naissance, sans crise ni désespoir morbide, dans la réponse du docteur Edward Everett Hale, l'éminent écrivain et prédicateur unitaire, à l'une des circulaires du professeur Starbuck ; je n'en citerai qu'une partie :

« J'accepte difficilement ces combats intérieurs que tant de biographies religieuses nous présentent comme indispensables au développement spirituel du héros. A mon avis, c'est pour un homme un privilège inestimable d'être né comme moi dans une famille où la religion est simple et rationnelle, si bien qu'on ignore totalement ce que peuvent être ces combats intérieurs, soi-disant

(1) JOHN WEISS : *Life of Theodore Parker*, I, 152, 32.

religieux. J'ai toujours su que Dieu m'aimait, j'ai toujours été reconnaissant envers lui de m'avoir placé dans ce monde. J'ai toujours été heureux de le lui dire et de recevoir ses conseils... Je me souviens parfaitement qu'à l'époque où j'arrivais à l'âge d'homme, les romans demi-philosophiques qu'on publiait alors parlaient volontiers des jeunes hommes et des jeunes filles qui abordaient le « problème de la vie ». Je n'avais pas la moindre idée de ce que pouvait bien être le problème de la vie. Vivre de toutes mes forces me paraissait chose facile ; m'instruire, alors qu'il y avait tant à savoir, me semblait une occupation fort agréable et qui allait presque de soi ; donner un coup de main à son voisin, quand l'occasion s'en présentait, était tout naturel. En faisant tout cela, est-il possible qu'on ne jouisse pas de la vie ? Est-il besoin de se démontrer à soi-même qu'il faut en jouir ?... Un enfant à qui l'on apprend de bonne heure qu'il est l'enfant de Dieu, qu'il trouve en Dieu la vie, le mouvement et l'être, qu'il a donc à sa disposition une force infinie pour surmonter toute difficulté ; cet enfant acceptera la vie plus aisément, il en profitera davantage que celui qui croit être dès sa naissance un enfant de colère, absolument incapable d'aucun bien. »¹

Il est impossible de ne pas reconnaître chez de tels hommes un tempérament qui, les inclinant à la sérénité, les empêche de s'attarder comme les pessimistes aux aspects les plus sombres de l'univers. Chez certains individus, l'optimisme peut devenir un état presque pathologique. Ils semblent avoir perdu, comme par une anesthésie congénitale, la possibilité d'être effleurés par la tristesse.²

L'exemple le plus frappant, chez nos contemporains, de

(1) STARBUCK : *Psychology of Religion*, p. 305, 306.

(2) Il n'est pas rare de voir des jeunes gens savourer leurs douleurs : « Dans cet abattement, écrit Marie Bashkirtseff, et dans cette douleur de tous les instants, je ne maudis pas la vie, au contraire, je l'aime et je la trouve bonne. Le croira-t-on ? Je trouve tout bon et agréable, jusqu'aux larmes, jusqu'à la douleur. J'aime pleurer, j'aime me désespérer, j'aime à être chagrine et triste. Je regarde tout cela comme autant de divertissements et j'aime la vie malgré tout. Je veux vivre. Ce serait cruel de me faire mourir quand je suis si accommodante. Je pleure, je me plains, et en même temps cela me plaît, non, pas cela... Je ne sais comment dire... Enfin tout dans la vie me plaît, je trouve tout agréable. Et tout en demandant le bonheur, je me trouve heureuse d'être misérable. Ce n'est plus moi qui me trouve ainsi ; mon corps pleure et crie ; mais quelque chose de moi, qui est au-dessus de moi, se réjouit de tout. »

Journal de Marie Bashkirtseff, vol. 1, p. 66, 67.

cette incapacité à sentir le mal, c'est assurément Walt Whitman :

« Son occupation favorite », nous dit le D^r Bucke, son disciple, « semblait être de flâner tout seul çà et là dans la campagne, regardant l'herbe, les arbres, les fleurs, les jeux de la lumière, les aspects changeants du ciel, écoutant les oiseaux, les grillons, les rainettes et les mille bruits de la nature. Il était manifeste qu'il en jouissait infiniment plus que nous ne le faisons d'ordinaire. Avant de le connaître, il ne m'était jamais venu à l'esprit qu'on pût éprouver devant un tel spectacle le bonheur parfait qu'il en savait tirer. Il aimait les fleurs : sauvages ou cultivées, il les aimait toutes. Je crois qu'il admirait les lilas et les tournesols autant que les roses. Peut-être n'a-t-il jamais existé d'homme qui ait aimé autant de créatures et qui en ait si peu dédaigné. Pour lui tout objet naturel semblait avoir un charme. Tous les spectacles, tous les sons semblaient lui plaire. On voyait qu'il aimait tous les hommes, toutes les femmes, tous les enfants qu'il rencontrait. Pourtant je ne lui ai jamais entendu dire qu'il aimait quelqu'un ; mais tous ceux qui le connaissaient sentaient qu'il les aimait et qu'il en aimait bien d'autres encore. Jamais je ne l'ai vu discuter ou se quereller ; jamais il ne parlait d'argent. Il plaidait toujours, tantôt en badinant, tantôt sérieusement, la cause de ses détracteurs et de ses critiques ; j'ai même souvent pensé qu'il prenait plaisir aux attaques que suscitaient ses écrits ou sa personne. Quand je fis sa connaissance, je croyais d'abord qu'il se surveillait et ne permettait pas à son impatience ou à sa rancune de se manifester par des paroles. Il ne me venait pas à l'esprit que de tels sentiments pussent ne pas exister en lui. Mais j'ai constaté par une longue observation qu'il avait ce genre d'insensibilité. Jamais il ne disait du mal d'aucune époque, d'aucune nation, d'aucune classe sociale, d'aucun métier, pas même d'un animal, d'un insecte, d'un objet inanimé, des lois naturelles ou de leurs conséquences, telles que la maladie, la difformité, la mort. Jamais il ne se plaignait du mauvais temps, ni d'aucun malaise. Jamais il ne jurait. Pourquoi l'aurait-il fait ? Jamais il ne parlait avec emportement et selon toute apparence n'était jamais en colère. Il n'a jamais manifesté ni, je crois, jamais éprouvé aucune crainte. »¹

L'intérêt des écrits de Walt Whitman tient à l'absence complète de toute contraction de l'âme. Il n'a jamais exprimé

(1) R. M. BUCKE : *Cosmic Consciousness*, p. 182, 186.

que des sentiments expansifs et à la première personne ; non pas qu'il fût un monstre d'égoïsme, mais il dit « je » au nom de tous les hommes ; ses paroles sont colorées d'une émotion à la fois ontologique et passionnée, qui persuade au lecteur que les hommes et les femmes, la vie et la mort, et toutes choses enfin sont divinement bonnes. Il passe pour avoir restauré l'antique religion de la nature. On a subi la contagion de son amour pour la camaraderie universelle, du bonheur que lui procurait la simple existence des autres. On a formé des sociétés pour honorer sa mémoire ; il existe une revue mensuelle¹ pour propager cette nouvelle religion, où l'on voit se dessiner déjà une orthodoxie et une hérésie. On imite sa métrique originale pour composer de nouveaux hymnes au bonheur. On le compare ouvertement au fondateur de la religion chrétienne, et ce n'est pas toujours à l'avantage de ce dernier.

On dit souvent que Whitman est un « païen ». Ce mot signifie de nos jours ou bien l'homme naturel qui n'a pas le sentiment du péché ; ou bien le Grec ou le Romain avec sa conception religieuse spéciale. Aucun de ces deux sens ne s'applique exactement à notre poète. Il est supérieur à l'homme qui n'est qu'un animal et qui n'a pas goûté au fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Il entrevoit le péché, juste assez pour qu'on sente quelque fanfaronnade dans l'indifférence qu'il professe à son égard ; libre de toute attitude courbée ou contractée, il en éprouve une fierté que le païen tout brut ne ressentirait pas :

« Les animaux sont bien heureux : ils sont satisfaits et placides ; j'aimerais
[aller vivre avec eux.

Bien souvent je les regarde, je les regarde ;

Ils ne se font jamais de mauvais sang, jamais ils ne soupirent sur l'état de
[leur âme.

Ils ne restent pas éveillés la nuit pour pleurer sur leurs péchés.

Il n'y en a pas un seul qui soit mécontent, pas un seul atteint de la folie de
[la propriété,

Pas un seul qui s'agenouille devant un autre, ou devant ceux de son espèce
[qui vécutrent il y a mille ans,

Il n'y en a pas un sur toute la terre qui soit honorable ou malheureux. »²

(1) *The Conservator*, publié à Philadelphie et dirigé par Horace Traubel.

(2) *Song of Myself* (Chanson sur Moi-même), 32.

D'autre part, Whitman est inférieur aux païens de l'antiquité classique ; car il y avait dans leur âme, dès les temps homériques, le sentiment profond de l'universelle mortalité, que Walt Whitman repousse résolument. Quand le jeune fils de Priam, Lycaon, supplie Achille de l'épargner, Achille, qui va le tuer, s'arrête et lui répond :

« Mon cher, il faut que tu meures ; à quoi bon gémir ainsi ? Patrocle est mort : il valait mieux que toi. Ne vois-tu pas comme je suis beau et grand ?... Cependant sur moi aussi est suspendue la mort et la destinée inflexible. Tôt ou tard, à l'aube, le soir ou au milieu du jour, un guerrier m'arrachera l'âme, en me frappant de sa lance ou d'une flèche de son arc. »¹

Après quoi, Achille tranche avec son épée, en vrai sauvage, la tête du pauvre garçon, repousse du pied le corps de Lycaon dans le Scamandre, invitant les poissons du fleuve à dévorer sa graisse blanche. Comme dans ce passage d'Homère la sympathie et la cruauté, toutes deux sincères, ne se confondent pas, ne réagissent pas l'une sur l'autre, de même les Grecs gardaient intactes et distinctes leurs tristesses et leurs joies. Un bon instinct n'était pas à leurs yeux un péché ; ils n'étaient pas assez préoccupés de justifier l'univers pour soutenir, comme tant de modernes, que tout mal apparent recouvre un bien caché, ou quelque gentillesse de ce genre. Pour les Grecs primitifs, le bien était le bien, et le mal était le mal, tout simplement. Ils ne fermaient pas les yeux sur les maux que produisait la nature. Le vers de Walt Whitman :

« Ce qu'on appelle bon est parfait et ce qu'on appelle mauvais est tout aussi [parfait] »

leur eût semblé tout bonnement stupide. Ils n'avaient pas inventé, pour échapper à ces maux, un « monde meilleur » construit par l'imagination, où il n'y aurait plus de place pour les douleurs, ni même pour les joies innocentes des sens. Une telle pureté des sentiments instinctifs, affranchis de toute sophistication et de toute affectation, donne à l'âme des anciens une dignité vraiment pathétique. Voilà précisément ce qui manque aux productions de Whitman. Son optimisme

(1) Iliade, XXI, 106-113.

a quelque chose de trop voulu, de trop agressif : il y a dans son évangile un air de bravade et de rodomontade¹, qui le déprécie aux yeux de lecteurs pleins de sympathie pour son optimisme, et prêts à reconnaître que dans ses traits essentiels Whitman appartient à la race authentique des prophètes.

L'optimisme est comme la santé de l'âme. Cette santé morale peut être spontanée ou bien volontaire et systématique. Quand elle est involontaire, elle fait éprouver du bonheur immédiatement en présence des choses. Quand elle est volontaire, elle suppose un effort pour concevoir abstraitement les choses comme bonnes. L'optimisme systématique voit dans le bien le caractère essentiel de tout ce qui existe ; il exclut délibérément le mal de son champ visuel. Une telle prétention ressemble fort à une gageure, du moins pour un esprit sincère qui accepte les faits tels qu'ils sont. Mais en y réfléchissant, on s'aperçoit qu'il s'agit d'une croyance trop complexe pour être aisément réfutée.

Le bonheur, comme toute autre émotion, produit une sorte de cécité mentale à l'égard de tous les faits qui lui seraient contraires ; c'est comme un rempart protecteur contre toute impression perturbatrice. Quand règne en nous la tristesse, la pensée du bonheur ne nous paraît répondre à rien de réel. De même, au moment où le bonheur occupe notre âme, il est impossible que la pensée du malheur éveille en nous le sentiment de la réalité. Cet aveuglement est si marqué qu'un observateur impartial est conduit à supposer que nous fermons les yeux à l'évidence, par mauvaise volonté ou par hypocrisie. Il y a plus : la tendance à couper le mal à sa racine peut, chez l'homme le plus sincère, devenir une sorte de parti pris et de discipline religieuse. Une grande partie de ce que nous appelons le mal vient uniquement de la façon dont nous prenons les choses. Le mal peut souvent être transformé en un tonique, c'est-à-dire en un bien, par la simple substitution d'une attitude de combat au découragement et à la

(1) « Dieu a peur de moi ! » s'écriait un de mes amis, animé du même optimisme colossal, un matin qu'il semblait vouloir avaler le monde entier. Au ton provocant de cette exclamation, je devinai qu'il réagissait contre les restes d'humilité chrétienne que son éducation lui avait laissés.

crainte ; souvent l'aiguillon de la souffrance fait place à un véritable attrait, quand après avoir cherché vainement à l'écarter, nous nous décidons à la regarder en face, à la supporter de bon cœur. Il serait donc indigne d'un homme de ne pas recourir à ce moyen de salut, en présence de faits douloureux qui menacent sa paix intérieure. Admettons que les faits subsistent ; si vous vous refusez à y voir un mal, si vous dédaignez leur puissance, si vous faites comme s'ils n'existaient pas, ils auront perdu, par rapport à vous, ce qu'ils avaient de nuisible. Si c'est grâce à votre pensée qu'ils deviennent bons ou mauvais, cela prouve que vous devez avant tout songer à bien diriger votre pensée.

Voilà de quelle manière l'optimisme volontaire s'introduit en philosophie. Une fois entré, il ne se laisse pas facilement imposer des limites. Il n'est pas seulement soutenu par l'instinct profond qui pousse l'homme au bonheur et par suite à l'oubli de ce qui s'y oppose ; de plus hauts idéals parlent en sa faveur. Être malheureux, ce n'est pas seulement souffrir, c'est être mesquin, c'est être laid. Qu'y a-t-il de plus bas, de plus méprisable que l'humeur chagrine, pleurarde et boudeuse, quels que soient les maux extérieurs qui l'aient suscitée en nous ? Qu'y a-t-il de plus fâcheux pour les autres, de plus stérile pour nous ? Au lieu de nous tirer d'affaire, un tel état d'esprit enfonce, aggrave en nous le mal. A tout prix, cette humeur noire doit être vaincue : il faut la pourchasser, chez nous comme chez les autres, et ne jamais lui céder un pouce de terrain. Mais comment nous imposer cette discipline mentale, si nous ne faisons pas ressortir tout le bien qui brille dans le monde, si nous ne cherchons pas à voiler tous ses aspects plus sombres ? Ainsi notre résolution de ne pas nous laisser aller, de ne pas nous lamenter sur nous-mêmes, nous conduit nécessairement à faire entrer le monde entier dans les cadres de notre optimisme, afin qu'il ne contrarie pas notre désir de bonheur.

Je laisse de côté pour le moment l'intuition mystique de la bonté absolue de l'univers, qui joue un rôle considérable dans l'histoire de la pensée religieuse. Nous pouvons nous en tenir à des enthousiasmes moins extraordinaires. Toutes les passions fortes nous rendent insensibles à cer-

taines catégories de maux. Le patriote ne se laisse pas détourner de son héroïsme par les châtiments vulgaires, l'amoureux rejette toute prudence. Quand l'enthousiasme est à son comble, on va jusqu'à jouir de ses souffrances, si l'on souffre pour la bonne cause : la mort perd son aiguillon, le sépulcre sa victoire. A de tels moments, le contraste entre le bien et le mal s'évanouit dans une souveraine exaltation où s'anéantit le mal, et que l'homme accueille comme le couronnement glorieux de son existence. Car c'est de la vie la plus intense, la plus héroïque et la plus haute qu'il vit pour un instant.

La culture systématique de la santé morale comme attitude religieuse est conforme à des tendances importantes de la nature humaine ; on ne saurait en tout cas la taxer d'absurdité. En fait chacun de nous pratique plus ou moins l'optimisme volontaire, même ceux dont les conceptions théologiques devraient logiquement s'y opposer. Autant que possible nous détournons notre attention de la maladie et de la mort. L'alcôve, l'abattoir, et les autres lieux secrets sans quoi notre vie ne serait pas, nous les dissimulons aux regards, nous n'en parlons jamais, de sorte que le monde des salons et des « bons livres » est une fiction plus convenable, plus propre et plus belle que le monde réel. ¹

Le progrès du *libéralisme* dans les églises chrétiennes, depuis cinquante ans, est sans contredit une victoire de l'optimisme sur la vieille théologie pessimiste, qui rôtissait les damnés aux brasiers de l'enfer. Beaucoup de prédicateurs, au lieu d'insister sur le sentiment du péché, le laissent dans l'ombre. Ils ne parlent plus des peines éternelles, ils en nient même l'existence. Ils mettent en avant la dignité de la nature humaine plutôt que sa dépravation. Ils considèrent la préoccupation constante du salut qui tourmentait les chrétiens à

(1) « Plus j'avance dans la vie, plus je deviens semblable à l'enfant naif que tout abasourdit ; je ne puis m'habituer à ce monde, à la procréation, à l'hérédité, à ce que mes yeux voient, à ce que mes oreilles entendent. Les choses les plus ordinaires me sont un fardeau. Cette vie, dont la surface est luisante de politesse, cette vie tirée à quatre épingles, et les fondations obscènes et orgiaques sur lesquelles elle repose, forment un spectacle que l'accoutumance ne me fera jamais accepter. » R.L. STEVENSON : *Letters*, II, 355.

l'ancienne mode, comme malade et répréhensible plutôt qu'admirable. La robustesse d'un esprit sain, que nos aïeux auraient qualifiée de païenne, est devenue à leurs yeux un élément de l'idéal chrétien. Sans chercher s'ils ont tort ou raison, je constate le changement qui s'est accompli.

Les hommes auxquels je fais allusion se réclament encore pour la plupart du christianisme, bien qu'ils repoussent les éléments pessimistes de la théologie chrétienne. Mais il vient de naître une nouvelle religion de la nature qui a tout à fait supplanté le christianisme dans l'esprit de beaucoup de nos contemporains. Elle s'appuie sur l'évolutionnisme qui, après avoir lentement progressé durant un siècle, a pendant les vingt-cinq dernières années envahi la pensée européenne et américaine. L'idée de l'universelle évolution aboutit aisément à la doctrine du perfectionnement général, au *méliorisme*, qui répond très bien aux besoins religieux des esprits optimistes. Cet optimisme évolutionniste se substitue aujourd'hui chez une foule de nos contemporains à la religion où ils sont nés. Ils y sont poussés soit par leur éducation purement scientifique, soit par leur goût pour les livres de vulgarisation, soit encore par leur répugnance pour l'âpreté, pour le caractère irrationnel de l'orthodoxie chrétienne. Comme un exemple vaut mieux qu'une description abstraite, je citerai l'une des réponses au questionnaire de Starbuck. L'auteur de ce témoignage nous expose sa façon de comprendre l'univers ; ce qu'on peut, si l'on y tient, appeler sa *religion*. C'est en tout cas une attitude systématique et réfléchie ; cet homme a même son idéal à lui, auquel il reste fidèle. On n'a pas de peine à reconnaître en lui le type de ces esprits étroits, grossiers et invulnérables, que l'on rencontre un peu partout.

— « *Demande : Que signifie pour vous le mot de religion ?*

— *Réponse : Rien du tout. Et je ne vois pas trop ce qu'il signifie pour les autres, au moins en fait d'utilité pratique. J'ai soixante-sept ans, j'ai été quarante-cinq ans dans les affaires, j'ai par conséquent quelque peu l'expérience de la vie, des hommes et de quelques femmes aussi, et j'ai constaté qu'en règle générale les gens les plus religieux et les plus pieux sont ceux qui manquent le plus de droiture et de moralité. Les hommes qui valent le mieux sont ceux qui ne vont pas à l'église et n'ont aucune croyance reli-*

gieuse. Les prières, les cantiques, les sermons, tout ça ne vaut rien — cela nous enseigne à compter sur une sorte de puissance surnaturelle, là où nous ne devrions compter que sur nous-mêmes. Quant à un Dieu, je n'y crois absolument pas. L'idée de Dieu est le produit de l'ignorance, de la crainte et du manque total de connaissances sur la nature. Si je devais mourir maintenant — j'ai, pour mon âge, l'esprit et le corps en très bonne santé — j'aimerais assez mourir en entendant de la belle musique, en me livrant à quelque sport, en un mot en jouissant de tout mon cœur de quelque divertissement raisonnable. Nous mourons comme une pendule s'arrête ; il n'y a pas plus d'immortalité dans un cas que dans l'autre.

D. — Quelles idées vous sont suggérées par les mots Dieu, le ciel, les anges, etc. ?

R. — Aucune absolument. Je suis un homme sans religion. Ces mots ne signifient qu'un fatras de légendes.

D. — Avez-vous jamais constaté dans votre vie une intervention qui vous parût providentielle ?

R. — Aucune absolument. Il n'existe pas d'influence directrice de ce genre. Il suffit à n'importe qui d'observer les faits avec intelligence et de connaître les lois scientifiques pour s'en convaincre.

D. — Qu'est-ce qui agit le plus fortement sur votre sensibilité ?

R. — Les airs entraînants, la musique qui vous réveille, la Marseillaise, par exemple ; tous les chants qui sont d'une inspiration élevée, et qui font battre le cœur ; mais ce que je déteste le plus, ce sont les cantiques qui ne sont qu'un délayage insipide. J'aime Walter Scott, Burns, Byron, surtout Shakespeare, etc., etc. Je jouis beaucoup de la nature, surtout du beau temps, et jusqu'à ces dernières années je me promenais à la campagne tous les dimanches. A pied, je faisais mes douze milles sans aucune fatigue. Sur ma bicyclette, j'en faisais quarante ou cinquante. J'ai abandonné la bicyclette. Jamais je ne vais à l'église, mais j'assiste aux conférences quand il y en a de bonnes. Toutes mes pensées et toutes mes réflexions ont toujours été saines et j'ai toujours été content, car, au lieu d'hésiter et d'avoir peur, je vois les choses comme elles sont, je m'efforce de m'adapter à mon milieu ; c'est, à mes yeux, la loi la plus profonde de toutes. L'homme est un animal capable de progrès. Je suis bien persuadé qu'il aura atteint un état très supérieur à son état présent, dans un millier d'années.

D. — Quelle est votre conception du péché ?

R. — Il me semble que le péché n'est qu'une manière d'être ou une sorte de maladie qui tient à ce que le développement de

l'homme n'est pas encore assez avancé. Plus on se préoccupe de cette maladie, plus on l'aggrave. Nous devrions nous dire que dans un million d'années, l'équité, la justice, le bon ordre physique et mental, seront si bien établis et organisés, que personne n'aura même l'idée du mal ou du péché.

D. — *Quel est votre tempérament ?*

R. — Nerveux, remuant, très éveillé, physiquement et intellectuellement. Bien fâché que la nature nous oblige de temps en temps à dormir. »

Si nous étions à la recherche d'un cœur contrit, d'un cœur brisé, celui-ci ne ferait pas notre affaire. Il est si content de son état borné, que son contentement, comme une carapace, le protège contre toute aspiration douloureuse vers l'inaccessible infini. C'est un parfait exemple de l'optimisme que suscite parfois la science vulgarisée.

Il existe aujourd'hui un autre mode de pensée optimiste, beaucoup plus important à mon sens et, à coup sûr, plus intéressant au point de vue religieux que celui qui s'appuie uniquement sur la science de la nature. C'est un mouvement qui a pris en Amérique un développement considérable et semble grandir de jour en jour. Il revêt diverses formes, qui portent des noms différents ; mais il serait inutile pour nous de les étudier séparément : leurs ressemblances étant beaucoup plus profondes que leurs divergences, j'ai le droit de les prendre en bloc, afin d'en indiquer les principaux traits. Pour plus de commodité, je désignerai cet optimisme, à la fois spéculatif et pratique, sous le nom de *mind-cure*.¹

On retrouve dans cette doctrine des éléments empruntés à plusieurs sources, dont voici les principales : D'abord les quatre Évangiles ; puis l'idéalisme de Berkeley et celui d'Emerson ; le spiritisme, avec sa loi d'évolution progressive des âmes à travers leurs existences successives ; l'évolutionnisme optimiste dont je viens de parler ; enfin, jusqu'à un certain point, les religions de l'Inde. Mais le trait le plus

(1) [Après bien des hésitations et des recherches, je me décide à transcrire le terme anglais sans le traduire. Le seul équivalent possible en français serait « psychothérapie », qui a pris un sens trop médical. *Mind-cure* signifie littéralement traitement psychique, cure mentale. — F. A.]

caractéristique de la *mind-cure* lui vient d'une inspiration beaucoup plus directe. Les initiateurs de la nouvelle foi ont eu l'intuition de la vertu que possèdent les attitudes optimistes de l'âme, pour nous sauver de tous les maux. Ils croyaient ardemment à l'efficacité du courage, de l'espérance, de la confiance ; ils méprisaient la crainte, la défiance de soi, l'inquiétude malade, tout excès de préoccupation et de précaution. A la foi des initiateurs, l'expérience des disciples a répondu. Tout cela forme aujourd'hui un ensemble de faits vraiment imposant.

Des aveugles ont recouvré la vue, des paralytiques l'usage de leurs jambes ; des malades incurables ont retrouvé la santé. Dans le domaine moral, les résultats n'ont pas été moins frappants. Bien des hommes ont adopté une attitude optimiste, qui n'avaient jamais supposé qu'ils en fussent capables. On a vu des caractères régénérés de fond en comble. Le contentement et la joie ont été rendus à d'innombrables familles. L'influence indirecte exercée sur l'opinion n'a pas été moindre. Déjà les principes de la *mind-cure* commencent à faire partie de l'atmosphère morale que nous respirons. On entend parler de « l'Évangile du Repos », de la doctrine qui dit : « Ne vous tourmentez pas ! » J'en sais qui, en s'habillant le matin, se répètent ces trois mots : « Santé, jeunesse, vigueur ! » comme leur devise pour la journée. Il y a bien des familles où il est défendu de se plaindre du mauvais temps. De plus en plus, la bienséance interdit de parler de ses petites misères, de ses sensations désagréables, et d'attacher trop d'importance aux tracasseries de la vie. Cette influence tonique sur l'opinion serait un bon résultat, même s'il n'en existait pas de plus frappants. Or ils sont en si grand nombre que nous pouvons négliger ce qui s'y mêle, comme dans toute entreprise humaine, d'échecs et d'illusions. Nous pouvons négliger aussi le verbiage de bien des partisans de la *mind-cure*, dont l'optimisme béat et les expressions vagues sont insupportables à tout esprit cultivé.

Il demeure établi que la doctrine ne s'est répandue chez nous que grâce à ses résultats pratiques incontestables. Aucune conception systématique de la vie ne se rattache aussi étroitement à la médecine et à l'hygiène appliquées

que cette philosophie, la seule vraiment originale qui soit née en Amérique. Le tour d'esprit si pratique des Américains ne se manifeste nulle part plus clairement que dans cette intime liaison. Les médecins et les membres du clergé, aux Etats-Unis, commencent à ouvrir les yeux sur l'importance de la *mind-cure*, avec beaucoup d'hésitations et de répugnances. Le mouvement est évidemment appelé à se développer encore bien davantage, à la fois comme théorie et comme application. Ses avocats les plus récents sont de beaucoup les représentants les plus distingués de toute la *mind-cure*.¹ Le fait qu'une foule d'esprits sont absolument fermés à son influence ne doit pas nous arrêter. Ce qui importe pour notre propos, c'est qu'il en existe un si grand nombre qui puissent la subir. Ils constituent, au point de vue psychologique, un type qui mérite d'être étudié avec respect.

Examinons d'un peu plus près la doctrine elle-même. Elle repose avant tout sur ce principe fondamental de toute expérience religieuse : l'homme a deux natures, dont l'une ou l'autre peut dominer en lui. A la nature idéale s'oppose la nature basse et charnelle, celle des sensations, des instincts corporels, des désirs égoïstes, des intérêts les plus matériels. La théologie chrétienne a de tout temps considéré que le vice essentiel de cette nature charnelle était l'*insoumission* ; la *mind-cure* prétend que c'est la *crainte*. C'est ce qui en fait une attitude religieuse nouvelle et vraiment originale.

« La crainte, dit un écrivain de cette école, a pu avoir son utilité dans le cours de l'évolution ; elle constitue, semble-t-il, toute la prévoyance des animaux ; mais il est absurde qu'elle joue encore un rôle dans l'esprit d'un homme civilisé. J'ai observé que la crainte, loin d'être un stimulant, affaiblit ou paralyse tous les hommes assez cultivés pour se laisser diriger dans leur conduite par l'attrait du bien et par le devoir. Dès que la crainte n'est plus un rempart, elle devient un obstacle ; il faut la supprimer, comme on enlève les chairs mortes d'un organe encore vivant... Je définis la crainte une autosuggestion plus ou moins volontaire d'infé-

(1) Je fais allusion à M. HORATIO W. DRESSER et à M. HENRY WOOD, surtout au premier. Les œuvres de M. Dresser ont paru chez *G. P. Putnam's Sons*, New York and London ; celles de M. Wood chez *Lee and Shepard*, Boston.

riorité, afin de bien montrer qu'elle appartient à la catégorie des choses nuisibles et nullement respectables. »¹

MM. Dresser et Wood stigmatisent la détresse mentale qu'engendre la crainte :

« Considérez un instant la façon de vivre qui s'impose à nous dès notre naissance. Il y a là certaines conventions, coutumes ou exigences sociales, une tendance théologique, une conception générale du monde. Il y a des idées conservatrices sur la première éducation, le mariage, la carrière à suivre. A tout cela se joint une longue série de prévisions pénibles : après les maladies de l'enfance les maladies de l'âge mûr, puis celles de la vieillesse ; nous perdrons nos facultés, nous retomberons en enfance ; au-dessus de toutes ces appréhensions plane la crainte de la mort. C'est en outre une liste interminable de craintes spéciales, de préoccupations troublantes ; les appréhensions qu'éveillent certains aliments, la peur du vent d'est, des grandes chaleurs, des douleurs causées par le froid, la peur de s'enrhumer si l'on se tient dans un courant d'air, ou d'attraper la fièvre des foins le 14 août au milieu du jour ; tous les rongements d'esprit, frayeurs, inquiétudes, angoisses, prévisions fâcheuses, pensées pessimistes, sentiments morbides, prodigieux défilé de spectres lugubres, si souvent évoqués par tous les donneurs de conseils et surtout par les médecins. C'est comme une danse macabre d'abstractions terrifiantes.

» Et ce n'est pas tout. L'armée des maux corporels se grossit de tous les soucis accidentels qui pullulent dans la vie quotidienne. On a peur des dangers possibles, peur de perdre sa fortune, d'être volé, incendié, peur de voir éclater la guerre. Il ne nous paraît pas suffisant de craindre pour nous-mêmes. Un de nos amis tombe-t-il malade, nous pensons aussitôt à tout ce qui peut lui arriver de pire, et nous tremblons de le voir mourir. Si nous trouvons quelqu'un dans la tristesse,... nous sympathisons avec lui, c'est-à-dire qu'en nous y associant, nous ravivons sa douleur. »²

« L'homme est souvent marqué du sceau de la crainte avant même de naître ; il est élevé dans la crainte ; toute sa vie, il est

(1) HORACE FLETCHER : *Happiness as found in Forethought minus Fear-thought* (Le Bonheur, tel qu'on le trouve dans la Prévoyance d'où la Crainte est bannie). *Menticulture Series*, II, Chicago and New York, 1897, p. 21-25.

(2) H. W. DRESSER : *Voices of Freedom* (Voix Libératrices), New York, 1899, page 38.

soumis à la crainte de la maladie et de la mort, c'est-à-dire à l'esclavage le plus dégradant : son esprit tout entier se contracte et se rétrécit, et son corps affaibli n'est bien souvent que l'image de son esprit... Parmi tous nos ancêtres, pensez aux millions d'âmes douées d'une extrême sensibilité qui ont vécu sous l'accablement perpétuel d'un tel cauchemar ! N'est-il pas surprenant que la santé puisse exister encore ? L'amour infini, la vie et l'énergie divines qui se déversent à flots doux et continus dans notre âme, même à notre insu, peuvent seuls neutraliser en partie cet océan d'amertume. »¹

Bien que les partisans de la *mind-cure* emploient souvent la terminologie chrétienne, on voit d'après ces citations combien sont différentes l'idée qu'ils se font de la nature inférieure de l'homme et la conception chrétienne de la chute.²

Il n'y a guère moins de différence entre les deux doc-

(1) HENRY WOOD : *Ideal Suggestion through Mental Photography* (La Suggestion des Idées Saines par la Photographie Mentale), Boston, 1899, page 54.

(2) Aux exégètes de décider si c'était bien celle du Christ. D'après Harnack, Jésus envisageait le mal et les maladies à peu près de la même manière que les apôtres modernes de la *mind-cure* :

« Comme Jean-Baptiste, en prison, se demandait anxieusement si Jésus était bien « celui qui devait venir », il lui envoya deux de ses disciples pour l'interroger en personne. Rien de plus saisissant que cette question du Baptiste, rien de plus réconfortant que la réponse du Seigneur : « Allez » rapporter à Jean ce que vous voyez et entendez : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont nettoyés, les sourds entendent, les morts ressuscitent, l'évangile est annoncé aux pauvres. » * C'est là le « royaume » qui est « proche » ; ou, pour mieux dire, il est déjà réalisé par cette activité guérissante et rédemptrice. A une telle victoire sur la misère et la détresse, à la suppression de la maladie, Jean doit reconnaître que les temps nouveaux sont arrivés. La guérison des possédés n'est qu'une partie de cette œuvre salutaire, que Jésus donne comme l'objet même et la preuve de sa mission divine. C'est donc aux malheureux, aux malades, aux pauvres qu'il s'est adressé, mais non pas en moraliste, et sans aucune trace de molle sentimentalité. Il ne classe pas les maux en groupes distincts ; il ne se demande pas si le malade « mérite » la guérison ; il ne songe pas à sympathiser avec la douleur ou le deuil. Il ne dit nulle part que la maladie est bonne ou le mal profitable. Pour lui, la maladie est la maladie, la santé est la santé. Tout mal, toute misère est pour lui redoutable ; c'est une partie du royaume de Satan. Mais il sent en lui la puissance qui sauve. Il sait que pour réaliser un état meilleur il faut triompher de la faiblesse et guérir la maladie. »
Das Wesen des Christenthums, 1900, p. 39.

* [Matthieu, XI, 4, 5.]

trines en ce qui concerne la nature supérieure de l'homme. Ce qui est spirituel dans l'homme pour la *mind-cure* — et sur ce point elle incline décidément au panthéisme — est en partie conscient, mais surtout subconscient. Grâce à notre nature spirituelle subconsciente, nous sommes intimement unis au Principe divin, sans qu'il y ait besoin d'un miracle de la grâce, ou de l'abrupte création en nous d'un homme nouveau. Cette idée s'exprime diversement chez les représentants de l'école ; on y retrouve ou le mysticisme chrétien, ou l'idéalisme philosophique, ou le bouddhisme, ou la théorie moderne du moi subliminal.

« Le grand fait central de l'univers, c'est l'esprit, principe infini de vie et de puissance, qui est au fond de tout et se manifeste en toute chose : je l'appelle Dieu. Désignez-le comme il vous plaira, Lumière Bienfaisante, Providence, Ame Suprême, Omnipotence, choisissez le terme qui vous paraîtra le meilleur ; il suffit que nous soyons d'accord sur ce grand fait central pris en lui-même : Dieu remplit à lui seul tout l'univers, tout existe en lui et par lui, rien n'est en dehors de lui. Il est notre vie même. Nous participons à la vie divine. La différence qui nous sépare, c'est que nous sommes des esprits individuels, tandis qu'il est l'Esprit Infini, qui contient tout en lui, et nous et le reste. Mais la vie humaine et la vie divine sont identiques dans leur essence. Il y a simplement une différence de degré.

» Le point central de la vie humaine, c'est le moment où nous nous rendons pleinement compte de cette identité, où nous ouvrons notre cœur à cet influx divin. Plus nous ouvrons notre âme à ces flots bienfaisants, et plus nous parvenons à réaliser en nous-mêmes les puissances de la Vie Infinie, plus nous en devenons les dociles instruments. A mesure que vous avancerez dans cette voie, le désordre en vous fera place à l'ordre, la maladie à la santé, la dissonance à l'harmonie, la douleur opprimante à l'énergie florissante. En nous rendant compte de notre nature divine et du rapport étroit qui nous relie au Principe Universel, nous accrochons pour ainsi dire notre courroie de transmission au grand moteur central de l'Univers. On ne reste en enfer qu'aussi longtemps qu'on le veut bien ; on peut s'élever aussi haut dans le ciel qu'on le désire ; et dès qu'on s'élève, toutes les puissances supérieures de l'Univers conspirent pour favoriser cette ascension. » ¹

(1) R. W. TRINE : *In Tune with the Infinite* (Au Diapason de l'Infini) (26^{me} mille), New York, 1899. J'ai réuni plusieurs textes épars.

Passons à des faits plus concrets. Je n'ai que l'embarras du choix. Je citerai d'abord le témoignage d'une dame de mes amies :

« La cause primordiale de toute maladie, de toute faiblesse, de tout abattement, c'est le sentiment, *purement humain*, d'être séparé de cette Energie Suprême que nous appelons Dieu. Celui qui peut sentir, celui qui peut dire, avec une confiance joyeuse et sereine, comme Jésus de Nazareth : « Mon Père et moi nous sommes un », celui-là n'a plus besoin de guérisseur ni de guérison. La vérité toute entière est concentrée en ce seul point. Cette union indissoluble avec la divine perfection est le seul fondement possible de la santé parfaite. La maladie n'a plus de prise sur celui qui a les pieds posés fermement sur ce roc, et qui, à chaque heure, à chaque instant, sent passer en lui le Souffle Divin. Si je me sens identique au Dieu Tout-Puissant, comment la lassitude pourrait-elle gagner ma conscience, comment la maladie pourrait-elle étouffer cette inextinguible lumière ?

» La possibilité d'annuler à jamais la loi de la fatigue s'est vérifiée avec éclat dans mon propre cas. Pendant des années, j'ai été clouée sur mon lit par une paralysie de la moëlle épinière et des membres inférieurs. Mes pensées n'étaient pas plus répréhensibles qu'elles ne le sont aujourd'hui ; j'avais seulement cette croyance fautive et obscure que la maladie est inévitable. Mais depuis que la santé m'a été rendue, il y a quatorze ans, par une sorte de résurrection corporelle, j'ai toujours pratiqué, sans m'accorder de vacances, la profession de guérisseuse. Je puis déclarer en toute sincérité que je n'ai jamais éprouvé un seul instant de fatigue ou de douleur, bien que je sois constamment en contact avec des malades de toutes les catégories, dans un état de souffrance et de faiblesse extrêmes. Comment pourrais-je souffrir, moi qui suis une parcelle consciente de la Divinité ? Dieu est plus grand que tout. S'il est avec nous, qui sera contre nous ? »

Je citerai ensuite le témoignage d'un Américain de Boston, homme très intelligent, d'une cinquantaine d'années :

« J'ai été douze ans malade ; l'un des premiers symptômes de ma maladie fut une diplopie qui m'empêchait presque entièrement de lire ou d'écrire. Plus tard je dus renoncer à tout exercice sous peine d'épuisement extrême. J'ai été soigné par des médecins éminents d'Europe et d'Amérique, en croyant fermement qu'ils pouvaient me guérir ; mais sans résultat. Mon état empirait, quand

j'entendis raconter des guérisons par cure mentale, qui me donnèrent envie d'en essayer. Sans beaucoup d'espoir, j'allai trouver à Boston une guérisseuse qui avait beaucoup fait pour des amis à moi ; du moins en étaient-ils persuadés. Le traitement proprement dit se faisait en silence ; les rares paroles qui furent prononcées ne portèrent aucune conviction dans mon esprit. S'il y eut une influence, ce fut en quelque sorte une projection de la pensée d'autrui sur mon inconscient, ou sur mon système nerveux, projection qui s'opérait pendant que nous étions assis tous deux sans dire mot. Dès le début, je croyais à la *possibilité* d'une telle influence, car je savais le pouvoir qu'a l'esprit de façonner le système nerveux ; je croyais aussi à la possibilité de la télépathie ; mais je ne mêlais à ces croyances ni conviction ardente ni foi mystique ou religieuse qui pût ébranler fortement mon imagination.

» Je restais tranquillement assis avec la guérisseuse pendant une demi-heure chaque jour. Ce fut d'abord sans résultat. Au bout d'une dizaine de jours, j'eus soudain conscience d'un flot d'énergie nouvelle qui montait rapidement en moi. Je me mis à marcher, je me mis à lire comme je n'avais pu le faire depuis des années. Le changement fut brusque, très marqué. Cette marée montante dura trois ou quatre semaines environ. Puis, l'été venu, je quittai Boston. Je repris le traitement quelques mois plus tard. Le relèvement de ma santé se maintint. Mais cette amélioration semblait avoir presque épuisé l'influence que j'avais ressentie. Cependant ma confiance avait prodigieusement augmenté par suite de cette première expérience, et j'aurais dû faire de nouveaux progrès si la foi eût été le facteur essentiel de mon retour à la santé.

» Sans pouvoir exprimer clairement toutes mes raisons, j'ai toujours eu l'intime conviction : 1° que le changement qui survint dans mon état physique résultait d'une modification de mon état mental ; 2° que cette modification ne fut pas le produit de mon imagination surexcitée, ni une suggestion hypnotique, *consciemment* éprouvée ; enfin 3° qu'une attitude d'énergie et de santé me fut transmise télépathiquement, au-dessous du seuil de la conscience, par une personne dont la pensée était dirigée sur moi avec l'intention bien arrêtée d'imprimer à mon esprit cette attitude...

» En somme, c'est l'inconscient qui joue le rôle capital. C'est de là que part l'action curative comme le processus morbide. Aussi j'incline à croire que l'influence la plus efficace est celle qui, se transmettant directement d'un esprit vigoureux et sain à notre inconscient, d'une manière si subtile qu'elle nous échappe encore,

y imprime la vigueur et la santé par une sorte d'imitation sympathique. »

Dans le cas suivant, exposé d'une manière concrète et naïve, il s'agit d'une femme :

« J'ai été malade depuis mon enfance jusqu'à ma quarantième année... J'étais dans l'Etat de Vermont depuis plusieurs mois : J'avais espéré que le changement d'air me ferait du bien, mais de jour en jour je devenais plus faible. Une après-midi, vers la fin d'octobre, pendant que je me reposais, je crus entendre ces paroles : « Tu seras guérie, et ton activité dépassera tout ce dont tu as pu rêver. » Elles s'imprimèrent avec tant de force dans mon esprit que je me dis tout de suite que Dieu seul avait pu les y mettre. J'eus foi en elles, en dépit de moi-même, de mes souffrances et de ma faiblesse, qui continuèrent jusqu'à Noël : je retournai alors à Boston. Deux jours après mon arrivée, une jeune amie me proposa de me conduire chez une guérisseuse. (C'était le 7 janvier 1881.) La guérisseuse me dit : « Rien n'existe que l'Esprit ; nous sommes des » manifestations diverses de l'Esprit Unique ; le corps n'est qu'une » illusion passagère ; telle notre pensée, telle notre existence. » Je ne pouvais pas accepter tout ce qu'elle disait, mais je traduisais ainsi tout ce qui me paraissait se rapporter à moi : « Rien n'existe que Dieu ; je suis sa créature, je dépends entièrement de lui ; l'esprit m'est donné pour que je m'en serve ; si je m'en sers pour penser que mon organisme fonctionne normalement, je serai délivrée de l'esclavage où me tenaient mon ignorance, ma crainte et mes expériences passées. » Aussi je commençai ce jour-là même à manger un peu de chaque mets, en me répétant continuellement : « C'est au Créateur de mon estomac à me faire digérer ce que j'ai mangé. » En me maintenant durant toute la soirée dans cet état d'esprit, je pus me coucher et m'endormir, en me disant : « Je suis âme, esprit, identique à la Pensée que Dieu a de moi. » Je dormis toute la nuit sans me réveiller, pour la première fois depuis des années. Le lendemain, je me sentis tout autre, comme une prisonnière qui a reconquis sa liberté ; j'eus la conviction d'avoir trouvé le secret qui me donnerait un jour la santé parfaite. Dix jours après, je mangeais comme tout le monde ; au bout de deux semaines, je commençai à recevoir des révélations directes de la Vérité, qui furent comme des jalons sur ma route. J'en indiquerai quelques-unes ; elle se succédèrent à des intervalles de quinze jours environ :

1^{re} : Je suis Ame, donc pour moi tout est bien.

2^{me} : Je suis Ame, donc je vais bien.

3^{me} : Je m'apparus à moi-même, dans une sorte de vision intérieure, sous la forme d'une bête à quatre pattes, ayant mon visage et portant une protubérance à chaque endroit du corps où j'éprouvais de la douleur, qui me demandait de la reconnaître comme étant moi-même. Résolument, j'appliquai mon attention à l'idée que j'allais bien, et je refusai d'accorder même un regard à cette image de mon ancien état.

4^{me} : Nouvelle vision de la bête dans le lointain, avec la voix très faible. Nouveau refus de la reconnaître.

5^{me} : Encore une fois la vision, mais je ne voyais que ses yeux — mes yeux — qui m'imploraient. De nouveau je refusai. Alors j'eus l'intime conviction que j'étais, que j'avais toujours été en parfaite santé, puisque j'étais une âme, une manifestation de la Pensée Parfaite de Dieu. Ce fut là pour moi la séparation définitive entre ce que j'étais vraiment et ce que je paraissais être. Je réussis dorénavant à ne jamais perdre de vue mon être réel, grâce à la perpétuelle affirmation de cette vérité. J'arrivai peu à peu — cela me coûta cependant deux années de pénibles efforts — à faire de mon corps tout entier une manifestation ininterrompue de vie et de santé.

» Durant les dix-neuf ans qui ont suivi, je n'ai jamais une seule fois fait appel en vain à cette Vérité, bien que, dans mon ignorance, j'aie souvent négligé de l'appliquer. Malgré tous ces manquements, j'ai appris à penser avec la confiance et la simplicité du petit enfant. »

Par de pareils témoignages, on voit qu'il est impossible de ne pas considérer la *mind-cure* comme étant avant tout une forme de religion. En enseignant l'identité de la vie humaine et de la vie divine, elle se confond avec une interprétation de l'Évangile exposée par plusieurs penseurs de l'Écosse, entre autres par Edward Caird. ¹

(1) « Dès le début de son ministère, Jésus fait cette déclaration : « Les temps sont accomplis et le royaume de Dieu est proche. » ^a Plus tard il en vient à dire, par une transition insensible : « Le royaume de Dieu est au milieu de vous. » ^b La transformation ainsi annoncée est donnée pour si importante qu'il en résulte en quelque sorte une supériorité spécifique du « plus petit dans le royaume de Dieu » ^c par rapport aux hommes les plus religieux et aux plus grands prophètes de l'ancienne alliance, où régnait la séparation entre l'homme et Dieu. L'idéal le plus élevé est rapproché de l'homme ; il est pour ainsi dire à portée de sa main : « Pour vous, soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » ^d Les plus pieux des enfants d'Israël, à mesure qu'ils

^a [Marc I, 15.] — ^b [Luc XVII, 21.] — ^c [Luc VII, 28.] — ^d [Matthieu V, 48.]

Il y a cependant cette différence, que les philosophes prétendent donner de l'existence du mal une explication logique, tandis que les adeptes de la *mind-cure*, si j'entends bien leurs doctrines, ne prétendent donner aucune explication théorique du mal qui existe dans le monde, c'est-à-dire des consciences individuelles qui sont égoïstes, souffrantes, timorées. L'existence du mal est un fait empirique pour eux comme pour tous les hommes, mais chez eux c'est le point de vue pratique qui l'emporte : il serait peu conforme à l'esprit de leur doctrine de perdre du temps à s'en inquiéter comme d'un redoutable mystère, ou d'en vouloir tirer des leçons terribles et salutaires, à la façon des chrétiens évangéliques. Ne raisonnons pas là-dessus ; jetons un coup d'œil et passons. C'est seulement de l'ignorance, quelque chose qui n'est là que pour disparaître, pour être dépassé, effacé, oublié. La « Science Chrétienne » (la secte de M^{me} Eddy) représente à cet égard la *mind-cure* la plus avancée. Dans cette doctrine radicale, le mal n'est qu'un *mensonge*, et quiconque en parle est un menteur. Notre devoir étant d'être optimistes, nous ne devons pas même accorder au mal l'aumône de notre attention volontaire. Sans doute, nous le verrons plus loin, c'est là, du point de vue spéculatif, une grave omission ; mais elle est intimement liée aux mérites pratiques de la doctrine que nous examinons. A quoi bon, diraient ses partisans, une

apprenaient à ne plus considérer Dieu comme une divinité nationale, mais comme un Dieu de justice qui punirait Israël pour ses péchés aussi sûrement qu'Edom et que Moab, avaient senti que leur Dieu devenait toujours plus lointain et plus étranger à leur vie. L'Évangile vient renverser cette conception. Dans la prière que Jésus enseigne à ses disciples, nous trouvons indiquée l'abolition du contraste entre ce monde et l'autre qui était allé s'élargissant durant toute l'histoire des Juifs : « Sur la terre *comme* au ciel. »* Ce n'est pas à dire que l'homme ne se sente plus séparé de Dieu, comme un être fini, faible et pécheur, de l'Être infini, tout-puissant et parfait ; mais ce sentiment n'est plus assez fort pour faire évanouir en l'homme la conscience de son identité avec Dieu. Les mots de « Fils » et de « Père » marquent en même temps l'opposition entre l'homme et Dieu et les limites de cette opposition ; elle n'est pas absolue, elle suppose un indestructible principe d'unité, qui peut et doit devenir un principe de réconciliation. »

EDWARD CAIRD : *The Evolution of Religion*, II, p. 146, 147. (*Glasgow Lectures of 1890-1892.*)

* [Matthieu VI, 10.]

philosophie du mal, si nous supprimons le mal dans notre vie ?

Après tout, c'est la vie qui importe. La *mind-cure* a construit un système puissant d'hygiène mentale, qui mérite sans contredit de faire oublier tous les autres. Ce système est tout entier construit avec de l'optimisme : « Le pessimisme rend faible. L'optimisme rend fort. » Un des plus vigoureux écrivains de cette école imprime en gros caractères au bas de chacune de ses pages : « Les pensées sont des réalités. » Si vos pensées ne contiennent que santé, jeunesse, vigueur, succès, le succès, la vigueur, la jeunesse et la santé deviendront vite pour vous des réalités. Qui que vous soyez, un optimisme persévérant dans votre esprit aura infailliblement une influence régénératrice sur votre vie. Cette ouverture sur le divin existe en chacun de nous ; c'est un privilège universel, imprescriptible. Inversement, la crainte et tous les modes de pensée où notre esprit se contracte égoïstement sur lui-même mènent au néant. La plupart des défenseurs de la *mind-cure* soutiennent que les idées sont des forces et que les pensées d'un individu attirent à elles, pour s'en faire des auxiliaires, toutes celles du même ordre qui existent dans le monde : c'est l'attraction mutuelle des semblables. Nous faisons ainsi pénétrer en nous des forces nouvelles, dont l'origine nous est extérieure et qui tendent néanmoins à réaliser nos désirs. Le point essentiel, dans la conduite de notre vie, c'est de mettre de notre côté les forces divines en ouvrant notre esprit à leur influence.

Il y a somme toute une analogie frappante, au point de vue psychologique, entre la *mind-cure* et le christianisme de Luther et de Wesley. A l'homme pénétré de l'importance des bonnes intentions et des bonnes œuvres, demandant avec angoisse : « Que dois-je faire pour être sauvé ? » Luther et Wesley répliquèrent : « Tu es sauvé dès maintenant, si seulement tu consens à le croire. » La *mind-cure* nous apporte la même parole libératrice. Elle s'adresse, il est vrai, à des hommes pour qui la notion du salut a perdu son ancien caractère théologique, mais devant qui la même question se pose, la question éternelle de la détresse humaine : « Que dois-je faire pour être délivré, éclairé, redressé, guéri ? » Voici la

réponse : « Tu es délivré, éclairé, guéri dès maintenant, si seulement tu t'en rends compte. » « On peut tout résumer, dit un des auteurs que j'ai déjà cités, en une seule petite phrase : « *Dieu va bien, donc tu vas bien.* » Il s'agit de nous éveiller à la connaissance de notre être véritable. »

Si la bonne nouvelle que prêchèrent en leur temps Luther et Wesley exerça jadis tant d'influence, c'est qu'elle répondait aux besoins d'une partie considérable de l'humanité. La même raison explique aujourd'hui le succès de cet évangile nouveau, malgré ses allures bizarres. Quand on voit ses progrès rapides et ses triomphes thérapeutiques, on se demande si sa naïveté même et son extravagance ne le destinent pas à jouer un rôle presque aussi important dans la religion populaire de l'avenir.¹

A qui m'objecterait que de pareilles divagations ne valent pas la peine qu'on s'y arrête, je répondrais qu'un des résultats les plus incontestables de notre étude sera de mettre en lumière l'immense variété des formes de la vie spirituelle. Les besoins moraux des différents individus, leurs capacités d'émotion et de réaction varient beaucoup trop pour que nous puissions les étudier en bloc. Il faut que nous les rangions en catégories, et que nous considérions à part plusieurs types distincts de vie religieuse. Pour étudier d'aussi près que possible le type optimiste, nous devons le chercher où il est le plus prononcé.² Ne l'oublions pas, rien n'est plus stupide que de traiter un fait psychologique comme s'il n'existait pas, simplement parce que nous sommes incapables de l'éprouver nous-mêmes. Un tel préjugé me paraît surtout dangereux chez des esprits de culture classique et de tournure académique ; pour eux tout ce qui est en dehors de l'ornière, en dehors de la science officielle, est nul et non avvenu. Gardons-nous de tomber dans ce piège.

(1) Il reste à voir si l'école de M. Dresser, dont la doctrine tend de plus en plus à devenir une intime combinaison de la cure mentale et de la philosophie académique, l'emportera sur les sectes moins critiques et moins raisonnables, qui triomphent dans la pratique.

(2) La psychologie des caractères commence à peine d'être esquissée. Je voudrais que ce livre y pût contribuer. En vue de l'édifice futur, j'apporte ma petite pierre.

La religion luthérienne du salut par la foi, les conversions méthodistes et ce que j'ai appelé la *mind-cure* sont des faits historiques. Pour toute une catégorie d'esprits, à un certain degré de leur développement, une amélioration ou même une transformation morale s'opère plus aisément si, au lieu de suivre les règles traditionnelles de la morale ordinaire, ils font juste le contraire. La morale nous dit de ne jamais cesser un instant de faire effort. « Soyez vigilants, nous crie-t-elle, veillez nuit et jour ! Tenez en bride tous vos penchants aveugles ; que votre volonté soit comme un arc toujours tendu ! » Mais les hommes dont je parle s'aperçoivent que tous leurs efforts n'aboutissent qu'à la défaite et à l'irritation perpétuelles. Ils enfoncent toujours plus dans le mal. La tension constante de leur volonté ne produit en eux que fièvre et que torture. Pour triompher de cette douloureuse situation, une seule voie leur est ouverte. Il faut tourner le dos aux préceptes de la morale, cesser d'agir, cesser de vouloir, se laisser aller au gré des forces supérieures qui gouvernent notre destinée. Ne pensez plus aux conséquences de vos actions, ne vous inquiétez plus de rien, et vous verrez que cette détente non seulement vous procurera la paix intérieure, mais vous donnera, dans bien des cas, les vertus mêmes auxquelles vous aviez cru renoncer pour toujours. C'est faire naufrage pour arriver au port. C'est mourir pour renaître à la vie véritable. Il faut traverser l'anéantissement, comme dit Jacob Bœhme, et ce passage est une crise. Quelque chose doit craquer en nous, se briser et se fondre au feu de cette crise. Souvent elle éclate brusquement dans l'esprit d'un homme, et lui laisse l'impression irrésistible qu'une puissance extérieure est intervenue dans sa vie.

Quelle que soit la valeur définitive d'une telle expérience, elle n'en constitue pas moins une des formes essentielles de l'expérience humaine. On a dit que les tempéraments religieux se distinguaient des tempéraments moraux en ce qu'ils sont seuls capables de l'éprouver. A coup sûr on ne fera jamais douter de sa réalité quiconque l'a pleinement éprouvée. Il *sait*, car il a senti s'exercer en lui une puissance supérieure, au moment où se détendait sa volonté personnelle.

Les prédicateurs méthodistes racontent volontiers l'anec-

dote suivante : Un homme tomba la nuit dans un précipice ; en tombant, il parvint à s'accrocher à une branche et y resta suspendu, plein d'angoisse, durant plusieurs heures. A la fin, ses mains épuisées lâchèrent prise et, disant un adieu désespéré à la vie, il se laissa choir. Quinze centimètres plus bas, ses pieds rencontraient le sol. S'il avait renoncé plus tôt à son pénible effort, il n'aurait pas eu toute cette angoisse. Et vous de même, ajoutent les prédicateurs, si vous vous laissez aller dans les bras du Père céleste, vous trouverez la paix et la sécurité que vos efforts personnels, votre confiance en vous-mêmes et vos précautions minutieuses ne vous donneront jamais.

Les inventeurs de la *mind-cure* ont appliqué de la manière la plus étendue cette méthode salutaire. Entre leurs mains elle est restée identique, du point de vue psychologique, à la justification par la foi, à la conversion par un coup de la grâce, telle que l'entendaient les disciples de Luther et de Wesley. Ils ont démontré pratiquement qu'elle réussissait aussi bien chez des hommes qui ne connaissent pas le sentiment du péché et ne se soucient point de la doctrine du salut par la foi. Il s'agit d'écarter un instant notre petit moi, toujours agité, pour s'apercevoir de la présence en nous d'un Moi plus majestueux. La régénération physique et morale qui découle de la cessation de tout effort, les résultats de cet optimisme confiant, grands ou petits, lents ou rapides, sont des faits humains indiscutables, quelle qu'en soit l'explication dernière. Si nous sommes chrétiens, nous les attribuerons à la grâce divine, qui crée en nous un homme nouveau au moment où nous renonçons au vieil homme. Si nous sommes panthéistes — comme la plupart des théoriciens de la *mind-cure* — nous les expliquerons par l'immersion de notre moi individuel, étroit et chétif, dans le Moi universel et large, qui constitue en nous le moi subconscient ; immersion qui s'opère d'elle-même, dès que les cloisons étanches de la défiance et de l'inquiétude sont écartées. Si nous sommes matérialistes, au sens médical, nous dirons que des processus cérébraux relativement simples se produisent plus aisément quand on supprime des processus relativement complexes, dont l'influence sur les premiers, au lieu d'être régulatrice, se trou-

vaît être paralysante. Peut-être cette troisième explication pourrait-elle se concilier avec l'une des deux autres : je laisse en ce moment la question ouverte.

Un médecin, le D^r Goddard, a écrit une thèse sur les guérisons produites par la foi.¹ Après un examen attentif des faits, il conclut que la *mind-cure* produit des guérisons identiques aux guérisons par suggestion, officiellement admises aujourd'hui par la médecine. Il ajoute naïvement : « La religion » (par quoi il paraît entendre le christianisme traditionnel) « renferme tous les éléments de la thérapeutique mentale, et sous la forme la plus parfaite. Mettons en pratique notre idéal, et nous arriverons aussi haut qu'il est possible d'atteindre. » A cela je répondrai qu'en fait le christianisme traditionnel n'atteint absolument aucun résultat dans ce domaine, ou du moins n'atteignait à rien, avant que la *mind-cure* eût donné le branle.²

(1) Cette thèse (*Effects of Mind on Body as evidenced by Faith Cures*) a paru dans l'*American Journal of Psychology* for 1889 (Vol. X).

(2) Au sein des églises chrétiennes, il a toujours existé une tendance à considérer la maladie comme une dispensation de Dieu, pour nous châtier, nous avertir, nous exercer à la vertu, ou enfin, dans l'église catholique, pour nous permettre d'acquérir des mérites.

« La maladie », dit un écrivain catholique fort estimable, le Père Lejeune, dans son Introduction à la Vie Mystique (Paris 1899, p. 218), « la maladie est la plus excellente des mortifications corporelles, la mortification que l'on n'a pas choisie, qui est imposée directement par Dieu, qui est l'expression exacte de sa volonté. « Si les autres mortifications sont d'argent, dit M^r Gay, celle-ci est d'or, car tout en venant de nous, puisqu'elle vient du péché, cependant par son grand côté, et en tant que tout ce qui arrive dépend de la Providence de Dieu, elle est de fabrique divine. Aussi comme ses coups sont justes ! Comme elle est efficace ! Comme mieux que le travail et que toutes les pénitences volontaires, elle atteint le vif du vieil homme et nous arrache vraiment à nous-mêmes ! J'ose dire que la patience, dans une maladie longue, est le chef-d'œuvre de la mortification, et, par tant, le triomphe des âmes mortifiées. »

Une telle conception de la maladie conduit à l'accepter toujours avec soumission ; il pourrait même se présenter des cas où souhaiter d'en être délivré serait un blasphème. Il y a, je le sais, des exceptions. Les guérisons miraculeuses ont de tout temps été considérées par les chrétiens comme des réalités historiques. On en attribue à peu près à tous les grands saints. Edward Irving croyait à leur possibilité actuelle : c'était une de ses hérésies. Un pasteur allemand, Johann Christoph Blumhardt, a possédé, au plus haut degré de pureté, un don de guérir qui se manifesta spontanément, et qu'il exerça pendant une trentaine d'années. Le malade devait confesser ses fautes et se convertir ; le ministre priait Dieu et le malade était guéri. (Sur les guérisons

Un mot sur les procédés de la *mind-cure*. « C'est de la suggestion, » dira-t-on. Dans toute croyance religieuse, l'influence du milieu ambiant joue sans contredit un rôle immense. Mais il ne faudrait pas que ce mot de suggestion, maintenant que l'usage scientifique l'a consacré, qu'il a reçu pour ainsi dire l'estampille officielle, vint refroidir notre zèle et nous empêcher d'examiner de près les conditions de chaque cas individuel. Le mot de suggestion désigne le pouvoir qu'exercent les idées sur la croyance et la conduite. Une idée qui agit sur tel individu n'agira pas sur tel autre. Une idée très efficace à telle époque ou dans tel milieu ne le sera plus ailleurs. Les idées qui existent aujourd'hui au sein des églises chrétiennes n'ont aucune efficacité thérapeutique, quelle qu'ait pu être leur action curative dans les premiers siècles de notre ère. Toute la question est de savoir pourquoi le vieux sel a perdu sa saveur, et pourquoi un nouveau sel le remplace. Le mot de suggestion qu'on fait sonner à nos oreilles ne suffit pas pour la résoudre.

Pour qu'une idée pénètre en nous par suggestion, il faut qu'elle se présente sous la forme d'une révélation. La *mind-cure*, en prêchant son évangile nouveau, c'est-à-dire l'optimisme à tout prix, la parfaite santé de l'âme et partant celle du corps, a touché des cœurs que le christianisme traditionnel n'avait pas su toucher. Elle a ouvert en eux les sources de la vie supérieure. La valeur propre d'une religion réside avant tout dans la découverte d'un moyen nouveau, pour faire

de Blumhardt, voyez le livre de Zündel : *Pfarrer Johann Christoph Blumhardt*, 5^{me} édition, Zürich, 1887, notamment les chapitres IX, X, XI et XVII.) Blumhardt attribuait invariablement ses guérisons à l'intervention directe de Dieu. Il n'y avait en lui aucune prétention, aucun charlatanisme, aucune exaltation. Dans son activité de guérisseur il n'a été l'imitateur de personne. — Aujourd'hui même [1901], à Chicago, le prédicateur écossais et baptiste J. A. Dowie publie un recueil hebdomadaire, *Leaves of Healing* (Feuilles de guérisons), lequel, en l'an de grâce 1900, avait atteint son 6^{me} volume. Bien qu'il dénonce les guérisons opérées dans d'autres sectes comme n'étant que des contrefaçons diaboliques de la divine puissance qu'il exerce, il faut le ranger parmi les représentants de la *mind-cure*. Ceux-ci sont aux antipodes du christianisme ordinaire. Pour eux la maladie ne doit jamais être acceptée : c'est là un article de foi, c'est le noyau de leur doctrine. La maladie n'a rien de bon. Dieu nous veut absolument sains, nous n'avons pas le droit d'être moins exigeants.

jaillir, dans les cœurs jusque-là fermés, des fontaines d'espérance et de consolation. Or les forces révélatrices par excellence sont la contagion de l'exemple, de la foi personnelle, de l'enthousiasme, et par-dessus tout l'attrait vainqueur de la nouveauté. Si jamais la *mind-cure* devient quelque chose d'officiel, de bien porté, une espèce d'organisation ecclésiastique délimitée et fortifiée de toutes parts, elle aura perdu cette puissance révélatrice. Toute religion à l'état naissant, pour agir sur les âmes, doit ressembler au vagabond qui n'a pas un lieu où reposer sa tête. L'histoire de l'église chrétienne le montre assez : c'est la lutte perpétuelle entre quelques enthousiastes, possédés d'une sainte ferveur, et la grande masse des fidèles, dont la religion est comme un calme plat, et qui sont plus endurcis dans leurs traditions que les gens irrégieux dans leur incrédulité.

Une autre condition de succès pour la *mind-cure*, c'est le fait qu'il existe en grand nombre des caractères à la fois portés à l'optimisme et disposés à cette forme de régénération qui procède d'une détente de l'esprit. Le protestantisme s'est montré trop pessimiste à l'égard de l'homme naturel, le catholicisme trop épris de la règle, pour que leur influence pût s'exercer librement sur des âmes où coexistent ces deux tendances. Le succès même de la nouvelle doctrine est la preuve indiscutable qu'il existe dans le monde des esprits de cette catégorie.

Outre la suggestion, la *mind-cure* fait appel à la vie subconsciente, beaucoup plus qu'on ne l'avait jamais fait, du moins dans les pays protestants. Ses fondateurs ont associé, à leurs conseils et à leurs affirmations, des exercices systématiques de détente passive et de méditation ; certains procédés rappellent même les pratiques hypnotiques.

« La valeur et la puissance de nos aspirations idéales, telle est la grande vérité pratique que la Pensée Nouvelle tient avant tout à mettre en relief ; j'entends cette transformation graduelle qui va de l'intérieur à l'extérieur, du petit au grand... »¹

« Il faut concentrer sa pensée sur la réalisation de l'idéal aperçu, quand même cette confiance serait comme un saut dans les ténèbres... »²

(1) H. W. DRESSER : *Voices of Freedom*, 46.

(2) DRESSER : *Living by the Spirit* (Vivons par l'Esprit), 58.

« Pour devenir capable de diriger son esprit, il convient, d'après la Pensée Nouvelle, de pratiquer l'attention concentrée, ou en d'autres termes de parvenir à la maîtrise de soi. Il faut apprendre à faire marcher ensemble les diverses tendances de l'esprit, de manière que l'idéal choisi puisse les gouverner comme un bataillon bien discipliné. Pour cela, il faut se réserver des moments de solitude et de méditation silencieuse, de préférence dans une chambre où tout est favorable à des pensées spirituelles. Dans le langage de la Pensée Nouvelle, cela s'appelle « entrer dans le silence... »¹

« Le temps viendra pour vous où, assis derrière un comptoir, ou bien marchant dans la rue, ni le mouvement ni le bruit incessants ne pourront vous empêcher d'entrer, quand vous le voudrez, dans le silence : vous n'aurez qu'à vous envelopper, pour ainsi dire, dans le manteau de vos propres pensées, et à vous rendre compte que l'Esprit de Vie, d'Amour, de Sagesse, de Puissance et d'Abondance Infinie vous dirige et vous garde. C'est vraiment l'esprit de prière, de prière continue... »²

« Un des hommes les plus doués que nous ayons jamais rencontrés, en fait d'intuition spirituelle, était employé de bureau. Tout autour du pupitre où il travaillait, on discutait à très haute voix de nombreuses affaires. Sans se laisser déranger le moins du monde par tout ce bruit, fidèle à son idéal intérieur, il avait le pouvoir de se retirer en lui-même. Chaque fois qu'il se trouvait dans la perplexité, il s'enveloppait dans une méditation si profonde que tous les bruits du bureau ne pouvaient y pénétrer ; alors il avait l'esprit aussi tranquille que s'il eût été au milieu d'une forêt vierge. Il prenait avec lui, dans cette mystique et silencieuse retraite, la question qui l'embarrassait, et il attendait passivement, mais plein de confiance, que la réponse précise lui parvint. Jamais une seule fois, pendant bien des années, la réponse ne lui manqua. Jamais elle ne fut trompeuse. »³

Quelle différence intrinsèque y a-t-il entre un tel état d'âme et le sentiment habituel de la présence de Dieu, soit chez les protestants (par exemple chez Jeremy Taylor), soit chez les catholiques ? J'emprunte au livre du Père Lejeune les deux citations suivantes :⁴

(1) DRESSER : *Voices of Freedom*, 33.

(2) TRINE : *In Tune with the Infinite*, p. 214.

(3) TRINE, p. 117.

(4) *Introduction à la Vie Mystique*, p. 66.

« Parole de sainte Thérèse : « Une âme bien recueillie est un vrai paradis. »...

« Alvarez de Paz..., dans son traité de la *Préparation à la Contemplation...* :

« C'est le souvenir de Dieu, la pensée de Dieu, qui, en tous lieux et en toutes circonstances, nous le fait voir présent, nous permet de nous entretenir amicalement et respectueusement avec lui, et nous remplit pour lui de désir et d'amour. Voulez-vous échapper à tous les maux ? Ne perdez le souvenir de Dieu, ni dans la prospérité, ni dans l'adversité, ni dans quelque occurrence que ce soit. N'invoquez pour vous soustraire à ce devoir, ni la difficulté ni l'importance de l'occupation à laquelle vous vous livrez : vous pouvez toujours vous rappeler que Dieu vous voit, que vous êtes sous son regard. Si mille fois en une heure vous perdez le souvenir de sa présence, ravivez mille fois ce souvenir. Si vous ne pouvez pratiquer cet exercice d'une façon continue, rendez-vous le du moins aussi familier que possible, et, à l'exemple de ceux qui, dans un hiver rigoureux, s'approchent du feu le plus souvent qu'ils peuvent, allez aussi souvent que vous le pouvez à ce feu ardent qui réchauffera votre âme. »

Lib. V, pars I, cap. I. »

Extérieurement, la discipline catholique ne ressemble en rien à la *mind-cure*, mais le côté purement spirituel est identique de part et d'autre. De part et d'autre, on sent bien que ceux qui préconisent un tel état d'âme en ont fait eux-mêmes l'expérience et peuvent en parler avec autorité. Je citerai encore cette page de M. Henry Wood :

« Penser avec élévation, penser d'une manière pure et saine ne s'acquiert pas tout seul ; c'est un sillon qu'il faut creuser ; c'est une habitude qu'il faut entretenir et fortifier. Grâce à cette discipline, notre horizon mental s'illuminera tout entier de beauté, de santé, d'harmonie. On peut éprouver tout d'abord quelque difficulté à penser toujours avec élévation et pureté, il peut même sembler qu'on répète machinalement certains mots, mais la persévérance nous y fera trouver tôt ou tard de la facilité, puis du plaisir, enfin une joie parfaite.

» Le monde réel, pour l'âme, c'est celui qu'elle a construit elle-même avec ses pensées, ses sentiments et ses imaginations. Si nous le voulons, nous pouvons tourner le dos au monde inférieur des sens, et nous élever jusqu'au monde supérieur de l'Esprit et de la Réalité, pour y faire notre demeure. Si nous tenons notre

esprit ouvert aux effluves d'en haut, le soleil spirituel nous inondera irrésistiblement de sa lumière... Toutes les fois que notre pensée n'est pas absorbée par nos devoirs domestiques ou professionnels, nous devrions la faire planer dans cette divine atmosphère. Il y a chaque jour des moments de répit, il y a la nuit des heures où nous ne dormons pas ; c'est alors que nous pourrions nous exercer à une méditation si agréable et si salutaire. S'il est quelqu'un qui n'ait jamais encore fait d'efforts systématiques pour élever ses pensées, pour en devenir le maître, et qui consente à faire sérieusement, pendant un seul mois, l'essai de cette méthode, le résultat le surprendra et le charmera tellement, qu'à aucun prix il ne voudra retourner à son ancienne façon de penser, sans ordre, sans but et sans profondeur. Dans ces moments heureux, le monde extérieur avec son tourbillon de petits événements journaliers disparaît à nos yeux ; nous entrons dans le sanctuaire intérieur et silencieux de l'âme pour aspirer plus haut, pour communier avec l'infini. Les flots tumultueux de nos sensations sont apaisés : dans ce calme parfait, notre sensibilité spirituelle devient assez aiguë pour que nous puissions percevoir distinctement la petite voix tranquille de l'Esprit divin. Notre moi individuel s'aperçoit graduellement qu'il est en présence de cette Ame divine dont il procède et dont l'amour Paternel, puissant et salutaire, nous enserme de toutes parts ; nous sentons couler en notre âme la vie, l'amour, la vertu, la santé, le bonheur, car elle est en contact avec l'Ame Suprême, qui est la Source inépuisable de tous ces biens. »¹

Ne serait-ce là que des paroles en l'air, *pour encourager les autres* ? Quand nous arriverons au mysticisme, nous verrons qu'il n'en est rien. Nous verrons que ce sentiment d'union spirituelle est un état d'âme parfaitement défini qui se produit de temps en temps chez certains hommes et qui devient pour eux, plus que n'importe quelle autre chose au monde, le but et la raison d'être de leur vie entière.

Ceci m'amène à présenter quelques considérations générales avant de terminer ce long chapitre. Je voudrais brièvement comparer entre elles d'une part cette religion optimiste

(1) HENRY WOOD : *Ideal Suggestion through Mental Photography*, p. 51, 70 (abrégé).

de la *mind-cure* et d'autre part la méthode scientifique, appliquée à la conduite de la vie.

Les positivistes — qui sont nombreux aujourd'hui — vous diront que la pensée religieuse n'est qu'une relique du passé ; un retour par atavisme à un mode de pensée que l'humanité, dans la personne de ses représentants les plus éclairés, a depuis longtemps laissé derrière elle. Si vous leur demandez de s'expliquer plus clairement, ils ajouteront que la pensée primitive conçoit tout sous la forme d'une personnalité. Le sauvage ne sait voir dans les phénomènes de la nature que des volontés individuelles, se déployant pour atteindre des fins particulières. Pour lui, tout se ramène en dernière analyse à des personnes qui s'entraident ou qui se disputent : ce sont les éléments irréductibles de l'univers. La science au contraire a démontré que la personnalité, loin d'être une force élémentaire dans la nature, n'est que la résultante passive des forces vraiment élémentaires, physiques, chimiques, physiologiques, psycho-physiques, qui sont toutes générales et impersonnelles. Les individus ne sont rien dans l'univers, sinon des cas particuliers de lois universelles. Comment la science est-elle parvenue à discréditer le personalisme et à supplanter la pensée primitive ? En appliquant strictement la méthode de vérification expérimentale. Agissez d'après la conception scientifique, c'est-à-dire rigoureusement impersonnelle, des choses, et vous ne serez jamais en défaut. Le monde est ainsi fait que vos hypothèses se vérifieront toujours quand elles seront impersonnelles et universelles, jamais autrement.

Mais voici la *mind-cure*, conception diamétralement opposée, qui nous promet le même succès. Agissez comme si j'avais raison, dit-elle, et l'expérience de chaque jour vous prouvera que vous êtes dans le vrai. Vous éprouverez dans votre corps, dans votre esprit, que les énergies qui gouvernent la nature sont des énergies personnelles, que vos pensées personnelles sont des forces réelles, que les puissances de l'univers répondent directement à vos appels et à vos besoins individuels. Cette vérification pratique des idées religieuses les plus primitives est un fait incontestable, nous l'avons vu, et d'une portée considérable. Au moment où l'au-

torité de la science semble atteindre son apogée, cette doctrine hardie et agressive ose se mesurer avec elle, et remporte la victoire en usant des mêmes armes, à savoir de la méthode de vérification expérimentale. La croyance à une puissance supérieure, nous dirigeant beaucoup mieux que nous ne pourrions le faire nous-mêmes, si seulement nous nous abandonnons franchement à elle, se confirme en nous toujours davantage, au lieu de s'affaiblir, à mesure que nous la mettons en pratique. Des conversions qui s'opèrent de la sorte et des progrès que font les nouveaux convertis dans leur croyance, j'ai déjà donné de nombreux exemples. Qu'on me permette d'en citer encore deux ou trois autres, pour mieux illustrer la théorie :

« Deux mois après avoir été chez la guérisseuse, j'eus l'occasion d'appliquer ce qu'elle m'avait enseigné. En tombant, je me fis une entorse à la cheville du pied droit, ce qui m'était arrivé déjà quatre ans auparavant ; j'avais dû alors me servir pendant plusieurs mois d'une béquille et porter un bandage élastique autour de la cheville. J'avais depuis lors pris grand soin d'éviter pareil accident. Cette fois-ci je me relevai, et dès que je fus debout je me fis à moi-même cette suggestion, que je sentis vibrer dans tout mon être : « Il n'existe rien d'autre que Dieu, il est la source parfaite de toute vie. Je ne puis me faire ni entorse ni aucun mal, Dieu y pourvoira. » Eh bien, je ne sentis plus rien, et je fis trois kilomètres à pied ce jour-là. »

Dans le cas suivant, presque aussi trivial, on voit bien cet abandon, cette passivité, sur laquelle j'ai tant insisté :

» J'allai en ville un matin pour faire des commissions ; peu après être partie, je commençai à me sentir malade. Cette impression augmenta rapidement : tous les membres endoloris, mal au cœur, faiblesse, migraine, bref tous les symptômes de l'influenza. Je pensai que j'allais avoir la grippe, qui sévissait à Boston, ou quelque chose de pire. Là-dessus les leçons de *mind-cure* que j'avais suivies durant tout l'hiver me revinrent à l'esprit, et je me dis que c'était une bonne occasion de m'éprouver moi-même. En retournant à la maison je rencontrai une amie, et je me contraindis à ne pas lui dire ce que j'éprouvais. C'était un premier pas de fait. En rentrant, je me couchai immédiatement. Mon mari voulait faire appeler le médecin, mais je lui dis que je préférerais

attendre jusqu'au lendemain matin, pour voir comment je me sentirais. Alors se déroula une des plus merveilleuses expériences que j'aie jamais faites. Je ne puis l'exprimer autrement qu'en ces termes : « Je m'étendis dans le fleuve de vie et je laissai les eaux couler sur moi. » Je rejetai toute crainte de maladie. J'étais pleine de soumission. Plus trace d'effort intellectuel, plus de suite dans ma pensée. Mon idée dominante était celle-ci : « Voici la servante du Seigneur ; qu'il me soit fait selon Ta volonté ! » J'étais remplie de la confiance que tout irait bien, que tout *allait* bien. La vie créatrice coulait en moi sans cesse, je me sentais unie à l'Infini, dans un état d'harmonie, et pleine de cette paix qui surpasse toute intelligence. Il n'y avait plus de place dans mon esprit pour la pensée d'un organisme discordant. Je n'avais plus conscience ni du temps, ni de l'espace, ni des personnes ; mais seulement de l'amour, du bonheur et de la foi qui m'inondaient le cœur. Je ne sais combien de temps cela dura ni comment je m'endormis ; mais quand je me réveillai le matin, *j'allais bien.* »

Certes ce sont là des faits bien terre à terre ; mais ou je me trompe fort, ou nous avons là des cas précis de vérification expérimentale. Voici un dernier cas, où la guérison paraît surtout morale :

« Cédant aux instances de quelques amis, sans la moindre foi, et à peu près sans espérance (ce qui provenait sans doute d'un échec précédent avec un adepte de la Science Chrétienne), nous plaçâmes notre petite fille entre les mains d'une guérisseuse. Le diagnostic du médecin avait été très décourageant. Elle fut guérie de son mal. Ceci m'intéressa ; je me mis à étudier sérieusement la théorie et la pratique de cette nouvelle façon de guérir. Peu à peu, je sentis un apaisement intérieur qui se manifesta dans toute ma manière d'être. Mes enfants, mes amis remarquèrent ce changement et en furent frappés. Toute irritation disparut. L'expression de mon visage elle-même changea.

» J'avais été fanatique, agressif dans la discussion. Je devins largement tolérant et prêt à entrer dans les idées d'autrui. J'avais été nerveux et irritable ; deux ou trois fois par semaine je rentrais chez moi avec une migraine causée, à ce que je croyais alors, par de la dyspepsie et du catarrhe stomacal. Mon humeur devint égale et sereine, les troubles physiques disparurent entièrement. J'avais eu l'habitude de ressentir une crainte presque morbide, chaque fois que je me rendais à une entrevue où il me fallait traiter d'affaires. Maintenant, j'aborde tout le monde avec un calme intérieur parfait et une tranquille assurance.

» Je puis tout résumer en disant qu'il y eut en moi élimination progressive de l'égoïsme. Je n'entends pas seulement les formes grossières et sensuelles, mais ces formes subtiles d'égoïsme, le chagrin, l'affliction, le regret, l'envie, etc. J'ai fait aussi l'expérience féconde de l'immanence de Dieu, de la divinité du moi intérieur. »

Il importe peu, pour la thèse que je veux établir, de savoir si l'auteur d'un récit comme ceux que nous venons de lire a pu être le jouet de son imagination. Persuadé qu'il a vérifié par expérience la valeur de la doctrine qui lui est proposée, il fonde sa croyance sur cette vérification. Sans doute le premier venu ne peut pas compter sur l'efficacité d'un tel traitement, pas plus qu'il ne peut compter être guéri par le premier médecin qu'il consultera. Mais pour tous ceux qui peuvent vérifier par de telles expériences leur conception naïve de la guérison par influence spirituelle, voudrait-on qu'un scrupuleux pédantisme les fit renoncer à leur philosophie primitive et barbare, pour adopter une thérapeutique plus scientifique ? Ne serait-ce pas là, de la part du positiviste entiché de science, une prétention exagérée ?

Je crois que la science positive n'a pas le droit, du moins pour le moment, d'émettre de telles prétentions. Les faits que nous venons d'étudier, et combien d'autres dans le domaine religieux ! prouvent au moins ceci, que l'univers a des aspects plus nombreux et plus divers qu'aucune école ne veut l'admettre. Nos vérifications partielles ne sont-elles pas simplement des faits qui s'accordent avec le système d'idées que nous appelons notre conception des choses ? Qui nous prouve qu'il n'y a qu'un seul de ces systèmes correspondant à la réalité ? Il résulte de l'ensemble de notre expérience que l'univers se prête à une foule de conceptions différentes, et qu'en fait il existe des hommes qui, partant de ces conceptions diverses, aboutissent à des résultats divers, dont chacun est profitable à sa manière. Suivant les cas, on préfère l'un ou l'autre ; souvent pour obtenir l'un il faut, au moins provisoirement, renoncer à l'autre. La science donne à chacun de nous le télégraphe, la lumière électrique, la diagnose médicale ; elle réussit à guérir et à prévenir quelques maladies. La *mind-cure*, cette religion nouvelle, donne à plusieurs d'entre nous

la sérénité, l'équilibre moral, le bonheur ; elle guérit certains malades aussi bien que la science peut le faire, et d'autres beaucoup mieux. Toutes les deux, science et religion, sont donc des clefs bien authentiques donnant accès, pour qui sait s'en servir, aux ressources cachées de l'univers. Ni l'une ni l'autre ne nous ouvre toutes les entrées, et rien ne nous empêche de nous servir des deux en même temps. Après tout, pourquoi le monde ne serait-il pas composé de plusieurs sphères de réalité, se pénétrant les unes les autres ? Pour atteindre chacune d'elles, nous devrions nous munir d'une conception différente de l'univers. N'est-ce pas ainsi que les mathématiciens traitent les mêmes problèmes numériques et spatiaux, tantôt par l'arithmétique ou la géométrie pure, tantôt par l'algèbre ou la géométrie analytique, tantôt par le calcul infinitésimal ou par la méthode des quaternions ? Et les résultats sont toujours exacts, bien qu'ils ne soient pas toujours du même ordre. Envisagées de ce point de vue, la religion et la science seraient coéternelles ; chacune se vérifierait à sa manière, à tout instant et dans toute vie humaine. La pensée primitive, pour laquelle les personnes sont des réalités et les forces des individus, est bien loin, aujourd'hui encore, de céder la place à la science. Un grand nombre d'esprits cultivés y trouvent le moyen le plus direct et le plus pratique d'entrer en contact avec la réalité.

Ces différentes conceptions sont-elles irréductibles ? N'arriveront-elles pas un jour à se fondre en une conception intégrale ? Comment peut-on s'acheminer vers l'unité de la pensée ? L'avenir seul peut répondre à ces questions. La plupart des philosophes prennent pour accordé que cette unité est réalisable. Mais si nous nous en tenons aux faits tels que nous pouvons les constater actuellement, nous sommes en présence de conceptions disparates, dont chacune correspond à une portion de la vérité universelle, et laisse en dehors d'elle une partie de la réalité.

CHAPITRE V

LES AMES DOULOUREUSES

Après avoir étudié l'attitude religieuse des esprits optimistes, c'est l'attitude pessimiste qu'il nous faut considérer à son tour. Au lieu de traiter le mal comme une quantité négligeable, le pessimisme religieux y voit un élément essentiel de la réalité, sur lequel il faut tenir les yeux fixés, si l'on veut pénétrer le sens profond de l'univers. Le mal est un fait. Les partisans de la *mind-cure* eux-mêmes l'admettent. Quelle est l'attitude de l'optimisme religieux à l'égard de ce fait ? Une ou deux réflexions générales sur ce point serviront de transition entre le précédent chapitre et celui-ci.¹

En affirmant que le mal fait partie essentielle de notre existence et nous révèle le sens mystérieux de la vie, nous nous engageons dans une difficulté que toutes les philosophies de la religion ont eu de la peine à surmonter. Le théisme, toutes les fois qu'il veut s'ériger en une conception systématique de l'univers, incline vers le monisme et le panthéisme. Par une secrète répugnance à concevoir que rien puisse exister en dehors de Dieu, le théisme spéculatif en vient à dire : « Il n'y a que Dieu ; Dieu est tout et par conséquent tout est Dieu. Le monde est unité absolue. » Au contraire, le théisme pratique et populaire a toujours été plus ou moins franchement un pluralisme, pour ne pas dire un polythéisme. J'entends par là que le théisme vulgaire s'accommode d'un univers résultant de plusieurs principes indépendants les uns des autres, pourvu qu'on lui permette de croire que le principe divin est le principe suprême, auquel les autres sont

(1) [Avec l'approbation de l'auteur, j'ai légèrement modifié l'ordre du texte au début de ce chapitre. — F. A.]

subordonnés. Dans une pareille conception, Dieu n'est pas nécessairement responsable de l'existence du mal ; il ne le serait que si le mal ne devait jamais être définitivement écrasé. Dans le monisme panthéiste, au contraire, le mal, comme toute autre réalité, doit avoir son principe en Dieu ; cela est difficile à comprendre, si Dieu est absolument bon. La même difficulté surgira devant nous dans tout système qui envisage le monde comme un fait absolu, irréprochable. Un tel monde est un Individu, c'est-à-dire un tout indivisible, dont les parties les plus mauvaises sont aussi essentielles que les meilleures, parce qu'elles contribuent tout autant à faire de lui ce qu'il est réellement. Supprimez ou modifiez dans un individu n'importe quel détail, et vous n'avez plus devant vous le même individu. L'idéalisme absolu se débat aujourd'hui contre cette difficulté, la même qu'affrontait jadis le thésisme scolastique. Il serait téméraire d'affirmer qu'il n'y a pas de solution théorique à cette énigme, mais on peut dire qu'il n'en existe aucune solution claire ou facile. Il n'y a qu'une manière d'échapper entièrement à ce paradoxe que le mal a pour principe le bien. C'est de renoncer franchement au monisme, et d'accepter l'idée que le monde, dès son origine, est un assemblage de principes distincts plutôt qu'un fait absolument un. Alors le mal n'en serait plus nécessairement une partie essentielle ; ce pourrait être un élément indépendant, qu'aucun lien rationnel ne rattacherait au reste ; nous aurions le droit, et nous pourrions avoir l'espoir de l'expulser un jour de l'univers.

Or la *mind-cure*, telle que nous l'avons exposée, s'accorde au fond très bien avec cette conception pluraliste, en dépit des formules monistes de plusieurs de ses adeptes. En effet, tandis que le monisme nous dit avec Hegel que tout ce qui est réel est rationnel, d'où il paraît suivre que le mal est un élément logiquement indispensable de l'univers et doit être étiqueté, classé, conservé comme un ingrédient nécessaire de la vérité totale, la *mind-cure* nous dit tout le contraire. Le mal est à ses yeux absolument irrationnel et ne signifie rien du tout. Gardons-nous de l'étiqueter, de le classer, de le conserver dans notre philosophie. C'est une pure abomination, un élément stérile, étranger, irréel ; il faut le nier, le balayer

hors de notre vie et, si possible, de notre mémoire. L'idéal n'est pas coextensif à la réalité donnée ; c'en est une partie, ce qui reste quand on a retranché cette excroissance maldive et répugnante qui est le mal. L'optimisme religieux nous incline donc à traiter de parti pris le mal comme sans importance ou même comme n'existant pas. Si le mal n'est en somme qu'une illusion morbide, il est insensé de s'en tourmenter : ce n'est qu'ajouter une seconde maladie à la première. Le repentir lui-même, qui semble être une souffrance féconde, n'est peut-être qu'une réaction déprimante. Le meilleur des repentirs, c'est d'agir dorénavant comme il faut, et d'oublier qu'on est jamais tombé dans le péché.

Une telle attitude se concilie très bien avec le monisme panthéiste chez un Spinoza, pour qui le mal n'est pas une réalité. Sa philosophie est toute pénétrée d'optimisme : cela explique en partie la fascination qu'elle exerce sur tant d'esprits. D'après Spinoza, celui qui est conduit par la Raison ne subit d'autre influence que celle du bien. La connaissance du mal n'est qu'une connaissance « inadéquate » ¹, qui ne convient qu'à des esclaves, non à des hommes libres. Aussi Spinoza condamne-t-il d'une façon catégorique le repentir, quand l'homme commet quelque erreur de conduite :

« On pourrait peut-être penser, dit-il, que ce rongement et ce remords le mèneront à bien, et en conclure, comme fait tout le monde, qu'ils sont bons. Mais si nous voulons les examiner comme il faut, nous verrons que non seulement ils ne sont pas bons, mais au contraire nuisibles, et par suite mauvais. Car il est manifeste que la Raison et l'amour de la vérité sont toujours préférables, pour nous conduire dans le droit chemin, au rongement et au remords. Ceux-ci sont nuisibles et mauvais, parce qu'ils sont une forme de la tristesse. Or, nous avons montré auparavant que la tristesse est nuisible et qu'il faut par suite nous efforcer de la repousser loin de nous comme mauvaise. Donc nous devons aussi, puisque le rongement et le remords sont des sentiments tout pareils, les éviter et les fuir. » ²

(1) [*Cognitio mali cognitio est inadæquata*. Ethique, iv, prop. 64.]

(2) SPINOZA : *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand*, Deel II, Cap. x. [Traduit sur le texte hollandais.]

Au sein du christianisme, le repentir a, dès l'origine, été regardé comme le fait religieux décisif. Mais pour les chrétiens à tempérament optimiste, la repentance consiste à s'éloigner du mal, non pas à se torturer et à gémir sur son péché. La confession et l'absolution, telles qu'elles sont pratiquées dans l'église catholique, peuvent être considérées comme des procédés systématiques pour développer et pour entretenir l'optimisme spirituel. L'absolution permet au fidèle de liquider tout le passé, de recommencer à vivre sur nouveaux frais, libéré de toute inquiétude. Interrogez un catholique : il vous dira comme il se sent soulagé, purifié, délivré, une fois l'opération terminée. Martin Luther n'est certes pas le type de l'optimisme radical, tel que nous l'avons envisagé. Il n'admettait pas l'absolution donnée par le prêtre. Néanmoins, sur la repentance, il avait quelques idées nettement optimistes, dues à la conception si large qu'il se faisait de Dieu.

« Si j'avais alors bien compris ces paroles de Paul : « La concupiscence de la chair va contre l'esprit, ce sont deux ennemis toujours en lutte, » je ne me serais pas tant tourmenté, mais je me serais dit, comme je le fais aujourd'hui : Martin, tu ne saurais être tout à fait sans péché, tant que tu seras dans la chair ; tu éprouveras toujours cette lutte : comme le dit Paul : « La chair résiste à l'esprit. » Ne désespère donc pas, mais lutte contre la chair, afin de ne pas céder à ses convoitises ; ainsi tu ne seras pas sous la loi. Staupitz disait volontiers : « Plus de mille fois j'ai promis à Dieu que je deviendrais plus vertueux, et jamais je n'ai tenu ma promesse. Dorénavant, je ne ferai plus de telles promesses, car l'expérience m'a révélé que je suis incapable de les tenir. Si ce n'était que Dieu m'est favorable, parce qu'il est apaisé par le sang de Christ, s'il ne m'avait pas accordé l'occasion propice et bénie, mes promesses et mes bonnes œuvres ne me sauveraient pas au moment de déloger de cette pauvre vie. » Un tel aveu n'est pas seulement sincère, mais agréable à Dieu. Tous ceux qui veulent être sauvés doivent le faire de la bouche et du cœur ; car ils ne doivent pas s'appuyer sur leur propre justice... Ils voient en Christ leur rédempteur qui a donné sa vie pour leurs péchés. En un mot, ce reste de péché qui leur vient de la chair, ils savent qu'il ne leur est pas imputé, mais remis et pardonné. Ils continuent pourtant à lutter par l'esprit contre la chair ; et de la sorte, s'ils sentent encore quelque concupiscence, du moins ils ne l'assouissent pas. Lors

même qu'ils sentent leur chair frémir et se révolter contre l'esprit, lors même que leur faiblesse les fait tomber dans le péché, ils ne désespèrent pas ; ils ne vont pas s'imaginer que leur vie et toute l'activité qui résulte de leur vocation déplaisent à Dieu ; ils se soutiennent par la foi. »¹

L'une des hérésies pour lesquelles les jésuites firent condamner si sévèrement le fondateur du quietisme, Molinos, un vrai génie religieux, fut sa conception optimiste de la repentance :

« Quand vous tomberez dans quelque faute, dit-il, au lieu de vous chagriner et de vous troubler, considérez que ce sont des infirmités de la nature corrompue par le péché originel. Dès que vous aurez fait quelque chute, l'ennemi du genre humain tâchera de vous persuader que vous ne marchez point d'un pas ferme dans la vie spirituelle, que vous vous trompez, que jamais vous ne fîtes une bonne confession générale, que vous n'eûtes jamais une vive douleur de vos fautes, ni ne vous en corrigeâtes jamais bien, et qu'ainsi vous êtes hors de Dieu et de sa grâce... C'est ainsi que le démon s'efforcera de vous faire désespérer de la grâce de Dieu et de vous persuader que vous reculez au lieu d'avancer, puisque vous faites tous les jours de nouvelles chutes. »

« Ouvrez les yeux, âme chrétienne, et ne vous laissez pas prendre aux amorces trompeuses de Satan, qui ne cherche qu'à vous séduire par des raisons plausibles, mais fausses... Défaites-vous de cette crainte et de cette lâcheté ; et que la connaissance de votre misère ne fasse qu'exciter en vous une forte confiance en la miséricorde divine... Ne traiteriez-vous pas de ridicule un homme qui, disputant du prix de la course, et venant à broncher au milieu de la carrière, demeurerait couché par terre, à faire des lamentations sur sa chute ? Levez-vous, mon ami, lui direz-vous, et sans perdre de temps remettez-vous à courir : car qui se relève promptement et poursuit sa carrière est comme celui qui n'est point tombé... Ainsi, quoique vous deviez être toujours sur vos gardes du côté de vos imperfections, cependant quand vous y succomberiez mille fois, il faut vous servir du remède que j'ai marqué. Ce sont les armes avec quoi vous devez combattre la paresse spirituelle et les vaines pensées. C'est le moyen que vous devez mettre en usage pour ne pas perdre le temps en des regrets inutiles et pour faire des progrès dans la vertu. »²

(1) D. MARTINI LUTHERI *Comment. ad Galat.* v, 17 (abrégé).

(2) MOLINOS : *Guide spirituelle (sic)*, traduite sur la dernière édition italienne, 1739. Livre II, chap. XVII et XVIII.

Laissons de côté les optimistes. Considérons ces esprits chagrins pour qui le mal n'est plus un état de conscience passager dont on se débarrasse aisément, et qui, dès leur naissance, sont condamnés à souffrir. De même qu'il y a dans l'optimisme divers degrés de profondeur, depuis le contentement physique et superficiel, tout pareil à celui des animaux, jusqu'au bonheur le plus riche qui puisse s'épanouir dans l'âme; de même il y a des pessimismes plus ou moins profonds, depuis le mécontentement léger jusqu'au suprême désespoir. Pour celui qui est simplement mécontent de ce qui l'entoure, et qui trouve que les choses ne s'ajustent pas à ses désirs, il y a trois remèdes possibles, sans sortir de l'ordre de la nature : modifier les choses, ou ses désirs, ou les uns et les autres. Le pessimiste au contraire, qui, au lieu de se plaindre de certaines choses extérieures, souffre d'un mal plus radical, dont il sent que son être intime est pénétré, sait bien qu'il ne suffirait pas de modifier les faits particuliers qui l'entourent ou les dispositions momentanées de son esprit pour le guérir d'un mal inguérissable; il faudrait une transformation surnaturelle. D'une manière générale, on peut dire que les races latines inclinent à considérer le mal comme une multiplicité de maux particuliers et de péchés distincts, dont aucun n'est irrémédiable; tandis que les races germaniques tendent à voir dans le mal non pas *les* péchés, mais *le* péché, c'est-à-dire un principe unique, indéracinable, ou du moins qu'on ne saurait arracher de l'âme par petits morceaux. ¹ Ceci soit dit avec toutes les réserves que comporte un parallèle entre deux races. Mais on ne saurait nier que, dans leur religion, les hommes du Nord soient plus sujets à ce pessimisme radical, qui est aussi pour nous le plus instructif.

Dans la psychologie moderne, on appelle *seuil* le minimum d'excitation nécessaire pour produire une sensation. Le seuil de la conscience, chez un individu donné, c'est le minimum de lumière, ou de bruit, ou de pression, susceptible d'attirer son attention. Un homme dont le seuil auditif est très élevé continuera de dormir, au milieu d'un tapage qui

(1) Voy. J. MILSAND : *Luther et le Serf-Arbitre*, 1884, *passim*.

réveillerait en sursaut tout individu dont le seuil est plus bas. On pourrait facilement, en étendant un peu l'usage de ce terme, parler d'un « seuil différentiel » pour désigner le minimum de différence perceptible entre deux sensations de même ordre. De même, il y a un seuil pour la douleur, pour la peur, pour l'accablement. Il y a des hommes chez qui le seuil de la douleur est si bas que leur conscience l'atteint et le dépasse à chaque instant. Chez d'autres il est si haut que la conscience n'y parvient que rarement. Les hommes d'un tempérament sanguin et optimiste vivent d'ordinaire en deçà de cette limite douloureuse, du côté ensoleillé; les mélancoliques vivent au delà de la frontière, dans la sombre région de la douleur et de l'appréhension. Il y a des hommes qui semblent invulnérables à la tristesse, tandis que d'autres se blessent à toutes les épines du chemin. Ne serait-il pas possible que ceux qui vivent dans ces deux régions opposées aient besoin d'une religion toute différente? Nous devrons plus tard aborder ce problème dans sa généralité. Nous nous demanderons si à chaque type de caractère, ayant ses tendances et ses besoins particuliers, ne doit pas correspondre un type spécial de religion. Pour le moment, il nous faut résolument prêter l'oreille aux doléances des âmes sombres, et leur demander de nous dépeindre les secrètes horreurs de leur vie intérieure. Il nous faut tourner le dos aux optimistes et à leur évangile bleu de ciel. Il nous faut voir si la pitié, la douleur, la crainte et le sentiment de l'impuissance humaine ne nous ouvrent pas des horizons plus profonds sur le monde et ne nous révèlent pas mieux ce qu'il a de complexe et de caché.

D'abord, comment se fier aux succès et aux bonheurs chancelants de la vie? Une chaîne n'est pas plus forte que son anneau le plus faible : or la vie la plus prospère est entrecoupée de maladies, de dangers, de désastres. A l'improviste, au sein même de la volupté, quelque chose d'amer jaillit en nous, comme dit le vieux poète : un écœurement, une tristesse subite, qui est la mort du plaisir ou qui en sonne le glas. Si fugitif que puisse être ce dégoût, on sent bien qu'il vient des profondeurs de l'âme; souvent c'est comme un éclair qui nous montre, avec une effrayante certitude, le fond

des choses. Au contact d'une impression pareille, la vie s'arrête de bourdonner, comme une corde de piano cesse de chanter quand l'étau tombe sur elle. Sans doute la corde peut se remettre à vibrer, s'arrêter encore, puis vibrer de nouveau. Mais l'âme la plus optimiste en garde un sentiment irrémédiable de fragilité. C'est une cloche fêlée, elle est à la merci de tous les accidents. Jamais elle ne pourra rendre le même son qu'autrefois. Admettons par hypothèse qu'un homme puisse avoir une provision d'optimisme qui le garantisse contre de telles impressions. Encore doit-il se dire, s'il n'est pas privé de raison, que son cas est exceptionnel et qu'un singulier hasard l'a préservé du sort commun. Rien ne le distingue des autres, sinon sa bonne étoile. Qui l'assure qu'elle ne pâlera jamais ? Il sait bien le contraire, puisqu'il doit mourir.

Que dire d'un monde où les plus heureux s'écrient si souvent : « Dieu merci, j'ai échappé pour cette fois ! » Quel bonheur fragile et illusoire qu'un tel bonheur ! Ne faut-il pas avoir l'âme un peu vulgaire pour s'en réjouir ? Et nos succès apparents, si fragiles soient-ils, dépassent encore notre bonheur réel. Prenez l'homme que l'on envie, que tous appellent heureux : neuf fois sur dix, il n'éprouve pas au fond de lui-même le sentiment de la victoire, mais de la défaite ; soit que son idéal surpasse infiniment ce qu'il a pu accomplir, soit qu'il ait un idéal secret que le monde ignore, et à l'égard duquel il se sent misérable et impuissant. L'optimisme triomphant de Goethe ne l'a pas empêché d'écrire, en 1824 :

« On m'a toujours vanté comme un homme favorisé de la fortune. Aussi ne veux-je pas me plaindre, ni m'emporter contre ma vie passée. Mais au fond elle n'a été que travail et que fatigue, et je puis bien dire que dans tout le cours de mes soixante-quinze ans, je n'ai pas eu quatre semaines de vrai bonheur. Ce fut toujours le rocher qui roule en bas, et qu'il faut de nouveau hisser, sans trêve ni cesse. »¹

Quel homme a mieux réussi que Luther à réaliser ce qu'il avait entrepris ? Et pourtant, quand il eut atteint la vieillesse,

(1) [ECKERMANN : *Gespräche mit Goethe*, 27 Jan. 1824.]

il avait le sentiment que sa vie n'était qu'une banqueroute. Il écrivait le 5 décembre 1544 :

« Je suis paresseux, fatigué, refroidi ; je suis vieux et bon à rien. Je suis au bout de ma course, il est temps que le Seigneur me réunisse à mes pères, que la pourriture et les vers aient leur part. Je suis rassasié de la vie, si cela peut s'appeler une vie. »¹

« Le 11 juin 1539, le D^r Martin Luther se rendit de Wittenberg à Liechtenberg, pour voir la vieille margrave-électrice. Au repas du soir, où Sa Grâce l'avait invité, ils causaient à table de choses et d'autres ; la margrave lui dit qu'elle désirait ardemment qu'il vécût longtemps ; qu'il pouvait bien vivre encore quarante ans, si c'était la volonté de Dieu. Le D^r Luther lui répliqua : « Dieu m'en préserve ! S'il m'offrait sur-le-champ l'assurance du Paradis, à condition de vivre encore quarante ans ici-bas, je n'accepterais pas ; j'aimerais mieux payer un bourreau pour me trancher la tête. Le monde va si mal ! Les hommes ne sont que des diables : le mieux qu'on puisse désirer, c'est une petite heure de bonheur, et puis disparaître. Je ne demande rien aux médecins ; puisqu'ils ne me donnent qu'une année à vivre, je ne veux pas me la rendre plus amère qu'il ne faut, mais user des dons de Dieu, manger et boire ce qui me plaît. »

Banqueroute ! c'est toujours pour nous le mot de la fin. Notre vie est toute parsemée d'erreurs, de fautes, d'occasions perdues, des preuves innombrables de notre incapacité, de notre imprévoyance. Chaque fois, l'univers enregistre notre faiblesse et nous exclut impitoyablement du domaine que nous n'avons pas su conquérir. Rien ne peut effacer notre faute, ni excuses, ni amende, ni châtement ; l'univers nous punit par une poignante humiliation, si douloureuse qu'elle semble nous arracher un lambeau de notre cœur. Cette humiliation de la défaite, qui peut se vanter de ne l'avoir jamais rencontrée sur son chemin ? C'est à n'en pas douter une expérience fondamentale, une partie intégrante de chaque vie

(1) [LUTHER'S *Briefe von de Wette*, v, p. 703.]

(2) [D. MARTIN LUTHER'S *Tischreden oder Colloquia*, Berlin, 1848, *Vierte Abhandlung*, s. 271.]

d'homme.¹ Mais si notre nature nous condamne toujours à la défaite, est-il surprenant que bien des théologiens aient vu là son caractère essentiel? Pour eux, le sens profond de la vie ne se révèle à l'homme qu'à travers le sentiment humiliant de sa radicale impuissance.²

Ce n'est encore là que le premier degré du pessimisme. Prenez un être humain dont la sensibilité soit plus aiguë, dont la vie affective soit toujours au delà du seuil douloureux. Il ne pourra même plus jouir des moments où la fortune le favorise. Aucun bien n'a plus à ses yeux le moindre prix. La richesse est illusion, la renommée un souffle qui passe, l'amour une duperie ; tout se termine en poussière : ce ne sont pas là les vrais biens que notre âme désire. Et, derrière tout cela, apparaît le grand spectre noir, le roi des épouvantements :

« Vanité suprême, dit l'Écclésiaste, tout est vanité. Quel bénéfice l'homme retire-t-il de toute la peine qu'il se donne sous le soleil ?... »

» J'ai considéré les œuvres de mes mains et la peine que je m'étais donnée, et voici, tout est vanité ; on court après le vent : nul profit sous le soleil !... »

» Car le sort de l'homme et le sort de l'animal est le même ; comme meurt l'un, ainsi meurt l'autre ;... tout sort de la poussière, tout retourne à la poussière... »

» Les vivants savent qu'ils mourront, mais les morts ne savent rien ; pour eux plus rien à gagner ; on ne se souvient plus d'eux. Leurs amours, leurs haines, leurs rivalités, tout cela est mort

(1) « Il y a en tout cas un élément dans la vie humaine, dit Robert Louis Stevenson, que l'aveuglement le plus obstiné ne peut mettre en doute. Quel que puisse être le résultat de nos efforts, le succès final est impossible ; notre destin est d'être toujours vaincus. » Il ajoute, il est vrai, avec un optimisme bien caractéristique : « Notre rôle, c'est de garder notre bonne humeur à travers toutes nos défaites. »

(2) Pour beaucoup de gens, Dieu ne représente qu'un Juge suprême, devant lequel ils font appel de la condamnation prononcée contre eux par l'opinion des hommes. Nous avons d'ordinaire le sentiment qu'il reste en nous quelque chose de bon, déduction faite de nos péchés et de nos erreurs — ne fût-ce que cette capacité de les reconnaître et de les regretter qui est au moins le germe d'un moi meilleur. Mais le monde ne s'inquiète pas de ce qui existe en nous virtuellement ; il nous juge d'après nos actes. Alors nous nous tournons vers le Dieu juste qui connaît tout le mal et le bien qui sont en nous ; forts de notre repentir, nous nous réfugions en sa miséricorde.

depuis longtemps. Plus jamais ils n'auront part à ce qui se fait sous le soleil...

» Douce est la lumière, il est agréable aux yeux de voir le soleil. Si donc un homme vit beaucoup d'années, qu'il se réjouisse pendant toutes ces années, en songeant aux jours des ténèbres qui seront nombreux. Tout est vanité. »¹

Bref, la vie et la négation de la vie sont partout inextricablement associées. Mais si la vie est un bien, sa négation est un mal ; et cette contradiction corrompt toutes nos joies. A l'esprit qui le constate et qui en souffre, l'optimisme ne trouve rien à dire, en guise de consolation, sinon : « Chansons que tout cela, allons faire un tour au grand air ! » ou bien : « Courage, mon vieux ! ça ne sera rien, pourvu que tu n'y penses plus. » Peut-on sérieusement adresser un tel langage à un être raisonnable ? C'est de la bonne humeur toute physique, de l'exubérance tout animale. Attribuer une valeur religieuse au contentement superficiel d'un homme que la chance favorise, c'est glorifier l'insouciance. Notre tristesse est trop profonde pour être guérie de la sorte. La maladie et la mort sont à nos portes ; et le fait que pour l'heure nous sommes en vie, en bonne santé, n'a rien à faire avec notre tourment. Nous avons soif d'une santé indéfectible, d'une vie où la mort n'entrerait pour rien ; nous avons soif d'un bien impérissable, infiniment supérieur aux biens naturels.

Tout dépend de ce que notre âme est plus ou moins sensible aux discordances. « Le malheur », disait un de mes amis, dont la pensée était le plus souvent triste, « c'est que j'attache trop de prix aux bonheurs et aux biens ordinaires ; rien ne peut me consoler de leur fragilité. L'idée qu'ils sont voués à disparaître me déconcerte et m'épouvante. » Il en est ainsi de la plupart d'entre nous ; que notre ton vital s'abaisse, que le bouillonnement de la vie animale s'apaise, nous devenons plus inquiets, plus irritables, plus sensibles à la douleur, et nous apercevons, au fond de toutes nos joies, le ver rongeur qui les corrompt. Nous ne voyons plus l'univers qu'à travers notre mélancolie, qui en obscurcit l'éclat et en affadit la saveur. C'est l'éternelle opposition de la bouillante

(1) [Ecclesiaste I, 2, 3 ; II, 11 ; III, 19, 20 ; IX, 5, 6 ; XI, 7, 8.]

jeunesse et de la vieillesse glacée. La vieillesse a le dernier mot. Le naturalisme, le positivisme, l'agnosticisme peuvent commencer par l'enthousiasme ; mais ils aboutissent fatalement à la tristesse.

Notre joie ou notre peine dépend souvent de l'avenir qui s'ouvre devant nous, bien plus que de la réalité présente. Si brillante qu'elle soit, cette réalité nous semble terne si elle ne conduit à rien. Le vieillard, atteint d'une de ces maladies organiques qui ne pardonnent pas, peut rire et vider son verre avec autant d'entrain qu'autrefois ; mais dès qu'il sait que les médecins ont prononcé son arrêt de mort, cette idée empoisonne tous ses plaisirs ; car sa tombe est ouverte et chaque moment l'en rapproche. Ce qui donne à chacune de nos pensées son lustre ou sa ternissure, c'est l'arrière-plan que nous apercevons au delà, c'est le possible et le probable qui l'accompagnent. Si notre vie consciente de tous les jours fait partie d'un univers moral, harmonieux, éternel ; si chacune de nos souffrances a sa raison d'être et sa valeur ; si le ciel sourit à la terre, et si les dieux viennent visiter les hommes ; si la foi et l'espérance sont comme l'atmosphère de notre âme ; alors notre vie s'écoule, abondante et colorée, au milieu de grandioses perspectives. Mais si, à travers le naturalisme et surtout l'évolutionnisme populaire soi-disant scientifique de notre temps, nous ne voyons rien qui ait une valeur permanente ; si l'univers nous paraît inintelligible ; si nous ne voyons autour de nous que des horizons mornes et glacés ; alors nous ne frémirons plus d'une joyeuse espérance, mais d'une douloureuse appréhension.

Pour le naturalisme qui s'appuie sur de récentes spéculations cosmologiques, l'humanité ressemble à une peuplade vivant sur un lac gelé, entouré de rochers infranchissables ; la glace fond peu à peu, et le jour approche où, le dernier glaçon disparaissant, tous seront engloutis par les eaux. Ils ont beau rire, danser, patiner avec entrain sous le soleil qui les réchauffe et fait étinceler les aiguilles de glace, ou bien à la lueur prestigieuse des feux de joie qu'ils allument la nuit ; cette exubérante gaité ne fait que mieux ressortir la tragique tristesse de la situation.

Les anciens Grecs nous sont représentés comme le type

parfait de l'optimisme triomphant où conduit l'adoration de la nature. Sans doute les Grecs étaient joyeux et contents de vivre. Homère ne se lasse pas de chanter la gloire de la nature, de tout ce que le soleil éclaire de ses rayons. Mais même dans Homère la réflexion semble pénétrée de mélancolie :

« De tout ce qui respire et rampe sur la terre, rien, non ! rien n'est plus misérable que l'homme. »¹

Un peu plus tard, dès que la pensée systématique apparaît chez les Grecs, le pessimisme le plus noir et le plus absolu apparaît aussi. Ecoutez Théognis :

« La meilleure des choses pour l'homme, c'est de ne pas naître, de ne jamais voir la lumière éclatante du soleil ; une fois né, c'est de franchir le plus tôt possible les portes d'Aïdès, et de se coucher dans la tombe en amassant la terre sur sa tête. »²

On trouve la même pensée chez Sophocle, presque dans les mêmes termes.³ Il n'est pas rare de rencontrer jusque dans l'Anthologie des accents pessimistes :

« Nu je vins au jour, nu j'irai sous terre ; pourquoi peiner en vain ? je n'aboutirai qu'au néant. »

(1) Iliade, xvii, 446, 447.

(2) THÉOGNIS, 425-428, éd. Bergk. — [Traduction de M. ALFRED CROISSET (*Hist. de la Litt. Gr.* Introd. Vol. I, p. 19).]

(3) [« Le suprême bonheur est de n'exister pas ;

Si l'on existe, eh bien !

Le mieux c'est de retourner au plus vite

Là d'où l'on est venu.

Dès qu'apparaît la jeunesse,

Avec ses légères folies,

Qui donc peut échapper aux tracas de la vie ?

Plongés dans les souffrances,

Tous les maux s'abattent sur nous :

Discordes, querelles, batailles,

Meurtres, odieuse haine,

Enfin la vieillesse,

Fin de tout ; la vieillesse

Faible et morose, délaissée, méprisée ;

La triste vieillesse,

Où tous les plus grands maux se donnent rendez-vous. »]

(*Edipe à Colone*, 1225 sq.)

« Je suis né dans les larmes, je meurs dans les larmes, je n'ai trouvé dans la vie que des larmes. O race humaine, faible et misérable, qui n'apparais que pour disparaître, toujours baignée de pleurs ! »¹

La différence entre le pessimisme des Grecs et celui des Orientaux ou des modernes, c'est que les Hellènes n'ont jamais considéré la mélancolie comme une sorte d'idéal, comme une forme supérieure de la sensibilité. L'esprit grec était bien trop viril pour que le pessimisme pût s'installer et se développer à l'aise dans la littérature classique de la Grèce. Les anciens n'auraient eu que du mépris pour une vie d'accablement et de tristesse : « Homme ! n'as-tu point de honte d'être toujours noyé dans les larmes ? » Voilà ce qu'ils auraient dit sans doute. Il fallait des races à l'âme plus féminine et plus compliquée que la race hellénique en sa fleur, pour s'apercevoir que la douleur et la banqueroute sont les deux traits les plus caractéristiques de cet univers. Et pourtant la conception que les Grecs se faisaient des choses était souvent bien sombre et bien désolante. La jalousie des dieux, cette Némésis qui frappe tout bonheur trop insigne, la mort qui enveloppe de toutes parts la vie, le destin cruel, impénétrable, opaque, voilà l'horizon où s'arrêtait leur pensée. La joyeuse beauté de leur polythéisme n'est qu'une fiction toute moderne. Aucune de leurs joies n'était comparable en sublime douceur à celles que les bouddhistes, les chrétiens, les mahométans, tous ceux dont la religion va contre le naturalisme, savourent — nous le verrons bientôt — grâce à leur mysticisme et à leur renoncement intégral.

L'insensibilité stoïcienne, la résignation épicurienne, voilà le plus haut degré que l'esprit grec ait su atteindre dans cette direction. L'épicurien disait : « Ne souhaite pas d'être heureux, mais plutôt d'échapper au malheur ; le plaisir intense est inséparable de la douleur. Accroche-toi donc au rivage tranquille et sûr, ne t'aventure pas dans les voluptés profondes. Évite les déceptions en modérant ton espérance, en ne visant jamais un but élevé. Par-dessus tout ne t'inquiète pas, ne gémis pas

(1) [ANTHOLOGIE PALATINE : *Epigrammes de Palladas*, éd. Didot, vol. II, p. 262 et 267.]

sur ton sort. » Le stoïcien disait : « Le seul bien réel que l'homme puisse retirer de la vie, c'est la libre possession de son âme ; tout autre bien n'est que mensonge. » Chacune de ces philosophies est à sa manière une doctrine de désespérance à l'égard des dons que nous fait la nature. L'épicurien comme le stoïque a perdu pour jamais la sereine confiance, le doux abandon aux joies de la vie qui s'offrent d'elles-mêmes. L'un et l'autre nous proposent un moyen d'échapper à la détresse qui résulte d'un tel état d'esprit.

L'épicurien croit pouvoir encore s'en tirer en modérant ses plaisirs et en atténuant ses désirs. Le stoïcien, sachant que c'est peine perdue, renonce entièrement à tous les biens naturels. Il y a de la dignité dans ces deux modes de résignation. Ce sont comme deux degrés du refroidissement qui suit toujours l'enivrante exaltation du bonheur sensible. A la chaleur primitive succède la tiédeur : c'est l'épicurisme ; puis la rigidité de la glace : c'est le stoïcisme. Au fond ce ne sont pas seulement des doctrines historiques, ce sont deux attitudes éternelles, deux moments caractéristiques dans l'évolution de l'âme douloureuse. ¹ Il faut y voir ce que la religion purement naturaliste peut nous offrir de plus sublime. L'épicurisme, qu'on peut à peine appeler une religion, nous montre ce que *l'homme naturel*, comme disent les chrétiens, a de plus raffiné ; le stoïcisme nous montre jusqu'où peut aller l'effort de sa volonté. L'un et l'autre laissent l'univers sous la forme d'une contradiction non résolue, et ne cherchent point de synthèse plus haute. Les recettes qu'ils nous proposent pour atteindre à la sérénité semblent n'être que des expédients naïfs et grossiers quand on les compare aux extases délicieuses, complexes et surnaturelles du bouddhiste affranchi ou du chrétien régénéré. Mais nous n'avons pas pour

(1) Je reçois, aujourd'hui même, une lettre d'un vieil ami d'Heidelberg dont la calme sagesse est un modèle d'épicurisme : « Le mot de bonheur désigne pour chaque être humain quelque chose de différent. C'est un feu follet que poursuivent seuls les esprits faibles. Le sage n'a soif que de *contentement*, terme plus modeste, mais bien mieux défini. Le but principal de toute éducation devrait être de nous apprendre à vivre contents. Le salut est à ce prix. La santé, pour cela, est une condition favorable, mais non indispensable. Le cœur de la femme et l'amour qu'il contient sont comme un piège tendu par la Nature à l'homme ordinaire, pour le pousser à l'action. Le sage préfère agir d'après ses propres vues. »

le moment à juger la valeur de ces attitudes morales. Nous ne faisons que les décrire et les passer en revue.

La voie la plus directe, pour parvenir à ces joies spirituelles que connaissent seuls les *régénérés*, c'est — on peut le constater historiquement — le pessimisme le plus radical. Nous avons vu comment les biens naturels peuvent perdre à nos yeux leur éclat et leur fleur. Mais il est un degré de pessimisme tel que ces biens sont pour nous comme s'ils n'existaient pas et s'évanouissent entièrement du champ de la conscience. Pour y atteindre, il faut quelque chose de plus que l'observation de la vie et la méditation de la mort. Il faut que l'individu lui-même devienne la proie d'une mélancolie morbide. De même que l'optimiste exalté arrive à ne plus savoir que le mal existe, de même le mélancolique est contraint d'ignorer l'existence de tout bien, car aucun bien n'a plus pour lui la moindre réalité. Une telle mélancolie est extrêmement rare chez un individu dont le système nerveux est tout à fait normal, même quand il est accablé des plus cruelles infortunes. Nous sommes donc en présence de ces névroses dont nous avons parlé au premier chapitre, et que nous ne perdrons pas de vue de sitôt. Il faut ici, de toute nécessité, recourir à des documents personnels. Si douloureux qu'ils puissent être, nous ne saurions pousser la discrétion jusqu'à les laisser de côté. Il nous faut résolument plonger au-dessous des apparences mondaines, officielles et menteuses.

On peut distinguer plusieurs espèces de dépression pathologique. C'est parfois simplement une privation toute passive de la capacité de jouir, un morne découragement, une absence complète d'entrain et de goût pour la vie. M. Ribot a proposé de nommer cet état *anhédonie* :

« L'*anhédonie* (si l'on me permet ce néologisme par opposition à analgésie) a été très peu étudiée, mais elle existe... « Une jeune » fille fut atteinte d'une maladie de foie qui, pendant quelque » temps, altéra sa constitution... Elle ne sentit plus aucune affec- » tion pour son père et sa mère. Elle aurait voulu jouer avec sa » poupée, mais il lui était impossible d'y trouver le moindre plai- » sir. Les choses qui précédemment la faisaient rire aux éclats, » étaient pour elle sans intérêt. » Esquirol a observé le cas d'un

magistrat, homme très intelligent, atteint d'une maladie de foie. « En lui toute affection paraissait être morte. Il ne montrait ni » perversion, ni violence, mais absence complète de réaction émo- » tive. S'il allait au théâtre (ce qu'il faisait par habitude) il ne » pouvait y trouver aucun plaisir. Penser à sa maison, à son inté- » rieur, à sa femme et à ses enfants absents, l'affectait aussi peu, » disait-il, qu'un théorème d'Euclide. »¹

Le mal de mer, quand il se prolonge, produit chez la plupart des gens une *anhédonie* temporaire, où la pensée d'un bien quelconque, matériel ou spirituel, n'excite que du dégoût. Le Père Gratry nous décrit fort bien un pareil état d'âme, qui fut une des étapes de son évolution religieuse. Etant à l'Ecole Polytechnique, l'isolement moral et l'excès de travail intellectuel produisirent chez le jeune homme un état d'épuisement nerveux, accompagné de symptômes qu'il décrit ainsi lui-même :

« J'avais une si universelle terreur, que je me réveillais la nuit en sursaut, croyant que le Panthéon s'écroulait sur l'Ecole polytechnique, ou que l'Ecole était en flammes, ou que la Seine s'engouffrait dans les Catacombes, et que Paris s'y engloutissait. Et quand ces impressions étaient passées, tout le long du jour, sans relâche, c'était une incurable et intolérable désolation. Je touchais au désespoir... Je me croyais repoussé de Dieu, perdu, damné!!! J'éprouvais quelque chose des souffrances de l'enfer... Avant cela, je ne pensais pas même à l'enfer; mon esprit ne s'était jamais porté de ce côté; jamais discours ni réflexions ne m'avaient frappé en ce sens. Je ne tenais pas compte de l'enfer. Maintenant, et tout à coup, je souffrais en quelque sorte ce qu'on y souffre.

» Mais ce qui était encore plus affreux peut-être, c'est que toute idée du Ciel m'était ôtée; je n'en pouvais rien concevoir. Le ciel ne me paraissait pas valoir la peine qu'on y allât; c'était comme un lieu vide, un Elysée mythologique, un séjour d'ombres, moins réel que la terre; je n'y concevais aucune joie, aucun bonheur. Bonheur, joie, lumière, perfection et amour, tous ces mots étaient maintenant vides de sens. Sans doute, j'aurais pu parler encore sur ces choses, mais j'étais devenu incapable d'en rien sentir, d'en rien comprendre, d'en rien espérer, d'en rien croire. Là était

(1) RIBOT : *Psychologie des Sentiments*, 3^{me} édition, Paris 1899, p. 54.

la grande et inconsolable douleur ! Un ciel abstrait sur un rocher nu : voilà donc ma demeure éternelle et ma demeure présente ! »¹

Il y a une forme de la mélancolie pire encore que l'incapacité d'éprouver de la joie. C'est une angoisse positive et poignante, une sorte de névralgie psychique, exclusivement morbide. C'est tantôt un dégoût profond ; tantôt de l'irritation, de l'exaspération ; tantôt une défiance de soi-même qui va jusqu'au désespoir ; tantôt c'est une méfiance générale, de l'inquiétude, de l'agitation, en un mot de la peur. L'homme qui est victime d'une telle angoisse peut se révolter ou se soumettre ; s'accuser lui-même ou accuser des influences extérieures ; il peut avoir l'esprit torturé par cette question : pourquoi souffrir ainsi ? ou ne penser à rien. La plupart des cas présentent un caractère mixte. Il y en a peu qui se rattachent, même de loin, à l'expérience religieuse ; et ce ne sont jamais des cas d'exaspération. La lettre suivante, écrite par un Français enfermé dans une maison de santé, est un bon exemple de mélancolie morbide :

« Je souffre trop dans cet hôpital, et physiquement et moralement. Tout un système de « Terreur » est organisé contre moi ; et outre les brûlures et les insomnies (je ne dors plus depuis mon internement, le peu de repos que je prends est hanté de cauche-

(1) LE P. GRATRY : *Souvenirs de ma Jeunesse*, 4^{me} édition, Paris 1876, p. 119-121.

Il y a des hommes qui ont une sorte d'*anhédonie* permanente, ou tout au moins qui semblent avoir perdu le goût normal de la vie. Je trouve cet exemple, parmi bien d'autres, dans les annales du suicide :

« Une jeune domestique de dix-neuf ans, sans éducation, s'empoisonne, et laisse deux lettres pour expliquer sa décision. Elle écrit à ses parents : « La vie est peut-être douce pour quelques-uns, mais moi je préfère la mort, plus douce que la vie. Adieu pour toujours, mes chers parents. Ce n'est la faute de personne, mais c'est un grand désir que j'aspire à réaliser depuis trois ou quatre ans. J'ai toujours espéré qu'un jour viendrait où j'aurais l'occasion de le réaliser, et maintenant ce jour est venu... C'est étonnant que j'aie attendu si longtemps, mais je pensais que peut-être je reprendrais un peu courage et que je n'y penserais plus. » Elle écrit à son frère : « Mon bien cher frère, adieu pour toujours. Quand tu recevras ceci, j'aurai disparu pour toujours. Je sais, mon amour, qu'il n'y a point de pardon pour ce que je vais faire... Je suis lasse de vivre, aussi j'ai envie de mourir... La vie est peut-être douce pour quelques-uns, mais la mort est pour moi plus douce. »

S. A. K. STRAHAN : *Suicide and Insanity*, 2^{me} édition, London, 1894, p. 131.

mars et je suis réveillé en sursaut par d'affreuses visions, les éclairs, le tonnerre, etc.), la peur, la peur déprimante, atroce, m'étreint sans cesse, ne me quitte plus. O quel calvaire je gravis ! Quelle croix je porte ! Où est la justice dans tout cela ? Ai-je mérité cet excès de sévérité ?... Sous quelles formes la peur m'écrasera-t-elle ? Ah ! je suis bien à plaindre, je t'assure. Je ne demande qu'à mourir, et pour atteindre ce but je ne sais comment m'y prendre. Combien je serais redevable à qui me débarrasserait de la vie ! Manger, boire, ne pas dormir, souffrir sans trêve, aller aux cabinets, le beau cadeau légué par ma mère !.....

» Ce que je comprends peu, c'est l'abus de la force. Il y a des limites en toute chose, de même qu'un juste milieu. Dieu ne connaît pas plus de limites que de juste milieu. Je dis Dieu, pourquoi ? Jusqu'ici je n'ai vu que le diable. Au reste, j'ai autant de peur de Dieu que du diable, ce qui fait que je vais à la dérive, comme un bateau désemparé, hanté des idées de suicide, sans avoir le courage ni les moyens de les mettre à exécution. Puis rien ne me dit que les moyens de destruction connus entraînent l'anéantissement complet, l'éternel sommeil. Je m'en remets donc au temps, pleurant et souffrant en vain.

» Tu n'auras pas de peine, en me lisant, à t'assurer de ma folie. L'incohérence du style et des idées est assez accentuée. Je m'en rends bien compte moi-même. Mais je ne puis pas m'empêcher d'être fou ni idiot ; et en la circonstance, de qui implorer la pitié ? Je suis sans défense contre l'invisible ennemi qui m'enserre de ses rets ; je ne serais pas mieux armé quand je le verrais ou l'aurais vu ; mais qu'il me tue, que diable !

» La mort ! une fois pour toutes.

» Je m'arrête. C'est assez déraisonné, je dis déraisonné puisque je ne peux plus faire autrement, n'ayant plus de raison ni de cerveau.

» Ah ! Dieu, quel malheur d'être né ! né malgré soi ! né comme un champignon, sans doute, du soir au matin, et comme j'étais dans le vrai, lorsqu'en philosophie je broyais du noir avec les pessimistes. Oui, il y a plus de douleur que de joie dans la vie, c'est une longue agonie avant la tombe.

» Juge quelle gaité remplit mon âme, et quand je pense que cette affreuse tristesse, compliquée d'une peur sans nom, peut se prolonger cinquante, cent ans, davantage peut-être, que sais-je moi ? »¹

Cette lettre nous suggère deux observations. D'abord le

(1) ROUBINOVITCH et TOULOUSE : *La Mélancolie*, Paris 1897, p. 170, 171.

champ de la conscience chez ce pauvre homme est tellement envahi par le sentiment du mal, que la pensée qu'il puisse exister quelque bien dans le monde en est à jamais absente : il ne saurait l'admettre ni l'accueillir un instant. Le soleil s'est couché, son ciel est tout noir. On voit ensuite que son humeur chagrine l'empêche d'incliner vers une attitude d'esprit religieuse. L'humeur chagrine porte l'âme à l'irréligion : et de fait, elle n'a jamais, que je sache, joué le moindre rôle dans aucun système religieux.

Il saute aux yeux que les mêmes faits peuvent revêtir les colorations affectives les plus opposées, soit dans des esprits différents, soit dans le même à divers moments. On ne peut établir aucun rapport logique entre un fait extérieur quelconque et les sentiments qu'il provoque à tel moment chez tel individu. Ils appartiennent à un autre domaine que celui des faits extérieurs ; ils découlent de la vie même, de la vie animale et spirituelle du sujet pensant. Tâchez de vous représenter ce que serait le monde, si vous pouviez le concevoir tel qu'il est en soi, indépendamment des sentiments qu'il vous inspire, sympathie ou antipathie, appréhension ou espérance. Il est impossible d'imaginer rien d'aussi mort et d'aussi purement négatif. Aucune portion de l'univers n'aurait plus d'importance qu'une autre ; ce ne serait plus qu'une collection d'êtres sans caractère, expression ni valeur ; qu'une série d'événements sans intérêt, sans perspective. Le prix que nous attachons aux choses, le sens que nous leur attribuons, nous le tirons de nous-mêmes ; et cela seul pour chacun de nous fait la valeur du monde. L'amour est la passion qui nous offre le plus complet exemple et le plus commun de cette loi universelle. L'amour souffle où il veut ; ce n'est pas par des raisonnements qu'on le fait naître. Pourtant il transforme à nos yeux la valeur de la personne aimée, comme le soleil levant transforme la muraille sombre et grisâtre du Mont-Blanc en une splendeur étincelante et rose. L'amour transfigure le monde entier aux yeux de l'amoureux ; il en est de même de la crainte, de l'indignation, de l'ambition, de la jalousie. Presque toujours leur présence dépend de conditions non rationnelles, souvent de conditions organi-

ques. L'intérêt passionné que de tels sentiments excitent en nous est comme un don gratuit que nous faisons à l'univers ; et ces passions elles-mêmes sont des dons gratuits qui nous viennent tantôt d'en bas, tantôt d'en haut, mais dont la source échappe presque toujours à notre raison et à notre volonté. Ce n'est pas par des raisonnements que le vieillard moribond pourra retrouver l'attrait mystérieux et les perspectives glorieuses que lui offrait la vie à vingt ans, quand la terre tout entière semblait vibrer d'espoir sous ses pas. Tout cela paraît et disparaît, au gré de l'organisme ou de l'esprit ; et les choses prêtent passivement leur docile surface à ces incessantes transfigurations. Comme, sur des décors de théâtre, on peut projeter indifféremment des faisceaux de lumière de toutes les couleurs, de même les matériaux dont se compose l'univers s'accommodent de toutes les interprétations, de toutes les valeurs dont notre sensibilité ondoyante se plaît à les revêtir.

Pratiquement, le monde réel pour chacun de nous, c'est le monde où nous devons vivre et agir ; c'est l'intime combinaison des faits physiques et des valeurs morales, des mouvements de la matière et des émotions de notre âme. Supprimez ou altérez l'un des éléments de cette synthèse, et vous obtenez ces états de conscience que l'on appelle pathologiques. Quand nous étudierons le phénomène de la conversion, nous verrons qu'une de ses conséquences fréquentes, c'est la transfiguration de la nature entière aux yeux du sujet. Un ciel nouveau resplendit sur une terre nouvelle. Chez les mélancoliques il y a d'ordinaire un changement analogue, mais en sens inverse. L'univers leur paraît lointain, étrange, satanique. C'est comme un cadavre froid, décoloré, aux yeux fixes et sans regard.

— « C'est comme si je vivais dans un autre siècle. »

— « Je vois tout dans un nuage, les choses ne sont plus comme elles l'étaient et moi non plus. »

— « Les personnes semblent se mouvoir comme des ombres et les paroles venir d'un monde lointain. »

— « Il n'y a pas de passé pour moi ;... les gens me paraissent tout drôles ; il me semble que je suis dans un théâtre, que les gens sont des acteurs, que tout ce qui m'entoure c'est des décors. Il me

semble que je ne peux pas voir la réalité... Je ne me retrouve plus ; je marche, je marche sans savoir pourquoi ; tout défile devant mes yeux, mais ça ne me laisse pas d'impression. »

— « Je pleure de fausses larmes, j'ai de fausses mains : les choses ne sont pas vraies. »¹

Or une telle impression produit chez certains sujets un profond étonnement. Cette étrangeté, cette irréalité ne peuvent pas être le dernier mot. Il y a là-dessous un mystère, qui doit avoir une solution métaphysique. Si la nature se présente ainsi comme une étrangère au visage ambigu, à l'accueil glacial, qu'est-ce donc qui est réel ? Étonnement profond, mais actif : l'attention se concentre sur ce problème ; l'intelligence ramassée sur elle-même travaille désespérément à trouver une issue ; grâce à un tel effort, l'âme douloureuse parvient souvent à une solution qui la satisfait et se trouve être une solution religieuse.

Tolstoï nous a donné un admirable récit de l'accès de mélancolie qui l'amena lentement à sa religion. Cette religion diffère des autres à plusieurs égards ; mais sa mélancolie présente deux caractères qui en font un exemple typique pour notre étude. C'est d'abord un cas bien net d'*anhédonie*, de l'incapacité de jouir d'aucun bien. Ensuite nous y verrons comment l'aspect étrange et nouveau que revêt aux yeux de Tolstoï le monde ainsi décoloré, amena son esprit à se poser des questions angoissantes et à chercher à cette torture toute philosophique comme un soulagement intellectuel. Il eut pendant longtemps l'impression que la vie n'avait plus aucun sens ni aucune valeur. Vers cinquante ans, d'après son propre récit, il commença d'avoir des moments de perplexité, des moments d'arrêt, comme il dit, où il ne savait plus ni quoi faire, ni comment vivre. L'intérêt que nous prenons d'ordinaire à nos fonctions vitales n'existait plus pour lui. La vie, jadis enchanteresse, lui paraissait insipide ou plutôt morte. Il était obsédé par ces deux questions : « A quoi bon ? » « Et après ? » Il lui sembla d'abord qu'il devait exister une réponse, et que pour la trouver il ne fallait que du temps ;

(1) Je prends ces exemples dans le livre de M. G. DUMAS : *La Tristesse et la Joie*, Paris 1900, p. 60, 61, 80, 81.

mais ces questions devenant toujours plus pressantes, il s'aperçut qu'elles étaient comparables aux premiers malaises qu'éprouve un malade, auxquels il ne fait guère attention, jusqu'à ce qu'ils se fondent en une souffrance continue. Alors le malade s'aperçoit que ce qu'il avait pris pour un accident passager, c'était l'indice précurseur de l'événement le plus grave pour lui, c'est-à-dire de sa mort.

« Je sentis que ce sur quoi je me tenais se brisait sous moi, que le sol manquait sous mes pieds, que ce dont je vivais n'existait plus, que moralement je n'avais plus de quoi vivre.

»... Une invincible force m'entraînait à me débarrasser de la vie d'une manière ou d'une autre. On ne peut pas dire que je *voulusse* me tuer. La force qui m'entraînait hors de la vie était plus puissante, plus ample, plus générale que le vouloir vivre. C'était une force semblable à mon ancienne aspiration à la vie, seulement en sens inverse. J'aspirais de toutes mes forces à sortir de la vie... Et voilà que moi, homme heureux, je me cachais la corde pour ne pas me pendre à la solive, entre les armoires de ma chambre où chaque soir j'étais seul en me déshabillant ; je cessai d'aller à la chasse avec mon fusil, pour ne pas être tenté par ce moyen trop facile de me délivrer de la vie. Je ne savais pas moi-même ce que je voulais : j'avais peur de la vie, j'aspirais à en sortir, et cependant j'espérais d'elle encore quelque chose.

» Et cela se passa en moi dans un moment où j'avais tout ce qui est considéré comme donnant le parfait bonheur. J'avais cinquante ans à cette époque. J'avais une bonne épouse, aimante et aimée, de bons enfants, un grand domaine qui s'accroissait sans aucune peine de ma part. J'étais respecté plus que jamais de mes proches et de mes connaissances ; j'étais comblé d'éloges par les étrangers et je pouvais croire, sans trop me flatter, mon nom célèbre. Avec cela je n'étais pas fou, ou malade d'esprit. Au contraire, je jouissais d'une force morale et physique que j'ai rarement rencontrée parmi les personnes de mon âge. Physiquement, je pouvais faucher de manière à tenir tête à des paysans. Intellectuellement, je pouvais travailler huit à dix heures de suite sans éprouver aucune conséquence fâcheuse d'un pareil effort. Et c'est dans cet état que j'arrivai à ne pouvoir pas vivre ; tout en ayant peur de la mort, je devais employer des ruses contre moi-même pour ne pas m'ôter la vie.

» Cet état de mon âme s'exprimait pour moi de la sorte : Ma vie est quelque méchante et stupide plaisanterie qui m'est jouée par quelqu'un...

» ...Je ne pouvais donner aucun sens raisonnable à aucune de mes actions, ni à ma vie entière. Je m'étonnais seulement de n'avoir pas compris cela dès le commencement... On ne peut vivre que pendant qu'on est ivre de la vie ; mais lorsqu'on se dégrise, on ne peut pas ne pas voir que tout cela n'est qu'une supercherie stupide. C'est tout à fait cela : une supercherie qui n'a rien de risible ou de spirituel, mais qui est tout simplement cruelle et stupide.

» Elle est bien vieille, la fable orientale du voyageur surpris dans le désert par une bête furieuse. En se sauvant devant elle, il saute dans un puits sans eau ; mais au fond de ce puits, il voit un dragon, la gueule ouverte pour le dévorer. Et le malheureux, n'osant sortir de peur d'être la proie de la bête féroce, n'osant sauter au fond du puits de peur d'être dévoré par le dragon, s'accroche aux branches d'un buisson sauvage qui croît dans une fissure de la paroi et s'y tient cramponné. Ses mains faiblissent, il sent que bientôt il devra s'abandonner à une perte qui l'attend des deux côtés ; il se cramponne toujours et voit que deux souris, l'une noire, l'autre blanche, tournant régulièrement autour de la tige de l'arbuste auquel il est suspendu, la rongent... Le voyageur voit cela et sait qu'il périra inévitablement ; mais pendant qu'il est ainsi suspendu, il cherche autour de lui et trouve sur les feuilles du buisson quelques gouttes de miel ; il les atteint avec la langue et les lèche. C'est ainsi que je me tiens accroché aux branches de la vie, sachant que le dragon de la mort m'attend inévitablement, prêt à me déchirer, et je ne puis comprendre pourquoi je suis tombé dans ce tourment. J'essaye de sucer le miel qui me consolait autrefois ; mais ce miel ne me réjouit plus ; jour et nuit la souris blanche et la souris noire rongent la branche à laquelle je me tiens. Je vois clairement le dragon et le miel n'est plus doux pour moi. Je ne vois qu'une seule chose : l'inévitable dragon et les souris — et je ne puis détourner d'eux mon regard. Et cela n'est pas une fable, c'est la pure, l'incontestable vérité, compréhensible pour chacun.

... « Mais peut-être n'ai-je pas vu ou n'ai-je pas compris quelque chose ? » me disais-je parfois. « Il n'est pas possible que cet état de désespoir soit naturel aux hommes. » Et je cherchais une explication dans toutes les connaissances que les hommes ont acquises. Et je cherchais douloureusement, longtemps, et non par curiosité oisive ; je ne cherchais pas avec indolence, mais péniblement, opiniâtrément, jour et nuit, comme un homme qui se perd cherche le salut ; et je ne trouvais rien.

» Je cherchais dans toutes les connaissances et non seulement

je ne trouvais pas, mais je fus convaincu que tous ceux qui ont cherché comme moi dans le savoir humain n'ont rien trouvé non plus. Et non seulement ils n'ont pas trouvé, mais ils ont reconnu clairement que cela même qui me conduisait au désespoir — à savoir l'absurdité de la vie — est l'unique, l'incontestable savoir accessible à l'homme.

» ...Ma question, celle qui, à cinquante ans, me conduisait au suicide, était des plus simples : elle git dans l'âme de tout homme, depuis l'enfant stupide jusqu'au plus sage vieillard ; sans elle la vie est impossible, comme j'en ai fait moi-même l'expérience... « Qu'est-ce qui sortira de ce que je fais aujourd'hui ? de ce que je ferai demain ? qu'est-ce qui sortira de toute ma vie ? »... « Pourquoi dois-je vivre ? pourquoi désirer, pourquoi faire quelque chose ? »... « Ma vie a-t-elle un sens, un sens qui ne soit pas aboli par la mort inévitable qui m'attend ? »¹

Pour prouver que tout le savoir humain aboutit à mettre en lumière l'absurdité de la vie, Tolstoï cite le Bouddha, Salomon et Schopenhauer. Selon lui, dans les classes supérieures, on a quatre manières de résoudre la difficulté :

Les uns « ne voient ni le dragon qui les attend, ni les souris qui rongent les buissons auxquels ils se tiennent ; et ils lèchent les gouttes de miel... Je n'ai rien à apprendre d'eux — on ne peut cesser de savoir ce qu'on sait déjà.

» La seconde issue, c'est l'issue de l'épicurisme. Elle consiste à profiter des biens qui s'offrent à nous. Elle consiste, sachant le désespoir de la vie, à profiter en attendant des biens qui existent... »²

Puis il y a le suicide viril. Enfin, tout en voyant les souris et le dragon, on peut rester accroché, comme une loque, au buisson de la vie. Sa raison le poussait logiquement au suicide. Cependant il ajoute :

« Ma raison travaillait, mais une autre force aussi — que je ne puis nommer autrement que conscience de la vie — qui m'obli-

(1) [Tolstoï : *Œuvres interdites en Russie* ; texte russe, imprimé à Christchurch (Angleterre), 1902. Vol. I, p. 15 à 22 : *Introduction à la Critique de la Théologie Dogmatique et à la Recherche de la Doctrine Chrétienne* (Confession personnelle), chapitres III (fin), IV et V. La traduction a été faite sur le texte original.]

(2) Vol. I, p. 36, 37 (Chap. VII).

geait à diriger mon attention dans un sens déterminé, et cette force fut précisément celle qui me tira de ma situation désespérée...

»... Pendant toute la durée de cette année, lorsque je me demandais presque à chaque minute : Ne faudrait-il pas en finir par une corde ou par une balle ? — à côté de ce courant d'idées et d'observations dont j'ai parlé, mon cœur languissait dans une douloureuse angoisse. Je ne puis appeler ce sentiment autrement que la recherche de Dieu.

» Je dis que cette recherche de Dieu n'était pas un raisonnement, mais un sentiment, parce qu'elle ne provenait pas du mouvement de mes idées — elle leur était même directement opposée — mais elle sortait du cœur. C'était une crainte, le sentiment d'être orphelin, isolé au milieu de choses étrangères ; c'était l'espoir que quelqu'un me porterait secours. »¹

Nous étudierons plus tard l'évolution à la fois intellectuelle et sentimentale qui amena peu à peu le calme dans l'esprit de Tolstoï, en partant de cette idée de Dieu. Nous nous en tiendrons pour le moment à ce phénomène étrange d'absolu désenchantement, où l'échelle ordinaire des valeurs devient, pour un homme rempli d'énergie et des plus hautes capacités, une sinistre moquerie.

Quand le détachement est complet, il est bien rare qu'il puisse y avoir un complet retour au bonheur passé. Pour quiconque a goûté au fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, le paradis est à jamais fermé. Si le bonheur revient, ce n'est plus la simple ignorance de la douleur, c'est quelque chose d'infiniment plus complexe, qui enveloppe en soi le mal naturel comme un de ses éléments ; mais celui-ci n'est plus une pierre de scandale ni un objet d'effroi, il est absorbé par le bien surnaturel. Ce n'est pas un simple retour à la santé naturelle, c'est une rédemption, une nouvelle naissance, une vie de l'esprit, plus profonde et plus riche que la première.

L'autobiographie de John Bunyan nous présente un type assez différent de mélancolie religieuse. Ce qui préoccupait avant tout Tolstoï, c'était le but et le sens de la vie en général : il s'élevait sans effort au point de vue de l'humanité. Tout au

(1) Vol. I, p. 42, 59 (Chap. VIII et XII).

contraire, ce qui agonisait le pauvre Bunyan, c'était sa condition individuelle. Il nous offre un exemple caractéristique du tempérament de névropathe : sa conscience morale était d'une sensibilité malade, il était obsédé de doutes, de craintes, d'idées fixes, il présentait des phénomènes d'automatisme verbal, à la fois moteurs et sensoriels. C'étaient d'ordinaire des textes de la Bible, qui tantôt le condamnaient, tantôt lui étaient favorables. Ils lui venaient sous une forme à demi hallucinatoire comme des voix, se fixaient dans son esprit et le jetaient d'un côté, puis de l'autre, comme des raquettes se renvoient une balle. Joignez-y une effrayante mélancolie, un mépris désespéré de soi-même.

« Non, non, pensais-je, cela va de mal en pis ; je suis plus loin que jamais de la conversion. Même si l'on me brûlait sur un échafaud, je ne pourrais pas croire que Christ m'a aimé. Hélas ! je ne pouvais ni l'entendre, ni le voir, ni sentir sa présence, ni savourer rien de ce qui le concernait. Quand parfois je parlais de mon état à des hommes de Dieu, ils me plaignaient, et me parlaient des Promesses divines. Mais ils auraient tout aussi bien pu me dire qu'en étendant le bras je pourrais toucher le soleil du doigt. Durant tout ce temps-là, j'évitais soigneusement tout péché, ma conscience était si délicate qu'un rien la faisait tressaillir : je n'osais pas toucher à un bâton, à une épingle, à un fétu qui ne fût pas à moi. A chaque mot que je voulais prononcer, je tremblais de commettre un péché. Avec quelles précautions infinies il me fallait parler et agir ! J'étais comme sur une fondrière ; à chaque pas j'enfonçais dans la vase : j'étais là, abandonné de Dieu, de Christ, de l'Esprit, de tout ce qui était bon.

» Ma souillure originelle et cachée, voilà ce qui faisait ma douleur et mon tourment, ce qui me rendait à mes propres yeux plus répugnant qu'un crapaud ; et j'étais persuadé qu'il en était de même aux yeux de Dieu. Le péché, la corruption coulaient de mon cœur comme l'eau d'une fontaine. J'aurais volontiers donné mon cœur à n'importe qui, pour avoir le sien en échange. Je pensais que le Diable seul pouvait m'égaliser en perversion intime et corruption d'esprit. Assurément, pensais-je, je suis abandonné de Dieu ; et je restai dans ce triste état plusieurs années.

» Je regrettais que Dieu eût fait de moi un homme. Les animaux, les oiseaux, les poissons, je les trouvais heureux, car le péché n'était pas en eux ; ils n'étaient pas exposés à la colère divine ; ils n'étaient pas voués à l'enfer après leur mort. J'aurais

ressenti de la joie si j'avais pu être comme l'un d'eux. Je trouvais heureux le chien, heureux le crapaud ; oui, volontiers j'aurais été chien ou cheval, car je savais qu'ils n'avaient point d'âme que le poids éternel de l'Enfer ou du Péché pût écraser comme la mienne. Eh bien, j'avais beau voir et sentir cela, être pulvérisé par cette pensée, mon chagrin s'augmentait encore de ceci, que je ne pouvais pas dire que je désirais de toute mon âme la délivrance. Mon cœur était parfois excessivement dur. A ces moments-là, on m'aurait donné mille livres, que je n'aurais pas pu verser une larme, ni même souvent souhaiter d'en verser une.

» J'étais un fardeau pour moi-même, et en même temps un objet d'effroi. Jamais je n'ai su comme alors ce que c'était qu'être fatigué de la vie et cependant effrayé de mourir. Avec quelle joie j'aurais accepté n'importe quelle autre existence que la mienne ! Tout, pourvu que je ne sois plus un homme ! Tout, pourvu que je ne sois plus ce que j'étais ! »¹

Henry Alline, un évangeliste dévoué qui prêchait il y a cent ans dans la Nouvelle-Ecosse, nous décrit aussi l'accablement par lequel débuta son expérience religieuse. — Nous verrons plus tard comment Bunyan et Alline revirent la lumière. Leur mélancolie est assez semblable.

« Tout m'accablait comme un fardeau : la terre semblait maudite à cause de moi ; arbres, plantes, rochers, collines, vallons, tout semblait revêtu de deuil et de larmes, sous le poids de la condamnation ; tout semblait autour de moi conspirer à ma ruine. Mes péchés me semblaient exposés au grand jour ; j'étais persuadé que tous ceux qui me voyaient devaient les connaître, et j'étais parfois sur le point de les leur confesser. J'avais l'impression que tout le monde me montrait du doigt comme le plus grand criminel qui fût sur terre. J'avais un si vif sentiment de l'inanité de toutes choses, que rien au monde, pas même tous les biens de la création, n'auraient pu, j'en étais sûr, me rendre heureux. Quand je me réveillais le matin, ma première pensée était celle-ci : « Oh ! mon âme, misérable que tu es ! Que faire ? Où aller ? » Quand je me couchais, je me disais : « Je serai peut-être en enfer avant que le matin soit venu. » Souvent je regardais les animaux avec un sentiment d'envie : je souhaitais ardemment d'être à leur place, pour n'avoir point d'âme à perdre. Sou-

(1) JOHN BUNYAN : *Grace abounding to the Chief of Sinners* (La Grâce abondant au plus grand des pécheurs). J'ai rattaché plusieurs passages épars.

vent, en voyant des oiseaux voler au-dessus de ma tête, j'ai pensé en moi-même : « Oh ! si je pouvais m'envoler loin de mon angoisse et de ma détresse ! Oh ! que je serais heureux si je pouvais être à leur place ! »¹

La pire espèce de mélancolie est celle qui prend la forme d'une terreur panique. J'en trouve un bon exemple dans une note autobiographique que son auteur m'a permis de reproduire. Il était à ce moment-là dans un état d'épuisement nerveux. Mais son cas est d'une netteté qui ne laisse rien à désirer :

« J'étais envahi par le pessimisme philosophique, déprimé par le plus complet découragement ; un soir, à la tombée de la nuit, j'allai chercher quelque chose dans un cabinet de toilette. Tout à coup, sans transition, je fus saisi d'une crainte horrible qui semblait surgir des ténèbres : j'avais peur de ma propre destinée. Simultanément apparut dans mon esprit l'image d'un pauvre diable d'épileptique que j'avais vu dans un hospice : un tout jeune homme, les cheveux noirs, la peau verdâtre, entièrement idiot ; il restait accroupi tout le jour sur l'étroite banquette qui bordait le mur, les genoux collés au menton, tout entier recouvert de la grossière chemise en toile écrue qui était son unique vêtement. Il était accroupi là, comme un sphinx égyptien ou une momie péruvienne ; rien ne bougeait en lui que ses yeux noirs, il n'avait absolument rien d'humain. L'image entra pour ainsi dire en combinaison avec ma terreur. « Cette horrible figure, c'est moi. » Voilà le sentiment qui m'étreignait. C'était moi, sinon en réalité, du moins en puissance. « Rien de ce que je possède, me disais-je, ne peut me défendre contre une telle destinée, si l'heure sonne pour moi comme elle a sonné pour lui. » J'avais horreur de lui et je me rendais parfaitement compte qu'entre lui et moi, il n'y avait qu'une distinction toute momentanée ! Comme si quelque chose en moi de solide s'était brusquement fondu, je n'étais plus qu'une gelée tremblante. A partir de ce moment, l'univers entier se transforma de fond en comble à mes yeux. Chaque matin sans exception, je me réveillais avec une horrible impression de crainte, qui semblait localisée au creux de l'estomac ; et en même temps avec un sentiment de l'insécurité de la vie que je n'avais jamais connu auparavant et que je n'ai plus ressenti depuis

(1) *The Life and Journal of the Rev. Mr. Henry Alline*, Boston, 1806, p. 25, 26. — Le sentiment d'envie à l'égard des animaux paraît être assez répandu chez les mélancoliques de cette catégorie.

lors.¹ C'était comme une révélation ; et ces horribles sensations ont eu beau disparaître, il m'en est resté une sympathie particulière, qui n'a jamais disparu, pour tous ceux qui éprouvent des sensations morbides. Mes terreurs s'évanouirent peu à peu, mais pendant des mois je fus incapable de sortir seul dans la nuit noire.

» D'une manière générale je redoutais la solitude. Je m'en souviens, je me demandais comment les autres s'arrangeaient pour vivre, comment j'avais pu vivre moi-même, sans réfléchir à l'abîme d'insécurité qui est partout sous nos pieds. Ma mère, notamment, très gaie de nature, m'apparaissait comme un vivant paradoxe. Bien entendu, je me gardais de la troubler en lui faisant part de mon état d'esprit. — J'ai toujours pensé que ma mélancolie avait une portée religieuse. »

Le dernier mot appelant quelques explications, je les demandai à mon correspondant. Voici sa réponse :

« Je veux dire que la terreur que j'éprouvais était si forte et si envahissante que si je ne m'étais pas cramponné à des textes comme ceux-ci : « L'Éternel est mon refuge... » « Venez à moi, vous tous qui êtes travaillés et chargés... » « Je suis la résurrection et la vie... » je crois bien que je serais devenu tout à fait fou. »

Ces quatre exemples nous suffiront. Dans le premier nous avons vu Tolstoï souffrir de la vanité de tout ce qui est mortel. Bunyan et Aline nous ont dépeint le sentiment du péché. Le dernier récit est rempli de la terreur de l'univers. C'est toujours de l'une de ces trois manières que l'optimisme primitif de l'homme retombe dans le néant.

Dans aucun de ces cas, il n'y avait insanité proprement dite ni hallucination. Mais si nous devons aborder l'étude

(1) Comparez ce passage de Bunyan : « A partir de ce moment-là, je fus frappé d'une telle terreur, d'un tel tremblement, qu'il m'arrivait de sentir pendant plusieurs journées consécutives mon corps lui-même, aussi bien que mon esprit, frémir et chanceler ; j'étais secoué du haut en bas par le sentiment terrible de la condamnation de Dieu, tombant sur ceux qui ont commis cet effroyable, cet impardonnable péché. Je sentais aussi à l'estomac une oppression et une chaleur telles, que c'était, surtout à de certains moments, comme si mon sternum allait se briser... Je me tordais, je frémissais, je me dérobaï sous le fardeau à tel point que je ne pouvais ni rester debout, ni me coucher, ni trouver de repos. »

sont-elles pas une réalité qui répond exactement à l'angoisse accablante du fou mélancolique ?¹

A vrai dire, il se pourrait qu'il n'y eût pas de réconciliation religieuse possible avec la totalité des choses. Il y a sans doute des maux qui conduisent à des formes supérieures du bien ; mais il se peut qu'il y ait des formes du mal si extrêmes qu'on ne puisse les faire entrer dans aucun système optimiste ; notre seule ressource, au point de vue pratique, serait alors la muette soumission ou le refus d'attention. C'est un point que nous aurons à examiner plus tard. Provisoirement, nous devons considérer tous les maux positifs comme aussi réels que les biens positifs, et par suite comme susceptibles d'une explication rationnelle. D'où il résulte que l'optimisme systématique, qui ne saurait rendre compte ni de la tristesse, ni de la souffrance, ni de la mort, est incomplet au regard des synthèses qui s'efforcent d'englober les éléments douloureux du monde. Les religions les plus complètes seraient donc celles où les éléments pessimistes sont le plus développés, c'est-à-dire le bouddhisme et le christianisme, qui sont essentiellement des religions de délivrance : il y faut mourir à la vie naturelle, tout illusoire, pour renaître à la vie réelle et surnaturelle. Nous étudierons dans les deux chapitres suivants les conditions psychologiques de la nouvelle naissance.

(1) Un exemple : « Il était environ onze heures du soir... je me promenais encore avec les autres... Soudain, à gauche de la route, on entendit un froissement de feuilles dans les broussailles qui nous alarma ; un instant après, un tigre, bondissant hors de la jungle, fondit sur celui d'entre nous qui était le plus en avant, et l'emporta en un clin d'œil. Le saut du tigre, le craquement des os dans sa gueule, le dernier cri de détresse de sa malheureuse victime : « Ho haï ! » que nous répétâmes tous involontairement, tout cela ne dura que trois secondes ; et ensuite je ne sais ce qui arriva jusqu'au moment où je revins à moi : nous étions tous couchés par terre comme si nous nous attendions à être dévorés d'un instant à l'autre par notre ennemi, le roi de la forêt. Ma plume ne saurait retracer la terreur que nous ressentions à cet affreux moment, nos membres raidis, les battements précipités de nos cœurs, notre voix éteinte, impuissante à proférer d'autres sons que ce même : « Ho haï ! » Dans cet état, nous nous mîmes à ramper à quatre pattes pour revenir en arrière ; puis nous détalâmes avec la vitesse de chevaux arabes pendant près d'une demi-heure ; ce qui nous amena heureusement à un petit village... Après cela, chacun de nous eut de la fièvre et de grands frissons qui durèrent jusqu'au matin. »

Autobiography of Lutfullah, a Mohammedan Gentleman, Leipzig, 1857,
p. 112.

CHAPITRE VI

LA VOLONTÉ PARTAGÉE

ET SON RETOUR A L'UNITÉ

Pour les optimistes, l'univers est un tout continu, chacune de ses parties ayant précisément la valeur qu'elle paraît avoir ; c'est une somme algébrique de termes positifs et de termes négatifs. Le bonheur et la paix de l'âme consistent à rendre cette somme toujours positive. Au contraire, pour ceux dont l'âme inquiète éprouve le besoin d'une régénération, le monde est en quelque sorte un édifice à deux étages. Pour ceux-ci, l'addition des valeurs positives et la soustraction des valeurs négatives ne suffisent pas. Les biens naturels ne sont pas seulement rares et fugitifs, ils portent en eux une duperie. Ce sont des termes que la mort, qu'un accident réduit à zéro : jamais leur somme n'est réellement positive. Ce ne sont pas de vrais biens ; tout au contraire, en y renonçant, nous faisons le premier pas dans la recherche du bien véritable. Au-dessus de la vie naturelle, il y a la vie spirituelle ; il faut mourir à l'une pour renaître à l'autre.

Les formes extrêmes de ces deux attitudes, le naturalisme pur et ce qu'on pourrait appeler le pur *salutisme*, contrastent violemment. — Sans doute, ici comme dans toutes les classifications courantes, les deux extrêmes ne sont guère que des abstractions ; les êtres humains en chair et en os que nous avons sous les yeux sont complexes et participent de ces deux types opposés. — La condition psychologique de la nouvelle naissance paraît être une hétérogénéité native dans le caractère du sujet, une constitution morale incomplètement unifiée.

« *Homo duplex, Homo duplex!* » s'écrie Alphonse Daudet : « la première fois que je me suis aperçu que j'étais deux, à la mort de mon frère Henri, quand papa criait si dramatiquement : « Il est mort ! il est mort ! » mon premier moi pleurait et le second pensait : « Quel cri juste ! Que ce serait beau au théâtre ! » J'avais quatorze ans.

» Cette horrible dualité m'a souvent fait songer. Oh ! ce terrible second moi toujours assis pendant que l'autre est debout, agit, vit, souffre, se démène ! Ce second moi que je n'ai jamais pu ni griser, ni faire pleurer, ni endormir !

» Et comme il y voit ! et comme il est moqueur ! »¹

Des travaux récents sur la psychologie du caractère traitent longuement cette question.² Certaines personnes naissent avec une constitution mentale qui dès l'abord est harmonieuse. Leurs tendances s'accordent entre elles, leur volonté suit sans peine leur intelligence, leurs passions ne vont jamais à l'excès, et le regret trouble peu leur existence. Chez d'autres, l'incohérence peut atteindre tous les degrés : innocente manie, bizarrerie, déchirements, combats intérieurs. Je trouve un bon exemple d'incohérence légère dans l'autobiographie de M^{me} Annie Besant :

« J'ai toujours été un curieux mélange de faiblesse et de force, et la faiblesse m'a coûté cher. Enfant, la mauvaise honte et la timidité me torturaient sans cesse ; pour un lacet de bottine dénoué, je me sentais l'objet de tous les regards. Jeune fille, je me tenais à l'écart, fuyant les figures nouvelles, persuadée qu'on ne se souciait pas de moi : j'étais pleine de reconnaissance pour qui me témoignait quelque attention. Jeune maîtresse de maison, j'avais peur de mes domestiques, j'aimais mieux laisser passer une négligence que d'avoir à gronder. Il m'est arrivé, après une conférence contradictoire où je n'avais manqué ni d'entrain ni de courage, une fois à l'hôtel, de me passer de quelque chose plutôt que de sonner le garçon. Devant mon auditoire, je suis prête à combattre pour une cause qui m'est chère ; à la maison, je redoute toute discussion, toute critique. Intrépide en public, je suis lâche dans la vie privée. Combien j'ai passé de douloureux quarts d'heure, m'encourageant

(1) *Notes sur la Vie*, p. 1.

(2) M. F. PAULHAN (*Les Caractères*, 1894) met en contraste les Equilibrés, les Unifiés d'une part ; et d'autre part les Inquiets, les Contrariants, les Incohérents, les Emiettés, comme autant de types distincts.

moi-même à blâmer un inférieur que j'avais le devoir de réprimander ! Que de fois je me suis moquée de moi-même, moi, le vaillant champion, l'orateur intrépide, quand je reculais devant la nécessité de gronder un gamin ou une gamine ! Il a suffi parfois d'une parole ou d'un regard blessant pour me faire rentrer dans ma coquille, comme un pauvre escargot, alors que devant le public, la contradiction donne des ailes à mon éloquence. »¹

Une incohérence aussi légère passera pour une douce manie. Mais un caractère plus foncièrement hétérogène peut être désastreux pour celui qui en est affligé. Il y a des hommes dont l'existence n'est guère qu'une série de zigzags : c'est tantôt une tendance, tantôt une autre qui a le dessus. Chez eux l'esprit lutte contre la chair, ils ont des désirs contradictoires ; des impulsions capricieuses viennent traverser leurs entreprises les mieux réfléchies, leurs vies ne sont qu'un drame prolongé, où le remords succède à l'égarément, où l'abandon succède à l'effort.

On a voulu expliquer cette division de la personnalité par les influences héréditaires. Les tendances divergentes proviendraient d'ancêtres qui auraient légué au même individu des traits de caractère contradictoires.² L'explication a besoin d'être corroborée. Mais si l'origine du caractère incohérent est douteuse, c'est sans contredit chez les névropathes qu'on en rencontre les plus frappants exemples. Tous ceux qui ont décrit le tempérament névropathique insistent sur cette incohérence de la personnalité. Elle suffit, dans bien des cas, pour classer un individu parmi les névropathes. Ce qu'on appelle un « dégénéré supérieur », c'est un homme dont les impressions se contrarient, qui a de la peine à organiser sa pensée, à tracer un sillon bien droit, parce que ses émotions et ses tendances sont trop fortes et trop exclusives. Les idées obsédantes, les impulsions déraisonnables, les scrupules morbides, les terreurs et les inhibitions malades qui assiegent certains névropathes, sont de parfaits exemples de la personnalité incohérente. Bunyan était poursuivi par ces mots : « Trahis le Christ pour ceci, trahis-le pour cela,

(1) ANNIE BESANT : *an Autobiography*, p. 82.

(2) SMITH BAKER, *in Journal of Nervous and Mental Diseases*, September 1893.

trahis-le, trahis-le ! » qui retentissaient cent fois de suite dans son esprit, jusqu'au jour où, après avoir répliqué cent fois, à perdre haleine : « Je ne veux pas ! Je ne veux pas ! » il s'écria, cédant à une subite impulsion : « Eh bien ! trahis-le donc ! » et cette défaite après un long combat le jeta dans le désespoir pendant plus d'un an. Les vies des saints sont pleines de ces obsessions blasphématoires, toujours attribuées à l'action directe de Satan. Ce phénomène se rattache à la vie subconsciente, que nous aurons bientôt l'occasion d'étudier de plus près.

Pour chacun de nous, quelle que soit sa constitution, l'évolution normale du caractère consiste à redresser, à unifier sa vie intérieure. C'est d'autant plus vrai que nous avons une sensibilité plus intense, des tentations plus nombreuses et plus variées, un tempérament plus névrosé. Les sentiments élevés et les sentiments bas, les impulsions utiles et nuisibles, tout cela forme d'abord en nous une sorte de chaos : il s'agit d'en faire un système stable de fonctions dûment subordonnées. La période d'organisation et de lutte est souvent douloureuse. S'il s'agit d'un homme à la conscience délicate, sensible aux émotions religieuses, la douleur prendra la forme du remords, de l'humiliation morale ; il se sentira méprisable et mauvais, en révolte contre l'auteur de son être et le dispensateur de son sort. Cette mélancolie religieuse, sous le nom de « conviction du péché », a joué un grand rôle dans la pensée protestante. L'homme intérieur est comme un champ clos où deux adversaires luttent jusqu'à la mort : l'un est le moi réel, l'autre le moi idéal. Victor Hugo fait dire à son Mahomet :

« Fils, je suis le champ vil des sublimes combats,
Tantôt l'homme d'en haut, tantôt l'homme d'en bas,
Et le mal dans ma bouche avec le bien alterne
Comme dans le désert le sable et la citerne. »¹

Vie coupable, aspirations impuissantes !

« Je ne fais pas le bien que j'aime
Et je fais le mal que je hais »

dit Racine traduisant Saint Paul. Dégoût de soi-même, décou-

(1) La Légende des Siècles, *L'an neuf de l'Hégire*.

agement, désespoir ; fardeau incompréhensible, intolérable ; mystérieux héritage qu'on traîne après soi !

Le cas de Saint Augustin est classique. Nous savons tous son histoire : son éducation, à demi païenne, à demi chrétienne, à Carthage ; sa vie à Rome, à Milan ; son adoption du manichéisme, puis son scepticisme ; son incessante aspiration vers la vérité, vers la pureté de la vie. Enfin, harassé des combats que se livraient les deux âmes qui étaient en lui, honteux de la faiblesse de sa volonté — alors que tant d'autres qu'il connaissait ou dont il savait l'histoire s'étaient dégagés des chaînes de la sensualité, consacrés à la chasteté et à la vie de l'esprit — il entendit un beau jour, dans un jardin, une voix qui lui disait : « Prends et lis ! » il ouvrit l'Épître de Saint Paul aux Romains, et tomba sur le passage : « Banquets, beuveries, lits de débauche, disputes et rivalités, laissez tout cela ; revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ, et ne pourvoyez plus aux convoitises de la chair. »¹ Il n'eut pas besoin, nous dit-il lui-même, de lire plus avant. Cette phrase dissipa dans son cœur toutes les ténèbres ; à partir de ce moment l'orage intérieur s'apaisa pour toujours.² Le tableau que nous a laissé Saint Augustin des tourments de l'âme partagée est d'une précision psychologique incomparable.

« La volonté nouvelle qui avait commencé d'exister en moi... n'était pas encore capable de triompher de l'autre, plus ancienne et partant plus forte. Aussi mes deux volontés, l'une vieille, l'autre nouvelle, l'une charnelle, l'autre spirituelle, se combattaient, et par leur discorde déchiraient mon âme. Je comprenais maintenant par ma propre expérience ce que j'avais lu, à savoir que les désirs de la chair vont contre l'esprit, et ceux de l'esprit contre la chair (Galates v, 17). De part et d'autre, c'était bien moi, mais

(1) [Romains XIII, 13, 14, cité par AUGUSTIN : *Confess.* Lib. VIII cap. XII.]

(2) M. Louis Gourdon (*Essai sur la Conversion de Saint Augustin*, Paris, Fischbacher, 1900) montre par une analyse des écrits d'Augustin immédiatement postérieurs à sa conversion (386), que le récit des Confessions est prématuré. La crise du jardin marqua sans doute la rupture définitive avec sa vie antérieure ; mais ce fut une conversion au spiritualisme néo-platonicien, et non au christianisme proprement dit, dont il ne se trouvait encore qu'à mi-chemin. Ce n'est qu'après quatre ans, semble-t-il, qu'il est devenu pleinement chrétien.

le-ia

Pole et

?

27m

il y avait plus de moi-même dans ce que j'approuvais en moi que dans ce que j'y blâmais. A ceci en effet je n'avais presque plus de part, car je le subissais contre mon gré, plutôt que je ne le faisais volontairement. Et cependant l'habitude s'insurgeait de plus belle, armée contre moi par moi, car c'est volontairement que j'étais parvenu là où je n'aurais pas voulu... Encore enchaîné à la terre, je refusais de combattre de ton côté¹ et je craignais d'être déchargé de toutes mes chaînes, autant qu'il eût fallu craindre d'en être chargé... Les pensées que j'élevais vers toi étaient semblables aux efforts de ceux qui veulent se réveiller et se replongent dans le sommeil qui les accable. Il n'est personne qui veuille toujours dormir ; pour quiconque juge sainement, la veille est préférable ; pourtant bien souvent on retarde le moment de secouer le sommeil, quand on a le corps tout engourdi ; quoique ce soit l'heure de se lever, on savoure avec d'autant plus de plaisir ce sommeil qu'on désapprouve. De même, j'étais convaincu qu'il valait mieux m'abandonner à ton amour que céder à ma convoitise. J'approuvais le premier parti, il emportait mon adhésion ; le second avait un charme qui paralysait ma volonté. Je ne savais comment répondre à ton appel : « Lève-toi, toi qui dors, réveille-toi d'entre les morts, et le Christ fera briller sur toi sa lumière. » (Ephésiens, v, 14.) Et quand tu me montrais de toute façon que tu disais la vérité, convaincu, je ne trouvais rien à te répondre que des mots paresseux et somnolents : « Tout à l'heure ! un instant ! un moment de répit ! » Mais de ce tout à l'heure on ne voyait jamais le terme ; et ce moment de répit se prolongeait indéfiniment...

» ...Tout jeune encore, malheureux que j'étais, au début même de ma jeunesse, je t'avais déjà demandé la chasteté : « Donne-moi, disais-je, la continence et la chasteté, mais non pas tout de suite ! » Car je craignais que tu ne m'exautes trop vite, que tu ne me guérisse trop vite de cette maladie de la concupiscence, que j'aimais mieux assouvir qu'étouffer... De quelles paroles cinglantes je fouettais mon âme, afin qu'elle me suivit dans mes efforts pour marcher sur tes pas ! Elle se cabrait, elle se dérobaît, sans pouvoir trouver d'excuse légitime...

» ...Je me disais en moi-même : « En avant ! c'est le moment ! » Et l'acte accompagnant la parole, je me portais déjà vers le parti que j'avais choisi. Je le faisais presque et je ne le faisais pas. Pourtant je ne retombais pas dans mon état passé ; mais, arrêté au bord de l'abîme, je reprenais haleine. Je faisais un nouvel

(1) Augustin s'adresse à Dieu.

effort, j'arrivais un peu plus près, encore un peu plus près ; j'allais parvenir au but, j'allais le saisir ; et je n'arrivais pas, je ne parvenais pas, je ne saisissais pas ; j'hésitais à mourir à la mort pour revivre à la vie. Le mal enraciné avait plus d'empire sur moi que le bien, trop nouveau. Et plus je voyais approcher l'instant décisif où j'allais devenir un autre être, plus il me remplissait d'effroi. »¹

On ne saurait trouver une description plus parfaite de la volonté partagée, de l'état aigu où rien ne manque plus aux désirs d'ordre supérieur qu'un dernier degré d'intensité, de force explosive, de *dynamogénie*, pour briser leur coquille, faire irruption dans la vie, étouffer à jamais les tendances inférieures.

J'emprunte un autre exemple de volonté partagée à l'autobiographie d'Henry Alline ; nous avons déjà vu le début de son récit, où il dépeint sa mélancolie. Bien que les péchés qu'il se reprochait fussent de l'espèce la plus bénigne, il en souffrait amèrement, car ils allaient à l'encontre de sa vraie vocation.

« Ma conduite était fort morale, mais ma conscience ne trouvait pas de repos. Mes camarades ignoraient l'état de mon âme et j'avais leur estime. Cette bonne opinion fut bientôt un piège pour mon âme, car je pris goût aux divertissements charnels : je me berçais de l'idée qu'il n'y avait aucun mal à s'amuser, pourvu que j'évitasse de m'enivrer, de jurer, de blasphémer. Je pensais que Dieu permettait aux jeunes gens de jouir des récréations simples et honnêtes, comme je les appelais. J'observais encore un certain nombre de devoirs, je ne me laissais aller à aucun vice déclaré. Tout allait bien dans les périodes de santé, de prospérité ; mais quand je souffrais de maladie, quand la mort s'approchait de moi, quand le tonnerre grondait sur ma tête, ma religion ne me soutenait plus ; je sentais qu'il y manquait quelque chose et je me reprochais alors d'aller si souvent m'amuser. Quand l'orage était passé, le diable, mon mauvais cœur, les sollicitations de mes camarades, le plaisir d'être avec des amis de mon âge, tout cela m'attirait si fort que je cédaï de nouveau. Je devins grossier, débraillé, ce qui ne m'empêchait pas de prier Dieu en secret et de lire la Bible. Dieu ne voulait pas ma perte, il me poursuivait de

(1) AURELIJ AUGUSTINI *Confessionum* Lib. VIII cap. V, VII, XI.

ses appels, il agissait si puissamment sur ma conscience, que ma vie de plaisir ne me satisfaisait pas, et qu'au milieu de mes amusements j'avais parfois l'impression saisissante que j'étais perdu, ruiné ; à ces moments-là j'aurais voulu être n'importe où plutôt que dans une réunion joyeuse. Quand elle était finie, je rentrais à la maison ; là, je promettais à Dieu de ne plus aller à ces amusements et j'implorais son pardon durant des heures entières. Mais quand revenait la tentation, je cédaï encore ; je n'avais pas plus tôt entendu la musique ou pris un verre de vin, que mon imagination s'excitait. De retour à la maison, je me sentais plus coupable que jamais ; il m'arrivait de rester dans mon lit les yeux ouverts pendant plusieurs heures. J'étais une des plus malheureuses créatures qu'il y eût sur la terre.

» Quelquefois je quittais la joyeuse compagnie où je me trouvais, en disant au ménétrier de s'arrêter, sous prétexte que j'étais fatigué ; je sortais de la salle, je marchais à grands pas, pleurant et priant Dieu, comme si mon cœur allait se briser ; je le suppliais de ne pas me retrancher, de ne pas m'abandonner à la dureté de mon cœur. Quelles tristes heures, quelles tristes nuits je consumais ainsi ! Parfois, le cœur accablé de douleur, je rencontrais de gais compagnons ; je m'efforçais de me faire un visage souriant pour qu'ils ne se doutent de rien ; je me mettais à causer avec les jeunes gens, avec les jeunes filles ; je proposais quelque chanson joyeuse, pour cacher la détresse de mon âme. J'aurais donné je ne sais quoi pour être seul dans un désert, plutôt qu'avec eux dans leurs plaisirs. Ainsi, pendant des mois, chaque fois que j'étais en société, je faisais l'hypocrite.... O misérable, ô malheureux que j'étais ! Quoique je fisse, partout où j'allais, la tempête était toujours en moi ; je continuai pourtant à être le principal boute-en-train de tous les amusements pendant plusieurs mois encore, bien que ce fût pour moi un vrai tourment d'y assister. Mais le diable et mon mauvais cœur me poussaient devant eux comme un esclave, me disant de faire ceci, de supporter cela, de me tourner par ci, de me tourner par là, afin de garder l'estime de mes camarades. Pendant ce temps-là, j'observais strictement tous mes devoirs, je faisais tout pour apaiser ma conscience, je me tenais même en garde contre mes propres pensées, je priais sans cesse partout où j'allais. Je ne croyais pas qu'il y eût aucun péché dans ma conduite, lorsque j'étais parmi des compagnons charnels, car je ne prenais aucun plaisir à leur société ; si je la recherchais, c'était pour des motifs que je croyais légitimes.

» Et pourtant, quoi que je pusse faire, ma conscience rugissait nuit et jour. »

X Saint Augustin et Alline sont parvenus à l'unité, à la paix intérieure. Comment s'opère ce retour à l'unité? Il peut être soudain ou graduel; avoir pour cause une transformation des sentiments et des facultés d'agir, ou naître d'intuitions nouvelles, d'expériences proprement mystiques. De quelque manière qu'il s'accomplisse, il amène un soulagement caractéristique, qui n'est jamais aussi marqué que lorsqu'il revêt une forme religieuse.

La conversion religieuse transforme pour toujours la plus intolérable des angoisses en un bonheur profond et durable. Mais ce n'est qu'un des moyens pour l'âme humaine d'atteindre à l'unité. L'achèvement de ce qui est incomplet en nous et le rétablissement du bon ordre constituent un processus psychologique qui ne suppose pas un contenu déterminé de l'esprit, religieux ou moral. Pour apprécier à leur juste valeur les diverses formes de régénération religieuse que nous allons étudier, il faut se rendre compte qu'elles ne constituent qu'une espèce dans un genre plus étendu. Par exemple, on peut se convertir de la religion à l'incrédulité; de la scrupuleuse délicatesse de conscience à la liberté d'esprit ou même au dévergondage. La nouvelle naissance peut résulter de l'irruption dans l'âme d'une passion nouvelle qui l'aiguillonne, l'amour, l'ambition, la cupidité, la vengeance, le dévouement patriotique. C'est toujours le même phénomène psychologique: le passage d'une période d'orages et de brusques revirements à un état d'esprit fait de calme et de stabilité. Ces conversions peuvent être, elles aussi, soudaines ou graduelles.

Jouffroy nous a laissé un éloquent récit de la ruine de sa foi religieuse. Depuis longtemps des doutes l'assiégeaient. Mais il fait dater son incroyance définitive de la nuit où se produisit la crise finale. Voici comment il nous dépeint cette scène et la douleur amère que lui causa la perte de ses illusions:

« Je n'oublierai jamais la soirée de décembre où le voile qui me déroba à moi-même ma propre incrédulité fut déchiré. J'entends encore mes pas dans cette chambre étroite et nue où longtemps après l'heure du sommeil j'avais coutume de me promener; je vois encore cette lune à demi voilée par les nuages, qui en éclairait par

intervalle les froids carreaux. Les heures de la nuit s'écoulaient, et je ne m'en apercevais pas ; je suivais avec anxiété ma pensée qui de couche en couche descendait vers le fond de ma conscience, et, dissipant l'une après l'autre toutes les illusions qui m'en avaient jusque-là dérobé la vue, m'en rendait de moment en moment les détours plus visibles.

» En vain je m'attachais à ces croyances dernières comme un naufragé aux débris de son navire ; en vain, épouvanté du vide inconnu dans lequel j'allais flotter, je me rejetais pour la dernière fois avec elles vers mon enfance, ma famille, mon pays, tout ce qui m'était cher et sacré : l'inflexible courant de ma pensée était plus fort ; parents, famille, souvenirs, croyances, il m'obligeait à tout laisser ; l'examen se poursuivait plus obstiné et plus sévère à mesure qu'il approchait du terme, et il ne s'arrêta que quand il l'eut atteint. Je sus alors qu'au fond de moi-même il n'y avait plus rien qui fût debout.

» Ce moment fut affreux ; et quand vers le matin je me jetai épuisé sur mon lit, il me sembla sentir ma première vie, si riante et si pleine, s'éteindre, et derrière moi s'en ouvrir une autre, sombre et dépeuplée, où désormais j'allais vivre seul, seul avec ma fatale pensée qui venait de m'y exiler et que j'étais tenté de maudire. Les jours qui suivirent cette découverte furent les plus tristes de ma vie. »¹

J'emprunte le cas suivant à la collection manuscrite du professeur Starbuck ; c'est une femme qui parle :

« Tout au fond de mon cœur, je crois que j'ai toujours été plus ou moins sceptique à l'égard de ce qu'on nomme « Dieu ». Mon scepticisme était comme un courant de ma pensée qui allait toujours grandissant, mais que recouvraient et dominaient les éléments affectifs de mon développement religieux. A seize ans, je fus admise dans l'église ; on me posa cette question traditionnelle : « Aimez-vous Dieu ? » Je répondis : « Oui », comme la coutume m'y obligeait. Mais à l'instant même ces mots m'apparurent comme dans un éclair : « Non, tu ne l'aimes pas ! » Pendant longtemps je fus poursuivie par un sentiment de honte et de remords, à cause de ce mensonge et de ma coupable indifférence ; en même temps je craignais qu'un Dieu vengeur ne me punit d'une manière terrible... A dix-neuf ans, je fus atteinte de teigne tondante. Avant d'être tout à fait guérie, j'entendis raconter l'histoire d'une brute

(1) JOUFFROY : *Nouveaux Mélanges Philosophiques*, 2^{me} édition, p. 83, 84.

qui, après avoir chassé sa femme à coups de pied du haut en bas d'un escalier, continua l'opération jusqu'à ce qu'elle perdit connaissance. J'en fus pénétrée d'horreur. A l'instant cette pensée me frappa, rapide comme l'éclair : « Je n'ai que faire d'un Dieu qui permet de tels crimes. » J'eus ensuite pendant des mois à l'égard du Dieu de ma vie passée une stoïque indifférence, où se mêlait un sentiment de haine ; c'était une attitude un peu fière, comme si je le défiais. Je croyais encore à l'existence possible d'un Dieu. Il était probable qu'il me damnerait, mais j'en avais pris mon parti ; il m'inspirait peu de crainte, je n'éprouvais aucun désir de l'apaiser. »

Un autre exemple nous fera voir combien il faut peu de chose pour jeter la pensée dans un état tout nouveau où elle retrouve l'équilibre, quand le processus d'incubation est assez avancé. C'est comme la paille ajoutée, dit un proverbe anglais, à la charge du chameau, et qui lui casse les reins. C'est comme la pointe d'aiguille qu'il suffit d'introduire dans une solution sursaturée pour que s'opère aussitôt la cristallisation. Tolstoï nous rapporte le trait suivant :

« Un homme intelligent et véridique, S. ^{noter} m'a raconté comment il cessa de croire. Un soir, à la chasse — il avait déjà vingt-six ans — à l'heure du repos, suivant une vieille habitude prise dès l'enfance, il se mit à faire sa prière. Son frère aîné qui était avec lui, couché sur le foin, le regardait. Quand S. eut fini et se disposa à se coucher, son frère lui dit : « Tu continues toujours à faire cela ? » Et ils ne se dirent rien de plus. Mais S. cessa depuis ce jour de prier et d'aller à l'église, et voilà trente ans qu'il ne prie pas, ne communie pas et ne va pas à l'église. Et cela, non pas parce qu'il connaît les convictions de son frère et qu'il s'y est rangé ; non pas parce qu'il a décidé quelque chose dans son âme, mais seulement parce que la parole prononcée par son frère a été comme la légère poussée du doigt contre un mur près de tomber, entraîné par son propre poids. Cette parole lui indiqua seulement que la place où, croyait-il, il y avait encore de la foi, était depuis longtemps vide, et que par suite les mots qu'il prononçait, les signes de croix et les saluts qu'il faisait pendant sa prière, étaient des actions tout à fait dépourvues de sens. Ayant saisi leur absurdité, il ne pouvait les continuer. »¹

Dans l'Essai de John Foster sur la Décision dans le Carac-

(1) TOLSTOÏ, vol. 1, p. 3, 4 (Chap. 1).

tère, on trouve cet exemple remarquable d'une conversion à l'avarice :

« Un jeune homme gaspilla, en deux ou trois ans, un vaste patrimoine par les orgies et les débauches auxquelles il se livrait avec un certain nombre de libertins qui s'intitulaient ses amis et qui naturellement, quand ses ressources furent épuisées, le laissèrent de côté avec mépris. Réduit à l'indigence, il sortit un jour avec l'intention de se tuer ; après avoir erré quelque temps presque inconsciemment, il arriva sur la crête d'une éminence d'où l'on dominait les propriétés qui naguère étaient siennes. Il s'assit là par terre, et resta pendant plusieurs heures absorbé dans sa pensée ; à la fin il se leva d'un bond, plein d'une ardente et triomphante émotion. Il avait formé la résolution que toutes ces propriétés seraient de nouveau siennes ; il avait aussi formé son plan, qu'il commença tout de suite à exécuter. Il se mit à marcher rapidement devant lui, décidé à saisir la plus petite occasion de gagner quelque argent, ne fût-ce qu'une bagatelle ; il résolut de ne pas dépenser sans nécessité un centime de ce qu'il pourrait ainsi obtenir. La première chose qui attira son attention fut un tas de charbon qu'on venait de décharger sur le trottoir, devant une maison. Il s'offrit pour le rentrer, à la pelle ou à la brouette, et on l'accepta. Il reçut quelques sous pour son travail ; alors, pour réaliser la seconde partie de son plan, l'économie à outrance, il demanda en sus un peu de nourriture qu'on lui donna. Il s'employa ainsi en divers endroits, avec une infatigable persévérance, à des travaux mercenaires, évitant toujours de dépenser un sou de trop. Il saisissait toute occasion de poursuivre son dessein, si mesquine ou sordide que fût l'occupation qui s'offrait à lui. Par cette méthode il amassa, après beaucoup de temps, assez d'argent pour acheter, afin de les revendre, quelques têtes de bétail, dont il s'était appliqué à connaître la valeur. Avec promptitude et prudence, il renouvela l'opération et ses bénéfices s'accrurent ; il observa toujours, sans une défaillance, son extrême parcimonie ; il put ainsi par degrés se livrer à des transactions plus étendues et reconquérir peu à peu la richesse. Je n'ai pas de détails sur sa vie postérieure ; mais le résultat final fut qu'il récupéra largement les possessions qu'il avait perdues, et mourut, avare invétéré, laissant une fortune de 60.000 livres [1 million 1/2 de francs]. »¹

Le document suivant dépeint d'une manière vive une espèce fréquente de conversion, si l'on peut désigner ainsi le

(1) JOHN FOSTER : *Essay on Decision of Character*, Letter III (abrégé).

contraire de tomber amoureux, le fait de se déprendre subitement de son amour. Lorsqu'on tombe amoureux, il arrive qu'une inconsciente incubation précède le moment où l'on s'aperçoit tout à coup que le mal est fait, qu'il est trop tard pour revenir en arrière. Il en est de même dans le cas inverse. — Le ton dégagé du narrateur me paraît une garantie de sa sincérité :

« A cette époque-là, je traversai pendant deux ans une pénible expérience, qui me rendit presque fou. J'étais tombé ardemment amoureux d'une toute jeune fille, qui était déjà une coquette fieffée. Quand je pense à elle maintenant, je la hais, et je m'étonne que j'aie pu jamais me laisser aller si complètement à subir son attrait... Elle ne voulait me répondre ni oui ni non. Ce qu'il y avait de curieux, c'est qu'en même temps que je recherchais sa main, je savais parfaitement au fond de moi-même qu'elle n'était pas faite pour être ma femme, et que jamais elle ne dirait oui. Bien que durant toute une année nous ayons pris nos repas à la même pension, de sorte que je la voyais continuellement et sur un pied de familiarité, nos entretiens plus intimes avaient lieu surtout à la dérobée ; et ce fait, joint à ma jalousie contre un autre de ses adorateurs, m'énervait et m'ôtait le sommeil ; je croyais que je deviendrais fou...

» Ce qui est bizarre, c'est la façon soudaine, inattendue, dont tout cela s'arrêta net. J'allais à mon travail un matin après déjeuner, la pensée tout occupée d'elle et de mon malheureux sort ; tout à coup, comme si quelque puissance extérieure s'était emparée de moi, je me retournai brusquement et je courus jusqu'à ma chambre ; je sortis immédiatement tous les souvenirs d'elle que je possédais : des cheveux, tous ses billets, toutes ses lettres, et des photo-miniatures sur verre. Des cheveux et des lettres je fis une flambée ; quant aux portraits, je les écrasai sous mon talon, avec un sentiment de vengeance et de joie farouche. Elle ne m'inspirait plus que répugnance et mépris ; pour moi, j'étais subitement délivré comme d'un fardeau, d'une maladie. Ce fut la fin. Je ne lui ai jamais parlé ni écrit depuis lors, et je n'ai plus eu un seul instant une pensée d'amour à l'égard de celle qui pendant tant de mois a rempli mon cœur. Je n'ai plus eu que de la haine pour sa mémoire, bien que je m'aperçoive maintenant que je suis allé dans ce sens un peu plus loin qu'il n'était nécessaire. En tout cas, à partir de cette heureuse matinée, je rentrai en possession de mon âme, et je ne suis jamais retombé dans un pareil piège. »

C'est là, me semble-t-il, un exemple très net de deux attitudes contradictoires de la personnalité, qui se font si bien contrepoids qu'elles remplissent longtemps la vie de discord et de mécontentement. Enfin, par une crise soudaine, l'équilibre est retrouvé ; et cela d'une manière brusque, inattendue, « comme si quelque puissance extérieure s'était emparée de moi. »

Il est temps de tourner nos regards vers le genre de conversion qui nous intéresse directement, la conversion religieuse. Nous commencerons par un cas aussi simple que possible. C'est la conversion, à la religion de l'optimisme systématique, d'un homme qui évidemment avait une nature optimiste. C'est comme un fruit mûr qui tombe de l'arbre, dès qu'on le touche. M. Horace Fletcher, dans son petit livre intitulé *Menticulture*, nous raconte qu'un de ses amis, qui l'entretenait de l'empire sur soi que les Japonais tiennent de leur discipline bouddhiste, lui dit à la fin :

« Il s'agit d'abord de s'affranchir de la colère et de l'inquiétude. »
 — « Mais, lui dis-je, est-ce possible ? » — « Oui, » me répliqua-t-il ;
 « c'est possible pour les Japonais, ce doit être possible pour nous. »

» En revenant à la maison, je ne pouvais penser qu'à cette parole : « S'affranchir, s'affranchir ! » Durant mon sommeil l'idée doit avoir sans cesse occupé mon esprit, car dès mon réveil j'y retrouvai la même pensée, qui m'apparut comme une découverte, une révélation : « S'il est possible de se débarrasser de la colère et des soucis, pourquoi les garder ? » Je sentis la force de ce raisonnement ; j'étais convaincu. Quand l'enfant s'aperçoit qu'il peut se tenir debout, il dédaigne de ramper. De même, dès l'instant où je me rendis compte que ces deux taches cancéreuses, l'inquiétude et la colère, pouvaient s'effacer en moi, elles disparurent. La découverte qu'elles sont faiblement enracinées suffit pour les exorciser. Depuis ce temps-là, la vie a pris pour moi un aspect tout différent.

» Bien qu'à partir de ce moment je fusse pleinement convaincu qu'il était possible et désirable d'être délivré de ces passions déprimantes, il me fallut quelques mois pour me sentir en sécurité sur ce terrain nouveau ; mais, comme je n'ai plus éprouvé ni la moindre anxiété ni la moindre colère lorsque les occasions de me tour-

menter ou de m'irriter se sont présentées, je n'ai plus à les redouter ni même à me tenir sur mes gardes. Je suis frappé de voir combien mon énergie et ma vigueur d'esprit ont augmenté ; combien je suis fort en présence de toutes les situations, combien je suis disposé à tout apprécier, à tout aimer.

» Depuis ce matin-là, au total, j'ai bien dû faire au moins quinze mille kilomètres en chemin de fer. J'ai rencontré les mêmes individus — employés, garçons d'hôtel, camelots, cochers de fiacre — qui étaient pour moi jadis une cause perpétuelle d'ennuis et d'irritation ; je n'ai jamais eu à me reprocher à leur égard une seule impolitesse. Tout à coup le monde entier est devenu bon à mes yeux. Je ne suis plus, pour ainsi dire, sensible qu'aux rayons du bien.

» Je pourrais rapporter une foule d'expériences qui prouvent que mon état d'esprit était renouvelé de fond en comble ; une seule suffira. Au moment de partir pour un voyage qui me tenait à cœur et me souriait beaucoup, j'ai vu, sans le moindre sentiment d'impatience ou de mauvaise humeur, mon train s'ébranler et sortir de la gare sans moi, parce que mon petit bagage n'arrivait pas. Le portier de l'hôtel entra dans la gare, courant et haletant, au moment même où le train disparaissait à mes yeux. Quand il me vit, il prit la figure de quelqu'un qui s'attend à être grondé, et se mit à m'expliquer qu'il avait été pris dans une foule, sans pouvoir avancer ni reculer. Quand il eut fini de parler, je lui dis : « Ça ne fait rien du tout, ce n'est pas votre faute, nous tâcherons de mieux réussir demain. Voici pour vous ; je regrette que vous ayez eu tant de peine. » La surprise qui se peignit sur son visage était si joyeuse que je me sentis tout de suite consolé de partir un jour en retard. Le lendemain, il ne voulut pas accepter un sou, et depuis lors nous sommes très bons amis.

» Durant les premières semaines de ma délivrance, je me tenais en garde seulement contre l'inquiétude et la colère ; mais pendant ce temps je m'aperçus que les autres passions qui dépriment et diminuent l'homme avaient aussi disparu en moi. Je me mis alors à étudier la parenté qui existe entre elles, jusqu'à ce que je fusse persuadé qu'elles dérivent toutes de ces deux racines.

» Je suis convaincu que le pur christianisme et le pur bouddhisme et la *Mental Science*¹, et toutes les religions, enseignent au fond ce qui a été pour moi une découverte ; mais aucune d'entre elles ne l'a présenté sous cet aspect d'une élimination toute simple

(1) [La *Mental Science* est, comme la *Christian Science*, une des formes de la *mind-cure*.]

et facile. A une certaine époque, je me demandais si les effets de cette élimination ne seraient pas un jour annihilés par l'indifférence et la paresse. D'après mon expérience, c'est le contraire qui se réalise. Je sens un tel désir de faire quelque chose d'utile que c'est comme si j'étais redevenu jeune garçon, avec toute l'ardeur au jeu qui distingue cet âge. Je pourrais me battre mieux que jamais et sans la moindre hésitation, s'il en était besoin. Cette élimination ne nous rend pas lâches. Comment serait-ce possible, puisque la crainte est une des tendances éliminées ? J'ai remarqué que je n'avais plus aucune timidité en présence de mon auditoire. — Quand j'étais petit garçon, j'éprouvai une fois une forte commotion : j'étais debout sous un arbre qui fut frappé d'un coup de foudre. Les effets de cette commotion persistèrent jusqu'au jour où j'ai dit adieu à toute inquiétude. Depuis lors, j'ai vu bien des éclairs, entendu bien des coups de tonnerre, qui auraient jadis produit en moi une dépression ou un malaise très marqués, sans éprouver ni l'une, ni l'autre. La surprise aussi change de caractère, et l'on est beaucoup moins sujet à sursauter devant des objets ou des sons inattendus.

» En ce qui me concerne, je ne me casse pas la tête pour savoir quels peuvent être les résultats derniers de cette émancipation morale. Je suis persuadé que la santé parfaite, à laquelle vise la *Science Chrétienne*, peut fort bien en découler, car j'ai noté que mon estomac remplit mieux sa fonction d'assimilation ; assurément la digestion se fait mieux dans l'épanouissement de la joie que dans l'inquiétude. Je ne gaspille pas le temps qui me reste à élaborer une conception de la vie à venir ou d'un ciel futur. Le ciel que j'ai en moi est aussi plein d'attraits qu'aucun de ceux que je puisse imaginer, ou qu'une religion ait promis à ses fidèles ; j'accepte d'avance tout ce qui sortira de mon évolution morale, tant que la colère, l'inquiétude et toute leur engeance n'y auront aucune part. »¹

La médecine d'autrefois distinguait deux manières de guérir d'une maladie corporelle, la manière graduelle, *lysis*, et la manière brusque, *crisis*. Dans le domaine spirituel le retour à l'unité intérieure peut se faire aussi de deux façons, l'une graduelle, l'autre soudaine. Nous venons de voir quelques bons exemples de guérison soudaine. En reprenant le

(1) H. FLETCHER : *Menticulture, or the A-B-C of True Living*, New York and Chicago, 1899, p. 26-36 (abrégé).

cas de Tolstoï et celui de Bunyan, nous y verrons des exemples de guérison graduelle. Mais, il faut en convenir dès l'abord, il est malaisé de suivre pas à pas les divers stades de cette évolution morale, qui ressemble à une spirale ascendante. On sent qu'il y a pour nous dans le cœur d'autrui des replis cachés, que le langage ne saurait éclairer tout entiers.

Tolstoï, à force de se poser des questions qui semblaient insolubles, parvint à des intuitions qui lui apparurent l'une après l'autre. Il s'aperçut d'abord qu'en disant : la vie est dépourvue de sens, il tenait compte seulement de cette vie étroite et bornée. Recherchant la valeur d'un terme fini en fonction d'un autre terme fini, il ne pouvait aboutir qu'à poser une de ces équations indéterminées dont la seule conclusion légitime est : $0 = 0$. C'est tout ce que peut donner par elle-même la raison raisonnante, tant que le sentiment irrationnel, c'est-à-dire la foi, n'introduit pas l'infini dans l'énoncé du problème. Croire à l'infini comme fait le vulgaire, c'est rendre la vie de nouveau possible.

« Partout où se trouve la vie, là se trouve aussi la foi, qui donne la possibilité de vivre, et les caractères essentiels de la foi sont toujours et partout les mêmes.

» ...La foi est la connaissance du sens de la vie humaine, connaissance qui fait que l'homme ne se détruit pas, mais vit. La foi est la force de la vie. Si l'homme vit, c'est qu'il croit en quelque chose. S'il ne croyait pas qu'il faut vivre pour quelque chose, alors il ne vivrait pas... »

« L'idée d'un Dieu infini, de la divinité de l'âme, du lien des affaires humaines avec Dieu, de l'unité, de l'essence de l'âme, du bien et du mal moral, sont des conceptions élaborées dans l'arrière-fond caché, mais infini, de la pensée humaine ; des conceptions sans lesquelles la vie n'existerait pas, ni moi non plus. Et moi, rejetant tout ce travail de l'humanité entière, je veux tout recommencer, seul, à ma manière !

» ...Je commençais à comprendre que, dans les réponses données par la foi, se conserve la plus profonde sagesse de l'humanité, que je n'avais pas le droit de les nier, en me fondant sur la raison, et que ces réponses capitales répondaient seules à la question de la vie. »¹

(1) TOLSTOÏ, Vol. 1, p. 47, 48, 50 (Chap. ix).

Mais est-il possible de croire comme fait le peuple, plongé dans la plus grossière superstition ? C'est impossible. Et pourtant sa vie est normale, elle est heureuse, elle est une réponse à la question.

Peu à peu, Tolstoï acquit la ferme conviction — il lui fallut deux ans, dit-il, pour en arriver là — que son angoisse n'avait pas eu pour objet la vie ordinaire du commun des hommes, mais celle des classes supérieures et cultivées, celle qu'il avait toujours menée lui-même, conventionnelle, artificielle, ambitieuse. Il avait vécu jusque-là d'une vie fausse et qu'il fallait transformer. Travailler pour suffire à ses besoins matériels, abjurer tout mensonge et toute vanité, secourir le prochain, être simple et croire en Dieu, c'est là qu'était le bonheur.

« Je me rappelle, dit-il, qu'un jour, au début du printemps, j'étais seul dans un bois, prêtant l'oreille aux bruits de la forêt. J'écoutais avec la même pensée qui me tourmentait depuis trois ans : je cherchais Dieu.

...« Mais ma conception de Dieu, me demandais-je, cette conception que je cherche à saisir, d'où m'est-elle venue ? » Et de nouveau s'élevèrent en moi, avec cette pensée, les vagues joyeuses de la vie. Tout autour de moi se vivifia, reçut un sens...

...« Qu'est-ce que je cherche encore ? » s'écriait une voix en moi. « Le voilà donc ! Il est ce sans quoi l'on ne peut pas vivre. » Connaître Dieu et vivre, c'est une seule et même chose. Dieu, c'est la vie.

» Vis en recherchant Dieu, et alors il n'y aura pas de vie sans Dieu. » Et, plus vivement que jamais, tout s'éclaira en moi, autour de moi, et cette lumière ne me quitta plus.

» J'étais sauvé du suicide. Quand et comment s'accomplit en moi cette révolution ? Je ne pourrais le dire. Aussi graduellement que s'était détruite en moi la force de la vie et que j'étais arrivé à l'impossibilité de vivre, à la suppression de la vie, à la nécessité du suicide, tout aussi graduellement me revint cette force de la vie. Et ce qu'il y a d'étrange, c'est que cette force de la vie, qui revenait en moi, n'était pas nouvelle, mais très ancienne, la même qui m'avait entraîné dans les premiers temps de ma vie.

» Je revenais en tout à mon passé le plus éloigné, à mon enfance, à ma jeunesse. Je revenais à la foi dans cette volonté qui m'a créé, qui exige quelque chose de moi. Je revenais à croire que le but essentiel, unique de ma vie, c'est d'être meilleur, de vivre plus

en accord avec cette volonté ;... c'est-à-dire que je revenais à la croyance en Dieu, au perfectionnement moral, à la tradition...

» ...C'est ainsi qu'en moi la force de la vie se renouvela et que je recommençai de vivre. Je renonçai à la vie de notre milieu social, ayant reconnu que ce n'était pas la vie, mais une parodie de la vie, et que nos habitudes de superflu nous empêchent de comprendre la vie. »¹

Tolstoï adopta la vie des paysans ; depuis lors, il s'est senti dans le droit chemin, et relativement heureux.

Sa mélancolie ne provenait pas simplement, à mon avis, d'un trouble passager de l'organisme, bien qu'il y ait eu sans contredit quelque chose de cela. Elle était la conséquence logique du contraste entre sa nature intime et sa vie extérieure. Tout littérateur qu'il est, Tolstoï est un de ces hommes primitifs, bâtis à chaux et à sable, que ne sauraient satisfaire à aucun degré le luxe, le mensonge, la cupidité, la complication, la cruauté de notre civilisation raffinée, et pour qui l'éternelle vérité réside dans des régions plus profondes, plus naturelles. Rétablir l'ordre dans son âme, découvrir sa vraie destinée, échapper à tous les mensonges, ce fut là toute sa crise. C'était une volonté partagée qui lentement, péniblement, atteignait son équilibre. Nous avons le sentiment vague qu'il serait bon pour nous d'imiter Tolstoï, bien qu'il y en ait peu parmi nous qui puissent le faire ; et cela sans doute parce que nous avons une trop faible dose de la sève humaine primitive.

La conversion de Bunyan paraît avoir été plus lente encore. Pendant des années, il eut l'esprit obsédé par des textes de l'Écriture, qui tantôt le condamnaient et tantôt lui rendaient courage. Mais peu à peu grandit en lui la bienfaisante conviction qu'il était sauvé par le sang du Christ.

« Ma paix intérieure disparaissait et reparaisait vingt fois par jour ; si mon âme était en repos, l'instant d'après elle était en peine, et je n'avais pas fait cent pas que mon cœur débordait de terreur et de remords. »

Quand un texte le ranimait :

(1) Tolstoï, Vol. I, p. 61-64 (Chap. XII et XIII).

— « Ceci me donna bon courage, écrit-il, l'espace de deux ou trois heures. »

— « Ce fut pour moi une bonne journée, j'espère ne pas l'oublier. »

— « Le glorieux éclat de ces paroles m'accabla tellement que j'étais prêt à m'évanouir sur ma chaise ; non pas de chagrin, ni d'angoisse, mais de joie profonde et de paix. »

— « Cela s'empara étrangement de mon esprit, produisit en mon cœur une vive lumière et imposa le silence à toutes les pensées tumultueuses qui avaient coutume auparavant, comme des hordes infernales de chiens vagabonds, de rugir, de beugler, de hurler atrocement en moi. Cela me fit voir que Jésus-Christ n'avait pas tout à fait délaissé ni rejeté mon âme. »

Ces moments deviennent plus fréquents ; il en vient à dire :

« Il ne restait plus maintenant que la fin de la tempête ; le tonnerre s'était éloigné de moi, des gouttes espacées tombaient encore de temps en temps sur moi. »

— « Cette fois-ci je fus tout de bon délivré de mes chaînes, libéré de toutes mes afflictions ; mes tentations s'évanouirent ; je cessai d'être troublé par les terribles paroles des Ecritures ; je pus rentrer chez moi, me réjouissant de la grâce et de l'amour de Dieu... Je pouvais maintenant me voir à la fois dans le Ciel et sur la Terre ; dans le ciel par mon Christ, par mon Chef, par ma Justice, par ma Vie ; sur la terre par mon corps, par ma personne... Christ fut un Christ précieux pour mon âme, cette nuit-là ; c'est à peine si je pouvais rester couché dans mon lit, telle était ma joie, telle ma paix, tel mon triomphe par Christ. »

Bunyan devint ministre de l'Évangile et, malgré son tempérament de névropathe, malgré les douze ans qu'il passa dans une prison comme non-conformiste, sa vie produisit de beaux fruits. Il fut un pacificateur et un bienfaiteur de l'humanité : son immortelle Allégorie a versé dans les cœurs anglais le plus pur esprit de patience religieuse.

Mais ni Bunyan, ni Tolstoï ne pouvaient devenir franchement optimistes. Ils avaient bu trop avant à la coupe d'amertume pour en oublier jamais la saveur. Ils conquièrent l'un et l'autre un bonheur qui émoussa le tranchant aigu de leur tristesse ; vaincue, elle subsista pourtant dans leur cœur, dans leur foi victorieuse, comme un élément subordonné.

Le fait capital, c'est qu'ils trouvèrent au plus profond de leur conscience une source jaillissante de consolation. Tolstoï a bien raison de dire que c'est là *ce qui fait vivre les hommes* ; oui, c'est un principe de vie, un aiguillon, une foi tout active qui nous donne la volonté de vivre, même en présence des impressions douloureuses qui naguère encore nous rendaient l'existence insupportable. Les idées de Tolstoï sur le mal ne se sont pas modifiées depuis sa conversion. Ses livres postérieurs nous le montrent implacable pour toute la hiérarchie des valeurs conventionnelles ; pour l'ignominie de la vie élégante, les infamies du pouvoir, les hypocrisies de l'église, la vanité creuse des professions libérales, les bassesses et les cruautés que supposent les grands succès ; pour tous les crimes pompeux, pour toutes les institutions mensongères. Son expérience de la vie lui interdit toujours davantage d'avoir pour ces abus la moindre indulgence.

Bunyan aussi abandonne ce monde à l'ennemi :

« Il me faut d'abord, dit-il, prononcer un arrêt de mort sur tout ce qui constitue proprement un des biens de cette vie ; je dois considérer ma personne, ma femme, mes enfants, ma santé, mes jouissances, toutes choses enfin comme mortes à mon égard ; et moi-même comme mort à leur égard. Je dois avoir confiance en Dieu par Christ, pour tout ce qui concerne le monde à venir. Quant à ce monde-ci, je dois regarder le tombeau comme ma vraie demeure, où je ferai mon lit dans les ténèbres ; je dois dire au sépulcre : Tu es mon père ; et aux vers : Vous êtes ma mère et ma sœur...

» La séparation d'avec ma femme et mes enfants m'a souvent fait souffrir comme si on m'arrachait la chair des os ; surtout mon pauvre enfant aveugle, qui était plus près de mon cœur que tout le reste. Pauvre enfant, pensais-je, quelle misère sera ta portion dans ce monde ! Tu seras battu, tu devras mendier, souffrir de la faim, du froid, de mille calamités, bien que je ne puisse supporter maintenant l'idée que le vent souffle sur ta tête. Et pourtant il faut que je vous abandonne à Dieu, alors que je frémis à l'idée de vous quitter. »

On sent là une résolution tendue et vibrante, mais il est clair que le pauvre John Bunyan n'a jamais connu les flots débordants de l'entière et joyeuse délivrance.

CHAPITRE VII

LA CONVERSION

Quand l'âme, après une lutte intérieure où dominait le sentiment de sa faiblesse et de son malheur, trouve le bonheur et l'harmonie dans l'intuition des réalités religieuses, nous appelons ce passage, lent ou rapide, une conversion. Cette définition n'implique pas, mais n'exclut pas non plus l'intervention directe d'une puissance divine dans la régénération morale que nous saisissons sur le fait.

Avant d'analyser ce phénomène, je veux en donner un exemple aussi concret, aussi frappant que possible, qui rendra notre définition plus vivante. Je choisirai le cas d'un illettré, tel qu'il est rapporté dans une petite brochure américaine assez rare.¹ Nous y verrons que l'on découvre des profondeurs nouvelles dans l'âme au fur et à mesure qu'elle se transforme, comme si elle était formée de couches superposées, dont chacune reste inconnue tant qu'elle est recouverte par d'autres.

Bradley croyait s'être déjà pleinement converti à l'âge de quatorze ans :

« Je crus voir par la foi le Sauveur sous forme humaine : il resta une seconde environ dans la chambre les bras étendus ; il semblait me dire : « Viens ! » Le lendemain, je tremblais de joie et de crainte ; bientôt après, mon bonheur fut si grand que je disais que je voulais mourir. Je n'avais plus, j'en étais du moins persuadé, aucune affection pour ce monde. Chaque journée me paraissait aussi solennelle que le jour du Seigneur. J'avais un ardent

(1) « *Esquisse de la vie de Stephen H. Bradley, depuis l'âge de cinq ans jusqu'à vingt-quatre ans, et notamment de l'expérience remarquable qu'il fit de la puissance du Saint-Esprit, le second soir du mois de novembre 1829. Madison, Connecticut, 1830* » [en anglais].

désir que tous les hommes, éprouvant les mêmes sentiments que moi, aiment Dieu par-dessus tout. Auparavant j'étais très égoïste et présomptueux ; maintenant je désirais le bien de toute l'humanité, je sentais que je pouvais pardonner du fond du cœur à mes pires ennemis, et que j'étais prêt à subir le mépris et les moqueries de n'importe qui, à tout supporter pour l'amour de Dieu, si par là je pouvais être, entre ses mains, l'instrument de la conversion d'une seule âme. »

Neuf ans plus tard, en 1829, Bradley entendit parler d'un réveil religieux qui commençait dans son voisinage :

« Beaucoup de nouveaux convertis venaient à moi dans les réunions et me demandaient si j'avais la foi. Je répondais en général : « Je l'espère. » Cela ne paraissait pas les satisfaire : ils disaient que pour eux, ils *savaient* qu'ils avaient la foi. Je leur demandais de prier pour moi, pensant en moi-même que si je n'avais pas encore la foi, après avoir si longtemps professé d'être chrétien, il était bien temps d'y parvenir ; et j'espérais que leurs prières pour moi seraient exaucées.

» Un dimanche, j'allai entendre le prédicateur méthodiste à l'Académie. Il parla de la scène du jugement dernier et l'exposa d'une manière si solennelle, si terrible, que jamais je n'avais rien entendu de pareil. Il semblait qu'on y assistait. Toutes les facultés de mon esprit étaient en éveil ; comme Félix entendant Saint Paul, je tremblais involontairement sur mon banc, bien que je ne sentisse rien au fond du cœur. Le soir du même jour je retournai l'entendre. Il prit son texte dans l'Apocalypse : « Et je vis les morts, petits et grands, debout devant Dieu. » Le tableau qu'il fit de cette journée terrifiante aurait dû toucher, semble-t-il, même un cœur de pierre. Quand il eut fini son discours, un vieux monsieur se tourna vers moi et dit : « Voilà ce qui s'appelle prêcher ! » Je pensais de même : mais mon cœur restait endurci, et malgré la parole du prédicateur, je n'avais pas la foi. Pour lui, je crois qu'il l'avait.

» Je vais raconter maintenant l'expérience que je fis, cette nuit-là, de la puissance du Saint-Esprit. Si n'importe qui me l'avait prédite, je n'aurais pu le croire ; je n'aurais vu là qu'une divagation. Une fois rentré chez moi, je me demandai ce qui pouvait me rendre si stupide. J'allai me coucher, n'éprouvant encore que de l'indifférence pour les choses religieuses ; au bout de cinq minutes le Saint-Esprit commença d'agir sur moi de la manière suivante :

» Je sentis que mon cœur battait tout à coup très vite, ce qui me fit d'abord penser que j'allais avoir une indisposition ; pourtant je ne m'alarmai pas, car je ne sentais aucune douleur. Mon cœur battait toujours plus fort, et je fus bientôt convaincu que c'était le Saint-Esprit qui agissait sur moi : car je me sentais extrêmement heureux, extrêmement humble, et j'éprouvais, comme jamais auparavant, le sentiment de mon indignité. Je ne pus m'empêcher de prononcer à haute voix ces mots : « Seigneur, je ne mérite pas ce bonheur, » ou des mots approchants ; quelque chose qui ressemblait à un courant d'air vif entraîné dans ma bouche et dans mon cœur ; j'en avais la sensation, plus nette que d'une boisson ; cela continua, autant que j'en pouvais juger, pendant cinq minutes ou même davantage, et cela semblait être la cause de la violente palpitation de mon cœur. Au milieu même de cette émotion, qui s'empara complètement de mon âme, je suis certain d'avoir demandé au Seigneur de ne pas me donner plus de bonheur, car je ne suffisais pas à contenir celui que j'avais déjà. Il semblait que mon cœur allait éclater, mais il ne s'arrêta de palpiter qu'au moment où je me sentis tout rempli, d'une manière inexprimable, de l'amour et de la grâce de Dieu. Pendant que je subissais cette influence, une pensée surgit dans mon esprit : Que veut dire cela ? Tout à coup, comme pour y répondre, ma mémoire devint extrêmement lucide ; j'eus la même impression que si l'on avait placé devant moi le Nouveau Testament, ouvert au huitième chapitre des Romains, en me tenant une chandelle pour lire en pleine lumière les versets 26 et 27 ; je lus ces mots : « L'Esprit subvient à nos infirmités, par des soupirs inexprimables. » Durant tout le temps que palpétait mon cœur, je soupirais comme une âme en peine ; il n'était pas aisé d'arrêter ces soupirs, bien que je n'eusse aucune douleur. Mon frère, qui était au lit dans une autre chambre, vint ouvrir ma porte et me demanda si j'avais mal aux dents. Je lui dis que non, et qu'il pouvait aller dormir. J'essayai de m'arrêter. Je n'avais guère envie de m'endormir, j'étais si heureux ! et je craignais de perdre mon bonheur. Je pensais en moi-même :

« Dans un état si désirable,
» Mon âme volontiers fixerait sa demeure. »

Mon cœur ayant cessé de palpiter, je sentis que mon âme était pleine du Saint-Esprit, et je pensai qu'il y avait peut-être des anges planant autour de mon lit. J'aurais aimé converser avec eux ; à la fin je leur parlai en ces termes : « O vous, anges pleins d'af-

fection, comment se fait-il que vous puissiez prendre tant d'intérêt à notre bonheur, alors que nous-mêmes nous y intéressons si peu ! » Après cela je parvins, bien qu'avec peine, à m'endormir ; et quand je me réveillai le matin, ma première pensée fut celle-ci : Qu'est devenu mon bonheur ? Comme j'en apercevais quelques traces dans mon cœur, j'en demandai davantage, et je fus exaucé avec la rapidité de la pensée. Je me levai pour m'habiller, et je fus surpris de voir que je pouvais à peine me tenir debout. Mais il me semblait être au ciel. Mon âme était affranchie de toute crainte de la mort ; je n'avais pas plus peur de mourir que de m'endormir. Comme un oiseau dans une cage, j'avais le désir d'échapper à la prison du corps afin de demeurer avec Christ, si c'était la volonté de Dieu. Cependant j'étais prêt à vivre pour faire du bien aux autres, et les exhorter à la repentance. Je descendis l'escalier, avec une impression très solennelle, comme si j'avais perdu tous ceux qui m'étaient chers ; je me disais que je n'en parlerais pas à mon père et à ma mère avant d'avoir regardé dans le Nouveau Testament. J'allai droit à l'étagère, je le pris et l'ouvris au chapitre VIII des Romains : chaque verset semblait me parler, me confirmer que c'était bien la parole de Dieu ; chaque mot semblait correspondre à ce que je sentais. Alors seulement je parlai à mes parents ; et je leur dis qu'ils devaient s'apercevoir que ce n'était pas ma voix qu'ils entendaient. Car ce que je disais me semblait dicté par l'Esprit qui était en moi ; je n'entends pas par là que les mots que je prononçais ne fussent pas de moi, car ils étaient de moi. Je pensai que j'étais sous la même influence que les apôtres le jour de la Pentecôte, sauf que je n'avais pas le pouvoir de transmettre cette influence à d'autres, ni de faire ce qu'ils faisaient. Après déjeuner, j'allai visiter mes voisins à la ronde pour leur parler de religion. On m'aurait payé la veille que je ne l'aurais pas fait. A leur requête je priai avec eux, bien que je n'eusse jamais auparavant prié en public.

» J'ai le sentiment de m'être acquitté de mon devoir en faisant ce récit véridique, qui, j'espère, pourra faire quelque bien à ceux qui le liront, par la bénédiction de Dieu. Il a tenu sa promesse, en envoyant le Saint-Esprit au fond de nos cœurs, du moins dans le mien, et maintenant je défie tous les déistes et tous les athées d'ébranler ma foi en Christ. »

Analysons de plus près le processus psychologique de la conversion. Si l'on ouvre le chapitre sur l'association des idées, dans un traité de psychologie, on voit que les idées

d'un homme, ses préoccupations, ses goûts, ses préférences se distribuent en différents groupes, qui sont comme des systèmes relativement indépendants les uns des autres. Chaque but que nous poursuivons a son attrait distinct, c'est-à-dire excite en nous un intérêt spécial et rassemble autour de lui tout un faisceau d'idées subordonnées. Dans deux groupes nettement séparés, les idées et les sentiments peuvent n'avoir presque rien de commun. Quand le Président des Etats-Unis, avec sa pagaie, son fusil et sa canne à pêche, va pour ses vacances camper au désert, il change de fond en comble tout le système de ses idées. Les préoccupations présidentielles sont reléguées à l'arrière-plan. Les habitudes officielles sont remplacées par celles d'un fils de la nature et ceux qui ne connaissent que le magistrat énergique et sévère ne le reconnaîtraient pas sous ses allures de trappeur. Supposons qu'il ne retourne pas à ses fonctions officielles, qu'il ne permette jamais plus aux intérêts politiques de l'absorber ; on pourrait le considérer comme ayant subi une transformation permanente. Les changements ordinaires qui se font en nous, chaque fois que nous passons d'une activité à une autre, nous ne songeons guère à les appeler des transformations, parce que chacun d'eux est promptement suivi d'un changement en sens inverse. Mais toutes les fois qu'une de nos activités devient assez stable pour expulser définitivement toutes ses rivales, nous avons une tendance à parler de transformation.

De ces changements résultent les divisions les plus profondes qui puissent se produire dans la continuité du moi normal. Une opposition moins complète découle de la présence simultanée dans l'esprit de deux ou de plusieurs groupes de préférences, dont l'un a la haute main sur toute l'activité pratique, tandis que les autres se résolvent en désirs chimériques. Telles les aspirations de Saint Augustin vers la chasteté, avant sa conversion. Au moment même où notre Président est dans tout l'éclat de ses hautes fonctions, l'idée peut lui venir que tout cela n'est que vanité, qu'il vaudrait mieux pour lui n'être qu'un simple bûcheron. Ce sont de pures velléités, des caprices ou des lubies, se jouant pour ainsi dire aux confins de l'esprit, tandis qu'au centre un autre système

de préférences gouverne les énergies de l'individu et constitue son véritable moi. Dans le cours de notre existence, nos groupes de préférences et les faisceaux d'idées qui les accompagnent se déplacent peu à peu du centre à la périphérie et de la périphérie au centre de notre vie consciente.

La psychologie anglaise contemporaine représente volontiers la vie de l'âme comme une succession de « champs de conscience »¹. Chacun d'eux a son centre de perspective, qui dépend des intérêts momentanés ou des tendances permanentes du sujet, et que nous désignons par les mots : « ici, ceci, maintenant, mien, moi ; » de ce qui s'en éloigne, nous disons : « là-bas, cela, alors, tien ou sien, chose, non-moi. » Mais d'un instant à l'autre *ici* peut se substituer à *là-bas*, et inversement ; ce qui était *tien* peut devenir *mien* ; les différents plans du panorama peuvent échanger leurs positions. La cause de ces déplacements, c'est la variation de l'excitation, de ce qu'on pourrait appeler la tension émotive. Ce qui nous paraît aujourd'hui chaud, vibrant, essentiel, nous paraîtra demain froid, insignifiant. Tandis que les régions froides du champ de la conscience nous laissent passifs et indifférents, il y a des foyers de chaleur dans chaque panorama psychique, centres de lumière et de perspective d'où tout le reste se voit comme en raccourci, centres d'énergie et d'action d'où rayonnent nos désirs.

La tension émotive peut se déplacer plus ou moins rapidement. Ses variations sont parfois si brusques qu'on pourrait les comparer aux étincelles qui courent de ci, de là, dans un morceau de papier brûlé. C'est la volonté partagée, le moi hésitant, indécis. Il peut arriver au contraire que le foyer de lumière et de chaleur vienne à se fixer dans une région déterminée de l'esprit. Quand la pensée qui prévaut ainsi est une pensée religieuse, surtout si la transformation est brusque et profonde, nous disons que cette crise est une conversion. Appelons le centre de chaleur, d'intérêt et d'impulsion dans la pensée d'un individu, son *foyer habituel d'énergie personnelle*. Rien n'est plus important chez un homme que le groupe d'idées et de sentiments qui domine

(1) [Voir plus loin, p. 196 et 197.]

sa pensée. Nous dirons que la conversion d'un homme est le passage de la périphérie au centre d'un groupe d'idées et d'impulsions religieuses qui devient dorénavant son foyer habituel d'énergie personnelle.

Comment l'excitation se déplace et se modifie-t-elle dans une conscience humaine ? Pourquoi tel groupe périphérique devient-il tout à coup central ? La psychologie nous répondra qu'elle peut bien indiquer ce qui se passe en général, mais qu'elle est incapable de rendre compte avec précision, dans un cas donné, de toutes les forces particulières qui entrent en jeu. Ni l'observateur, qui examine du dehors ce processus mental, ni le sujet même qui l'éprouve, ne peut nous expliquer pourquoi, dans certains cas, le changement est si brusque, si complet, tandis que la plupart du temps le moment favorable se fait attendre. Longtemps la même pensée nous revient, longtemps nous répétons le même acte ; un beau jour le sens et la portée véritables de cette pensée retentissent en nous pour la première fois ; un beau jour cet acte est devenu pour nous une impossibilité morale. Tout ce que nous savons, c'est qu'il est en nous des sentiments morts, des idées mortes, des croyances mortes, et que d'autres sont pleines de chaleur et de vie ; quand une pensée, jusque-là froide et incolore, s'anime, vibre et rayonne en nous, tout le contenu de notre esprit doit s'y adapter, se réorganiser autour d'elle. Disons-nous que cette chaleur et cette vie nouvelles ne sont que « l'efficacité motrice » de l'idée, longtemps tenue en échec, et qui s'exerce enfin librement ? Cette métaphore mécanique ne nous instruit pas davantage. Qu'est-ce, en effet, que cette efficacité motrice ? En quoi consiste-t-elle ? Comment est-elle tenue en échec ? Pourquoi se déploie-t-elle si soudainement ? On ne peut donner de toutes ces difficultés que des solutions tellement vagues et générales qu'elles ne font que mieux ressortir le caractère radicalement individuel du phénomène entier.

En somme, nous retombons toujours sur la métaphore, bien vieille et bien usée, de l'équilibre mécanique entre plusieurs forces. On se représente l'esprit comme un système d'idées, dont chacune a sa puissance émotive et son énergie active ; toutes ces tendances — impulsions ou inhibitions — se contrarient entre elles ou se renforcent. A mesure que la vie

s'écoule, cet ensemble se modifie par addition ou par soustraction ; en outre, les tendances diminuent ou croissent avec l'âge. Comme dans une maison les pierres peuvent tomber une à une, se disjoindre, s'émietter, sans que la masse de l'édifice fasse mine de s'écrouler ; de même un système d'idées peut s'affaiblir peu à peu par une sorte d'intime décomposition et pourtant rester debout par la force de l'habitude, par simple routine. Mais une perception nouvelle, le choc soudain d'une émotion, ou des circonstances qui mettent en pleine lumière la désorganisation interne et l'absence de cohésion du système le feront s'écrouler tout d'une pièce. Alors le centre de gravité s'abaisse et semble devenir plus stable, les idées nouvelles qui le constituent étant pour ainsi dire consolidées de tous côtés par les ruines de leurs devancières : l'équilibre nouveau semble définitivement établi.

Les associations d'idées et les habitudes bien enracinées retiennent d'ordinaire et retardent l'esprit sur la pente d'une pareille transformation. Inversement, les sensations et les connaissances nouvelles accélèrent le changement. Mais il a pour facteur principal la lente évolution de nos instincts et de nos passions, à mesure que « le Temps les touche de son doigt mystérieux. » Toutes ces influences peuvent s'exercer d'une manière subconsciente ou à demi consciente.¹

Quand il s'agit d'un individu chez qui la vie subconsciente est très développée, en qui les raisons d'agir et de croire mûrissent d'ordinaire dans le silence, il est impossible au sujet lui-même, comme à ceux qui l'observent, de se rendre compte de toutes les causes d'une telle transformation ; ce qui permet l'hypothèse d'une intervention miraculeuse. Les

(1) Jouffroy nous en est un exemple : « C'est sur cette pente que mon intelligence avait glissé, et que, peu à peu, elle s'était éloignée de la foi. Mais cette mélancolique révolution ne s'était point opérée au grand jour de ma conscience : trop de scrupules, trop de vives et saintes affections, me l'avaient rendue redoutable pour que je m'en fusse avoué les progrès. Elles s'étaient accomplies sourdement, par un travail involontaire dont je n'avais pas été complice, et depuis longtemps je n'étais plus chrétien que, dans l'innocence de mon intention, j'aurais frêmi de le soupçonner ou cru me calomnier de le dire. »

JOUFFROY : *Nouveaux Mélanges Philosophiques*, p. 82. Ces lignes précèdent immédiatement le récit que nous avons rapporté plus haut, p. 147.

violentes émotions contribuent à précipiter la crise. Chacun sait avec quelle intensité l'amour, la jalousie, la colère, la peur ou le remords peuvent éclater dans une âme.¹ La confiance, la hardiesse, la joie, l'espérance, émotions caractéristiques d'une conversion qui s'achève, peuvent également être explosives. Or une émotion explosive laisse rarement l'esprit dans le même état qu'auparavant.

Dans son récent ouvrage sur la Psychologie de la Religion, le professeur Starbuck, de Californie, a mis en lumière par ses recherches statistiques un parallélisme étroit entre le phénomène de la conversion, tel qu'il apparaît chez les jeunes gens élevés dans des milieux piétistes, et l'éclosion à la vie complète de l'esprit, phase normale de l'adolescence. Ces deux crises se produisent au même âge, d'ordinaire entre quatorze et dix-sept ans. Mêmes symptômes initiaux : une impression de manque et d'imperfection ; rêverie pensive, dépression, analyse morbide de soi-même, crainte de l'avenir, ébranlement douloureux des convictions antérieures. Même aboutissement : un sentiment joyeux de délivrance, d'apaisement et de confiance dans la réalité objective, né de l'adaptation de toutes les facultés de l'âme au nouveau centre de perspective. Si, laissant de côté les *revivals*², nous considérons les conversions isolées, nous y trouvons aussi des expériences mystiques dont la soudaineté frappe d'étonnement celui qui les éprouve. Elles sont en tout comparables aux émotions caractéristiques de la mue angoissante et orageuse, qui est si fréquente chez les adolescents. Starbuck semble avoir raison de conclure que la conversion, telle que nous la voyons apparaître chez la plupart des jeunes métho-

(1) Les exemples abondent. Je me contenterai d'un cas pathologique où surgit un sentiment de culpabilité :

« Une nuit, en me mettant au lit, je fus saisi d'un tremblement convulsif pareil à celui que Swedenborg nous décrit, et qui s'empara de lui comme une impression de sainteté ; mais chez moi c'était une impression de culpabilité. Toute la nuit je fus en proie à ce tremblement et dès le début je sentis que j'étais sous la malédiction de Dieu. Je n'ai jamais fait une action conforme au devoir ; il n'y a dans toute ma vie, si loin que ma mémoire puisse remonter, que péchés contre l'homme et péchés contre Dieu ; je suis un chacal à face humaine. »

(2) [Réunions de réveil.]

distes, est essentiellement une crise normale de l'adolescence ; elle résulte de l'épanouissement de l'homme adulte, de la substitution, à l'univers étroit et borné de l'enfant, d'une vie plus large et plus haute :

« La théologie, nous dit-il, prend pour base les tendances de l'adolescent et construit là-dessus ses doctrines ; elle a vu que le point essentiel dans la croissance spirituelle des jeunes gens, c'était de les amener à sortir de l'enfance pour entrer dans la période de l'âge mûr, c'est-à-dire de la pensée personnelle. Par suite, elle met en jeu les moyens qui peuvent rendre plus intenses les tendances normales. Elle abrège ainsi la période aiguë et orageuse. »¹

Suivant les statistiques de Starbuck, cette première phase de la conversion qu'on appelle « la conviction du péché » dure environ cinq fois moins que la phase aiguë de l'adolescence, quand il n'y a pas conversion religieuse. Mais si elle est plus courte, elle est infiniment plus intense. Elle s'accompagne beaucoup plus souvent de troubles organiques, perte du sommeil, perte de l'appétit, etc. Les conversions dont parle Starbuck sont avant tout, cela va sans dire, celles de personnes tout à fait ordinaires, coulées dans le même moule grâce à la doctrine reçue, aux exhortations et à l'exemple. Leur conversion est surtout produite par suggestion et par imitation.² Si leur crise d'adolescence avait lieu dans d'autres pays ou d'au-

(1) E. D. STARBUCK : *The Psychology of Religion*, p. 224.

(2) Personne ne l'a mieux compris que Jonathan Edwards. Il indique clairement, dans son *Traité sur les Affections Religieuses*, les réserves qu'il convient de faire en présence d'une conversion appartenant au type ordinaire :

« Une règle reçue et confirmée par le consentement universel exerce chez beaucoup de gens une influence considérable, et souvent inconsciente, sur la marche de l'expérience religieuse. Je sais très bien ce qui se passe en eux, ayant eu de fréquentes occasions de les observer de près. Au début leur pensée n'est souvent qu'un chaos ; puis ils y démêlent les éléments qui ont le plus de rapport avec les états d'esprit qu'on leur a présentés comme indispensables. Leur attention se porte sur ces éléments, dont ils parlent et reparlent, jusqu'à les faire ressortir toujours plus clairement, tandis que les éléments négligés s'effacent toujours davantage. C'est ainsi qu'ils sollicitent peu à peu leur expérience personnelle, pour la rendre exactement conforme au type imprimé dans leur esprit. De leur côté, les ministres, ayant affaire à des personnes qui insistent sur la nécessité des distinctions précises et des méthodes claires, sont amenés à procéder de la même façon. »

tres religions, sans doute la transformation serait la même dans son *essence* — puisqu'elle est en somme une condition nécessaire du développement de l'esprit — mais ses *accidents* seraient tout différents. En pays catholique par exemple, ou dans nos églises anglicanes, on ne trouvera pas la même angoisse, la même « conviction du péché » que chez les méthodistes et dans les *revivals*. Dans le catholicisme et l'anglicanisme, religions plus strictement ecclésiastiques, on accorde plus de confiance aux sacrements ; l'acceptation par l'individu de son propre salut y joue un rôle plus effacé, elle n'a pas besoin d'être préparée de longue main. Mais tout phénomène imitatif suppose un prototype dans le passé. Aussi nous efforcerons-nous de nous en tenir aux expériences religieuses vraiment primitives et originales. C'est parmi les cas isolés se produisant chez des adultes que nous aurons le plus de chance de les rencontrer.

Le professeur Leuba, dans un article remarquable sur la psychologie de la conversion,¹ subordonne presque entièrement l'aspect théologique de la vie religieuse à son aspect moral. Il définit le sentiment religieux « un sentiment d'imperfection morale, de désordre, de péché, pour employer le mot technique, accompagné d'une aspiration à la paix et à l'unité intérieure. » — « Le mot de « religion », dit-il, désigne de plus en plus l'ensemble de désirs et d'émotions que développe en nous le sentiment du péché, puis celui de la délivrance. » Il multiplie les exemples, passant en revue toutes les formes de péché, depuis l'ivrognerie jusqu'à l'orgueil spirituel, pour bien montrer que le sentiment du péché peut devenir aussi obsédant que la douleur physique la plus aiguë, et provoquer en nous le même besoin de délivrance. Cette conception rend compte sans contredit d'une foule de cas particuliers. Tel celui de M. Hadley, qui, après sa conversion, s'est consacré avec ardeur à sauver des ivrognes, à New-York. Il rapporte en ces termes son expérience :

« Un mardi soir, j'étais assis dans un cabaret à Harlem ; je n'étais plus qu'un ivrogne sans abri, sans amis, et presque sans

(1) *Studies in the Psychology of Religious Phenomena, American Journal of Psychology*, VII, 309 (1896).

vie. J'avais vendu ou engagé tout ce qui pouvait me procurer à boire. Je ne pouvais plus dormir, à moins d'être ivre-mort. Il y avait bien des jours que je n'avais rien mangé, et pendant les quatre nuits précédentes j'avais souffert depuis minuit jusqu'au matin du *delirium tremens*. J'avais souvent dit : Je ne serai jamais un vagabond, jamais je ne serai réduit à cette extrémité, car si ce moment vient, je trouverai un asile au fond de la rivière. Mais le Seigneur voulut que, ce moment venu, je n'eusse pas la force de faire un quart du chemin qui menait à la rivière. Comme j'étais assis là pensif, je crus sentir une grande, une puissante, une auguste présence. Je ne savais pas alors ce que c'était. J'appris plus tard que c'était Jésus, l'ami du pécheur. Je m'avançai vers le comptoir et je donnai dessus un terrible coup de poing qui fit vibrer tous les verres. Les gens qui buvaient là, debout, me regardaient avec une curiosité méprisante. Je dis que jamais plus je ne boirais de boissons fortes, dussé-je tomber mort au milieu de la rue ; et vraiment j'avais l'impression que je mourrais avant la fin de la nuit. Quelque chose me dit : « Si tu veux tenir ta promesse, va te faire enfermer. » J'allai au poste de police le plus proche et je me fis enfermer.

» On me mit dans une cellule fort exigüe ; il semblait que tous les démons qui pouvaient y trouver place y fussent entrés avec moi. Mais ce n'était pas ma seule compagnie. Non, le Seigneur en soit loué ! Cet Esprit secourable qui était venu à moi dans le cabaret était présent et me dit : Prie ! Je priai donc et, bien que cela ne m'apportât pas grand réconfort, je continuai à prier. Dès que je fus en état de quitter ma cellule, on me conduisit au tribunal de police, où je fus condamné à la réintégration. A la fin on me relâcha ; je parvins à regagner la maison de mon frère, où l'on me prodigua des soins. Couché dans mon lit, l'Esprit m'exhortait sans me quitter jamais. Le dimanche matin, en me levant, je sentis que ce jour allait décider de mon sort. Vers le soir l'idée me passa par la tête d'aller à la Mission de Tempérance de Jerry Mac Auley. Je m'y rendis. La salle était bondée, et c'est à grand peine que je me faufilai jusqu'à l'espace libre, devant l'estrade. Là je vis cet homme de Dieu, cet apôtre des ivrognes et des parias, Jerry Mac Auley en personne. Il se leva, et, au milieu d'un profond silence, il raconta sa propre expérience. Il y avait chez cet homme une sincérité qui portait la conviction dans l'esprit, et j'en vins à me dire : « Serait-il possible que Dieu pût me sauver, moi, tel que je suis ? » J'écoutai les témoignages de vingt-cinq ou trente personnes, toutes sauvées de l'alcool, et je pris la résolution d'être sauvé ou de mourir immédiatement. Au moment où l'on nous

y invita, je me mis à genoux avec une foule de buveurs. Jerry fit la première prière. Puis M^{me} Mac Auley pria pour nous avec ferveur. Oh ! quelle bataille se livrait pour le salut de ma pauvre âme ! Une voix bénie me murmurait tout bas : « Viens ! » Le diable disait : « Fais attention ! » Je n'hésitai qu'un instant, et puis, le cœur brisé, je dis : « Cher Jésus, peux-tu m'aider ? » Jamais, avec des paroles humaines, je ne pourrai décrire ce moment. Bien que jusque-là mon âme eût été remplie des plus noires ténèbres, je sentis que le soleil le plus radieux illuminait mon cœur. Je sentis que j'étais un homme libre. Oh ! quel sentiment précieux de sécurité, d'affranchissement, de confiance absolue en Jésus ! Je sentis que le Christ, avec toute sa lumière et toute sa puissance, était entré dans ma vie ; que véritablement mon passé s'était évanoui et toutes choses pour moi faites nouvelles.

» Depuis ce moment, je n'ai jamais éprouvé le besoin d'une gorgée d'eau-de-vie, et tout l'or du monde ne m'en ferait pas avaler une goutte. Je promis à Dieu cette nuit-là que je travaillerais pour lui toute ma vie, si seulement il m'ôtait l'envie des boissons fortes. Il l'a fait, et de mon côté j'ai tâché de tenir ma promesse. »¹

Comme le D^r Leuba le remarque avec raison, il entre peu de théologie doctrinale dans une telle expérience, qui débute par l'absolu besoin d'un secours d'en haut et se termine par la conviction qu'on est secouru. Il cite d'autres conversions de buveurs exclusivement morales, et ne contenant, telles qu'elles nous sont rapportées, aucune croyance théologique. Le cas de John Gough, par exemple, est pratiquement, dit Leuba, une conversion athée ; il n'est question ni de Dieu ni de Jésus.²

(1) J'ai abrégé ce récit. On trouvera d'autres conversions de buveurs rapportées dans la brochure de M. Hadley, intitulée *Rescue Mission Work* (Œuvre missionnaire de relèvement), publiée par la *Old Jerry McAuley Water Street Mission, New York city*. Le professeur Leuba donne, comme appendice à son article, une série de cas très frappants.

(2) Un garçon de restaurant fut le « sauveur » de Gough, au moins d'une façon provisoire. Le général Booth, fondateur de l'Armée du Salut, estime que la première condition essentielle, lorsqu'il s'agit de sauver des parias, est de leur faire sentir qu'il existe un être humain, moins dégradé, qui s'intéresse assez à eux pour s'inquiéter de savoir s'ils vont se dégager de leur abjection ou s'y enfoncer.

Quelle que soit l'importance de ce type de conversion, sans adaptation intellectuelle, le Dr Leuba tend certainement à l'exagérer. Ce type correspond à la forme de mélancolie morbide, dont Alline et Bunyan nous ont fourni des exemples, où dominent des préoccupations subjectives. Mais nous avons vu qu'il existe aussi des mélancoliques dont les préoccupations sont tout objectives : ce qui l'emporte chez eux, c'est l'idée que l'univers entier, que la vie en général n'a point de sens ; tel fut, nous l'avons vu, le cas de Tolstoï.¹ Il faut donc reconnaître que toute conversion renferme des éléments distincts et relativement indépendants, dont il importe de discerner les rapports avec le caractère et la vie individuelle du sujet converti.²

Certaines personnes ne se convertissent jamais et seraient peut-être incapables de se convertir dans n'importe quelles circonstances. Les idées religieuses ne peuvent pas devenir le foyer central de leur énergie morale. Ce sont peut-être de très honnêtes gens, des serviteurs de Dieu au point de vue pratique, ce ne seront jamais des enfants de son royaume. Ou bien ils sont atteints d'une sècheresse et d'une stérilité irrémédiable du cœur, ou bien il leur est impossible de se faire une idée des choses invisibles. L'inaptitude à la foi religieuse peut avoir en effet une origine intellectuelle : les facultés religieuses sont étouffées par des croyances paralysantes. Ainsi le pessimisme et le matérialisme ont de nos jours refroidi bien des âmes généreuses dont les tendances spirituelles se seraient autrefois librement épanouies. Les doctrines positivistes et agnostiques opposent de même leur veto formel à toute foi religieuse, comme à quelque chose de lâche et de honteux. Combien parmi nous s'inclinent devant ce veto, ont peur de donner libre cours à leurs instincts spirituels ! Chez bien des hommes, cette paralysie reste définitive. Jusqu'à la

(1) Stuart Mill, dans son Autobiographie, nous raconte qu'il tomba dans une crise de mélancolie apathique où il se disait : La vie ne sert à rien, et d'où il sortit en lisant les Mémoires de Marmontel (!) et les poésies de Wordsworth. Il suffit de lire ces pages pour voir qu'il s'agissait d'une mélancolie tout intellectuelle, d'une préoccupation métaphysique.

(2) Starbuck, à côté du type de conversion où l'on cherche la « délivrance du péché », en distingue un autre, qu'il appelle « illumination spirituelle », *Psychology of Religion*, p. 85.

fin ils se refusent à croire, leur énergie personnelle n'acquiert jamais de centre religieux et les éléments spirituels restent à jamais inactifs dans la pénombre de leur pensée.

Chez d'autres le mal est plus profond. Il existe des hommes dépourvus de sensibilité religieuse. De même qu'un individu dont le sang est pauvre ne peut pas, malgré toute sa bonne volonté, atteindre à la joyeuse exubérance des tempéraments forts et sanguins ; de même l'âme stérile au point de vue spirituel peut admirer et envier la foi des autres ; mais elle ne saurait goûter elle-même l'enthousiasme et la paix dont jouissent les âmes prédisposées à croire. Il faut cependant faire une réserve : tout cela peut être une inhibition temporaire. Après des années et des années d'*endurcissement*, un dégel peut se produire, une vanne peut s'ouvrir, et les flots du sentiment religieux couler à pleins bords dans une âme jusqu'alors obstruée. C'est surtout là que la conversion soudaine apparaît comme un miracle. De pareilles possibilités nous interdisent de considérer comme définitive la distinction des tempéraments religieux et des tempéraments non religieux. Il n'y a pas d'espèces fixes en psychologie.

L'esprit humain fonctionne de deux manières, si différentes qu'elles paraissent opposées, et cela donne lieu, comme l'a fait remarquer Starbuck, à deux modes de conversion très distincts. On sait ce qui se passe quand on essaye de retrouver un nom oublié. On aide la mémoire en passant rapidement en revue les personnes et les choses avec lesquelles le mot oublié semble avoir quelque rapport. Cet effort peut réussir ; quelquefois l'on sent au contraire que plus on cherche, moins on trouve ; le mot est comme un corps pesant noyé dans la vase, qui s'enfonce d'autant plus que l'on fait plus d'efforts pour le repêcher. On peut alors user d'un stratagème : renoncer à faire effort, penser à tout autre chose ; au bout d'une demi-heure, le mot qui semblait perdu se présente tout à coup à la pensée, comme un promeneur distrait qui n'a pas l'air de se douter qu'on l'attend. L'effort initial a mis en branle un mécanisme secret, dont le dernier rouage fait surgir le mot désiré, comme s'il venait spontanément. Une maîtresse de piano, raconte Starbuck, après

qu'elle avait clairement indiqué à l'élève comment il fallait exécuter un passage difficile et que l'élève avait essayé en vain, lui disait : « Maintenant n'y pensez plus, cela se fera tout seul ! »¹

Ces deux procédés de l'esprit, l'un conscient et volontaire, l'autre inconscient et spontané, fournissent, comme l'a montré Starbuck, deux types opposés de conversion : dans l'un, on *veut*, dans l'autre on *s'abandonne*. La conversion volontaire est en général une régénération graduelle ; les habitudes nouvelles croissent peu à peu ; l'édifice moral se construit pierre à pierre. Il y a néanmoins des moments critiques où le développement paraît beaucoup plus rapide. Dans notre croissance physique et morale, dans tout ce que nous acquérons par l'exercice, le progrès se fait par bonds et par secousses :

« Ce n'est parfois qu'après s'être longtemps livré à un exercice physique qu'on en goûte un beau jour tout le charme ; de même, le converti peut arriver tout d'un coup à savourer les beautés de la foi religieuse. Une fois qu'on apprécie pleinement un sport, le jour vient où l'on s'identifie complètement au sport lui-même, dans l'enthousiasme d'un grand *match*. De la même façon, un musicien peut subitement en venir au point où, la technique de son art ne le préoccupant plus, il devient, dans un moment d'inspiration, comme un instrument passif au travers duquel la musique s'exhale. J'ai entendu raconter à deux personnes différentes, toutes deux mariées, et dont la vie conjugale avait été très belle dès le début, que ce ne fut qu'une année, et même plus, après leur mariage, qu'elles se rendirent pleinement compte de leur bonheur. Il en est de même dans l'expérience religieuse des individus que nous étudions. »²

Nous rencontrerons bientôt des exemples frappants de ces processus psychiques subconscients qui semblent mûrir dans l'ombre, puis éclater tout à coup à la lumière de la conscience. Sir William Hamilton et le professeur Laycock, d'Edimbourg, furent des premiers à attirer l'attention sur cet ordre de faits. Mais c'est le Dr Carpenter, si je ne m'abuse, qui proposa le

(1) *Psychology of Religion*, p. 117.

(2) *Psychology of Religion*, p. 385. Comparez les p. 137-144 et 262

terme de « cérébration inconsciente », entré depuis dans la langue courante. Les faits étant aujourd'hui beaucoup mieux connus qu'ils ne l'étaient alors, il vaut mieux substituer des épithètes plus vagues, telles que « subconscient » ou « subliminal » à l'adjectif *inconscient*, qui est la plupart du temps erroné.

Finney nous offre un exemple de conversion volontaire. Dans la page qui suit, il a souligné lui-même les deux passages les plus frappants à cet égard :

« J'en étais là, quand toute la question du salut par l'Évangile se posa devant mon esprit d'une manière tout à fait merveilleuse. Je crois que je vis alors, aussi clairement que j'aie jamais pu le faire dans ma vie, la plénitude et la réalité de l'existence de Christ. Le salut contenu dans l'Évangile m'apparut comme un don offert qu'il s'agissait d'accepter ; ce que j'avais à faire de mon côté, c'était de consentir à quitter mes péchés et à recevoir Christ. Après que cette révélation distincte fut demeurée quelques instants devant mon esprit, il me sembla que cette question m'était posée : « Veux-tu consentir aujourd'hui même ? » Je répondis : « Oui ; *je veux consentir aujourd'hui ou bien mourir de la tentative.* »

Il va dans les bois, et nous décrit ses luttes intérieures : il ne pouvait prier, son cœur était endurci dans l'orgueil. « Alors je me reprochai la promesse que j'avais faite, de donner mon cœur à Dieu avant de quitter les bois. Quand j'essayais, je m'apercevais que je ne pouvais pas... Mon âme se dérobaît, mon cœur ne se portait pas vers Dieu. J'étais accablé de la pensée que j'avais fait une promesse bien téméraire : donner mon cœur à Dieu ce jour-là, ou mourir de la tentative. Je sentais mon âme liée par cette promesse ; et pourtant j'allais la violer. Un grand abattement, un grand découragement me saisit, je n'avais presque pas la force de me tenir à genoux. A ce moment précis, je crus entendre quelqu'un s'approcher de moi : j'ouvris les yeux pour voir si c'était vrai. Mais j'eus la révélation distincte de l'obstacle qui me barrait la route : l'orgueil de mon cœur. Je sentis combien j'étais coupable d'avoir honte qu'un être humain pût me voir à genoux devant Dieu ; et ce sentiment, s'emparant de moi, devint si fort et si envahissant que *je criai, aussi haut que possible* : « *Je ne quitterai pas cet endroit, dussent tous les hommes de la terre et tous les démons de l'enfer m'entourer.* Eh quoi ! disais-je, vil pécheur que je suis, quand je confesse mes péchés au Dieu grand et saint, j'ai honte qu'un être humain, pécheur comme moi, me trouve à genoux, m'efforçant de

faire ma paix avec mon Dieu offensé ! » Ce péché me paraissait effroyable, infini. Et ce sentiment me brisa devant le Seigneur. »¹

Les conversions où l'effort domine sont moins intéressantes pour nous que celles où l'on s'abandonne. J'ai hâte d'en venir à ces dernières, où les effets de cécité subconsciente sont plus abondants et plus frappants. D'ailleurs l'opposition entre ces deux types n'est pas irréductible. Même dans une régénération où la volonté s'exerce au plus haut degré, il y a des intervalles d'abandon, ou de demi-abandon. Quand la volonté a donné son plus grand effort pour nous amener aussi près que possible de l'unité parfaite où nous aspirons, il semble que le dernier pas doit être accompli sans la volonté, par l'action de forces toutes différentes. En un mot, il s'agit de se laisser aller. « Il faut renoncer, dit Starbuck, à la volonté personnelle. Dans bien des cas le soulagement s'obstine à ne pas venir tant que l'individu ne cesse pas de faire effort. » Voici deux témoignages choisis parmi ceux de ses correspondants :

« J'avais dit que je ne céderais pas ; mais quand ma volonté eut été brisée, tout se fit sans peine. »

— « Je n'eus qu'à dire : « Seigneur, j'ai fait ce que j'ai pu ; je » laisse tout entre tes mains ; » immédiatement je fus rempli d'une grande paix. »²

Starbuck explique d'une façon qui me paraît vraie (si des conceptions aussi schématiques peuvent prétendre à la vérité) pourquoi l'abandon est indispensable. Il y a deux choses dans l'esprit d'un candidat à la conversion : d'une part, sa présente défaillance, son péché, auquel il souhaite d'échapper ; d'autre part, l'idéal positif qu'il aspire à réaliser. Or le sentiment de son péché forme une région beaucoup plus distincte du champ de sa conscience que l'idéal entrevu par son imagination. Dans la majorité des cas, on peut même dire que le péché

(1) C. G. FINNEY : *Memoirs*, p. 14-16 (abrégé).

(2) STARBUCK : *Psychology of Religion*, p. 91, 114.

John Nelson, épuisé par ses efforts anxieux pour échapper à la damnation, s'écria : « Seigneur, Ta volonté soit faite ! Damne ou sauve ! » A l'instant même son âme fut remplie de paix. (*Extracts from the journal of Mr. John Nelson*, London, p. 24.)

absorbe toute l'attention, ou peu s'en faut, de sorte que la conversion est « un combat pour échapper au péché plutôt que pour conquérir la perfection. »¹ Quand un homme tend consciemment vers un idéal, c'est en général vers quelque chose de vague et d'imprécis. Et cependant, tout au fond de son organisme, il existe des forces qui grandissent et vont dans un sens déterminé ; les faibles efforts qu'éclaire sa conscience suscitent des efforts subconscients, alliés vigoureux qui travaillent dans l'ombre ; mais ces forces organiques convergent vers un résultat qui souvent n'est pas le même, et qui est toujours mieux déterminé que l'idéal conçu, médité, voulu par la conscience claire. Voilà pourquoi le moment vient où l'impulsion volontaire peut contrarier ces forces profondes, parce qu'au lieu de leur être parallèle, elle leur est oblique. De même le mot oublié nous échappe d'autant plus que nous faisons un plus grand effort pour le retrouver.

Starbuck me paraît avoir mis le doigt sur le nœud de la question, quand il dit que dans l'effort volontaire, on ne peut sortir de cette région de la conscience où domine le moi présent, le moi pécheur. Quand au contraire les forces subconscientes nous dirigent, c'est plutôt le moi régénéré, le moi potentiel, qui conduit les opérations. Au lieu d'être le but imprécis de nos efforts maladroits, ce moi supérieur devient le centre d'organisation de toute notre activité.

Que doit donc faire l'individu ? « Il faut, dit Starbuck, qu'il lâche prise ; il faut qu'il s'en remette entièrement à cette puissance supérieure, ouvrière de progrès moral, qui s'est accumulée dans les profondeurs de son être ; il faut qu'il la laisse finir à sa manière l'œuvre commencée... S'abandonner ainsi, c'est entrer dans une vie nouvelle, centre d'une nouvelle personnalité ; c'est vivre consciemment, en toute réalité, d'une vie considérée jusque-là du dehors, abstraitement. »²

« Quand l'homme désespère, alors Dieu peut agir. » Voilà le point de vue théologique. Le point de vue physiologique serait celui-ci : « Fais ce que tu peux, et laisse agir ton système nerveux. » Mais les deux formules expriment le même fait.

(1) STARBUCK, p. 64.

(2) STARBUCK, p. 115.

Nous dirons à notre tour : Quand le foyer nouveau d'énergie personnelle a couvé longtemps dans la pénombre subconsciente et que la flamme est prête à paraître, il faut se garder d'y toucher : le feu doit jaillir tout seul !

Nous nous sommes servis jusqu'ici du langage abstrait et vague de la psychologie. Quels que soient les termes employés, il s'agit de s'abandonner avec toutes ses énergies et toutes ses faiblesses conscientes à la merci de puissances dont nous pouvons ignorer la nature, mais qui sont les vraies ouvrières de notre salut. L'abandon de soi-même a toujours été le nœud vital de la vie religieuse vraiment intérieure, indépendante des œuvres extérieures, des rites et des sacrements ; il le sera toujours. On peut dire qu'en se développant dans le sens de la vie intérieure, le christianisme a toujours insisté davantage sur cette crise salutaire. De Rome à Luther, puis à Calvin ; du calvinisme à la religion de Wesley ; du méthodisme enfin jusqu'au « libéralisme » pur, qu'il soit ou non du type de la *mind-cure* ; dans toutes ces formes diverses et successives du christianisme, auxquelles il faudrait joindre les mystiques du moyen âge, les quiétistes, les piétistes, les quakers ; nous pouvons marquer les progrès incessants vers l'idée d'un secours spirituel immédiat, dont l'individu désemparé fait l'expérience, et qui ne dépend ni d'un appareil doctrinal ni de rites propitiatoires. ¹

La psychologie et la religion sont d'accord pour admettre qu'il existe des forces extérieures à la conscience claire de l'individu, qui jouent dans sa vie un rôle rédempteur. Mais pour la psychologie, ce sont des forces « *subconscientes* » agissant par une « *incubation* » ou « *cérébration* » plus ou moins rapide, ce qui implique qu'elles sont immanentes à l'individu ; tandis que pour la théologie chrétienne, ce sont les manifestations directes et surnaturelles d'un Dieu transcendant. Remettons à plus tard l'examen de cette divergence. Peut-être n'est-elle pas aussi complète et définitive qu'elle en a l'air.

Tenons-nous en pour le moment à l'observation psychologique. Vous avez devant vous un homme dont la vie con-

(1) [L'idéal où tend cette évolution progressive du christianisme intérieur n'est-il pas celui qu'avait déjà conçu et même réalisé la conscience religieuse de Jésus ?] F. A.

sciente est comme suspendue sur un précipice ; accablé par son péché, par le cauchemar de son imperfection radicale, il est inconsolable. Allez lui dire tranquillement qu'en lui tout est harmonie et perfection, qu'il n'a qu'à laisser là son inquiétude, son mécontentement, son anxiété ! Cela lui fera l'effet d'une pure absurdité. Il n'est conscient que d'une chose, c'est que tout en lui va mal ; ce que vous lui proposez n'est donc que mensonge. La volonté de croire ne saurait aller jusque-là. Sans doute nous pouvons développer une croyance dont nous trouvons en nous le germe, mais il nous est impossible d'en créer une de toutes pièces quand tout ce que nous percevons va directement à l'encontre. Il n'y a que deux manières dont on puisse s'affranchir de la colère, de l'inquiétude, de la crainte, du désespoir, ou d'autres affections mauvaises. C'est ou bien qu'une affection opposée nous envahisse et nous dompte, ou bien qu'épuisés par la lutte nous renoncions à lutter, nous lâchions prise et nous laissions aller les choses. Nos centres cérébraux émotifs se mettent en grève, et nous tombons dans une apathie temporaire. On peut constater que cet état d'épuisement momentané se rencontre assez souvent dans la conversion, au début de la crise. Tant que l'égoïsme inquiet de l'âme douloureuse monte la garde, l'expansive confiance de l'âme croyante ne saurait pénétrer dans la place. Mais si la sentinelle s'endort de lassitude, ne fût-ce qu'un instant, la foi peut profiter de l'occasion, s'emparer du logis, s'y installer définitivement. Le Teufelsdröckh de Carlyle passe de « l'éternel Non » à « l'éternel Oui » en traversant un « Centre d'Indifférence ».

Pour donner un exemple de ce trait caractéristique de la conversion, je citerai David Brainerd :

« Un matin, comme je faisais ma promenade habituelle, dans un lieu solitaire, je découvris que tous mes efforts et tous mes projets pour me procurer à moi-même la délivrance et le salut étaient vains. Je me trouvais au fond d'une impasse, j'étais perdu. Je vis qu'il m'était à jamais impossible de rien faire pour me délivrer ; que j'avais fait à Dieu toutes les requêtes qu'il me fût possible de lui adresser durant l'éternité ; requêtes vaines, car je n'avais prié que par intérêt personnel et jamais en vue de la gloire de Dieu. Je vis qu'il n'y avait aucune connexion nécessaire entre mes prières et la miséri-

corde divine ; qu'elles ne pouvaient en aucune manière obliger Dieu de m'accorder sa grâce ; qu'il n'y avait en elles ni plus de vertu ni plus d'efficacité que n'en aurait ma main en guise de rame pour faire avancer un bateau. Je vis que j'avais entassé devant Dieu dévotions, jeûnes, prières, en affectant de croire, en croyant même parfois que j'avais en vue la gloire de Dieu. Je vis que n'ayant jamais rien fait pour Dieu, je n'avais aucun droit à réclamer de lui autre chose que la perte méritée par ma piété dérisoire et mon hypocrisie. Quand je vis clairement que je n'avais égard qu'à mon intérêt personnel, alors mes dévotions m'apparurent comme une moquerie, une série continue de mensonges, car tout cela n'était qu'adoration de moi-même, insulte envers Dieu.

» Je demeurai dans cet état d'esprit depuis le vendredi matin jusqu'au dimanche soir (12 juillet 1739), où je me promenai de nouveau dans le même lieu solitaire. J'étais là, plein de mélancolie et d'accablement ; je voulus prier, mais je n'avais pas plus le cœur à la prière qu'à aucun autre exercice religieux ; toutes mes préoccupations, toutes mes affections religieuses avaient disparu. Je pensai que l'Esprit de Dieu m'avait tout à fait abandonné ; pourtant je n'étais pas désolé, j'étais seulement morne et découragé, comme s'il n'y avait rien dans le ciel ou sur la terre qui pût me rendre heureux. J'essayai de prier durant une demi-heure, bien que je fusse dans un état d'insensibilité stupide ; alors, comme je marchais sous une épaisse charmille, une gloire ineffable s'ouvrit à l'intuition de mon âme. Je n'entends pas par là quelque lumière extérieure, car je ne voyais rien de pareil ; ni la représentation imaginaire d'un ange de lumière au troisième ciel, ni rien de cette nature ; mais une intuition intérieure de Dieu, telle que je n'en avais jamais eue auparavant. Ce n'était pas l'intuition spéciale d'une des trois personnes de la Trinité, le Père, le Fils ou le Saint-Esprit ; cela m'apparaissait comme la Gloire divine. Mon âme était remplie d'une joie indicible : voir cet Etre de gloire ! j'étais intimement heureux à la pensée que Dieu était au siècle des siècles le Maître tout-puissant de tout et de tous. Mon âme, enchantée de l'excellence de Dieu, se laissait absorber en lui, jusqu'à ne plus penser à son propre salut, jusqu'à perdre la notion de sa propre existence. Je demeurai dans cet état de joie intérieure, de paix et d'étonnement, à peu près jusqu'à la nuit ; alors je me mis à penser à ce que j'avais vu ; durant toute la soirée, je sentis dans mon esprit un calme très doux. J'étais dans un monde nouveau, tout m'apparaissait sous un aspect inaccoutumé. A ce moment, le chemin du salut s'ouvrit devant moi, avec tant de marques de sagesse et de parfaite adaptation aux besoins de l'homme, que je

me demandai comment j'avais pu songer à quelque autre voie de salut. Je m'étonnais de n'avoir pas plus tôt abandonné mes propres tentatives, pour entrer docilement dans cette voie charmante et bénie. Si j'avais pu me sauver par mes vertus ou par un des moyens que j'imaginai auparavant, toute mon âme maintenant s'y serait refusée ; je m'étonnais de ne pas voir le monde entier connaître et suivre docilement la voie qui conduit au salut par la justice de Christ. »¹

Brainerd décrit avec précision le moment où se trahit l'épuisement de son angoisse coutumière. Dans un grand nombre, peut-être même dans la majorité des récits de ce genre, le sujet s'exprime comme s'il y avait *en même temps* épuisement de l'émotion d'ordre inférieur et brusque apparition de l'émotion supérieure ;² cependant il arrive aussi bien souvent que l'émotion inférieure, sans diminuer d'intensité, paraît violemment expulsée par l'émotion supérieure. Chacune de ces deux impressions peut être vraie, suivant les cas ; nous allons en voir des exemples.

T. W. B., chez qui la conviction du péché était arrivée au paroxysme, ne mangea rien de tout le jour ; il s'enferma dans sa chambre le soir, complètement désespéré, criant : « Jusques à quand, Seigneur, jusques à quand ? » — « Après avoir répété cela plusieurs fois, nous dit-il lui-même, il me sembla que je m'affaissais dans un état d'insensibilité. Quand je revins à moi, j'étais à genoux, priant non pour moi, mais pour les autres. Je me sentais soumis à la volonté de Dieu, désirant qu'il fit de moi ce qui lui semblerait bon. Je pensais trop aux autres pour pouvoir encore penser à moi. »³

Notre grand « *revivalist* » américain Finney s'exprime ainsi :

(1) [C'est-à-dire, en style catholique, par les mérites de Jésus-Christ.] — EDWARD and DWIGHT : *Life of Brainerd*, New Haven, 1822, p. 45-47 (abrégé).

(2) Si nous considérons le phénomène entier comme le changement de l'équilibre mental, nous pouvons dire que la concentration des nouvelles énergies psychiques en un foyer nouveau, constituant une nouvelle personnalité, et la dispersion des énergies anciennes, rejetées à la périphérie, sont au fond les deux aspects inverses d'un même phénomène. Starbuck a raison de dire que « l'abandon » et la « résolution nouvelle » qui semblent au premier abord deux expériences si différentes, « sont en fait identiques. » L'abandon, c'est le changement exprimé dans le langage de l'ancien moi ; la résolution, c'est le même changement envisagé par le moi nouveau. (STARBUCK : *Psychology of Religion*, p. 160.)

(3) A. A. BONAR : *Nettleton and his Labours*, Edinburgh, 1854, p. 261.

« Je me dis à moi-même : Qu'est-ce que cela ? J'ai dû contrister le Saint-Esprit au point de l'éloigner entièrement de moi. J'ai perdu tout sentiment de mon péché. Je n'ai plus l'ombre d'une préoccupation au sujet de mon âme ; il faut que l'Esprit de Dieu m'ait abandonné. — Non, pensais-je, je n'ai jamais été, dans toute ma vie, si indifférent à mon salut... J'essayai de faire revivre le sentiment de mon péché, qui jusque-là m'accablait si lourdement. J'essayai vainement de me rendre inquiet. J'étais si tranquille et si paisible que je me demandais si ce n'était pas une conséquence de l'éloignement du Saint-Esprit. »¹

Voilà deux cas où l'épuisement graduel de l'une des émotions et la maturation subconsciente de l'autre sont simultanées. Mais chez d'autres individus, l'état d'esprit nouveau éclate soudain dans la conscience, renversant les barrières, balayant les obstacles, sans qu'il y ait eu aucun épuisement de la sensibilité douloureuse. Ce sont les cas les plus frappants, les plus mémorables. Au milieu d'une tempête intérieure qui bouleverse les sentiments, qui trouble et transfigure les sensations, la vie nouvelle se sépare de l'ancienne, et souvent il ne faut qu'un instant pour opérer une transformation radicale et définitive. Ce sont les conversions instantanées, auxquelles s'est attachée plus spécialement la notion de la grâce divine, et qui jouent un rôle important dans la théologie protestante. Aussi convient-il que nous les examinions de près.

Le cas le plus célèbre est sans contredit celui de Saint Paul sur le chemin de Damas. J'ai déjà rapporté tout au long celui de Bradley. Je vais en citer deux ou trois autres avant d'en indiquer les caractères généraux. Nous allons reprendre la suite du récit d'Henry Alline ; le 26 mars 1775, sa pauvre âme partagée parvint à l'unité :

« Vers le coucher du soleil, j'étais dans les champs, en me lamentant sur mon état déplorable ; je me sentais perdu sans ressource, sur le point d'être écrasé sous mon fardeau ; j'étais le plus misérable des hommes. Je revins à la maison et quand j'arrivai devant la porte, au moment où j'avais le pied sur le seuil, j'entendis ces mots, comme un son doux et subtil, mais puissant : Tu as

(1) CHARLES G. FINNEY : *Memoirs written by himself*, 1876, p. 17, 18.

cherché, prié, travaillé à te corriger ; tu as lu, écouté, médité ; as-tu fait ainsi ton salut ? Es-tu prêt pour le ciel, prêt à comparaître devant le tribunal équitable de Dieu ?

» Cela me fit terriblement sentir mon état de péché ; je dus reconnaître que je n'avais pas avancé d'un pas, et que j'étais aussi coupable, aussi condamné, aussi misérable que jamais. Je m'écriai en moi-même : Je suis perdu, Seigneur, et si toi-même tu ne me découvres pas quelque moyen de salut dont je ne sais rien, je ne serai jamais sauvé, car tous les moyens que je me suis imposés ont trahi mon dessein, je le sais, je l'accepte ! Seigneur, aie pitié ! O Seigneur, aie pitié !

» Ces intuitions continuèrent jusqu'au moment où j'entrai dans la maison ; je m'assis, plein de trouble et d'angoisse, comme un homme qui se noie ; saisi par l'agonie, je me retournai brusquement et, voyant sur une chaise un fragment d'une vieille Bible, je m'en saisis. Je l'ouvris au hasard, et mes yeux tombèrent sur le Psaume 38. C'était la première fois que m'apparaissait vraiment la Parole de Dieu ; elle s'empara de moi avec une telle puissance qu'elle semblait pénétrer toute mon âme, comme si Dieu priait en moi, pour moi. Mon père nous appela pour le culte de famille ; j'y assistai, mais, sans faire aucune attention à ce qu'il disait dans sa prière, je continuai de prier en me servant des paroles du Psaume. « Aide-moi, m'écriai-je, Rédempteur des âmes, sauve-moi, ou je suis à jamais perdu. Tu peux, cette nuit, si tel est ton plaisir, avec une goutte de ton sang, racheter mes péchés, apaiser la colère de Dieu. » A l'instant précis où je remettais tout entre ses mains, l'amour rédempteur fit irruption dans mon âme, s'exprimant par maintes paroles de l'Écriture, avec une telle puissance que mon âme semblait fondre d'amour. Le fardeau de la condamnation et du péché avait disparu, les ténèbres étaient dissipées ; mon cœur était doucement humilié, rempli de gratitude ; mon âme, qui, peu d'instant avant, gémissant sous une montagne de douleur et de mort, criait à un Dieu inconnu, prenait maintenant son essor sur les ailes de la foi, et s'écriait : « Mon Seigneur et mon Dieu ! Tu es mon rocher et ma forteresse, mon bouclier et ma haute retraite, ma vie, ma joie, mon présent et mon avenir. » Levant les yeux, je vis la même lumière, ¹ mais son aspect était différent ; aussitôt le dessein de Dieu me fut révélé, selon sa promesse, et je fus obligé de crier : « Assez, assez de lumière, ô Dieu d'amour ! » Et pourtant cette lumière n'est pas plus certaine, rien de ce que je vois de mes

(1) Alline avait plus d'une fois vu briller une lumière, d'origine évidemment subjective.

yeux n'est plus certain que l'œuvre de ma conversion, que le changement opéré dans mon âme, avec toutes ses manifestations.

» Au milieu de mes joies, moins d'une demi-heure après que mon âme eut été mise en liberté, le Seigneur me révéla ma vocation de prédicateur de l'Évangile. Je dis à haute voix : « Amen, Seigneur, j'irai ; envoie-moi ! » Je passai la plus grande partie de la nuit dans des transports de joie, adorant et louant l'Éternel pour sa libre grâce, pour sa grâce infinie. Après un long ravissement, comme ma nature semblait avoir besoin de sommeil, j'eus l'idée de fermer les yeux quelques instants ; alors le diable, s'insinuant en mon esprit, vint me dire que si je m'endormais, je perdrais tout mon bonheur, et qu'en me réveillant je m'apercevrais que tout cela n'était qu'illusion et rêverie. Aussitôt je m'écriai : « Seigneur, si je suis trompé, détrompe-moi ! »

» Je fermai les yeux quelques minutes et sentis la douceur d'un sommeil reposant. Dès que je me réveillai, ma première pensée fut : « Où est mon Dieu ? » En un instant, mon âme se sentit vivre en Dieu, avec Dieu, enveloppée de son amour éternel. Au point du jour, je me levai joyeux pour annoncer à mes parents ce que Dieu avait fait pour mon âme ; je leur racontai le miracle opéré par sa grâce infinie. Je pris une Bible pour leur montrer les paroles que Dieu, la veille au soir, avait imprimées dans mon âme ; mais quand j'ouvris la Bible, elle m'apparut toute nouvelle.

» Je souhaitais si ardemment servir la cause de Christ, en prêchant l'Évangile, que je ne pouvais plus rester en repos ; il me fallait partir et raconter les merveilles de l'amour rédempteur. Je perdis le goût des compagnies et des plaisirs charnels et pus y renoncer entièrement. »¹

Le jeune Alline, sans autres livres que la Bible, sans autre instruction que sa propre expérience, devint en fort peu de temps ministre de l'Évangile, et dès lors sa vie fut comparable, par l'austérité comme par l'unité, à celle des plus grands saints. Il fut heureux à sa manière ; mais jamais il ne retrouva le moindre goût pour les plaisirs du monde, même les plus innocents. Nous le classerons, avec Bunyan et Tolstoï, parmi les hommes sur qui le fer rouge de la mélancolie a laissé son empreinte indélébile. La conversion d'Alline le fit entrer dans une vie tout autre que la vie naturelle, qui resta pour lui une triste et patiente épreuve. Bien des années plus tard, nous trouvons dans son journal des notes comme celle-ci :

(1) *Life and Journal*, Boston, 1806, p. 31-40 (abrégé).

« Mercredi 12 j'ai prêché pour un mariage, et j'eus le bonheur d'obtenir qu'on s'abstînt de tout divertissement charnel. »

Un cas fort intéressant a été publié par Leuba.¹ C'est celui d'un fils de pasteur, ancien étudiant d'Oxford, dont la conversion ressemble à l'histoire bien connue du Colonel Gardiner.² J'abrège un peu son récit :

(1) *American Journal of Psychology* (Vol. vi).

(2) [Cette histoire étant moins connue en France qu'en Angleterre, je donnerai quelques détails sur le Colonel Gardiner, empruntés à sa biographie (*Life of Col. James Gardiner, by P. Doddridge, London, the Religious Tract Society*), écrite en 1747.

Le Colonel Gardiner (1688-1745) fut toute sa vie un vaillant soldat et, jusqu'à 31 ans, un grand débauché. Un dimanche de juillet 1719 — ce qui suit est le résumé de son propre récit (p. 23-26) — après avoir passé la soirée en joyeuse compagnie, il alla dans sa chambre vers onze heures, pour y attendre, en tuant le temps comme il pouvait, le moment d'aller chez sa maîtresse, une femme mariée qui lui avait donné rendez-vous pour minuit précis. Il mit la main sur un petit livre que sa pieuse mère avait glissé dans sa valise. Depuis longtemps il était incrédule, il avait abandonné toute dévotion. Il prit cependant le livre, intitulé : « Le Soldat Chrétien, ou le Ciel emporté d'assaut » et l'ouvrit par désœuvrement. Tout à coup, pendant qu'il lisait, il vit la page éclairée d'une manière extraordinaire ; s'imaginant que la chandelle en était cause, il leva les yeux et, à sa grande stupéfaction, vit devant lui, comme suspendue en l'air, la figure de Jésus-Christ sur la croix, tout environnée d'une brillante auréole. Il entendit une voix mystérieuse qui lui disait : « O pécheur ! j'ai souffert pour toi ; est-ce ainsi que tu me récompenses ? » Accablé d'étonnement, il s'affaissa dans son fauteuil et resta longtemps comme insensible. Puis il se releva, ayant tout à fait oublié son rendez-vous ; il arpenta sa chambre à grands pas, plein de remords et de désespoir, à la pensée que, par sa vie de péchés et d'impureté, il avait crucifié le Christ à nouveau. Il se jugeait irrémédiablement digne d'une damnation éternelle. Mais ce qui le faisait le plus souffrir, c'était le sentiment de son ingratitude envers son Dieu et envers son Sauveur (p. 27).

A partir de ce moment, sa vie fut transformée. « Je fus, dit-il (p. 31, note), radicalement guéri de toute inclination à la sensualité, alors qu'auparavant j'étais si fortement adonné à ce péché que le seul remède qui aurait pu m'en guérir, c'est une balle dans la tête. Tout désir et toute inclination de ce genre disparurent en moi comme si j'avais été un enfant à la mamelle. Jamais la tentation n'est revenue depuis. »

Pendant trois mois, il vécut d'une vie religieuse, austère, confessant ouvertement sa foi, la défendant hardiment quand on l'attaquait (p. 33) ; convaincu que ses péchés avaient été trop grands pour que Dieu pût lui pardonner, il voulait néanmoins employer le mieux possible le temps que Dieu lui accordait avant de l'envoyer en enfer (p. 30). « Ce fut seulement à la fin d'octobre 1719 qu'il fut soudain délivré du fardeau qui accablait son esprit, grâce à la forte impression qu'il reçut de cette parole de l'Écriture (Romains III, 25, 26) : « Jésus-Christ, élu de Dieu comme victime propitiatoire pour

« Entre l'époque où je quittai Oxford et le moment de ma conversion, je n'ai jamais mis les pieds dans l'église de mon père, bien que j'aie vécu chez lui pendant ces huit ans ; je faisais du journalisme pour avoir de l'argent, que je dépensais follement en orgies, invitant le premier venu à boire avec moi. Quelquefois j'étais ivre toute une semaine ; sur quoi j'éprouvais d'effroyables remords et je m'abstenais de boire durant un mois.

» Pendant cette période, c'est-à-dire jusqu'à trente-trois ans, je n'ai jamais eu le désir de me corriger pour des motifs religieux. Je n'avais d'autre angoisse que les remords qui m'assaillaient après une orgie : je déplorais la démence qui me faisait gaspiller ma vie, mes talents, ma culture. Cette angoisse était si terrible qu'en une seule nuit mes cheveux devinrent gris : chaque nuit de remords les faisait blanchir davantage, comme je m'en apercevais au matin : c'était le feu de l'enfer et ses plus affreuses tortures. Souvent je faisais le vœu que si je m'en tirais « cette fois-ci », je me corrigerais. Hélas, trois jours après j'étais remis et tout aussi joyeux qu'avant. Cela dura des années ; comme j'avais un tempérament de rhinocéros, je me remettais toujours, et, tant que je n'approchais pas de la boisson, nul n'était plus capable que moi de jouir de la vie.

» C'est le 13 juillet 1886, à trois heures précises de l'après-midi, dans ma chambre à coucher, au presbytère de mon père, par une chaude journée d'été, qu'eut lieu ma conversion. J'étais en parfaite santé, car il y avait plus d'un mois que je m'abstenais de boire. Je n'étais aucunement préoccupé de l'état de mon âme ; Dieu n'était pas dans ma pensée ce jour-là. Une jeune fille dont j'avais récem-

» manifester sa justice par la rémission des péchés et pour rendre juste qui-
 » conque croit en Jésus. » Il avait imaginé jusque-là que la justice de Dieu exigeait la condamnation d'un pécheur aussi coupable que lui ; et maintenant il comprenait que la justice divine non seulement ne serait pas enfreinte, mais serait glorifiée par son salut... Tout son cœur fut inondé de joie, de confiance et d'amour... En une heure, comme il aimait à le dire, Dieu l'avait affranchi de son esclavage. Délivré de ses terreurs, la joie l'empêcha de dormir pendant trois nuits ; mais elle était si douce et si réconfortante qu'il n'en ressentit aucune fatigue (p. 37). » A partir de ce moment, le Colonel fut un chrétien exemplaire ; pendant les sept années qui suivirent sa conversion, sa vie fut un vrai paradis intérieur (p.38). Plus tard, il eut des tristesses et des périodes d'indifférence, mais il resta toute sa vie « en communion habituelle avec Dieu », comme il l'écrivait à la fin de 1743 (p.63). Il était plein d'humilité, nous dit son biographe, de joie chrétienne, d'amour pour son Dieu, de charité envers les hommes (p.62,95,99) ; sa foi était ardente et très orthodoxe (p.85,97). Il mourut sur le champ de bataille, en soldat et en chrétien, le 21 septembre 1745 (p. 134). — F. A.]

ment fait la connaissance m'avait envoyé un exemplaire du livre du professeur Drummond, *Les Lois Naturelles dans le Monde Spirituel*, me priant de lui en dire mon avis au point de vue purement littéraire. Fier de mon talent de critique, désireux de me faire valoir aux yeux de ma jeune amie, je pris avec moi le livre dans ma chambre pour l'examiner tranquillement et lui écrire ce que j'en pensais. C'est ici que je vis Dieu face à face ; je n'oublierai jamais cette rencontre. « Celui qui a le Fils a la vie éternelle ; celui qui n'a pas le Fils n'a pas la vie. » J'avais lu ce verset cent fois auparavant, mais cette fois il m'apparut tout autre. J'étais en présence de Dieu et mon attention était rivée à ces quelques mots ; je ne fus libre de continuer le livre qu'après avoir dûment considéré ce qu'ils impliquaient de réalité. Je sentais qu'il y avait un autre être que moi dans ma chambre, bien qu'il me fût invisible. Le calme et le silence autour de moi étaient admirables, je sentais un intense bonheur. Il me fut révélé d'une manière irréfragable, en une seconde, que je n'avais jamais été en contact avec l'Éternel ; et que si je mourais à l'instant, je serais infailliblement perdu. J'étais condamné, j'en avais la même assurance que j'ai maintenant de mon salut. L'Esprit de Dieu me révéla mon état avec un amour inexprimable, qui n'avait rien de terrifiant. Je sentis l'amour de Dieu envers moi avec une telle intensité qu'il me vint seulement une grande tristesse d'avoir tout perdu par ma folie. Que devais-je faire ? Que pouvais-je faire ? Je n'avais même pas de repentir. Dieu ne m'a jamais demandé de me repentir. Tout ce que je sentais peut se résumer ainsi : Je suis perdu, et Dieu ne peut l'empêcher, bien qu'il m'aime ; ce n'est pas la faute du Tout-Puissant. Mon bonheur était intense, j'étais comme un petit enfant devant son père. J'avais fait le mal, et mon Père n'avait point pour moi de paroles sévères, mais un merveilleux amour. Pourtant ma condamnation était irrévocable : j'étais perdu sans retour. Naturellement courageux, je ne tremblais pas à cette perspective, mais une profonde tristesse m'envahit en songeant à tout mon passé, mêlée au regret de tout ce que j'avais perdu : mon âme frémit à la pensée que tout était fini. Alors se glissa dans mon cœur, doucement, tendrement, l'assurance qu'il existait encore une planche de salut. Eh oui, toujours la même ; la même délivrance, si vieille et si simple : « Aucun nom n'a été donné aux hommes par lequel ils puissent être sauvés, hormis celui du Seigneur Jésus-Christ. » J'en entendis prononcer aucune parole : c'était comme si mon âme voyait son Sauveur en esprit. Il y aura bientôt neuf ans de cela. Depuis lors, pas un seul instant je n'ai douté qu'en cet après-midi de juillet, Dieu le Père et le Seigneur Jésus-Christ ont été tous deux à l'œuvre dans

mon cœur, chacun d'une manière différente, mais avec le même amour. Ma conversion, qui me remplit de joie, fut si frappante que tout le village en entendit parler dans les vingt-quatre heures.

» Mais je devais traverser encore une expérience pénible. Le lendemain de ma conversion, j'allai dans les champs pour aider à faire les foins et, n'ayant promis à Dieu ni de m'abstenir, ni de boire modérément, je bus trop et revins ivre à la maison. Ma pauvre sœur en eut le cœur brisé ; pour moi, je me retirai honteux dans ma chambre, où elle me suivit tout en larmes. Elle me reprochait, après m'être converti, d'être à l'instant retombé. Mais bien que je fusse ivre, mon esprit n'était pas troublé, je savais que l'œuvre de Dieu en moi ne serait pas compromise. Vers le milieu du jour, je me mis à genoux devant Dieu, et lui fis ma première prière depuis vingt ans. Je ne demandai pas le pardon, je sentais que cela ne me servirait à rien, car je serais sûr de retomber. Que faire ? je me remis entre ses mains, avec l'intime conviction que ma personne allait être détruite, que Dieu me prendrait tout ; j'acceptais cette destruction totale. C'est dans cet abandon que gît tout le secret d'une vie sainte. Depuis ce moment, la boisson n'a plus jamais été redoutable pour moi : jamais je n'y touche, je n'en ai jamais envie. La même chose m'arriva pour la pipe : j'avais été depuis l'âge de douze ans un fumeur enragé ; le désir de fumer disparut en moi tout à coup, et n'est jamais revenu. Il en a été de même pour tous les péchés que je me connaissais, la délivrance étant chaque fois permanente et complète. Je n'ai plus éprouvé, depuis ma conversion, aucune tentation de la chair. Tandis que sur d'autres points Satan a le champ libre, Dieu semble lui avoir fermé la porte de ce côté-là. Depuis que ma vie ne m'appartient plus et que je l'ai remise entièrement à Dieu, il m'a guidé de mille manières. Il a ouvert la route devant moi d'une façon bien incroyable pour ceux qui ne font pas l'expérience bénie d'une vie abandonnée à Dieu. »

L'histoire la plus curieuse que je connaisse d'une subite conversion est celle de M. Alphonse Ratisbonne, un Français israélite de Strasbourg. Il se convertit au catholicisme, à Rome, en 1842, par l'intermédiaire du baron de Bussierre, qui nous a laissé de cette conversion un récit détaillé, dont voici l'essentiel : ¹

(1) [M. James n'avait à sa disposition qu'un livre italien (*Biografia del Sig. M. A. Ratisbonne*, Ferrara, 1843), contenant une lettre où Ratisbonne lui-même raconte sa conversion, lettre déjà traduite en italien, et que M. James a dû retraduire en anglais. Je n'ai pu me procurer ce volume, mais en revan-

« Vers la fin de l'automne de l'année 1841, un jeune homme appartenant à une famille de Strasbourg, distingué par sa position et par l'estime de tous, arrivait à Naples afin de poursuivre jusqu'en Orient un voyage de plaisir et de santé. Ce n'était pas sans regret qu'il avait quitté sa patrie, car il y laissait une fiancée... Alphonse Ratisbonne était israélite. Destiné à une position brillante, il se promettait de consacrer tous ses efforts à la régénération de ses coreligionnaires ; il rapportait à ce but toutes ses pensées et toutes ses espérances. » Quinze ans auparavant, Théodore Ratisbonne, son frère, s'étant converti au catholicisme, était entré dans les ordres. Jamais il n'avait pu lui pardonner.

Au moment de quitter Naples, il songe qu'il n'a pas vu Rome et s'y rend pour quelques jours : « Le voilà donc visitant les ruines, les églises, les galeries... il a hâte d'en finir avec cette ville qu'il est venu voir, moins encore par curiosité, que par une sorte d'entraînement qu'il s'explique mal. » Il part demain ; mais il doit une visite d'adieu à son camarade d'enfance, Gustave de Bussierre. « Gustave, mon frère, est protestant très zélé, de la secte des piétistes. Il avait quelquefois essayé, mais en vain, d'attirer à lui le jeune israélite... Ratisbonne ne trouve point mon frère, il vient chez moi. Nous ne nous étions rencontrés qu'une seule fois... Je le reçois de mon mieux ; je lui parle de ses courses, il me raconte ce qu'il a vu et ses impressions. Il m'est arrivé, ajoute-t-il, une chose assez extraordinaire : en visitant l'église d'Aracoeli au Capitole, je me suis senti saisi d'une émotion profonde, que je ne pouvais expliquer... Il se hâta d'affirmer avec une intention bien marquée que cette impression avait été purement religieuse et nullement chrétienne... J'essayais de lui faire partager mes convictions catholiques, et lui, souriant de mes efforts, me répondait avec une bienveillante pitié pour ma superstition : *qu'il était né juif, et qu'il mourrait juif.* »

M. de Bussierre force Ratisbonne d'accepter une médaille bénite de la Vierge miraculeuse, et lui fait promettre de la porter sur lui. Ratisbonne, après un premier mouvement de surprise et d'indi-

che j'ai pu mettre la main sur le petit livre du Baron de Bussierre, intitulé : « L'enfant de Marie — Un frère de plus — Avignon, chez Seguin aîné, imprimeur-libraire, rue Bouquerie, n° 8, 1842. » Son récit concorde avec celui que donne M. James, et le complète d'une manière intéressante. Je pense donc qu'on me saura gré de le reproduire, au lieu de remettre en français un texte qui a déjà passé par deux traductions.

Les parties les plus importantes du récit de M. de Bussierre sont transcrites *in extenso* ; les passages sans guillemets sont des résumés, où sont conservés les termes de l'auteur. — F. A.]

gnation, accepte en éclatant de rire. M. de Bussierre lui remet une prière à laquelle il attribuait une puissante efficacité, celle de Saint Bernard : « *Memorare, o piissima Virgo...* » il le supplie de la réciter, et obtient, avec beaucoup de peine, qu'il l'emporte chez lui. Ratisbonne la lut et la relut afin d'y découvrir ce qui la rendait si précieuse. A force de la lire, il la sut presque par cœur ; à chaque instant, il la répétait machinalement.

Le lendemain, 16 janvier, M. de Bussierre persuade Ratisbonne de retarder son départ. Le baron, dînant au palais Borghèse avec un de ses amis, M. de Laferronnays, lui raconte sa préoccupation du moment, et recommande instamment à ses prières le jeune israélite. M. de Laferronnays mourut presque subitement le lendemain soir. Malgré sa douleur, M. de Bussierre continue de harceler Ratisbonne, s'emparant de lui, lui montrant les antiquités religieuses, pour fixer sa pensée sur les vérités catholiques. Ratisbonne écoutait froidement et ne répondait à toutes ces réflexions que par des plaisanteries.

« Jeudi 20 janvier. — Ratisbonne n'a pas fait un seul pas vers la vérité ; sa volonté est restée la même, son esprit toujours railleur... Vers midi et demi, en sortant du café, il rencontre un ami, et s'entretient avec lui des choses les plus futiles... Il est une heure. Je dois prendre quelques arrangements à l'église Saint-André delle Fratte pour la funèbre cérémonie du lendemain. — Mais voici Ratisbonne qui descend la via Condotti ; il viendra avec moi... Nous entrons à l'église. Ratisbonne, apercevant les préparatifs du service, me demande pour qui ils sont destinés. — « Pour un ami » que je viens de perdre, M. de Laferronnays, que j'aimais extrêmement. » Alors il se met à se promener dans la nef ; son regard froid et indifférent semble dire : « Cette église est bien laide. » Je le laisse... mon absence dure à peine dix à douze minutes. En rentrant dans l'église, je n'aperçois pas d'abord Ratisbonne : je le découvre bientôt agenouillé devant la chapelle de l'ange Saint Michel. Je m'approche de lui, je le pousse trois ou quatre fois, avant qu'il s'aperçoive de ma présence. Enfin il tourne vers moi un visage baigné de larmes, joint les mains, et me dit avec une expression impossible à rendre : « Oh ! comme ce Monsieur a prié pour moi ! » ... Je relève Ratisbonne ; je le guide, je le porte, pour ainsi dire, hors de l'église... Je le presse de s'expliquer ; il ne le peut pas ; son émotion est trop forte. Il tire de son sein la médaille miraculeuse, qu'il couvre de baisers et de larmes... Je ne puis obtenir de lui que des exclamations entrecoupées de sanglots : « Ah ! » que je suis heureux ! que Dieu est bon ! quelle plénitude de grâce et de bonheur ! Que ceux qui ne savent pas sont à plaindre ! »

Puis il fond en larmes, en pensant aux hérétiques et aux mécréants. Enfin il me demande s'il n'est pas fou... « Mais non, s'écrie-t-il, je » suis dans mon bon sens ; mon Dieu, mon Dieu, je ne suis pas » fou ! tout le monde sait bien que je ne suis pas fou. »

» Lorsque cette délirante émotion commence à se calmer, Ratisbonne, avec un visage radieux, je dirais presque calfiguré, me serre dans ses bras, m'embrasse, me demande de l'emmener chez un confesseur, veut savoir quand il pourra recevoir le baptême, sans lequel il ne saurait plus vivre, soupire après le bonheur des martyrs, dont il a vu les tourments sur les murs de Saint-Etienne-le-Rond. Il me déclare qu'il ne s'expliquera, qu'après en avoir obtenu la permission d'un prêtre. « Car ce que j'ai à dire, ajoutez-il, je ne dois, je ne puis le dire qu'à genoux. »

» Je le conduis aussitôt au Jésus, près du père de Villefort qui l'engage à s'expliquer. Alors Ratisbonne tire sa médaille, l'embrasse, nous la montre et s'écrie : « JE L'AI VUE ! JE L'AI VUE!!! » et son émotion le domine encore. Mais bientôt, plus calme, il peut s'exprimer ; voici ses propres paroles :

« J'étais depuis un instant dans l'église, lorsque tout d'un coup » je me suis senti saisi d'un trouble inexprimable. J'ai levé les yeux ; » tout l'édifice avait disparu à mes regards ; une seule chapelle » avait, pour ainsi dire, concentré toute la lumière, et au milieu de » ce rayonnement, a paru debout, sur l'autel, grande, brillante, » pleine de majesté et de douceur, la Vierge Marie, telle qu'elle est » sur ma médaille ; une force irrésistible m'a poussé vers elle. La » Vierge m'a fait signe de la main de m'agenouiller, elle a semblé » me dire : C'est bien ! Elle ne m'a point parlé ; mais j'ai tout compris. »

» Ce court récit, Ratisbonne nous l'avait fait, en s'interrompant souvent, comme pour respirer et maîtriser l'émotion qui l'oppressait... Il parle de la présence réelle, comme un homme qui la croit de toutes les forces de son âme, c'est encore trop peu dire ; comme un homme qui la *sent*.

» En quittant le père de Villefort, nous allâmes rendre grâces à Dieu, d'abord à Sainte-Marie Majeure, la chère basilique de la Vierge, puis à Saint-Pierre.

» Impossible de rendre les transports de Ratisbonne lorsqu'il se trouva dans ces églises. « Ah ! » me disait-il, en me pressant les mains, « je comprends maintenant l'amour des catholiques pour » leurs églises, et la piété qui les porte à les orner, à les embellir!... » Comme on est bien ici ! On voudrait n'en jamais sortir... Ce » n'est plus la terre, c'est presque le ciel. » Auprès de l'autel du très-saint Sacrement, la présence réelle de la divinité l'écrasait à

tel point, qu'il allait perdre connaissance, s'il ne se fût éloigné aussitôt ; tant il lui paraissait horrible d'être en présence du Dieu vivant, avec la tache originelle. Il alla se réfugier dans la chapelle de la sainte Vierge. « Ici, me dit-il, je ne puis pas avoir peur ; je sens » que je suis protégé par une miséricorde immense. »... Il s'étonnait du lien puissant et posthume, pour conserver son expression, qui l'unissait à M. de Laferronnays... Ratisbonne nous avoua que, la nuit précédente, il n'avait pu dormir ; qu'il avait eu constamment devant lui une grande croix, d'une forme particulière et sans Christ. « J'ai fait, dit-il, d'incroyables efforts pour chasser cette » image, sans jamais pouvoir y parvenir. » Quelques heures après, voyant par hasard le revers de la médaille miraculeuse, il a reconnu sa croix !...

... » Je lui demandai de nouveaux détails sur la vision miraculeuse. Il ne pouvait expliquer lui-même comment il était passé du côté droit de l'église à la chapelle qui est à gauche, et dont il était séparé par les préparatifs du service funèbre. Il s'était tout à coup trouvé à genoux et prosterné auprès de cette chapelle. Au premier moment, il avait pu apercevoir la Reine du ciel, dans toute la splendeur de sa beauté sans tache ; mais ses regards n'avaient pu soutenir l'éclat de cette lumière divine. Trois fois il avait essayé de contempler encore la Mère des Miséricordes, trois fois ses inutiles efforts ne lui avaient permis de lever les yeux que jusqu'à ces mains bénies, d'où s'échappait, en gerbes lumineuses, un torrent de grâces.

» O mon Dieu, s'écriait-il, moi qui une demi-heure auparavant » blasphémait encore ! moi qui éprouvais une haine si violente » contre la religion catholique !... Mais tous ceux qui me connais- » sent savent bien qu'humainement j'avais les plus fortes raisons » pour rester Juif. Ma famille est juive, ma fiancée est juive, mon » oncle est juif... En me faisant catholique, je romps avec tous les » intérêts et toutes les espérances de la terre, et pourtant je ne » suis pas fou, on le sait bien que je ne suis pas fou, que je ne l'ai » jamais été ! on doit donc me croire. »

Toute conversion soudaine est pour celui qui l'éprouve un événement réel, précis, considérable. Il a l'impression irrésistible qu'il n'est que le spectateur et le sujet passif d'une transformation accomplie en lui par une force d'en haut. Les témoignages sont trop nombreux et concordants pour qu'on puisse les révoquer en doute. La théologie, appliquant à ce fait la doctrine de la grâce et de l'élection divines, affirme

que l'Esprit de Dieu agit en nous, à ces moments tragiques, d'une façon plus spéciale et plus miraculeuse qu'en toute autre circonstance de notre vie : une nature absolument nouvelle nous est octroyée, à la place de l'ancienne, et l'essence divine elle-même pénètre en nous.

Cette manière de voir paraît impliquer que toute vraie conversion *doit* être instantanée. Les Frères moraves furent les premiers, semble-t-il, à saisir cette conséquence. Les méthodistes les imitèrent bientôt, sinon au point de vue doctrinal, du moins en pratique. John Wesley écrivait, peu de temps avant sa mort :

« Rien qu'à Londres, j'ai trouvé six cent cinquante-deux membres de notre Société, dont l'expérience avait été extrêmement claire et dont le témoignage était au-dessus de tout soupçon. Chacun d'eux sans exception a déclaré que sa délivrance du péché avait été instantanée, que la transformation n'avait demandé qu'un moment. Si la moitié ou le tiers d'entre eux m'avaient déclaré que le changement avait été graduel, j'aurais accepté comme vraie leur déclaration, et j'aurais pensé que chez les uns la sanctification se fait par degrés et chez les autres d'un seul coup. Mais n'ayant jamais rencontré personne qui m'ait dit cela, je ne puis m'empêcher de croire que la sanctification est la plupart du temps une opération instantanée. »¹

Les autres confessions protestantes n'attachent pas une telle importance à la conversion instantanée. Pour elles, comme pour l'église catholique, le sang du Christ, les sacrements et les pratiques religieuses ordinaires suffisent à garantir le salut, sans qu'il se produise une crise aiguë de désespoir et d'abandon, suivie d'un grand apaisement. Pour le méthodisme, au contraire, tant que cette crise n'a pas eu lieu, le salut est offert, mais non pas vraiment reçu, et par là le sacrifice du Christ demeure inefficace. Le méthodisme tourne ici le dos à l'optimisme ; mais il est fidèle à l'instinct spirituel le plus profond de l'âme humaine. Les individus qu'il nous présente comme des modèles ne sont pas seulement les plus intéressants et les plus tragiques, ce sont, au point de vue psychologique, les plus complets.

(1) *Tyerman's Life of Wesley*, I, 463.

En étudiant le *revivalism*¹ pleinement développé de l'Angleterre et des Etats-Unis, nous verrions la systématisation pratique et le code stéréotypé auxquels aboutit une telle conception de la vie religieuse. Malgré le fait incontestable qu'il existe des saints authentiques, dont la sainteté grandit sans crise ; malgré l'évidente infiltration de bien des vertus naturelles dans la vie nouvelle du croyant régénéré ; le *revivalism* a toujours maintenu que seul, son type d'expérience religieuse était le type parfait : Il faut d'abord que vous soyez étendu sur la croix de désespoir et d'agonie où meurt l'homme naturel, pour vous relever ensuite, libéré en un clin d'œil par une miraculeuse délivrance.

On comprend que tous ceux qui ont fait une telle expérience gardent l'impression d'un miracle plutôt que d'un phénomène naturel. Souvent on entend des voix, on a des visions, des mouvements automatiques ; il semble toujours, après que la volonté s'est abandonnée, qu'une puissance supérieure, venue du dehors, s'empare de l'âme. De plus, le sentiment de sécurité, de pureté, de rénovation peut être si enivrant qu'il justifie la croyance en une nature nouvelle, d'essence toute différente.

« La conversion », écrit un Puritain de la Nouvelle Angleterre, Joseph Alleine, « n'est pas un simple rapiéçage, un morceau de sainteté cousu dans le vêtement déchiré du vieil homme. Chez le vrai converti, la sainteté devient la trame continue de toutes les facultés, de tous les mobiles d'action, de toute la conduite. Le chrétien sincère est transformé tout entier, comme un édifice rebâti de fond en comble. C'est un homme nouveau, une nouvelle créature. »

Jonathan Edwards dit de même : « Les effets que produit l'Esprit de Dieu sont absolument surnaturels et ne ressemblent à rien de ce qu'éprouve un homme non régénéré. Aucun progrès naturel, aucune combinaison de qualités naturelles ne pourrait y conduire. L'idée que se font les saints de l'aimable beauté de Dieu, et la joie qu'ils en éprouvent, n'ont rien de commun avec les pensées et les sentiments auxquels peut atteindre l'homme naturel. » « Cette glorieuse transformation, écrit ailleurs Edwards, doit nécessairement être précédée par le désespoir. Il est raisonnable qu'avant de nous délivrer de notre état de condamnation et de péché, Dieu nous fasse fortement sentir de quel mal il nous délivre, afin que nous

(1) [Religion de réveils.]

puissions connaître l'importance du salut, et apprécier la valeur de ce que Dieu veut bien faire pour nous. Les hommes que Dieu sauve se trouvent tour à tour dans deux conditions très différentes : la condamnation, puis la justification bienheureuse ; Dieu, en sauvant les hommes, les traite en créatures douées de raison : aussi est-il conforme à sa sagesse qu'ils aient pleine conscience de ces deux états. »

Ces citations suffisent pour indiquer quelle est l'interprétation théologique de la conversion soudaine. Outre les cas produits par la suggestion, l'imitation et la contagion morale des réunions de réveil, il nous reste un nombre incalculable d'expériences individuelles, spontanées et originales. Si nous écrivions l'histoire de l'esprit humain, comme on écrit l'histoire naturelle, sans nous préoccuper le moins du monde des questions religieuses, nous n'en devrions pas moins tenir compte de cette disposition de l'homme à la conversion complète et soudaine.

X La conversion subite est-elle un miracle, où la présence de Dieu se manifeste bien plus que dans les changements du cœur moins brusques et moins frappants ? Y a-t-il deux espèces de régénérés, les uns participant réellement à la vie du Christ, et les autres non, malgré certaines apparences ? Ou bien au contraire tout le phénomène de la régénération, même instantanée, serait-il un processus strictement naturel produisant des fruits plus ou moins divins, mais dont les causes et le développement ne seraient ni plus ni moins d'origine divine que toute la vie intérieure de l'homme ?

Avant de répondre, je voudrais préciser ce que j'ai dit plus haut, à savoir que les variations du foyer d'énergie personnelle s'expliquent non seulement par les mouvements de la pensée consciente, mais aussi par une maturation subconsciente d'idées, suivie d'explosion. Il n'y a pas longtemps qu'on dit couramment : « le champ de la conscience. » On parlait toujours de sensations, d'images, d'idées, de sentiments, comme d'éléments distincts et bien définis. La psychologie contemporaine admet plutôt que l'unité réelle dont il faut partir, c'est l'état de conscience total, flot mouvant aux ondulations infinies, qu'il est impossible de délimiter avec précision. Nos états de conscience se succèdent l'un

l'autre, chacun ayant son foyer d'intérêt ; à mesure qu'on s'en éloigne, l'attention devient plus faible, jusqu'à des régions si vagues que leurs limites dernières sont indiscernables. Dans certains états, le champ de la conscience est vaste, dans d'autres il est étroit. D'ordinaire nous jouissons davantage d'un état mental à large horizon, qui nous présente une plus grande somme de réalités, et nous fait entrevoir, par delà les limites de la conscience claire, des régions lointaines que nous devinons avant de les percevoir. Au contraire, dans la somnolence, la fatigue ou la maladie, le champ de conscience peut se rétrécir jusqu'à n'être guère qu'un point unique : l'esprit se contracte, se sent comme écrasé. L'amplitude du champ de conscience diffère beaucoup aussi suivant les individus. Les grands génies ont des intuitions vastes et compréhensives, où se dessinent d'avance tous les détails d'un programme déterminé, qu'ils projettent dans l'avenir. L'homme ordinaire ne connaît pas ces visions magnifiques. Il s'avance en tâtonnant d'un détail à un autre, et souvent s'arrête court. Dans certains états pathologiques, la conscience n'est plus qu'une faible étincelle, où n'apparaissent ni le passé ni l'avenir, où le présent lui-même n'est plus qu'une sensation unique.

Ce qui est vraiment important dans la nouvelle formule : « le champ de conscience », c'est qu'elle implique l'indétermination de la périphérie mentale. On a beau n'y pas prendre garde, tout ce qui se trouve à la marge de la conscience contribue puissamment, en orientant notre attention, à diriger notre conduite. Le trésor immense de nos souvenirs se trouve en arrière de cette périphérie subconsciente ; la pensée y puise sans cesse et ramène au jour mille débris du passé ; nos facultés, nos inclinations, nos connaissances sont là dans l'ombre, prêtes à surgir quand il le faudra. La limite entre l'actuel et le potentiel est toujours tellement incertaine qu'il est malaisé de dire, pour une foule d'idées ou d'inclinations, si elles sont conscientes ou inconscientes.

La psychologie courante d'il y a vingt ans, tout en admettant qu'il est bien difficile de tracer cette limite, prenait néanmoins pour accordé : 1^o que toute l'activité consciente, obscure ou claire, centrale ou périphérique, qui est présente à

un moment donné, constitue un champ unique, bien qu'il soit impossible d'en assigner les limites ; et 2° que ce qui est tout à fait en dehors de l'extrême périphérie n'existe absolument pas comme fait psychologique. Le progrès le plus considérable qu'on ait fait en psychologie depuis que j'étudie cette science, c'est, à mon avis, une découverte qui date de 1886 et qu'on peut résumer ainsi : Il existe, au moins chez certains sujets, des souvenirs, des idées et des sentiments tout à fait en dehors de la conscience ordinaire, et même de sa périphérie, qui cependant doivent être comptés comme des faits conscients, et qui se manifestent au dehors par des signes irrécusables. Cette découverte me paraît d'une importance capitale parce qu'elle nous a révélé une particularité de la nature humaine qu'on n'avait jamais soupçonnée auparavant. On ne saurait en dire autant d'aucun autre progrès accompli en psychologie.

Jusqu'à présent, les individus chez qui l'on a pu observer de près ces faits curieux sont relativement peu nombreux, et plus ou moins excentriques : ce sont ou bien des sujets particulièrement sensibles à la suggestion hypnotique, ou bien des hystériques. Cependant, le mécanisme élémentaire de la vie mentale étant le même partout, ce qui apparaît d'une manière frappante chez plusieurs personnes, et se réalise chez quelques-unes avec une extraordinaire intensité, doit être vrai pour tout le monde.¹

Quand la conscience *subliminale*, comme l'a baptisée Myers, est fortement développée, il en résulte pour le sujet une conséquence très importante : certains éléments de cette conscience peuvent subitement faire irruption dans le champ

(1) Il m'est impossible naturellement d'indiquer ici les faits sur lesquels repose la théorie de la conscience *subliminale*. Si j'en dis quelques mots, c'est qu'elle nous aide à mieux comprendre certains phénomènes de la vie religieuse. Parmi les nombreux ouvrages publiés sur la question, je n'en vois guère qui soit meilleur que celui de M. Alfred Binet : *Les Altérations de la Personnalité*. [Depuis que M. James a écrit ces lignes, le grand ouvrage posthume de Myers, *Human Personality*, a été publié. Il contient un ample exposé des faits et des raisonnements sur lesquels repose la théorie de la conscience subliminale. Un excellent article de M. Th. Flournoy sur Myers et sa philosophie, à propos de ce dernier livre, a paru dans les *Archives de Psychologie*, tome II, N° 7, Juin 1903 (Kündig, éditeur, Genève). — F. A.]

de la conscience ordinaire. Comme le sujet ne saurait en deviner l'origine, ils revêtent à ses yeux la forme d'impulsions mystérieuses, d'inhibitions, d'idées obsédantes, et même d'hallucinations de la vue ou de l'ouïe. Le sujet peut être conduit à prononcer ou écrire des mots, des phrases, dont il ignore le sens. Myers, généralisant ce phénomène, appelle *automatisme*, sensoriel ou moteur, émotif ou intellectuel, tout ce qui résulte des incursions de la conscience subliminale dans le champ de la conscience ordinaire.

L'exemple le plus simple d'automatisme psychologique, c'est la suggestion post-hypnotique. Vous prenez un sujet suffisamment impressionnable, et vous lui ordonnez, durant le sommeil hypnotique, d'exécuter après son réveil une action déterminée — banale ou excentrique, peu importe — à tel signal ou à telle heure. Le moment venu il accomplit l'acte ponctuellement, mais sans aucun souvenir de la suggestion ; si l'action se trouve être excentrique, il invente quelque prétexte plus ou moins plausible pour justifier après coup sa conduite. On suggère même aux bons sujets d'avoir des visions ou d'entendre des voix à des moments déterminés — toujours après le réveil — et quand l'hallucination se produit, ils ne se doutent pas de son origine véritable. En lisant les voyages de découverte faits par MM. Binet, Pierre Janet, Breuer, Freud, Mason, Prince, etc., dans la conscience subliminale de leurs sujets hystériques, nous pénétrons dans les labyrinthes souterrains de la vie intérieure ; ce sont surtout des groupes de souvenirs pénibles, vivant d'une vie parasitaire, comme enfouis sous la conscience normale, y faisant de temps en temps des irruptions violentes ; de là, les hallucinations, les douleurs, les convulsions, les paralysies sensorielles ou motrices, toute la procession des symptômes hystériques ravageant le corps et l'esprit. Ce sont des phénomènes d'automatisme, au sens où Myers prend le mot. Transformez ou supprimez par la suggestion ces souvenirs morbides et subconscients, et le malade guérit comme par enchantement. Quand je lis ces observations cliniques précises, irrécusables, je crois lire des contes de fées ; et pourtant elles me paraissent projeter une lumière toute nouvelle sur la constitution de l'esprit.

On peut faire un pas de plus, et, devant tout phénomène d'automatisme, impulsion, idée obsédante, caprice inexplicable, illusion, hallucination, se demander si ce ne serait pas l'irruption dans la conscience ordinaire d'éléments élaborés dans les régions subconscientes de l'esprit. Dans les cas d'hypnotisme, nous saisissons directement cette origine subliminale, puisque nous la créons nous-mêmes par la suggestion. Dans les cas d'hystérie, les souvenirs qui sont la source cachée des troubles extérieurs doivent être extraits de la conscience subliminale du malade par une foule d'ingénieux procédés, que nous décrivent les spécialistes. Dans d'autres cas pathologiques — illusions d'aliénés, obsessions de névropathes — la source nous est encore inconnue, mais l'analogie nous invite à la chercher dans des régions subliminales que des moyens d'investigation plus parfaits nous permettront peut-être un jour d'explorer. Cette hypothèse nous est dictée par la logique, mais il faudra, pour la vérifier, observer de nombreux faits, notamment des phénomènes d'expérience religieuse.

Je tiens à faire remarquer qu'en faisant appel d'une manière exclusive, pour tâcher d'expliquer la conversion, à « l'incubation subconsciente » des motifs qui s'introduisent dans l'esprit du sujet, parfois à son insu, je suis simplement fidèle à ce principe de méthode : mettre à profit le plus qu'on peut tout moyen d'explication qui a déjà fait ses preuves. La région subliminale, quelles que soient ses autres propriétés, est le rendez-vous d'une foule d'impressions, soit clairement conscientes soit subconscientes, qui petit à petit s'accumulent, s'élaborent d'après les lois ordinaires de la psychologie et de la logique, et peuvent atteindre une « tension » assez forte pour faire explosion dans la conscience ordinaire. Mais s'il est légitime d'expliquer ainsi bien des faits qu'on serait embarrassé d'expliquer autrement, je dois avouer qu'il y a des envahissements du champ de la conscience qui ne semblent pas correspondre à une incubation subconsciente prolongée. C'est le cas de plusieurs des exemples cités au chapitre III ; nous rencontrerons des cas analogues à propos du mysticisme. De même, je ne sais si l'incubation subconsciente explique d'une manière tout à fait satisfaisante la conversion d'un

Bradley, d'un Ratisbonne, ou même celle du colonel Gardiner ou de Saint Paul. Il faudrait peut-être avoir recours pour certains cas à l'hypothèse d'une sorte d'orage nerveux, purement physiologique, comparable à une crise d'épilepsie. Pour d'autres, où la crise mentale aboutit à des conséquences utiles et conformes à la raison, on pourrait invoquer une hypothèse plus mystique et plus théologique. Je fais ces remarques afin que le lecteur se rende bien compte de l'extrême complexité des faits réels que nous étudions. Mais pour le moment je m'en tiens à l'hypothèse la plus « scientifique », qui sans contredire explique un grand nombre de faits. Nous examinerons plus tard la question de sa légitimité absolue et de son extension universelle.

Les conversions instantanées abondent dans l'histoire religieuse, avec ou sans visions extatiques, toujours avec un sentiment de bonheur mystérieux et l'impression qu'on est mené par une volonté supérieure. Si nous laissons de côté les fruits qui en résultent pour la vie spirituelle, si nous considérons ces faits sous leur aspect purement psychologique, nous y voyons tant de traits distinctifs qui se retrouvent dans des faits non religieux, que nous sommes tentés de classer les conversions instantanées parmi les phénomènes d'automatisme. Nous dirions alors que toute la différence entre une conversion soudaine et une conversion graduelle ne dépend pas d'une intervention miraculeuse, mais simplement de ce que la première suppose l'existence dans le sujet d'une vaste région subliminale, d'où sort l'explosion qui bouleverse l'équilibre de la conscience ordinaire.

J'ai cherché dans le premier chapitre à montrer que la valeur ne dépend pas de l'origine, et que, lorsqu'il s'agit pour nous d'apprécier tel phénomène ou telle disposition de l'esprit humain, nous devons nous servir du critère empirique. Si la conversion « porte de bons fruits » dans notre vie, nous devons l'admirer, en faire notre idéal, même si ce n'est qu'un phénomène naturel. Si, au contraire, les fruits en sont mauvais, nous n'avons qu'à la rejeter, son origine fût-elle surnaturelle. Quels sont donc les fruits de la conversion soudaine ? En laissant de côté les grands saints, dont les noms illumi-

nent l'histoire, en ne considérant que la moyenne vulgaire des méthodistes, jeunes ou vieux, boutiquiers ou artisans, tous convertis en un clin d'œil, soit dans un *revival*, soit chez eux, sous l'influence de la doctrine, il est difficile de voir quelle auréole surnaturelle les distingue des autres mortels. S'il était vrai, comme le prétend Jonathan Edwards, qu'un homme soudainement converti est, pour cette raison, entièrement différent d'un homme naturel, parce qu'il participe directement à l'essence du Christ, ¹ il faudrait bien qu'il y ait une marque distinctive, si délicate qu'on la suppose, chez le plus humble représentant de cette race divine : un subtil rayonnement auquel personne ne pourrait rester insensible, et qui le mettrait au-dessus de l'homme naturel le plus éminent. Mais où trouver ce rayonnement ? La moyenne des convertis ne se distingue pas de la moyenne des hommes. Il y a des saints qui n'ont point passé par la conversion et dont la vie est plus belle que celle de bien des convertis. Un spectateur qui ne saurait rien de la théologie doctrinale aurait de la peine à distinguer du dehors, par leurs manifestations morales, ces deux natures qu'on dit opposées.

Les partisans de la conversion surnaturelle ont dû admettre eux-mêmes qu'en fait il n'y a pas de marque irrécusable qui distingue tous les vrais convertis. Les faits supra-normaux tels que les voix, les visions, l'apparition soudaine d'une parole de l'Écriture, et les émotions débordantes qui accompagnent la crise, peuvent être, on en convient, l'effet de la nature, ou, pire encore, une ruse de Satan. La vraie preuve spirituelle de la nouvelle naissance, c'est la conversion du cœur, la soumission, la patience et la charité substituées à l'égoïsme. Or ces vertus se rencontrent chez des chrétiens qui n'ont jamais traversé de crise aiguë, et même tout à fait en dehors du christianisme.

Lisez la description abondante et minutieuse que fait Jonathan Edwards, en son *Traité des Affections Religieuses*, de l'état spirituel qui résulte de la conversion, Vous n'y trouverez

(1) « J'ose déclarer, dit-il encore, que la conversion d'une seule âme, si l'on tient compte du vaste ensemble des conditions qu'elle suppose, et des conséquences éternelles qu'elle entraîne, est une œuvre de Dieu plus admirable que la création de tout l'univers matériel. »

pas un seul trait caractéristique qui ne puisse résulter à la rigueur d'une vertu naturelle, parvenue à son plus haut degré. Ce livre démontre sans le vouloir qu'il n'existe point de séparation tranchée entre les divers échelons de la valeur morale ; ici comme ailleurs, la nature ne fait point de sauts ; il y a continuité entre l'homme naturel et l'homme régénéré, en dépit de la nouvelle naissance.

Mais si nous refusons d'admettre qu'il y ait ainsi dans la réalité deux catégories d'êtres humains, nous ne devons pas oublier de quelle souveraine importance est la conversion aux yeux de celui qui l'éprouve. Chacune de nos vies ne peut atteindre qu'une certaine hauteur. Pour les unes, la limite est très élevée, pour d'autres, très basse. Si vous tombez à l'eau sans savoir nager, vous vous noierez à deux mètres de profondeur aussi bien qu'à mille mètres : votre limite de sécurité dépend uniquement de votre taille. Quand nous atteignons la limite extrême de nos progrès possibles, quand nous vivons de la vie la plus haute à laquelle nous ayons accès, nous pouvons bien dire que nous sommes sauvés, quand même notre niveau supérieur serait bien inférieur à celui du voisin. Le salut d'une petite âme sera toujours *pour elle* un grand salut, un événement capital. Nous devons nous en souvenir quand les résultats de la religion, voire la plus évangélique, nous paraissent décourageants. Qui sait si la foi religieuse n'a pas tiré de ces pauvres êtres, si chétifs au point de vue spirituel, tout ce qu'ils pouvaient donner de valeur morale ?¹

Si nous pouvions classer tous les hommes suivant leur vie morale, nous trouverions à tous les degrés des indivi-

(1) Emerson écrit : « Quand nous voyons une âme dont les actes, d'une royale beauté, sont doux à respirer comme des roses, il faut louer Dieu que de telles âmes puissent exister, au lieu de tourner le dos et de dire avec aigreur : « Un homme rempli de tendances vicieuses qui réagit et lutte » sans cesse contre ses défauts vaut mieux qu'une nature qui ne connaît pas » la lutte morale. » — Je veux bien. Mais d'une part les luttes intérieures et la régénération peuvent rendre l'homme vicieux meilleur qu'il ne serait sans cela ; et d'autre part qui sait si cette riche et harmonieuse nature n'est pas encore bien au-dessous de ce qu'elle pourrait devenir, si seulement elle avait la moindre aptitude à reconnaître ses propres défauts ; sans doute, ils peuvent être raffinés, élégants, gracieux : mais elle ne sait pas lutter contre eux.

dus qui n'ont passé par aucune conversion, d'autres qui se sont convertis soudainement, d'autres graduellement. Les effets spécifiques de la régénération ont donc plus d'importance psychologique que de portée morale. Nous avons vu comment, à l'aide de ses statistiques laborieuses, Starbuck assimile la conversion à la croissance normale de l'esprit. Un autre psychologue américain, le professeur A. Coe, analyse dans son livre¹ la vie religieuse de soixante-dix-sept personnes connues de lui, toutes converties ou bien ayant aspiré à la conversion ; ses résultats confirment singulièrement l'idée que la conversion soudaine a pour condition une vie subliminale intense. Il étudiait ses sujets au point de vue de la sensibilité hypnotique et des phénomènes d'automatisme, hallucinations hypnagogiques, impulsions bizarres, rêves ayant un caractère religieux, etc. Il a trouvé que ces phénomènes étaient plus fréquents chez ceux dont la conversion était sinon instantanée, du moins bien tranchée, c'est-à-dire radicalement distincte pour celui qui l'éprouve de l'évolution la plus rapide.² Dans les *revivals*, les candidats à la conversion sont souvent déçus ; ils n'éprouvent rien de bien frappant. Parmi les soixante-dix-sept sujets, il y en avait plusieurs de cette espèce, appartenant presque tous, comme on le constata par le sommeil hypnotique, à la catégorie que l'auteur appelle « les spontanés », fertiles en auto-suggestions ; il les oppose à la catégorie des « passifs » ; c'est à cette dernière que se rattachaient la plupart des convertis à crise brusque. Le professeur Coe en tire cette conclusion, que c'est par une auto-suggestion d'impossibilité que certains sujets résistent à l'influence du milieu environnant ; tandis que chez les sujets plus « passifs » le milieu produit facilement les résultats mêmes qu'ils attendent. Il est difficile, je le sais, d'établir dans ce domaine des distinctions tranchées, et le professeur Coe n'a observé, après tout, qu'un nombre de cas assez restreint. Mais ses observations, fort bien conduites, confirment à la fois ce qu'on pouvait attendre et la conclusion pratique à laquelle il aboutit. Si vous placez, dit-il, sous une influence

(1) *The Spiritual Life*, New York, 1900.

(2) COE, p. 112.

propice à la conversion un sujet qui réunisse en lui ces trois facteurs : 1° une sensibilité profonde ; 2° une tendance à l'automatisme ; 3° la capacité de subir passivement des suggestions ; vous pouvez être sûr que vous obtiendrez une conversion soudaine.

Cette condition de tempérament nuit-elle à la valeur de la conversion subite ? L'en estimerons-nous moins ? Non pas, dit fort bien le professeur Coe ; car « la pierre de touche en matière religieuse n'est pas un phénomène psychologique qui se constate ; c'est un idéal moral qu'on réalise ; ce n'est pas *ce qui arrive, c'est ce qu'on atteint.* »¹

Je ne voudrais pas qu'on se méprenne sur le sens et la portée que j'attache à l'explication par l'activité subliminale. A mon avis, un sujet dépourvu de conscience subliminale, ou dont la conscience ordinaire est protégée par une écorce dure, ne saurait éprouver qu'une conversion graduelle — s'il en a jamais une — et tout à fait pareille à l'acquisition d'une habitude nouvelle. La présence d'une vie subliminale et la perméabilité de la conscience ordinaire sont les conditions nécessaires d'une conversion instantanée. Mais je suppose qu'un croyant vienne me demander, à moi psychologue, si je n'exclus pas ainsi toute intervention directe de Dieu ; je lui répondrais franchement que la conséquence ne me paraît pas inévitable. Sans doute, les manifestations inférieures de l'activité subconsciente ne dépendent que du sujet lui-même, en ce sens que les impressions produites sur lui par les objets matériels, recueillies, conservées, élaborées à son insu par sa conscience subliminale, suffisent à expliquer chez lui tous les phénomènes ordinaires d'automatisme. Mais on peut concevoir que la région subconsciente ait un double rôle. S'il existe, au-dessus du monde matériel, un monde spirituel qui le domine, on peut admettre que la conscience subliminale constitue un champ plus propice aux impressions spirituelles que la conscience ordinaire, tout absorbée, à l'état de veille, par les impressions matérielles vives et abondantes qui lui viennent des sens. Pour que la voix divine ne fût pas étouffée, il faudrait qu'elle retentit dans une région de notre âme où s'apaise

(1) COE, p. 144.

le tumulte grossier du monde sensible. Le sentiment qu'une puissance divine vous domine et vous fait agir, qui tient une si grande place dans l'expérience de la conversion, pourrait, dans cette hypothèse, être regardé comme légitime. Une force transcendante pourrait s'exercer directement sur l'individu, à condition qu'il possède un organe récepteur approprié, c'est-à-dire une conscience subliminale. Mais, cette transcendance fût-elle prouvée, nous n'en resterions pas moins fidèle à notre critère empiriste ; les fruits seuls d'une telle influence nous permettraient de juger si elle est bonne ou mauvaise, divine ou diabolique.

Achevons la psychologie de la conversion en notant quelques traits essentiels de l'état d'âme du sujet au moment où la transformation vient de se produire. Le premier que nous rencontrons est précisément l'idée, si fréquente dans la conversion, qu'on est dominé par une puissance supérieure. Nous en avons vu des exemples chez Alline, Bradley, Brainerd, d'autres encore. Adolphe Monod exprime bien le besoin qu'il ressentit lui-même d'une telle influence surnaturelle lors de sa propre conversion, au moment où il venait d'atteindre l'âge d'homme ; c'était à Naples, dans l'été de 1827 :

« Ma tristesse n'avait plus de frein ; et m'ayant désormais vaincu tout entier, elle occupait seule depuis les actes les plus indifférents de ma vie extérieure, jusqu'aux replis les plus retirés de ma vie intérieure, où elle corrompait dans leur racine mon jugement, mon sentiment et mon bonheur. Je vis alors qu'attendre la cessation de ce désordre de ma raison et de ma volonté, qui en étaient atteintes elles-mêmes, ce serait faire comme un aveugle qui prétendrait corriger la cécité d'un de ses yeux à l'aide de son autre œil, aveugle aussi ; qu'ainsi je n'avais de ressource que dans une *influence extérieure*. Je me ressouvins de la promesse du Saint-Esprit ; et ce que les déclarations si positives de l'Évangile n'avaient pu me persuader, l'apprenant enfin de la nécessité, je crus, *pour la première fois de ma vie*, à cette promesse, dans le seul sens selon lequel elle pouvait répondre le mieux aux besoins de mon âme ; dans celui d'une action réelle, extérieure, surnaturelle, capable et de me donner et de m'ôter des sentiments et des pensées, et exercée sur moi par un Dieu maître de mon cœur aussi véritablement qu'il l'est de la nature. Renonçant à tout

mérite, à toute force, à toute ressource personnelle, et ne me reconnaissant de titre à sa miséricorde que ma misère, je lui ai demandé son Esprit pour changer le mien. »¹

« Un jour, c'était le 21 juillet 1827, me promenant dans les rues de Naples, accablé comme toujours par une mélancolie sans consolation, je me dis tout d'un coup : d'autres ont été tristes avant toi ; ils ont trouvé la paix dans l'Évangile. Pourquoi ne l'y trouverais-tu pas ? Sous l'impression de cette pensée, je rentrai chez moi, je me jetai à genoux, et je priai comme je n'avais encore prié de ma vie. A partir de ce jour une vie intérieure nouvelle commença pour moi : non que ma mélancolie eût disparu ; mais elle avait perdu son aiguillon. L'espérance était entrée dans mon cœur, et une fois engagé dans cette voie, le Dieu de Jésus-Christ, auquel je venais d'apprendre à me confier, a fait peu à peu le reste. »²

A peine ai-je besoin de faire remarquer une fois de plus combien la doctrine protestante du salut par la foi est calquée sur la nature psychologique de l'homme, telle qu'elle se montre à nous en de pareilles expériences. Dans l'extrémité de la mélancolie, le moi conscient sent qu'il ne peut plus rien faire, qu'il est sans ressource, acculé à la ruine. Son salut ne peut donc venir que d'une pure grâce, telle que le pardon de Dieu par le sang du Christ.

« Dieu, dit Luther, est le Dieu des humbles, des malheureux, des opprimés, des désespérés, de ceux qui sont réduits à rien ; il est de son essence d'exalter les humbles, de nourrir les affamés, de rendre la vue aux aveugles, de consoler les affligés, de justifier les pécheurs, de ressusciter les morts, de sauver ceux qui sont perdus et n'ont plus d'espérance... Mais le seul obstacle qui s'oppose à lui, c'est l'opinion abominable et pernicieuse que l'homme a de lui-même : il se croit juste, et ne veut pas être pécheur, immonde, misérable et damné... Il faut bien que Dieu prenne en main son marteau — c'est-à-dire la loi — pour frapper, briser, réduire en poudre, annihiler enfin l'orgueil de l'homme, cette bête féroce... Mais une fois épouvanté, une fois brisé par la loi, comment l'homme va-t-il se relever et dire : « Je suis assez brisé, assez longtemps j'ai

(1) ADOLPHE MONOD : *Lettre du 14 août 1827* (Citée par WILFRED MONOD : *Il Vit*, p. 124-126).

(2) ADOLPHE MONOD : *Souvenirs et Correspondance*, Paris 1885, p. 433 (Lettre à M. Ch. Bouvier, du 7 octobre 1855).

porté le joug pénible de la loi. Le moment de la grâce est venu, le moment est venu d'écouter le Christ, dont la bouche proclame des paroles de grâce. » Si grande est la stupidité du cœur humain que dans ce combat de la conscience, quand la loi divine a rempli son office, il ne saisit pas la doctrine de la grâce ; il va chercher d'autres lois pour se tirer d'affaire. « A l'avenir, dit-il, j'amenderai ma vie, je ferai ceci, je ferai cela. » Si tu ne fais tout le contraire, si tu ne renvoies aux cœurs endurcis, trop sûrs d'eux-mêmes, Moïse avec sa loi, si dans tes frayeurs et tes tourments tu ne saisis pas le Christ souffrant, crucifié, mort pour tes péchés, c'en est fait de ton salut... »

« Vas-tu donc présenter ta cuculle, ta tonsure, ta chasteté, ton obéissance, ta pauvreté ? qu'est-ce que tout cela ? A quoi te serviront la loi de Moïse et les œuvres de la loi ? En effet, si par mes œuvres et mes mérites je pouvais venir au Christ et l'aimer dignement, quel besoin y avait-il qu'il fût livré pour moi ?... Mais aucun trésor, ni dans le ciel ni sur la terre, ne suffisait pour me racheter, sinon le Fils de Dieu : il fallait donc bien qu'il fût livré pour moi. Il n'a pas donné pour me sauver une brebis, un bœuf, de l'or ou de l'argent, mais il a donné sa divinité, il s'est donné lui-même tout entier, pour moi, le plus perdu, le plus misérable des pécheurs ! Grâce à la mort du Fils de Dieu, je reprends courage ; je m'applique cette mort : en cela consiste la vraie puissance de la foi... Car il n'est pas mort pour justifier les justes, mais les pécheurs, afin qu'ils deviennent les amis de Dieu, les héritiers du trône céleste. »¹

Plus vous vous sentez perdu, plus vous êtes le pécheur que le sacrifice du Christ a déjà sauvé. Rien dans la théologie catholique, j'imagine, ne parle à l'âme douloureuse comme cette doctrine, que Luther a tirée de sa propre expérience. Mais tous les protestants ne sont pas des âmes douloureuses, et la confiance en ce que Luther appelle le fumier de nos mérites a reparu dans leur religion. Ce qui prouve néanmoins à quel point sa conception de la foi chrétienne s'adaptait à l'intime structure de l'esprit humain, c'est l'ardeur contagieuse avec laquelle s'est répandue cette doctrine, quand elle avait le prestige vivifiant de la nouveauté. La foi, pour Luther, suppose la certitude que le Christ a complètement achevé son œuvre de salut ; c'est un fait qui doit être compris par l'intelligence. Mais elle contient, en outre, un élément

(1) D. MARTINI LUTHERI *Comment. ad Galat.* III, 19 et II, 20.

plus intime : l'intuition immédiate que, tel que je suis, coupable, sans un moyen de défense, je suis sauvé, aujourd'hui même et pour toujours.

Le grand apôtre de la Chine, Hudson Taylor, en nous décrivant le moment de sa conversion, indique la distinction de ces deux pensées, qui appurent l'une après l'autre dans son esprit :

« En lisant le traité » (un traité religieux qu'il avait pris pour se distraire, en se disant : je lirai l'histoire, et je laisserai le sermon) « je fus frappé par ces mots : « L'œuvre accomplie de Christ. » Une idée me traversa l'esprit : Pourquoi l'auteur emploie-t-il cette expression ? pourquoi ne dit-il pas : l'œuvre expiatoire de Christ ? Immédiatement la parole de Jésus sur la croix : « Tout est accompli » s'offrit à mon esprit. Qu'est-ce qui est accompli ? Je répondis aussitôt : « Une parfaite expiation du péché ; satisfaction entière a été donnée : la dette a été payée par le Médiateur ; Christ est mort pour nos péchés et non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier. » Alors cette pensée me vint : « Si toute l'œuvre est accomplie, toute la dette payée, que me reste-t-il à faire ? » A l'instant même resplendit en moi la lumière du Saint-Esprit et la joyeuse conviction que rien ne restait plus à faire, sinon tomber à genoux, accepter le Sauveur et le salut, et le louer à jamais. »¹

Le professeur Leuba soutient avec raison que la croyance *intellectuelle* à l'œuvre du Christ, quoique très souvent efficace, et même antérieure à tout le reste, n'est jamais en réalité qu'un accessoire. Selon lui, la véritable foi consiste dans l'assurance joyeuse que tout va bien pour nous ; et cette heureuse conviction peut naître en nous par de tout autres moyens que par la croyance intellectuelle.

« Quand l'individu cesse, dit-il, de se sentir enfermé dans son moi borné, qu'il ne fait plus qu'un, pour ainsi dire, avec toute la création, il vit de la vie universelle : l'homme et l'humanité, l'homme et la nature, l'homme et Dieu ne font plus qu'un. Le sentiment de confiance et de communion universelle qui suit la conquête de l'unité morale, constitue la vraie foi, la foi qu'on peut

(1) J. HUDSON TAYLOR : *A Retrospect*, London, *China Inland Mission*, 2^e édition, p. 5.

appeler *affective*. Au moment où il se produit, il peut revêtir de certitude diverses croyances dogmatiques, qui, ainsi vérifiées, deviennent des articles de foi. Comme le fondement de cette certitude n'est pas rationnel, toute discussion est oiseuse. Mais ce serait une grossière erreur de s'imaginer que la valeur pratique de la foi consiste surtout à pouvoir marquer du sceau de la réalité certaines conceptions théologiques, qui ne sont qu'une conséquence *accidentelle* de la foi proprement dite.¹ Au contraire, sa valeur réside exclusivement en ceci, qu'elle est la contre-partie psychique d'un processus biologique qui ramène à l'unité des tendances divergentes ; qui se manifeste par des états affectifs nouveaux et des réactions nouvelles, par une activité plus large, plus élevée, plus chrétienne. La conviction toute spéciale qui s'attache aux dogmes religieux a donc pour base une expérience affective. Ces dogmes peuvent être des amas d'absurdités ; l'enthousiasme les investit d'une certitude inébranlable. Plus cette expérience affective est soudaine, frappante, inexplicable, plus elle sert facilement de véhicule à des conceptions sans base rationnelle. »²

On peut aisément énumérer les caractères de cette expérience affective, qu'il vaudrait mieux, ce me semble, pour éviter toute ambiguïté, ne pas appeler foi, mais sentiment d'assurance. En revanche, il est difficile de se les représenter tant qu'on ne les a pas éprouvés soi-même. — Le trait dominant, c'est la disparition de toute inquiétude et de toute angoisse, le sentiment qu'à la fin tout ira bien, la paix, l'harmonie, *l'acceptation de la vie*. La certitude de la grâce de Dieu, de la justification, en un mot du *salut*, fait d'ordinaire partie de cette assurance chez les chrétiens. Elle peut cependant être entièrement absente, le sentiment de paix intérieure restant le même, comme dans le cas de l'étudiant d'Oxford (p. 187). On pourrait citer bien d'autres cas où la certitude du salut personnel n'est venue que plus tard. Le centre de cette émotion est un foyer d'ardent consentement et de radieuse admiration. — Le second caractère est le sentiment qu'on éprouve de percevoir des vérités jusqu'alors inconnues. Les mystères de la vie deviennent transparents, comme dit Leuba,

(1) Ces mots s'appliquent bien au cas de Tolstoï. Il n'y a presque pas eu d'élément théologique dans sa conversion, sa foi, avant tout affective, étant l'intuition retrouvée du sens moral, du sens infini de la vie.

(2) *American Journal of Psychology*, VII, 345-347 (abrégé).

Souvent, presque toujours, ces vérités apparaissent comme inexprimables. Nous y reviendrons en traitant du mysticisme. — Le troisième caractère est le changement complet dans l'aspect du monde extérieur, qui se métamorphose et s'illumine d'une auréole de beauté. C'est l'inverse de l'aspect étrange, irréel, repoussant, que revêt l'univers aux yeux des mélancoliques : nous en avons vu de nombreux exemples. Le sentiment d'un rajeunissement, d'une parfaite pureté qui règne au dehors comme au dedans de l'âme, se rencontre souvent dans les récits de conversion. Jonathan Edwards le dépeint, tel qu'il l'éprouva lui-même :

« Après cela ma connaissance des réalités divines grandit peu à peu, devint de plus en plus vive, et plus pénétrée de douceur intime. L'aspect de tout avait changé ; sur chaque objet brillait un reflet calme et doux de la gloire divine. La perfection de Dieu, sa sagesse, sa pureté, son amour, semblaient se manifester en tout : dans le soleil, la lune et les étoiles ; dans les nuages et dans le ciel bleu ; dans l'herbe, dans les fleurs, les arbres, les eaux, et la nature entière. J'en étais souvent frappé. Parmi toutes les œuvres de la nature il n'en est guère depuis lors qu'il me soit plus doux de voir et d'entendre que les éclairs et le tonnerre ; auparavant le tonnerre m'épouvantait et j'étais terrifié quand je voyais se préparer un orage. Maintenant, au contraire, cela me réjouit. »¹

Billy Bray, un petit évangéliste anglais, tout à fait illettré, nous décrit ainsi ses impressions :

« Je dis au Seigneur : « Tu as dit : Demandez et vous recevrez ; » cherchez et vous trouverez ; frappez et l'on vous ouvrira — et » j'ai assez de foi pour le croire. » En un instant le Seigneur me rendit si heureux que je ne puis exprimer ce que je sentis. Je poussai des cris de joie. Je louai Dieu de tout mon cœur... C'était, je crois, en novembre 1823, mais je ne sais pas le jour exact. Je me rappelle ceci, que tout me paraissait transformé, les gens, les troupeaux, les arbres. J'étais comme un homme nouveau dans un monde nouveau. Je passai la plus grande partie de mon temps à louer le Seigneur. »²

(1) DWIGHT : *Life of Edwards*, New York, 1830, p. 61 (abrégé).

(2) W. F. BOURNE : *The King's Son, a Memoir of Billy Bray*, London, Hamilton & Co, 1887, p. 9.

On trouve chez Starbuck et chez Leuba plusieurs exemples de ce sentiment de nouveauté. J'emprunte le suivant à la collection Starbuck :

« Je ne sais comment je parvins à regagner le campement, mais je me trouvai trébuchant vers la tente de consécration du révérend ***. Elle était pleine de gens qui cherchaient le salut et qui faisaient un bruit terrible : les uns gémissaient sourdement, d'autres riaient aux éclats, d'autres hurlaient. A dix pieds de la tente, sous un grand chêne, je me laissai tomber, la figure en avant, et j'essayai de prier, mais chaque fois que je voulais invoquer Dieu, c'était comme si une main d'homme m'avait serré à la gorge pour m'étouffer... A la fin, quelque chose me dit : « Jette-toi à tout risque dans les bras de Dieu : l'expiation est ta dernière planche de salut. » Je fis un dernier effort... décidé à finir ma phrase, dussé-je mourir d'étouffement. Je me renversai à terre, la main invisible me serrant toujours la gorge ; puis je ne me rappelle plus rien. Je ne sais combien de temps je restai là, ni ce qui se passa. Aucun des miens n'était là. Quand je revins à moi, j'étais entouré d'une foule qui louait Dieu. Les cieux semblaient s'ouvrir pour verser sur moi des rayons de lumière et de gloire. Et cela ne dura pas seulement un moment, mais tout le jour et toute la nuit des torrents de lumière et de gloire pénétrèrent dans mon âme. Oh ! quel changement s'était fait en moi ! Mes chevaux, mes cochons, et même tous les hommes m'apparaissaient transformés. »

Ce dernier cas nous amène aux phénomènes d'automatisme, qui accompagnent souvent non seulement la crise douloureuse, mais aussi la période d'assurance et de paix. Ces phénomènes ont joué un grand rôle dans les *revivals*, qui sont devenus, depuis le temps d'Edwards, de Wesley, de Whitefield, un puissant moyen de propager l'Évangile. On les considérait au début comme des manifestations miraculeuses de la puissance du Saint-Esprit ; mais bientôt apparurent de grandes divergences d'opinion à leur sujet. Edwards, dans ses *Pensées sur le Réveil de la Religion en Nouvelle-Angleterre*, est forcé de prendre leur défense. Leur valeur a longtemps été matière à discussion, même dans des églises favorables aux *revivals*. Il me paraît incontestable qu'ils n'ont par eux-mêmes aucune portée spirituelle et, bien que leur présence rende la conversion plus frappante pour le converti, on n'a jamais pu établir que ceux qui les éprouvent ont plus de

persévérance et plus de valeur morale que ceux dont le cœur se transforme sans autant de tumulte. En somme, l'inconscience, les convulsions, les visions, les paroles involontaires, la suffocation, ne sont dues qu'à l'existence d'une vaste région subliminale, supposant une grande instabilité nerveuse. C'est ainsi d'ailleurs que certains sujets envisagent après coup ces étranges phénomènes. Par exemple, un des correspondants de Starbuck s'exprime ainsi :

« J'ai traversé l'expérience qu'on appelle conversion. Voici comment je l'explique : le sujet fait bouillonner ses émotions jusqu'à leur extrême limite de tension explosive, tout en refoulant leurs manifestations physiques, telles que l'accélération du pouls, etc., et puis soudain les laisse déborder et dominer son corps tout entier. Le soulagement est incomparable : l'expansion totale de ces émotions produit un plaisir intense. »

Une des formes de l'automatisme sensoriel mérite une mention spéciale, à cause de sa fréquence. Je veux parler de ces phénomènes lumineux, hallucinations ou pseudo-hallucinations, qu'on désigne en psychologie sous le nom technique de *photismes*. La vision céleste et aveuglante de Saint Paul paraît avoir été de cette nature : de même la croix que Constantin vit dans le ciel. Dans l'avant-dernier cas que j'ai cité, le converti raconte que des « torrents de lumière et de gloire » pénétraient en lui. Henry Alline parle d'une lumière, sans paraître bien savoir s'il s'agit d'une perception extérieure. Le colonel Gardiner voit d'abord une vive lumière.

« Tout à coup, dit le président Finney, la gloire de Dieu brilla sur moi d'une manière presque miraculeuse. Une lumière absolument ineffable brilla dans mon âme, de sorte que je fus presque renversé à terre... Cette lumière était comme l'éclat que le soleil répand dans toutes les directions. Elle était trop intense pour mes yeux... Je crois avoir éprouvé là quelque chose de semblable à la lumière qui renversa Paul sur le chemin de Damas. C'était une lumière telle que je n'aurais pu la supporter longtemps. »¹

Ces photismes sont loin d'être rares :

« J'avais été converti d'une façon manifeste, vingt-trois ans auparavant, ou plutôt reconquis par Dieu. Mon expérience de

(1) *Memoirs*, p. 34.

la régénération avait été très claire, et je n'étais pas retombé. Mais je n'ai fait l'expérience de la sanctification absolue que le 15 mars 1893, environ à onze heures du matin, dans des circonstances tout à fait imprévues. J'étais tranquillement assis chez moi, chantant des cantiques de Pentecôte. Soudain il me sembla que quelque chose m'envahissait et gonflait en quelque sorte tout mon être — jamais je n'avais éprouvé pareille sensation. Il me parut qu'on me conduisait tout autour d'une chambre spacieuse et bien éclairée. Comme je marchais avec mon guide invisible et regardais autour de moi, une pensée distincte s'imprima dans mon esprit : « Ils ne sont plus ici, ils ont tous disparu. » Aussitôt que cette pensée eut pris une forme précise, sans qu'aucune parole eût été prononcée, le Saint-Esprit me donna l'intuition que ce que j'avais devant les yeux était ma propre âme. Alors, pour la première fois de ma vie, je sus que j'étais purifié de tout péché, et rempli de la plénitude de Dieu. »¹

Leuba cite le cas d'un M. Peek, chez qui l'impression lumineuse rappelle les hallucinations chromatiques produites par ces boutons de cactus, doués de propriétés enivrantes, que les Mexicains appellent *mescal* :

« Quand j'allai travailler dans les champs le matin, la gloire de Dieu m'apparut dans toute la création visible. Je me rappelle très bien que nous fauchions de l'avoine et que chaque épi d'avoine me semblait revêtu d'une auréole aux couleurs de l'arc-en-ciel, tout reluisant, pour ainsi dire, de la gloire de Dieu. »²

(1) Collection Starbuck.

(2) Ces cas d'impressions lumineuses subjectives rejoignent par des transitions insensibles ceux où il ne s'agit évidemment que d'une métaphore pour exprimer le sentiment d'une illumination spirituelle, semblable à celle que décrit Brainerd, dans le passage déjà cité (p. 181) : « Comme je marchais sous une épaisse charmille, une gloire ineffable s'ouvrit à l'intuition de mon âme. Je n'entends pas par là quelque lumière extérieure, car je ne voyais rien de pareil ; ni la représentation imaginaire d'un ange de lumière au troisième ciel, ni rien de cette nature ; mais une intuition intérieure de Dieu. »

[« Une nuit, après avoir médité sur la bonté de Dieu, je m'endormis et me réveillai peu de temps après : il faisait encore nuit, une nuit sans lune ; en ouvrant les yeux, je vis une lumière dans ma chambre, à la distance d'environ cinq pieds, comme un cercle ayant neuf pouces de diamètre, d'un éclat tranquille et doux, plus brillant au centre. Immobile, je la regardai sans étonnement ; j'entendis une voix intérieure qui me remplit tout entier. Ce n'était pas un effet de mon imagination, ni une inférence se rapportant à ma vision ; c'était comme le langage de Dieu à mon esprit. » JOHN WOOLMAN'S *Journal*, Ch. IV, p. 84. John Woolman (1720-1772) fut le premier apôtre de l'affranchissement des esclaves.]

Tous les caractères que nous avons énumérés se ramènent à ce qui est le trait dominant de la dernière phase de la conversion, c'est-à-dire tout simplement à la joie débordante, extatique. Le récit du président Finney est si plein de vie que je le transcris en entier :

« Tous mes sentiments semblaient bouillonner et déborder de tous côtés ; le cri de mon cœur était : « Je voudrais répandre toute mon âme devant Dieu. » Je me précipitai hors du bureau dans une chambre déserte, afin de prier. Il n'y avait dans cette chambre ni feu ni lumière ; néanmoins, elle me parut tout illuminée. Je fermai la porte après moi ; il me sembla que je rencontrais le Seigneur Jésus-Christ. Il ne me vint pas à l'idée, à ce moment, que c'était uniquement une vision mentale. Au contraire, il me sembla que je le voyais comme j'aurais vu n'importe quel autre homme. Il ne dit rien, mais me regarda d'une telle façon que je ne pus que me jeter à ses pieds. J'ai toujours considéré cela, depuis lors, comme un état d'esprit très remarquable ; j'étais persuadé qu'il était là réellement, debout devant moi ; tombant à ses pieds, je répandis mon âme devant lui. Je pleurai tout haut comme un enfant et je lui fis la confession de mes fautes, autant que me le permettait ma voix étranglée. Il me semblait que je baignais ses pieds de mes larmes ; et pourtant je ne me souviens pas d'avoir eu l'impression distincte que je le touchais. Je dois être resté longtemps dans cet état ; mais mon esprit était trop absorbé par cette entrevue avec le Seigneur pour que le souvenir d'aucune de mes paroles me soit resté. Je sais seulement que, dès que mon esprit fut devenu assez calme pour s'arracher à cette entrevue, je retournai au bureau, où je vis que les grosses bûches que j'avais mises à mon feu étaient presque entièrement consumées. Au moment où je me tournais pour m'asseoir au coin du feu, je reçus un puissant baptême du Saint-Esprit. Sans que j'eusse la moindre idée qu'une telle chose pût m'arriver, ni le moindre souvenir d'avoir jamais entendu personne y faire allusion, le Saint-Esprit descendit sur moi d'une telle manière qu'il semblait me pénétrer, corps et âme. J'avais l'impression nette qu'il me traversait de part en part, comme une onde électrique. Des vagues d'amour m'inondaient l'une après l'autre. Cela semblait être le souffle même de Dieu. Je me rappelle distinctement que c'était comme si des ailes immenses battaient l'air au-dessus de moi.

» Les mots ne sauraient exprimer l'amour incomparable versé dans mon cœur. Je pleurais tout haut de joie et d'amour ; je crois

ne pas exagérer en disant que les inexprimables effusions de mon cœur s'exhalaient en véritables mugissements. Ces vagues passaient sur moi, toujours plus hautes et plus débordantes, à tel point que je criai — je me le rappelle très bien — : « Je vais mourir si ces vagues continuent à passer sur moi ! » Je dis : « Seigneur, je ne puis plus en supporter davantage. » Pourtant je n'avais aucune crainte de la mort.

» Je ne sais combien de temps j'ai pu rester dans cet état, submergé par ce baptême. Il était déjà tard dans la soirée quand un membre de mon église vint à mon bureau pour me voir. En entrant, il me trouva pleurant ainsi à haute voix et me dit : « M. Finney, qu'avez-vous ? » Je ne parvins pas à lui répondre. « Au bout d'un peu de temps il me dit : « Est-ce que vous souffrez ? » Alors je fis effort pour reprendre possession de moi et je lui répondis : « Non, mais je suis si heureux que je ne puis plus vivre. »

Billy Bray exprime en ces quelques mots la joie qui suivit sa conversion :

« Je ne puis m'empêcher de louer le Seigneur. En marchant dans la rue, je lève un pied, il semble qu'il dise : « Gloire à Dieu ! » je lève l'autre pied, il semble dire : « Amen ! » et cela continue ainsi pendant tout le temps que je marche. »

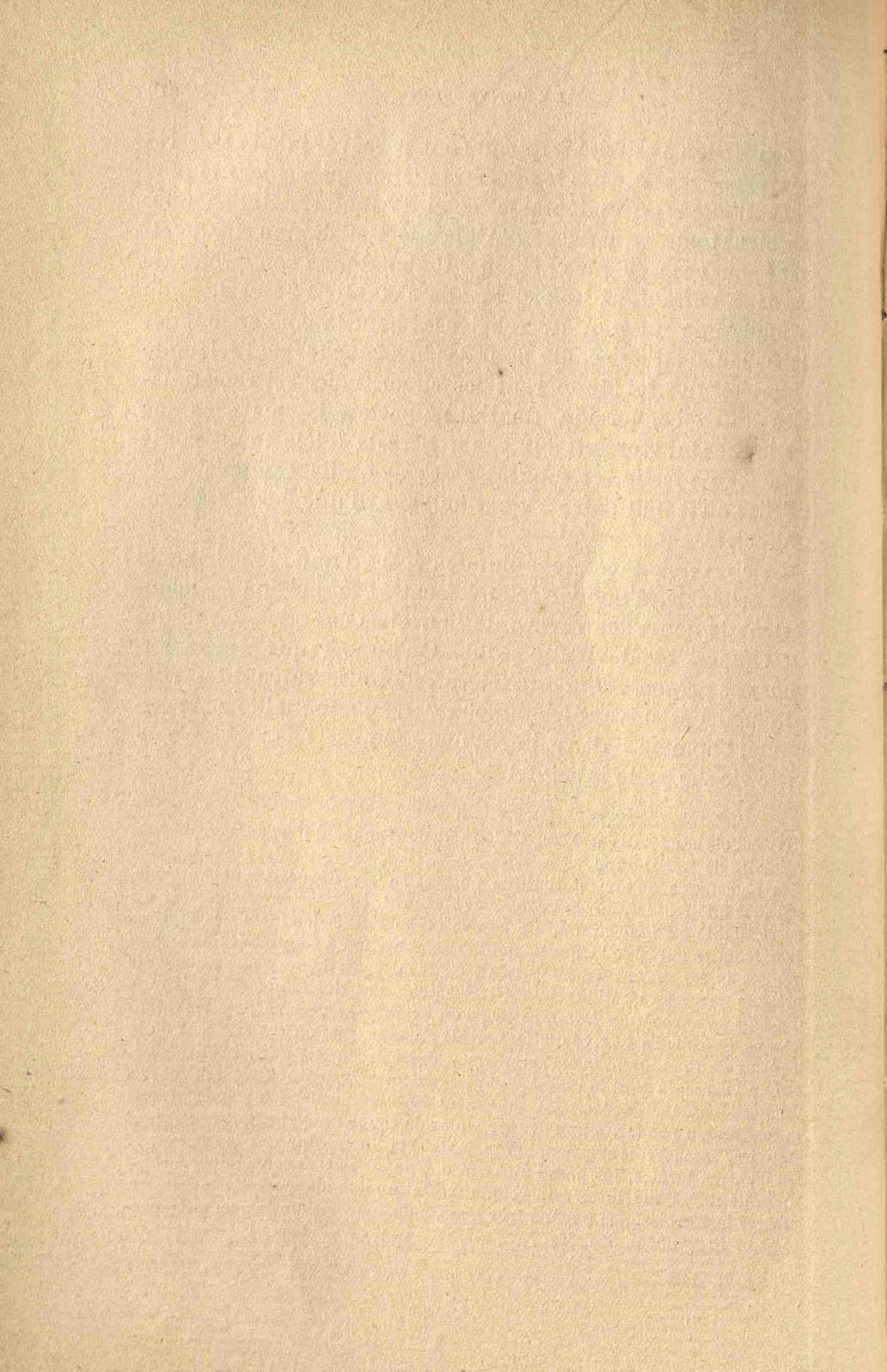
On peut être tenté de qualifier tous ces phénomènes de manifestations hystériques. Ce serait là, du point de vue psychologique comme du point de vue religieux, un jugement trop superficiel. Sans doute les conversions soudaines sont suivies de bien des rechutes, de bien des reculs. Mais le point le plus important, ce n'est pas la durée, c'est la nature et la qualité de ces transformations de l'âme. Toutes les fois que l'homme cherche à s'élever plus haut, il est sujet à des chutes et à des rechutes : il n'est pas besoin de statistiques pour nous l'apprendre. L'amour, par exemple, est loin d'être un sentiment immuable ou éternel ; et cependant, aussi longtemps qu'il dure, il révèle à l'homme des idéals nouveaux et lui donne des ailes pour y parvenir. Il en est de même de la conversion religieuse : si elle révèle à l'homme, ne fût-ce qu'un instant, le niveau spirituel le plus haut qu'il puisse atteindre, cela lui donne une valeur qu'aucune rechute ne pourra détruire. En général on a pu constater que ceux dont

la conversion avait été frappante ont persévéré dans leur vie nouvelle. Prenez le cas le plus étrange, et qui suggère le plus l'idée d'une crise épileptoïde, celui d'Alphonse Ratisbonne. Eh bien, toute la carrière d'Alphonse Ratisbonne fut déterminée par ces quelques instants. Il abandonna son projet de mariage, entra dans les ordres, alla s'établir à Jérusalem, où il fonda une mission de religieuses pour la conversion des Juifs. Jamais il ne profita pour des fins égoïstes de l'éclatante notoriété que lui donnèrent les circonstances si remarquables de sa conversion, dont il ne parlait jamais sans que les larmes lui vinssent aux yeux. Il resta fidèle toute sa vie à sa foi nouvelle, et mourut assez âgé, fils exemplaire de l'Eglise où il était entré à vingt-huit ans, d'une façon si extraordinaire.¹

La conversion est le point de départ d'une vie spirituelle tout originale, d'une vie relativement héroïque, où se manifestent de nouvelles vertus, de nouvelles énergies, où ce qui était impossible devient possible. Qu'importe que la métamorphose se présente d'une manière différente suivant les tempéraments et suivant les milieux ? La personnalité se transforme, l'homme naît vraiment une seconde fois ; et sa nouvelle vie s'appelle la sainteté.

(1) Je dois ces détails à Mgr. O'Connell, de Rome, qui m'a raconté toute l'histoire de Ratisbonne.

Je ne connais qu'une statistique portant sur la durée des conversions, celle qui fut dressée pour le professeur Starbuck par Miss Johnston. Elle n'a pu recueillir qu'une centaine de cas, se rapportant à des membres d'églises évangéliques ; plus de la moitié sont des méthodistes. D'après les témoignages des sujets eux-mêmes, il y avait eu recul à un degré quelconque dans presque tous les cas, quatre-vingt-treize pour cent des femmes, et soixante-dix-sept pour cent des hommes. Mais en examinant de plus près ces témoignages, Starbuck a trouvé qu'il n'y avait en tout que six cas sur cent où le sujet avait abandonné la foi religieuse confirmée en lui par sa conversion, et que les reculs dont la plupart se plaignaient n'étaient, en général, que des fluctuations dans l'ardeur du sentiment éprouvé. Starbuck en conclut que la conversion produit « une attitude morale toute nouvelle, qui est, à tout prendre, assez ferme et permanente, malgré la fluctuation des sentiments... En d'autres termes, les personnes qui ont passé par la conversion, s'étant une fois fixées sur le terrain religieux, ont une tendance à s'y maintenir, malgré la décroissance parfois très grande de leur enthousiasme. » *Psychology of Religion*, p. 360, 357.



SECONDE PARTIE

LES FRUITS

CHAPITRE VIII

LA SAINTETÉ

Quels sont les fruits de la vie religieuse ? C'est à cette question capitale que nous allons essayer de répondre. Nous avons retracé jusqu'ici les conditions psychologiques de l'expérience religieuse. Après avoir décrit la sensation spéciale qui paraît nous révéler la réalité de l'invisible, nous avons examiné les deux grandes classes d'états affectifs que l'on retrouve partout dans la vie de l'esprit, mais nulle part avec plus d'intensité que dans la vie spirituelle ; et nous avons opposé, à l'optimisme religieux, le pessimisme des âmes douloureuses. Passant ensuite au domaine des impulsions et des résolutions, nous avons étudié la volonté partagée, et son retour à l'unité, à travers les affres et les joies délirantes de la conversion. Mais, comme nous l'avons dit au début de ce livre, notre but n'est pas seulement de constater un certain nombre de phénomènes curieux qui se passent dans la conscience humaine. Nous voulons parvenir à l'appréciation raisonnée de la valeur des faits religieux, en nous servant d'une méthode tout empirique. Le moment est venu de réaliser la seconde partie de notre programme. Nous allons passer en revue les fruits divers de la vie religieuse. Ce chapitre sera consacré à les décrire, et le suivant à les juger.

Sauf quelques exceptions, la longue série d'exemples que nous allons voir défilier sous nos yeux nous montrera la nature humaine sous son aspect le plus beau, le plus digne d'intérêt. En parcourant, comme je viens de le faire, une foule de documents de ce genre, j'ai été transporté dans une atmosphère plus pure et plus fortifiante. Les plus beaux élans de charité, de dévouement, de confiance et de courage ont été inspirés par un idéal religieux. Sainte-Beuve a fortement exprimé cette pensée :

« Et d'abord, au point de vue purement humain, à ceux qui ne verraient dans l'opération dite de la Grâce qu'un phénomène psychologique particulier, qu'un état, une passion par moment régnante de l'âme humaine, à ceux-là, le phénomène devrait encore paraître assez extraordinaire, assez éminent et assez rare, tant en sa nature qu'en ses effets, pour mériter d'être étudié de près dans ses circonstances avérées, dans ses exemples les plus incontestables... Car... c'est au prix de ces particularités... que l'âme humaine arrive (les philosophes eux-mêmes ne le nieront pas), à un certain état fixe et invincible, à un état vraiment héroïque d'où elle exécute ensuite ses plus grandes choses. Il n'est pas de petit chemin qui mène là... Voilà pour les uns ; mais aux autres, à vous qui croyez, qui attachez au mot de Grâce un sens lumineux et divin, à vous tous Chrétiens d'esprit et de foi dans les différentes nuances, je dirai :

» Ne vous étonnez pas trop, je vous en prie, de ces détails qui peuvent offenser nos mœurs et vos propres habitudes plus dégagées des pratiques sensibles ; ne vous en scandalisez pas, et n'allez pas croire que, bien qu'il y ait eu quelques excès sans doute, l'ensemble de tous ces soins et de tous ces scrupules n'était pas nécessaire à l'œuvre, incontestablement utile et grande, qu'on va voir sortir. Ces petits, ces humbles, et, comme on est tenté de les appeler par moment, ces misérables moyens, émanaient d'un grand et saint esprit et tendaient à une haute fin...

» A travers les formes diverses de communion et la particularité des moyens, des appareils, qui aident à produire cet état, qu'on y arrive par un jubilé, par une confession générale, par une prière et une effusion solitaire, quels que soient le lieu et l'occasion du *Tolle, lege*, on peut reconnaître que, chez tous ceux qui en ont offert de grands et vrais exemples, l'état de Grâce est un au fond, un par l'esprit et par les fruits. Percez un peu la diversité des circonstances dans les descriptions, il ressort que, chez les chrétiens des différents âges, c'est d'un seul et même état qu'il s'agit. Il y a là

un véritable esprit, fondamental et identique, de piété et de charité, entre ceux qui ont la Grâce, même quand ils se sont crus séparés. Dans cet état, on peut se croire séparé, sans l'être. Mais on ne pourrait penser trop opiniâtrément et fréquemment à cette séparation, sous forme de contention et de dispute, sans rompre l'état intérieur, qui est, avant tout, d'amour et d'humilité, de confiance infinie en Dieu, et de sévérité pour soi accompagnée de tendresse pour autrui. En s'en tenant donc à l'œuvre directe et positive, aux fruits propres à cette condition de l'âme, on les retrouve de même saveur chez tous, sous des soleils distants et en des clôtures diverses, chez sainte Thérèse d'Avila, comme chez tel frère morave de Herrnhout... Cette saveur des fruits sur les branches diverses, c'est celle du même tronc commun évangélique. »¹

Sainte-Beuve n'envisage que les cas de régénération les plus remarquables, qui sont aussi pour notre étude les seuls vraiment instructifs. Mais la vie des grands saints diffère tant de celle des autres hommes qu'au regard des convenances mondaines et de la vie ordinaire, nous sommes parfois tentés de les considérer comme des êtres, non seulement exceptionnels, mais monstrueux. Il ne serait donc pas mauvais, avant d'aborder la description de leurs vertus extraordinaires, de nous demander quelles sont les conditions psychologiques de la différence des caractères. La cause de cette dissemblance me paraît être, avant tout, une capacité différente d'émotion, entraînant des impulsions ou des inhibitions encore plus différentes.

Notre attitude morale, telle qu'elle se manifeste dans notre conduite, est à tout moment la résultante de deux groupes opposés de forces : les impulsions, qui nous poussent en avant, et les inhibitions, qui nous retiennent. « Oui, oui ! » disent les impulsions. « Non, non ! » disent les répulsions. Avant d'y avoir réfléchi, on ne peut guère se rendre compte du rôle immense que joue l'inhibition dans notre vie mentale. Elle contient, gouverne et façonne notre vie intérieure comme un vase donne sa forme au liquide qu'il renferme. Cette influence est si continue qu'elle devient subconsciente. Les auditeurs d'une conférence académique s'imposent tous sans

(1) SAINTE-BEUVE : *Port-Royal*, 1^{re} édition, Tome I, Paris 1840, p. 101, 102, 113 et 114.

s'en rendre compte non seulement le silence, mais une attitude de décorum, qui ne subsisterait pas, la plupart du temps, si chacun était seul dans sa chambre.

Quand survient une forte émotion, les inhibitions qui résultent des convenances mondaines sont balayées comme des toiles d'araignée. J'ai vu un dandy apparaître dans la rue, la figure couverte de mousse de savon, parce que la maison d'en face avait pris feu. Pour sauver sa vie ou celle de son enfant, une femme s'enfuira en chemise au milieu d'une foule de spectateurs. Dans d'autres cas, l'inhibition est levée non seulement pour un instant, mais pour longtemps ou pour toujours. Observez une jeune femme qui se laisse aller à ses impressions, qui est « neurasthénique ». Elle s'écoute sans cesse, elle cède à ses moindres répulsions ; elle reste toujours allongée, elle vit de thé ou de bromure, elle craint de sortir parce qu'il fait froid. Qu'elle devienne mère, et tout changera. L'amour maternel la forcera d'agir, de se remuer, de se passer de sommeil, sans une hésitation, sans une plainte. Partout où l'intérêt de son enfant est en jeu, la douleur n'a plus sur elle aucun pouvoir d'inhibition. Toute la peine que lui donne ce petit être est devenue pour elle un foyer ardent de joie et d'activité.

Ce pouvoir de balayer devant soi les inhibitions coutumières appartient à toutes les émotions, nobles ou basses, pourvu qu'elles soient assez violentes. Henry Drummond, dans un de ses discours, nous raconte le fait suivant : Aux Indes, dans une grande inondation, le seul point non submergé était une petite colline surmontée d'un chalet. Aux êtres humains qui s'y étaient réfugiés s'ajoutèrent un grand nombre de reptiles et d'animaux sauvages. On vit entre autres apparaître dans les eaux un tigre royal du Bengale qui nageait vigoureusement : une fois qu'il eut atteint le rivage, il resta là, couché par terre au milieu de tout le monde, haletant comme un chien essoufflé, encore en proie à une telle angoisse que l'un des Anglais put s'approcher tranquillement avec une carabine et lui loger une balle dans la tête. La férocité ordinaire du tigre avait été, au moins pour quelques instants, tenue en échec par l'impression dominante de terreur qui formait le centre temporaire de sa vie affective.

De plusieurs émotions contraires qui existent simultanément

ment dans l'esprit, il peut arriver qu'aucune ne parvienne à dominer les autres. Les « oui » alternent avec les « non », et la volonté doit intervenir pour clore le débat. Voyez le soldat, au milieu d'une bataille ; la crainte d'être tenu pour lâche le pousse en avant, la peur de la mort le pousse en arrière, et les exemples divers de ses camarades produisent en lui, par instinct d'imitation, des impulsions diverses. Son esprit est le point de rencontre de mille influences interférentes ; il hésite tant qu'aucune émotion ne l'emporte. Mais il est un degré d'intensité qui donne à n'importe quelle émotion l'empire sur toute la conduite et qui chasse incontinent de l'esprit toutes les tendances antagonistes. Une charge furieuse contre l'ennemi, où le soldat se trouve enveloppé, exalte son courage ; une débandade autour de lui avive sa crainte, qui devient une terreur panique. Une telle exaltation, en supprimant les inhibitions habituelles, rend faciles des actions d'ordinaire impossibles. Comme un écuyer de cirque crève sans effort des cerceaux de papier, l'impulsion triomphante ne connaît plus d'obstacles. C'est un fleuve grossi qui recouvre ses digues. On a vu des hommes, dans un théâtre incendié, se frayer un chemin à travers la foule en jouant du couteau. ¹

Il est une passion qui constitue un élément capital des caractères énergiques, à cause de son pouvoir destructeur à l'égard de toute inhibition. Cette passion, sous sa forme la plus simple, c'est l'irascibilité, l'humeur combative ;

(1) « L'amour ne serait pas l'amour, a dit Bourget, s'il n'entraînait pas jusqu'au crime. » Et tout de même une passion quelconque ne serait pas une passion véritable, si elle n'entraînait pas jusqu'au crime. » (SIGHELE : *Psychologie des Sectes*, p. 136.)

En d'autres termes, les grandes passions réduisent à néant les inhibitions ordinaires de la « conscience morale ». Inversement, il n'existe peut-être pas sur la terre un seul criminel, un seul homme lâche, sensuel, cruel ou hypocrite, qui ne puisse à un moment donné cesser d'être mauvais sous l'influence culminante d'une autre émotion dont le germe est en lui, pourvu qu'elle prenne son plein essor. C'est d'ordinaire la peur qui peut le mieux jouer ce rôle chez les hommes de cette espèce ; elle leur sert de conscience morale, c'est chez eux une passion relativement noble. Ceux qui vont mourir, et qui voient approcher l'heure du règlement des comptes, comme ils s'empres- sent de mettre leur âme en ordre ! Il leur semble qu'il n'y a plus de tenta- tion possible. Le christianisme traditionnel, avec les brasiers de l'enfer, s'entendait admirablement à tirer de la peur tout ce qu'elle peut donner comme impulsion à la repentance.

sous des formes plus complexes, c'est l'impatience, la colère, l'humeur farouche, l'austérité. L'homme austère, c'est celui qui veut vivre avec énergie, même si l'énergie a pour rançon la douleur. Il a besoin de briser quelque chose, en lui ou chez les autres. Rien ne peut anéantir une inhibition comme fait la colère, dont on peut dire ce que Moltke disait de la guerre : son essence est la destruction. C'est ce qui en fait un auxiliaire si précieux pour toute autre passion. On peut fouler aux pieds, avec une âcre jouissance, les plus doux plaisirs, quand ils se mettent en travers d'une noble indignation. Il n'en coûte rien, dans ces moments-là, de renoncer à ses amis, à ses plus anciens privilèges, à tous ses biens, à toutes ses relations sociales. Nous prenons au contraire à ce farouche dépouillement une sorte de joie austère. Ce qu'on appelle faiblesse de caractère me semble consister dans l'inaptitude à sacrifier ainsi, sous le coup d'une généreuse colère, ses inclinations inférieures, ses péchés mignons et ses caprices d'enfant gâté. ¹

La même cause qui rend compte des modifications temporaires du caractère suffit à expliquer comment il existe des caractères différents. Chez un homme prédisposé dès sa naissance à une émotion déterminée, bien des inhibitions disparaissent, qui agissent fortement sur le commun des hommes ; et d'autres prennent leur place. Aussi sa vie peut être étrangement différente de nos vies ordinaires : ce sera un grand amoureux, un grand batailleur ou un grand apôtre. Comparez un tel homme, doué par la nature d'une grande passion, à celui qui reste toute sa vie candidat perpétuel à l'un de ces types de caractère ; vous sentirez toute la différence qui sépare l'action volontaire — hésitante et superficielle — de l'action

(1) Benjamin Constant a souvent été regardé comme un exemple frappant de l'intelligence la plus haute jointe au caractère le plus mesquin. Il écrit dans son *Journal* : « Je m'agite dans le tiraillement d'une misérable faiblesse de caractère. Jamais il n'y eut rien de plus ridicule que mon indécision : tantôt le mariage, tantôt la solitude, tantôt l'Allemagne, tantôt la France, hésitant sur tout parce que au fond je ne puis me passer de rien. » (*Journal intime*, Paris 1895, p. 56.) Il est incapable de s'enflammer, de « perdre la tête » pour aucune des possibilités qui s'offrent à lui. Il faut désespérer d'un homme qui envisage toutes choses avec cette molle, uniforme et fuyante sympathie.

instinctive — sûre et profonde. Tandis que l'un travaille à surmonter ses inhibitions, chez l'autre elles n'existent plus : la vie fonctionne largement chez lui, sans frottements, sans gaspillage de force nerveuse. Pour un Fox, un John Brown, un Garibaldi, un général Booth, une Louise Michel, un Bradlaugh, ce qui est à nos yeux obstacle insurmontable n'existe pas. Si nous pouvions, nous aussi, dédaigner ces obstacles, combien parmi nous deviendraient des héros ! Nous avons souvent le désir d'une vie puissante, héroïque ; ce qui nous manque, c'est un degré suffisant de passion pour tuer les inhibitions qui nous barrent le chemin.

Le résultat de ces vives passions, c'est le *courage*. Un peu plus, un peu moins de courage change tout à fait la vie d'un homme et son caractère. Diverses passions peuvent le susciter : une vive espérance, l'enthousiasme né d'un exemple héroïque, l'amour, la colère. Chez certains hommes le courage est si naturel que l'approche du danger suffit pour l'enflammer, bien que le danger soit la source des plus fortes inhibitions : chez eux, l'inclination dominante est le goût des aventures. ¹

La grande distance entre l'idéal créateur de réalité, et l'idéal

(1) « Je crois, dit le général Skobeleff, que ma bravoure est tout simplement l'amour, la passion du danger... Le risque de la vie me passionne exagérément. Je suis parfois jaloux de ceux qui le courent avec moi. Quand je vais seul à la rencontre d'un danger, moins je le partage, plus je l'aime... Les succès qui me plaisent le plus dans ma vie militaire sont ceux que j'ai remportés avec un très petit nombre d'hommes. C'est l'action du corps qui me passionne le plus, nulle autre action ne peut calmer ma soif d'agir. Tout ce qui est intellectuel me paraît être réflexe, mais l'engagement d'homme à homme, le duel, le danger dans lequel je peux me jeter tête baissée, m'attire, m'émeut, me grise, je fais des folies pour lui, j'en ai l'amour, je l'adore... Je cours après le danger comme après les femmes, mais lui, je le veux sans cesse, je ne m'en lasse jamais ! Fût-il toujours le même, il m'apporterait toujours des plaisirs nouveaux. Quand je me lance dans une aventure où j'espère le trouver, mon cœur bat d'angoisse, je voudrais à la fois que, sur l'heure, il tarde et qu'il m'apparaisse ; une sorte de frisson douloureux et délicieux m'agite ; toute ma nature m'emporte au-devant du péril avec tant de force, tant d'entraînement, que ma volonté essaierait en vain de résister. Quand le péril s'éloigne, je m'apaise, j'en ai joui, je l'ai vaincu et possédé. » JULIETTE ADAM : *Le général Skobeleff*, Paris 1886, p. 34-37.

Skobeleff semble avoir été un cruel égoïste. Mais Garibaldi, si désintéressé, vécut aussi toute sa vie, s'il faut se fier à ses Mémoires, dans un amour fiévreux du danger.

qui n'est qu'un vain soupir, s'explique donc par la pression plus ou moins haute de cet élément explosif qui est l'émotion. Devant l'amour, devant l'indignation généreuse, devant l'enthousiasme s'évanouit comme un rêve la triste et lâche cohorte des inhibitions coutumières. Convenances mondaines, timidité, paresse, lésine, désir de passer avant les autres, de s'assurer un poste à l'abri du danger, soupçons mesquins, petites craintes, petits désespoirs, où sont-ils passés ? Le souffle puissant qui nous entraîne les a balayés comme des feuilles mortes. Débarrassés de nos entraves, nous nous sentons légers, dispos, pleins d'allégresse. Une aurore nouvelle brille en nous : tous les sombres nuages, toutes les appréhensions ont disparu ; nos instincts les plus purs chantent comme des oiseaux ; le soleil de notre idéal se lève et nous inonde de ses rayons. Jamais cette allégresse n'est plus profonde que dans l'émotion religieuse. « Le vrai moine, dit un mystique italien, n'a rien à lui que sa lyre. » ¹

L'homme qui, après avoir vécu d'une vie sensuelle, commence à vivre d'une vie religieuse, voit fondre et disparaître au feu de son enthousiasme les inhibitions d'ordre inférieur qui l'obsédaient jadis. Il devient invulnérable aux miasmes qui montent des régions marécageuses de sa nature animale. Ceux d'entre nous qui n'atteignent pas à cette hauteur morale peuvent néanmoins se faire une idée d'un tel état d'âme, en se rappelant les moments d'émotion poignante qu'ils ont eux-mêmes traversés, au théâtre ou dans la vie réelle. C'est surtout quand nous pleurons que nous sentons se dissoudre en nous bien des obstructions à la vie morale, comme si nos larmes entraînaient avec elles notre méchanceté, notre dur égoïsme, nous purifiaient et nous attendrissaient le cœur. Chez la plupart d'entre nous le cœur s'endurcit de nouveau rapidement. Il n'en est pas ainsi chez les saints : des âmes aussi énergiques que Sainte Thérèse et que Loyola ont possédé le « don des larmes », où l'Église voit et révère une grâce toute spéciale.

L'émotion exaltée qui remplit une âme religieuse a pu naître tout d'un coup ou graduellement : dans les deux cas,

(1) JOACHIM DE FLORE : *In Apoc.* 183 a 2.

elle paraît indéracinable. Comme nous l'avons vu à la fin du chapitre précédent, l'intuition qui constitue la foi religieuse possède en général ce caractère de permanence et de stabilité, malgré des reculs momentanés qui s'expliquent par un reflux de l'émotion dominante. Nous avons des preuves manifestes que certaines tentations peuvent être complètement abolies, en dépit des fluctuations affectives et comme si la nature même avait subi une radicale transformation. Les exemples abondent, surtout chez les buveurs convertis.¹ Nous avons vu le cas de Hadley (p. 171) : les annales des Sociétés de tempérance à base religieuse fourmillent de cas pareils. Notre ancien étudiant d'Oxford, qui se convertit à trois heures de l'après-midi et qui s'enivra le lendemain en faisant les foins, fut dès lors radicalement guéri de son vice (p. 187).

J'emprunte un récit analogue à la collection Starbuck :

« Je me rendis à une réunion de sanctification... et je me mis à dire : « Seigneur, Seigneur, il faut que tu m'accordes cette délivrance. » Puis j'entendis une voix qui me disait distinctement : « Es-tu prêt à tout remettre entre les mains de Dieu ? » Et les questions se multiplièrent, et pour chaque chose je répondais ; « Oui, Seigneur, oui Seigneur ! » Enfin la voix me dit : « Pourquoi n'acceptes-tu pas la délivrance maintenant ? » et je dis : « Je l'accepte, Seigneur. » Je ne sentais aucune joie particulière, mais de la confiance. A ce moment précis la réunion se termina ; en sortant je rencontrai dans la rue un monsieur qui fumait un beau cigare ; une bouffée m'en vint au visage, je la respirai profondément : le Seigneur soit loué, toute envie de fumer avait disparu en moi. Puis, comme je marchais dans la rue et que je passais devant des cafés d'où sortaient des odeurs d'alcool, je m'aperçus que mon goût pour ces boissons abominables avait disparu. Gloire à Dieu !.. J'ai dû vivre, après cela, pendant dix ou onze ans dans le désert, avec tous les hauts et les bas de la vie sauvage. Mon goût pour la boisson n'est jamais revenu. »

Dans le cas célèbre du colonel Gardiner, nous avons l'exemple d'un homme guéri en un clin d'œil de la tentation charnelle.² L'abolition si rapide des tendances les plus enraci-

(1) « Le seul remède radical à la *dipsomanie*, c'est la *religiomanie* », disait un médecin.

(2) Voyez plus haut, p. 186.

nées ressemble d'une façon frappante aux résultats de la suggestion hypnotique ; il est bien difficile de n'y pas voir une manifestation de la même cause, c'est-à-dire la soudaine expansion d'une énergie venant de la conscience subliminale.¹

Par la suggestion hypnotique, on a réussi à guérir en peu de séances une foule d'individus, qui jusque-là avaient en vain lutté contre leurs vices en usant des moyens ordinaires : conditions physiques, influences morales. On a guéri de cette manière des ivrognes et des débauchés. Il semble qu'une action s'exerçant à travers la conscience subliminale ait le pouvoir, chez bien des individus, de produire une transformation durable. Si donc la grâce de Dieu agit sur nous miraculeusement, il est probable que son influence s'exerce par la voie subliminale. Mais il convient d'ajouter que ce qui se passe sur le terrain subliminal est aussi mystérieux pour le psychologue que pour le théologien.

Le professeur Starbuck exprime en termes physiologiques cette destruction radicale des tendances les plus invétérées : ce serait la rupture des communications entre les centres cérébraux inférieurs et les centres supérieurs :

« On trouve souvent dans les témoignages que j'ai recueillis, dit-il, des expressions assez frappantes de cette rupture entre certains centres inférieurs et les centres supérieurs d'association, correspondant à la vie spirituelle la plus haute... Exemple : « Les tentations du dehors m'assaillent encore, mais rien ne leur répond

(1) Starbuck a publié le cas d'une femme, qui fut radicalement guérie par un phénomène d'automatisme sensoriel, alors que les prières et les bonnes résolutions étaient restées pour elle inefficaces :

« A peu près à quarante ans, j'essayai de renoncer à fumer ma pipe, mais le goût du tabac me tenait. Je pleurai, je priai, je promis à Dieu d'y renoncer, mais je ne pus pas. Il y avait déjà quinze ans que je fumais. A cinquante-trois ans, assise un jour au coin du feu, fumant ma pipe, j'entendis une voix, non par mes oreilles, mais plutôt comme une sorte de rêve ou de double pensée, qui me dit : « Louisa, ne fume plus. » Je répliquai aussitôt : « Qu'on m'en ôte l'envie ! » Mais la voix se contentait de répéter : « Louisa, ne fume plus. » Alors je me levai, je déposai ma pipe sur le dessus de la cheminée, et depuis jamais je n'ai fumé, jamais je n'en ai eu l'envie. Le désir m'avait quittée comme si je n'avais jamais connu le tabac. La vue d'autres gens qui fumaient et l'odeur de la fumée de tabac ne m'ont jamais donné la moindre envie d'y toucher. » — *The Psychology of Religion*, p. 142.

» au-dedans de moi. » Ici le moi est identifié aux centres supérieurs, dont la marque psychique est le sentiment d'intériorité. — Autre exemple : « Depuis lors, bien que Satan continue à me tenter, il y a autour de moi comme un mur d'airain que ses flèches » ne peuvent percer. »

Il n'est pas douteux qu'il doive se produire dans le cerveau des inhibitions nerveuses qui paralysent ainsi certaines tendances. Mais du point de vue de l'introspection, la cause n'en saurait être que l'émotion spirituelle elle-même, qui grandit jusqu'à devenir dominante. Il faut avouer franchement que nous ignorons pourquoi et comment telle émotion arrive à dominer dans telle âme. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de fournir à notre imagination le secours sans doute illusoire de comparaisons empruntées à la mécanique.

Représentons-nous par exemple l'esprit humain, avec les différentes positions d'équilibre qu'il peut prendre, sous l'aspect d'un corps solide reposant sur le sol, qui aurait la forme d'un polyèdre irrégulier, auquel plusieurs de ses faces pourraient servir de base. Nous pourrions alors comparer les luttes et les révolutions de l'âme aux déplacements et aux renversements de ce polyèdre. Supposons qu'il repose d'abord sur la face A, où son équilibre est stable, et qu'on le soulève lentement à l'aide d'un levier. Tant que l'ampleur de la rotation n'est pas suffisante, c'est-à-dire tant que la verticale du centre de gravité traverse le polygone A, le solide, n'étant soutenu en l'air que par la force du levier, retombe de tout son poids sur cette même face, dès qu'on l'abandonne à lui-même. Mais si on le soulève assez haut pour que la verticale du centre de gravité arrive sur l'arête qui sert de charnière, il ira de lui-même, entraîné par son propre poids, tomber sur une autre face, que nous appellerons la face B. Là, il restera immobile, pourvu qu'il y soit en équilibre stable, et c'est maintenant sur cette nouvelle base B qu'il retombera de lui-même, tant qu'on ne le soulèvera que jusqu'à une certaine hauteur.

Le levier, dans cette comparaison, représente l'émotion nouvelle qui tend à transformer le caractère. La force de la pesanteur, qui ramène le solide à sa position primitive, représente toutes les habitudes, toutes les inhibitions invétérées

qui s'opposent à l'impulsion nouvelle. Plus le solide retombe de haut, plus sa chute est lourde. De même, plus on lutte contre ses mauvaises passions, plus elles semblent irrésistibles, chaque fois qu'on y retombe. A mesure que le solide est soulevé plus haut, la somme de « *travail* » accompli augmente ; mais c'est une erreur de croire que la *force* nécessaire pour continuer à le soulever augmente aussi. Elle diminue au contraire ; car le centre de gravité se portant peu à peu en avant, le poids du solide oppose de moins en moins de résistance au levier. Le poids de sa partie antérieure le sollicite toujours plus en avant, dans le même sens où le levier le pousse, pendant que diminue la résistance de l'arrière. De même une tendance qui se déploie trouve en nous des ressources cachées et des auxiliaires inattendus. Un moment vient enfin où les vieilles résistances sont entièrement contre-balancées ; alors elles semblent s'évanouir tout d'un coup. En effet, tout danger de rechute en arrière est passé. L'âme tout entière se précipite en avant, et acquiert une nouvelle position d'équilibre stable.

Comparaison n'est pas raison. Avouons notre ignorance et passons sans plus tarder à l'examen des fruits de la vie religieuse. J'appelle saint l'homme chez qui les émotions religieuses constituent le foyer habituel d'énergie personnelle. Il est possible, je crois, de retrouver les mêmes traits essentiels chez la plupart des grands saints, à quelque religion qu'ils appartiennent. C'est une espèce de photographie composite que je voudrais présenter à mes lecteurs.¹

(1) « On verra que tous les hommes qui sont parvenus à une haute sainteté s'accordent d'une façon remarquable dans ce qu'ils nous rapportent d'eux-mêmes. Ils ont acquis, disent-ils, la conviction inébranlable, reposant non sur le raisonnement, mais sur l'expérience immédiate, que Dieu est un esprit avec lequel l'esprit humain peut entrer en relations : qu'en Dieu se trouvent réunies toute la bonté, la vérité, la beauté qu'ils peuvent concevoir, que dans la nature ils voient partout la trace de ses pas ; qu'en eux-mêmes ils sentent sa présence, comme la vie de leur propre vie ; qu'ils le trouvent toujours davantage, à mesure qu'ils se connaissent mieux et descendent plus avant dans leur âme. Ils nous disent que ce qui les sépare de Dieu et les éloigne du bonheur, c'est d'abord la recherche égoïste de soi-même, sous toutes ses formes, ensuite la sensualité sous ses divers aspects ; que ce sont là les chemins de ténèbres et de mort qui nous dérobent la face de Dieu ; tandis

Essayons d'analyser l'état d'âme qui constitue la sainteté. C'est d'abord la conviction profonde, non seulement rationnelle, mais intuitive, de l'existence d'un Pouvoir immatériel ;¹ et le sentiment qu'on vit d'une vie plus haute, grâce au lien doux et fort qui unit l'âme sainte à ce Pouvoir auquel elle s'abandonne. Affranchie des bornes étroites de l'égoïsme, l'âme se dilate et s'épanouit.

Cette élévation de l'âme vers Dieu se manifeste par des sentiments d'harmonie et d'amour à l'égard des hommes. Le saint n'éprouve plus ni haine ni jalousie, aucune antipathie, aucune animosité. Il aime ses ennemis et traite tous les hommes avec la même charité.

L'épanouissement de l'âme sainte aboutit à des vertus qui fortifient l'esprit et domptent la chair. C'est la fermeté, la patience, la sérénité ; la crainte, l'anxiété, l'égoïsme rongeur sont emportés par le souffle d'en haut. C'est la pureté de l'âme et partant celle du corps. La moindre discordance spirituelle révolte une âme sainte ; elle sent que tout ce qui est brutal et sensuel risque de la ternir. C'est l'ascétisme sous toutes ses formes, provoqué souvent par la recherche de la pureté. L'abandon passionné de soi-même à Dieu devient aisément une immolation de soi, où semble disparaître le sentiment de la douleur physique. Le saint peut en venir à trouver de la joie dans un sacrifice de son corps et de sa volonté qui est à ses yeux la preuve et la mesure de sa fidélité à son Dieu ; à s'imposer non seulement la chasteté rigoureuse, mais l'obéissance aveugle et l'absolue pauvreté.

Pour toutes ces vertus, la difficulté n'est pas de trouver des exemples — ils abondent — mais de les choisir. Nous commencerons par le sentiment infiniment doux de la présence de Dieu, qui paraît être le centre de la vie spirituelle.

que le sentier du juste brille d'une lumière toujours plus vive, à mesure qu'il approche du grand jour de la perfection. » D' W. R. INGE : *Lectures on Christian Mysticism*, London, 1899, p. 326.

(1) Ce pouvoir immatériel n'est pas toujours un Dieu personnel, comme dans le christianisme. Il n'est pas sans exemple qu'un idéal moral abstrait, un idéal patriotique ou social, une vision intérieure de sainteté ou de justice, puisse jouer le même rôle, illuminer et féconder une vie. J'en ai cité un cas assez frappant au chapitre III, p. 55.

Dans plusieurs récits de conversions, nous avons vu que le monde apparaissait au nouveau converti tout brillant et transfiguré. En dehors du sentiment proprement religieux, nous avons tous des moments où l'univers entier semble nous envelopper de sympathie. Quand on est jeune, en bonne santé, quand on se promène par un beau jour d'été, dans les forêts ou les montagnes, il y a des heures où l'on n'entend partout que des murmures de paix : la beauté de l'existence et son immortelle bonté nous pénètrent comme une chaude atmosphère ; nous sentons vibrer en nous la tranquille sécurité de l'univers.

« Une fois — c'était quelques semaines après mon arrivée dans la forêt — j'ai passé une heure à me demander si le voisinage immédiat de l'homme n'était pas indispensable à la vie normale. Etre seul avait pour moi peu de charmes. Mais, au milieu de ces pensées, une douce pluie s'étant mise à tomber, je sentis tout à coup qu'il ne pouvait y avoir pour moi de société plus agréable et plus bienfaisante que celle de la nature. Le bruit des gouttes de pluie qui tombaient doucement, tout ce que je voyais, tout ce que j'entendais autour de ma maison, une atmosphère de tendresse infinie et mystérieuse, tout cela me rendait insignifiants les avantages de la vie sociale, et je n'y ai plus songé depuis lors. Chaque petite aiguille de pin semblait se dilater à mes yeux, gonflée de sympathie et d'amitié pour moi. Je sentis si clairement l'étroite parenté qui me liait à la nature et m'en faisait une amie, qu'il me sembla qu'aucun endroit de la terre ne pourrait désormais me paraître inhospitalier. »¹

Dans la conscience chrétienne, le sentiment d'être enveloppé d'amour prend un caractère plus positif et plus personnel.

« Le sacrifice de son indépendance, qui coûte tant au cœur de l'homme, écrit le professeur Hilty, est compensé par la disparition de toute crainte, par le sentiment ineffable de sécurité morale, que l'on éprouve une seule fois en sa vie, mais qu'on ne peut jamais oublier. »²

Des expressions plus vibrantes et plus exaltées de cet état d'âme abondent dans la littérature religieuse :

(1) H. THOREAU : *Walden, Riverside edition*, p. 206 (abrégé).

(2) C. H. HILTY : *Glück*, vol. 1, p. 85.

« La nuit dernière, écrit M^{me} Jonathon Edwards, fut la nuit la plus heureuse de toute ma vie. Jamais auparavant je n'avais joui si longtemps de la lumière, de la douceur et de la paix du ciel brillant dans mon cœur, sans que mon corps en éprouvât la moindre agitation. Je suis restée éveillée une partie de la nuit ; j'ai dormi quelquefois, à d'autres moments j'étais entre le sommeil et la veille. Mais toute la nuit je ne cessai d'éprouver, d'une façon claire, la céleste douceur de l'amour de Christ et sa présence auprès de moi ; je sentais vivement combien je lui étais chère. Mon âme goûtait une paix ineffablement douce à se reposer entièrement en lui. Il me semblait que je voyais, comme un faisceau de lumière, l'amour divin descendre du ciel, du cœur même de Christ, et couler sans cesse dans mon cœur. Mon âme en même temps épanchait vers Christ tout son amour, de sorte que j'étais comme submergée par le flux et le reflux de ces divines effusions ; dans ce rayonnement très doux d'amour et de lumière, je me sentais flotter comme flottent les grains de poussière dans les rayons du soleil. Je crois que j'éprouvai dans une seule minute plus de bonheur que je n'en avais senti jusque-là dans toute ma vie. C'était une douceur continue où se perdait mon âme ; il ne me semblait pas que mon faible corps pût en supporter davantage. Il y avait peu de différence entre les moments où je dormais et ceux où j'étais éveillée, mais la jouissance était peut-être plus vive encore quand je dormais. ¹

» A mon réveil, le lendemain matin, il me sembla que je ne m'appartenais plus. Je sentis que les opinions des hommes sur moi n'étaient rien et que mes intérêts personnels ne comptaient pas plus à mes yeux que ceux d'une personne inconnue. La gloire

(1) Comparez ce que dit M^{me} Guyon :

« Je me levais toutes les nuits à minuit, et je n'avais que faire de réveil ; car par votre bonté, ô mon Dieu, tant que vous l'avez voulu de moi, je m'éveillai toujours assez de temps avant minuit pour être levée à cette heure ; et quand par défiance ou défaut d'attention j'ai monté mon réveil-matin, jamais je ne me suis éveillée. Cela me porta à m'abandonner davantage à votre conduite, ô mon Dieu ; car je voyais que vous aviez sur moi un soin de Père et d'Époux. Lorsque j'avais quelque incommodité et que mon corps avait besoin de repos, vous ne m'éveilliez pas ; mais je sentais en ce temps même, en dormant, une possession singulière de vous. J'ai été quelques années que je n'avais que comme un demi-sommeil ; mon âme veillait à vous avec d'autant plus de force, que le sommeil semblait la dérober à toute autre attention. »

Vie de M^{me} J. M. B. de la M^oTHE GUION, écrite par elle-même. Cologne 1720. Tome II, p. 30 (2^{me} partie, ch. III).

rayonnante de Dieu semblait absorber tous les désirs de mon cœur...

» Je me couchai, je dormis un peu ; m'étant réveillée, je fus amenée à réfléchir à la miséricorde de Dieu à mon égard : pendant bien des années, il m'a donné un cœur qui acceptait librement la mort ; après cela il m'a fait accepter la vie, afin de pouvoir agir et souffrir ici-bas suivant sa volonté. Il m'a fait aussi la grâce de me donner une entière résignation à sa volonté, pour le genre de mort dont je devais mourir : sur le bûcher, dans les tortures ou même, si telle était sa volonté, dans les ténèbres. Mais il me vint à l'esprit que je n'avais jamais pensé vivre au-delà des limites ordinaires de la vie humaine. Là-dessus je me demandai si je consentirais à rester même plus longtemps hors du ciel ; il me sembla que tout mon cœur répondait immédiatement : Oui, je consentirais à vivre mille ans, mille ans dans les plus horribles supplices, si cela devait contribuer à la gloire de Dieu, le corps broyé par des tortures si prodigieuses et si épouvantables que personne ne pourrait supporter de vivre dans la contrée où mon corps serait ainsi torturé, et l'esprit dévoré de tourments infiniement plus grands que les tortures de mon corps. Il me sembla que je consentais à tout cela d'une âme tranquille et avec allégresse, pourvu que cela contribuât à la gloire de Dieu ; il n'y avait dans mon esprit ni hésitation, ni doute, ni obscurité. La gloire de Dieu semblait me submerger et m'engloutir, et toutes les souffrances et toutes les terreurs imaginables semblaient s'évanouir devant elle. Le sentiment de cette joyeuse résignation dura tout le reste de cette nuit-là, tout le jour suivant, toute la nuit d'après, et le lundi matin jusqu'au milieu du jour, sans s'interrompre et sans s'affaiblir. »¹

Les annales de la sainteté catholique abondent en récits tout aussi exaltés :

« Cette sœur Séraphique de la Martinière, qui travaillait toujours à genoux, paraissait embrasée de ce feu divin que Jésus-Christ est venu allumer sur la terre. Souvent des assauts d'amour la réduisaient au mourir. Elle s'en plaignait tendrement à son Dieu : « Je n'en puis plus, disait-elle ; ménagez ma faiblesse, ou » j'expirerai sous la violence de votre amour. »²

(1) J'ai abrégé cette description, que l'on trouvera tout au long dans le livre de JONATHAN EDWARDS : *Narrative of the Revival in New England*.

(2) M^{re} BOUGAUD : *Histoire de la Bienheureuse Marguerite-Marie*, 10^{me} édition, Paris 1900, p. 125.

Passons à l'amour fraternel, à la charité ; fruit ordinaire de la sainteté, elle fut toujours considérée par la théologie comme une vertu essentielle, si limité parfois que fût le champ où elle lui permettait de s'exercer. L'amour fraternel est la conséquence naturelle du sentiment qu'un Dieu se tient auprès de nous dont l'amour nous enveloppe comme celui d'un père. La fraternité humaine est le corollaire de la paternité divine. Quand Jésus dit : « Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent », il en donne cette raison :

« Afin que vous deveniez les fils de votre Père qui est dans les cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants comme sur les bons, il fait pleuvoir sur les injustes comme sur les justes. Si vous n'aimez que ceux qui vous aiment, quel mérite y avez-vous ? Les gens du fisc en font autant. Si vous n'embrassez que vos frères juifs, que faites-vous d'extraordinaire ? Les gens de race étrangère, entre eux, en font autant. Vous, soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait. » ¹

Devrions-nous conclure de cette remarque que la charité ne peut naître que de la croyance au Dieu personnel ? Disons-nous que le sentiment exalté de la présence en nous d'un Dieu d'amour, réduisant à néant toutes les distinctions humaines, nous fait aimer notre prochain comme nous-mêmes ? — On pourrait soutenir aussi que ce Dieu qui remplit notre cœur peut seul nous convaincre de notre néant et produire en nous l'autre grande vertu chrétienne, l'humilité. — Mais ce serait une erreur de croire que la charité, que l'humilité, ne peut pas coexister dans une âme avec d'autres conceptions religieuses, telles que le stoïcisme, le brahmanisme ou le bouddhisme, et même y atteindre son plus haut degré. Si ces deux vertus sont en parfaite harmonie avec la conception du Père céleste, elles peuvent s'accorder pareillement avec toute conception du monde qui fait dépendre l'homme de causes générales. Aussi nous ferons bien, en étudiant les émotions et les vertus dont la réunion forme la sainteté, de les considérer comme des éléments plutôt coordonnés que subordonnés à d'autres. L'enthousiasme religieux ou moral, l'émotion « cosmique » ou métaphysique, sont des états d'esprit

(1) [Matthieu, v. 44-48.]

qui élèvent l'âme au-dessus des préoccupations égoïstes et l'ouvrent tout entière à l'amour. Le mieux que nous ayons à faire est de décrire l'état de sainteté comme un des états caractéristiques de l'esprit humain, état harmonieux et continu où l'âme se complaît, sans vouloir en expliquer tous les éléments en les faisant dériver ingénieusement les uns des autres. La sainteté, comme l'amour, comme la crainte, comme toutes les grandes passions, est un état complexe ; la charité, qui en fait partie, s'y rattache par un lien organique, non par une nécessité logique. Comme toute joie, la joie religieuse épanouit l'âme ; de cette expansion résultent aisément l'oubli de soi et la sympathie pour les autres.

On peut vérifier cet effet de la joie même dans les cas où elle est d'origine pathologique. Dans son étude instructive sur la Tristesse et la Joie, M. Georges Dumas compare entre elles la phase mélancolique et la phase joyeuse de la folie circulaire, et montre que la première est égoïste et la seconde altruiste. On ne saurait être plus avare de soi-même que *Marie* dans sa période de mélancolie ; dès que commence la période joyeuse, elle devient tout autre :

« Tandis qu'elle se désintéressait de tout dans la période précédente, Marie s'intéresse à tout aujourd'hui...

» Ce qui caractérise les sentiments qu'elle éprouve, c'est la sympathie et la bonté. — Au lieu de se replier sur elle-même, de s'isoler, elle étale et déploie une bienveillance universelle qui se traduit par des intentions et même des actes... elle s'intéresse à la santé des malades, à leur sortie, elle demande de la laine pour faire des bas à quelques-unes. Jamais, depuis que je l'observe, je ne l'ai entendu exprimer, dans sa période de joie, que des opinions bienveillantes. »

Et plus loin le Dr Dumas ajoute que, dans les phases joyeuses, « les sentiments altruistes et les émotions tendres sont les seuls états affectifs que l'on rencontre. Le malade est fermé à l'envie, à la haine, au désir de vengeance, il est tout entier bienveillance, indulgence et mansuétude. »¹

Il y a donc une affinité organique entre la joie et la bienveillance : nous ne devons pas nous étonner de les trouver

(1) G. DUMAS : *La Tristesse et la Joie*, Paris 1900, p. 130 et 167.

réunies chez les nouveaux convertis. M^{me} Edwards s'exprime ainsi, à la suite du passage que nous avons cité plus haut :

« Quand je me levai, le dimanche matin, je sentis un si grand amour pour toute l'humanité que je n'ai jamais rien éprouvé de pareil. La puissance de cet amour était inexprimable. Je sentis que si j'étais environnée d'ennemis méchants et cruels qui se plaindraient à me tourmenter, il me serait cependant impossible d'avoir à leur égard d'autres sentiments que l'amour, la pitié et le désir ardent de leur bonheur. Jamais je ne m'étais sentie si éloignée de critiquer les autres que ce matin-là. Je me rendis compte aussi, d'une manière inaccoutumée et très claire, que le christianisme consiste en grande partie à remplir nos devoirs envers les autres. Je continuai toute la journée à éprouver le même amour, infiniment doux, pour Dieu et pour l'humanité. »

La charité renverse toutes les barrières qui séparent d'ordinaire les hommes.¹ J'emprunte à l'autobiographie de Richard Weaver un exemple de non-résistance au mal. Il était mineur dans sa jeunesse et boxeur de première force ; il devint plus tard un évangéliste très apprécié, mais en ce temps-là, l'amour de la lutte ne le cédait en lui qu'au goût de la boisson. Après sa première conversion il eut une rechute. Il battit comme plâtre un homme qui avait insulté une jeune fille. Puis se disant qu'une fois retombé, un peu plus ou un peu moins n'y changerait rien, il s'enivra et alla casser la mâchoire à quelqu'un qui l'avait provoqué auparavant et l'avait traité de lâche

(1) La charité supprime même les barrières qui séparent l'homme des animaux. J'ai lu dans la biographie de Towianski, un grand patriote et mystique polonais, un trait bien caractéristique. Par un jour de pluie, un de ses amis le rencontre caressant un gros chien qui lui sautait dessus et le couvrait de boue. L'ami s'étonna. « Ce chien, répondit Towianski, que je vois pour la première fois, m'a témoigné beaucoup de fraternité ; l'accueil que j'ai fait à ses amabilités l'a rempli de joie. Si je le chassais, je le froisserais, je lui ferais tort moralement. J'offenserais ainsi non pas lui seulement, mais tous les esprits de l'autre monde qui sont au même niveau que lui. Il salit mon habit ? Qu'est-ce que cela, comparé à l'injure que je lui ferais, si je recevais avec froideur ses démonstrations d'amitié ? Nous devrions, ajoutait-il, nous efforcer en toute occasion d'alléger le sort des animaux, et tendre à l'union de tous les esprits, que le sacrifice du Christ a rendu possible. » ANDRÉ TOWIANSKI, traduction de l'italien, Turin 1897 (non mis en vente). * Je dois ce que je sais de Towianski à mon ami le professeur W. Lutoslawski.

(*) [Je n'ai pu me procurer ce livre.]

parce qu'en sa qualité de chrétien il refusait de se battre. Je donne ces détails pour qu'on puisse mesurer toute l'ampleur du changement réalisé.

« Je descendis jusqu'au bout de la galerie et là je trouvai le gamin qui pleurait parce qu'un compagnon voulait lui prendre le vagonnet. Je lui dis : « Tom, il ne te faut pas prendre ce vagonnet. » Il me lança un juron et m'appela sale méthodiste. Je lui dis que Dieu ne m'ordonnait pas de me laisser voler par lui. Il jura de nouveau et dit qu'il me ferait passer le vagonnet sur le corps. « Eh bien, lui dis-je, voyons qui sera le plus fort, le diable et toi ou le Seigneur et moi. » Ce fut le Seigneur et moi. Il dut se garer, sans quoi le vagonnet lui aurait passé sur le corps. Et je rendis au gamin son vagonnet. Tom dit alors : « J'ai bonne envie de te flanquer une gifle. — Eh bien, lui dis-je, si cela peut te faire plaisir, fais-le. » Il me frappa à la figure. Je lui tendis l'autre joue et je lui dis : « Frappe encore. » Il me frappa cinq fois. Je tendis ma joue pour la sixième fois ; mais il se détourna et partit en jurant. Je lui criai : « Que le Seigneur te pardonne comme je le fais, et qu'il te sauve ! »

» C'était un samedi. Quand je rentrai chez moi, en sortant de la mine, ma femme vit ma figure toute enflée et me demanda ce que c'était. Je lui dis : « Je me suis battu, et je lui ai donné une bonne raelée. » Elle éclata en sanglots et me dit : « O Richard, comment as-tu pu te battre ? » Alors je lui dis tout ce qui s'était passé ; et elle remercia Dieu de ce que je n'avais pas riposté.

» Mais le Seigneur avait frappé juste et ses coups ont plus d'effet que ceux de l'homme. Le lundi vint. Le diable se mit à me tenter en me disant : « Les autres se gausseront de toi pour avoir laissé Tom te traiter comme il l'a fait samedi. » Je m'écriai : « Arrière de moi, Satan ! » — et je partis pour la mine. Tom fut le premier que je rencontrai. Je lui dis : « Bonjour ! » mais il ne répondit pas. Il descendit le premier. Quand je descendis à mon tour, je fus surpris de le trouver qui m'attendait, assis sur la voie. Quand j'arrivai à lui, il se prit à pleurer et me dit : « Richard, veux-tu me pardonner de t'avoir frappé ? — Je t'ai pardonné, lui dis-je ; demande à Dieu de te pardonner. Que le Seigneur te bénisse ! » Je lui serrai la main, et nous nous rendîmes chacun à notre travail. »¹

« Aimez vos ennemis ! » Non pas, remarquez-le bien, ceux qui ne sont pas au nombre de vos amis, mais vos vrais ennemis, ceux qui vous maltraitent et qui vous persécutent. Est-ce

(1) J. PATTERSON : *Life of Richard Weaver*, p. 66-68 (abrégé).

là une simple hyperbole orientale, pour dire que nous devons autant que possible ne pas donner libre cours à notre animosité? Ou bien faut-il prendre à la lettre ce précepte de Jésus? Les chrétiens eux-mêmes l'ont rarement fait. Existe-t-il un état d'âme où toutes les distinctions ordinaires disparaissent sous le flot montant d'une émotion exclusive? où la sympathie répond à la haine? Quiconque éprouverait une telle sympathie pour ses ennemis quels qu'ils fussent serait à bon droit considéré comme un être surhumain. Sa vie morale serait d'un autre ordre que celle des autres hommes; et qui sait ce qui pourrait résulter d'une telle attitude, prise par quelques âmes vigoureuses? Le monde entier pourrait en être transformé. Les exemples positifs d'un tel état d'âme sont très rares, même dans la Bible. Ceux que nous offre le bouddhisme sont légendaires. Envisagé du point de vue psychologique, le précepte: « Aimez vos ennemis » n'a pourtant rien en soi de contradictoire. C'est — porté à son plus haut degré — le même sentiment qui nous inspire souvent une pitié tolérante à l'égard de nos oppresseurs. Mais si l'on parvenait à donner à ce sentiment son plus grand essor, une telle magnanimité supposerait l'abandon de la plupart des mobiles qui mènent les hommes; les ressorts de notre activité ne seraient plus les mêmes, une transformation radicale se ferait dans l'humanité. De ce royaume de la charité, l'émotion religieuse nous donne l'avant-goût.

L'inhibition des répugnances instinctives se manifeste non seulement par l'amour des ennemis, mais aussi par l'amour de ceux dont l'aspect extérieur est repoussant. Chez beaucoup de saints authentiques, plusieurs tendances concourent à produire ce résultat. L'ascétisme y contribue pour une bonne part; puis la charité proprement dite, enfin l'humilité, c'est-à-dire le désir de renoncer à toute distinction humaine et de se mettre au même niveau que les créatures de Dieu les plus méprisées. Ces trois tendances existaient à coup sûr dans l'esprit d'un François d'Assise ou d'un Ignace de Loyola quand ils échangeaient leurs vêtements contre les haillons d'un mendiant pouilleux. Il faut bien qu'elles existent chez les religieux qui consacrent leur vie à soigner les lépreux ou d'autres malades également répugnants. Sans parler de traditions ecclé-

siastiques séculaires, les âmes religieuses se sentent tout naturellement portées à soigner les malades. Mais il faut ajouter que dans cette forme spéciale de la charité, nous rencontrons des excès de dévotion vraiment fantastiques, et qui ne peuvent s'expliquer que par un furieux désir de crucifier sa propre chair. François d'Assise baise ses lépreux ; Marie Alacoque, Saint François Xavier, Saint Jean de Dieu et d'autres encore nettoyaient, nous dit-on, avec leur propre langue, les plaies et les ulcères des malades qu'ils pansaient. La vie d'une sainte comme Elisabeth de Hongrie ou M^{me} de Chantal est pleine de détails de ce genre, pénibles à lire, où la sainte paraît se complaire dans la pourriture d'hôpital. Cela peut être admirable, mais cela fait frémir.

Considérons maintenant la force d'âme que suscite la foi religieuse et qui, suivant les cas, s'appellera résignation, patience, fermeté, sérénité. La foi produit d'ordinaire la paix intérieure. Nous avons dit plus haut que l'intuition de la présence de Dieu pouvait remplir l'âme d'un sentiment de sécurité inexprimable. Quand, malgré toutes les difficultés du chemin, on a l'assurance qu'on est entre les mains d'un Dieu d'amour, comment cela n'apaiserait-il pas toute fièvre, toute agitation, toute inquiétude ? L'abandon passionné de soi-même entre les mains de Dieu est le propre d'une âme profondément religieuse. Quiconque peut dire de tout son cœur : « Que ta volonté soit faite ! » est cuirassé contre toute faiblesse. L'armée des martyrs, des missionnaires, des réformateurs religieux se lève devant nous pour témoigner que l'abandon de soi procure à l'âme un calme parfait dans les circonstances les plus angoissantes.

Suivant les tempéraments, sombres ou joyeux, la tranquillité d'âme prend une couleur différente. Dans un esprit mélancolique, elle devient soumission, résignation. Chez un homme toujours content, c'est un consentement joyeux. Comme exemple du premier type, je citerai une page de Pascal :

« Otez de moi, Seigneur, la tristesse que l'amour de moi-même me pourrait donner de mes propres souffrances... mettez en moi une tristesse conforme à la vôtre. Que mes souffrances servent

à apaiser votre colère. Faites-en une occasion de mon salut et de ma conversion... Je ne vous demande ni santé, ni maladie, ni vie, ni mort ; mais que vous disposiez de ma santé et de ma maladie, de ma vie et de ma mort, pour votre gloire, pour mon salut et pour l'utilité de l'Eglise et de vos Saints, dont j'espère par votre grâce faire une portion. Vous seul savez ce qui m'est expédient : vous êtes le souverain maître, faites ce que vous voudrez. Donnez-moi, ôtez-moi ; mais conformez ma volonté à la vôtre... Seigneur, je sais que je ne sais qu'une chose : c'est qu'il est bon de vous suivre, et qu'il est mauvais de vous offenser. Après cela je ne sais quel est le meilleur ou le pire en toutes choses. Je ne sais lequel est profitable de la santé ou de la maladie, des biens ou de la pauvreté, ni de toutes les choses du monde. C'est un discernement qui passe la force des hommes et des Anges, et qui est caché dans les secrets de votre providence que j'adore et que je ne veux pas approfondir. »¹

Les lignes suivantes écrites par Jules Lagneau, l'année de sa mort, sont dans le même ton. On sait quelle fut la vie héroïque et sainte de ce professeur de philosophie, qui mourut à Paris en 1894, après des années de maladie et de souffrances :

« Ma vie, pour la réussite de laquelle vous faites des vœux, sera ce qu'elle peut être. Je ne lui demande rien, je n'attends rien d'elle. Il y a longtemps que je n'existe, que je ne pense et n'agis, que je ne vaux le peu que je vaux que par le désespoir, qui est ma seule force et mon seul fond. Puisse-t-il me conserver, même dans les dernières épreuves où j'arrive, le courage de repousser le désir de la délivrance ! Je ne demande rien de plus à la Source d'où tout pouvoir vient, et si cela m'est donné, vos vœux auront été accomplis. »²

Il y a chez ces deux Français, l'un chrétien, l'autre stoïcien, tous deux de tempérament pessimiste, un ton fataliste et pathétique qui nous remue profondément. Comme l'on sent bien qu'une telle attitude protège l'homme contre tous les chocs extérieurs ! La résignation est moins passive chez ceux dont le tempérament incline à l'optimisme. Je pourrais

(1) BLAISE PASCAL : *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, 13 et 14.

(2) *Bulletin de l'Union pour l'Action Morale*, deuxième année, n° 19-20, p. 662.

me dispenser de donner des exemples, tellement ils abondent dans l'histoire. Je cite le premier qui me vienne à l'esprit, celui de M^{me} Guyon. Très frêle physiquement, elle avait cependant un heureux naturel ; elle traversa bien des périls en conservant une admirable sérénité.

Emprisonnée comme hérétique et menacée d'une captivité plus odieuse encore : « Tous mes amis, dit-elle, pleuraient amèrement. Je ne sentis pas seulement un premier mouvement de peine ou d'attendrissement sur moi-même : mon âme ne changea pas, même pour un instant, de situation... Il me semble que mon âme est dans une immobilité entière, et qu'il y a en moi une perte si entière de tout ce qui me regarde, qu'aucun de mes intérêts ne me peut faire ni peine ni plaisir. De plus, je suis tellement toute à mon Dieu, que je ne puis vouloir autre chose pour moi que ce qu'il fait. »¹

Elle écrit ailleurs : « Nous nous engageâmes sans y penser dans un lieu que la rivière de Loire avait miné : et ce chemin, qui paraissait uni par dessus, était une terre sans fondement. Nous ne nous aperçûmes du danger que lorsqu'on ne pouvait tourner ni à droite ni à gauche, et qu'il fallait nécessairement poursuivre ou se précipiter dans la rivière. Une partie du carrosse roulait en l'air... L'effroi était si grand, qu'il ne se peut rien de plus : pour moi, je n'en sentis aucun, et je me trouvai si abandonnée à Dieu pour tous les événements que sa providence pouvait permettre, que je sentais comme une joie sensible de périr par un coup de sa main. »²

Embarquée dans une petite chaloupe, entre Nice et Gênes, elle voit éclater une tempête : « L'irritation des flots faisait mon plaisir ; et j'en recevais un extrême de penser que ces ondes mutinées me serviraient peut-être de sépulcre. O Dieu, peut-être fis-je quelques infidélités dans le plaisir que je prenais de me voir battue et ballottée de ces flots enflés. Je m'imaginai me voir entre les mains de votre Providence : il me semblait en être le jouet... Ceux qui étaient avec moi s'apercevaient bien de mon intrépidité ; mais ils en ignoraient la cause. »³

Le mépris du danger peut atteindre, dans l'enthousiasme religieux, un plus haut degré d'exaltation. J'en trouve un exemple dans la charmante autobiographie de Frank Bullen,⁴

(1) *Vie de M^{me} GUYON*, tome III, p. 63, 64 (3^{me} partie, ch. vi).

(2) Tome I, p. 134, 135 (1^{re} partie, ch. xiv).

(3) Tome II, p. 251 (2^{me} partie, ch. xxiii).

(4) FRANK BULLEN : *With Christ at Sea*, London, 1901, p. 130.

intitulée : « Sur mer avec Christ. » C'est sur un navire, en pleine mer, qu'il se convertit ; deux jours après

« Il soufflait, dit-il, une brise carabinée, et nous faisons force de voiles pour échapper à la tempête en cinglant vers le Nord. Peu après quatre heures du matin, nous amenâmes le clinfoc, et je sautai sur le boute-hors pour ferler la voile. J'étais à califourchon sur le boute-hors, quand il céda sous mon poids, soudainement. La voile m'échappa des mains, et je tombai en arrière, suspendu par un seul pied, la tête en bas, au-dessus des vagues furieuses et du grand tourbillon d'écume brillante qui bouillonne sous les bossoirs. Mais je n'éprouvai qu'un transport de joie venant de ma certitude de la vie éternelle. J'étais à deux doigts de la mort, j'en avais la conscience très nette, et pourtant je n'en ressentais que de la joie. Je n'ai guère pu rester que cinq secondes dans cette position, mais je vécus là un siècle de bonheur. A la fin mon corps reprit le dessus, et, avec un effort désespéré de gymnaste, je rattrapai le boute-hors. Je ne sais pas comment je fis pour ferler la voile, mais je chantai à tue-tête des louanges à Dieu, qui retentirent sur la sombre étendue des flots. »

C'est dans les annales du martyr que l'on trouve naturellement les plus beaux exemples d'imperturbabilité religieuse. Je citerai le témoignage d'une pauvre huguenote, persécutée sous Louis XIV :

« A l'instant on me fit lever, dit Blanche Gamond, et on me fit entrer à la cuisine. Sitôt que j'y fus dedans, l'on ferma bien toutes les portes, et je vis six filles, que chacune d'elles liait un paquet de verges d'ozier de la grosseur que la main pouvait empoigner et de la longueur d'une aune. On me dit : « Déshabillez-vous ; » ce que je fis. On me dit : « Vous laissez votre chemise ; il la faut ôter. » Elles n'eurent pas la patience qu'elles-mêmes me l'ôtèrent, et j'étais nue depuis la ceinture en haut. On apporta une corde de laquelle on m'attacha à une poutre qui tenait le pain dans la cuisine ; en m'attachant on tira la corde de toutes leurs forces, puis on me disait : « Vous fais-je mal ? » Et alors elles déchargèrent leur furie dessus moi, et en me frappant l'on me disait : « Prie ton Dieu ! » C'était la Roulatte qui me tenait ce langage. Ce fut à ce moment-là que je reçus la plus grande consolation que je puisse recevoir de ma vie, puisque j'eus l'honneur d'être fouettée pour le nom de Christ, et de plus d'être comblée de ses grâces et de ses consolations. Que ne puis-je écrire les influences, consolations et la paix

inconcevables que je sentois au-dedans de moi ! mais pour le sçavoir, il faut passer par la même épreuve ; elle était si grande que j'étais ravie, car là où les afflictions abondent la grâce abonde par dessus. On avait beau s'écrier : « Redoublons nos coups ; elle » ne les sent pas, puisqu'elle ne dit mot ny ne pleure point. » Et comment aurois-je pleuré, puisque j'étais pâmée au-dedans de moi ? »¹

Le passage de la tension d'esprit, de l'inquiétude, du sentiment pénible de responsabilité, à l'égalité d'âme, à la paix intérieure, à l'acceptation joyeuse des événements, est sans doute la plus étonnante de ces intimes révolutions, où le foyer central d'énergie personnelle se déplace brusquement. Et ce qu'il y a de plus merveilleux, c'est que la transformation s'accomplit souvent sans effort : on se laisse aller, on laisse tomber son fardeau de ses épaules fatiguées. Un tel abandon paraît être le trait le plus caractéristique de l'attitude religieuse, en tant qu'elle est distincte de l'attitude purement morale. Ce mouvement de l'âme a précédé toutes les théologies, et ne dépend d'aucune conception philosophique. Le stoïcisme, la *mind-cure*, la théosophie, la psychothérapie médicale y attachent autant d'importance que le christianisme traditionnel ; il n'est guère de credo spéculatif qui ne puisse faire de même.² Les chrétiens qui possèdent le don de s'abandonner entre les mains de Dieu n'ont plus d'anxiété pour l'avenir ni d'inquiétude pour le présent.

Sainte Catherine de Gênes, nous est-il dit, « ne prenait connaissance des choses qu'à mesure qu'elle les voyait successivement se produire à ses yeux, *de moment en moment*. » Pour son âme sainte, « le moment divin était le moment présent..., et quand ce moment présent avait été considéré dans son ensemble et dans ses détails, quand le devoir qu'il renfermait était accompli, il ne s'agissait plus, selon elle, que de le laisser partir comme s'il

(1) CLAPARÈDE ET GOTY : *Deux héroïnes de la foi*, Récits du XVII^e siècle, Paris 1880, p. 121, 122.

(2) Il est intéressant de comparer les formules diverses qui servent à exprimer ce principe. Voyez par exemple : A. P. CALL : *As a Matter of Course* (Une chose qui va de soi), Boston, 1894 ; H. W. DRESSER : *Living by the Spirit* (Vivre par l'Esprit), New York and London, 1900 ; H. W. SMITH : *The Christian's Secret of a Happy Life* (Le chrétien possède le secret d'une vie heureuse), publié par le *Willard Tract Repository* et lu aujourd'hui par des milliers de personnes.

n'avait jamais été là, afin qu'il cédât la place aux réalités et aux devoirs du moment suivant. »¹

La concentration de la conscience sur le moment présent est vivement recommandée par la religion des Hindous, la *mind-cure* et la théosophie.

L'âme sainte devient extrêmement sensible aux discordances, aux contradictions intérieures ; l'incohérence et la confusion lui deviennent intolérables. Il faut que la vie et l'activité de l'esprit soient tout entières mises d'accord avec l'émotion spirituelle qui en est la note dominante. Ce qui n'est pas spirituel risque de souiller la blancheur de l'âme, qui le rejette loin d'elle. A l'exaltation de la sensibilité morale s'ajoute le désir de sacrifier tout ce qui n'est pas digne de Dieu. Cette ardeur spirituelle peut dominer l'âme à tel point que la pureté s'acquiert en un instant ; nous en avons vu des exemples : D'ordinaire, elle s'acquiert graduellement, comme chez Billy Bray, qui nous décrit comment il parvint à renoncer au tabac :

« J'avais été fumeur aussi bien qu'ivrogne, et je tenais à mon tabac autant qu'à ma nourriture ; j'aimais mieux descendre dans la mine sans mon dîner que sans ma pipe. Dans les temps anciens, le Seigneur parlait par la bouche de ses serviteurs les prophètes ; maintenant il nous parle par l'esprit de son Fils. Je n'avais pas seulement de vagues impressions religieuses, je percevais distinctement la voix de Dieu me parlant tout bas. Quand je prenais ma pipe pour fumer, la voix intérieure me disait : « C'est une idole, une convoitise ; loue le Seigneur avec des lèvres pures. » Je sentis alors que j'avais tort de fumer. Le Seigneur m'envoya même une femme pour me convaincre. J'étais une fois dans une maison, et je sortis ma pipe pour l'allumer au feu ; alors Mary Hawke — c'était son nom — me dit : « Vous ne trouvez pas que c'est mal de fumer ? » Je lui répondis que quelque chose en moi me disait que c'était une idole, une convoitise. « C'est le Seigneur », me dit-elle. Alors je me dis : « Il faut y renoncer, puisque le Seigneur me le dit du dedans, et cette femme du dehors ; il faut en finir avec le tabac, malgré tout le plaisir que j'en tire. » Sur-le-champ je sortis

(1) T. C. UPHAM : *Life of Madame Catherine Adorna*, 3^e ed., New York, 1864, p. 158, 172-174.

le tabac de ma poche et je le jetai au feu ; puis j'écrasai la pipe sous mon pied : j'avais réduit en poussière et en cendre ce qui n'était que cendre et poussière. Je n'ai pas fumé une seule fois depuis lors. Il me fut très dur de briser cette vieille habitude, mais j'invoquai bien haut l'aide du Seigneur, et il me donna de la force, car il a dit : « Invoque-moi au jour de la détresse, et je te délivrerai. » Le lendemain, j'eus une telle rage de dents que je ne savais plus que faire. Je pensai que cela tenait à ce que j'avais laissé la pipe, mais je déclarai que je ne fumerais jamais plus, dussé-je perdre toutes mes dents. Je dis : « Seigneur, tu nous as donné cette assurance : « Mon joug est facile et mon fardeau » léger », et quand j'eus dit cela, toute la douleur disparut. Quelquefois la pensée de la pipe me revenait très fortement ; mais le Seigneur me fortifia contre cette vieille habitude, et, gloire à Dieu ! je n'ai jamais fumé depuis. »

Le biographe de Bray nous raconte qu'après avoir renoncé à fumer, il pensa qu'il pouvait chiquer un peu, mais triompha de cette répugnante habitude. « Une fois, dit Bray, dans une réunion de prières à Hicks Mill, j'entendis le Seigneur qui me disait, au moment où nous étions à genoux : « Tu dois me louer avec des lèvres pures. » Dès que nous nous relevâmes, je sortis donc la chique de ma bouche et je la jetai sous le banc. Mais quand nous nous mimés de nouveau à genoux, je mis une autre chique dans ma bouche. Alors le Seigneur me dit de nouveau : « Tu dois me louer avec des lèvres pures. » Je sortis donc la chique de ma bouche et je la jetai sous le banc, et je dis : « Oui, Seigneur, je veux t'obéir. » Depuis ce temps-là, j'ai renoncé à chiquer aussi bien qu'à fumer, et j'ai été un homme libre. »

Parmi les renoncements où conduit le désir de véracité, de parfaite pureté, il en est de fort pathétiques. Les premiers quakers, par exemple, livrèrent de rudes batailles contre l'hypocrisie et la mondanité du christianisme de leur temps. Le combat qui leur coûta le plus de blessures fut peut-être celui qu'ils durent livrer pour défendre leur droit à la sincérité absolue dans leurs relations sociales ; tutoyant tout le monde, n'ôtant leur chapeau devant personne et n'usant jamais de termes honorifiques. Il fut révélé à George Fox que ces pratiques conventionnelles n'étaient que mensonge et duperie ; là-dessus tous ses disciples y renoncèrent, sacrifiant les convenances à la vérité, afin que leurs actes fussent parfaitement d'accord avec l'esprit dont ils se réclamaient.

« Quand le Seigneur m'envoya dans le monde, dit Fox dans son Journal, il me défendit d'ôter mon chapeau à qui que ce soit, supérieur ou inférieur : il m'enjoignit de tutoyer tout le monde, hommes et femmes, riches et pauvres, grands et petits. Quand je rencontrais quelqu'un sur ma route, je ne devais lui dire ni : Bonjour ! ni : Bonsoir ! Je ne devais faire à personne ni salut, ni révérence. Oh ! quelle rage dans le cœur des ecclésiastiques, des magistrats, des pratiquants et des gens de toute sorte, surtout des ecclésiastiques et des pratiquants ; car bien que ce tutoiement fût conforme à leur grammaire, à leur syntaxe et au langage de la Bible, pourtant ils ne pouvaient supporter de l'entendre ; et parce que je ne pouvais leur tirer mon chapeau, ils se mettaient tous en fureur... Oh ! quels mépris, quels emportements, quelles rages ! Oh ! que de soufflets, que de coups de poing, que de coups de bâton, que d'emprisonnements nous dûmes subir, parce que nous ne voulions pas ôter notre chapeau devant les hommes ! Plusieurs d'entre nous eurent leurs chapeaux arrachés de leur tête et jetés si loin qu'ils ne purent les retrouver. Il est difficile de dépeindre tous les mauvais traitements et toutes les injures que nous eûmes à supporter, sans parler du danger où nous étions parfois de perdre la vie, persécutés pour cette raison par les plus grands chrétiens, ou soi-disant tels, qui montraient bien ainsi qu'ils n'étaient pas de vrais croyants. Et quoique ce ne fût qu'une petite chose aux yeux des hommes, cela produisit un tumulte extraordinaire parmi tous les dévots et les ecclésiastiques. Gloire au Seigneur, bon nombre d'entre eux en vinrent à reconnaître combien vaine était la coutume d'ôter son chapeau devant les hommes, et que le témoignage de la vérité s'y opposait. »

Dans l'autobiographie de Thomas Elwood, un quaker de la première heure, qui fut pendant quelque temps secrétaire de Milton, on peut lire le récit naïf et candide des épreuves qu'il eut à subir au sein de sa famille et au dehors, quand il voulut mettre en pratique l'idéal de sincérité proposé par Fox. Je citerai seulement un passage, où Elwood nous expose ses sentiments à ce sujet. C'est un échantillon caractéristique d'extrême sensibilité morale.

« Grâce à la lumière divine, nous dit-il, je vis tout le mal qui était en moi. Je n'avais pas à me délivrer de l'impureté, de la débauche et des souillures ordinaires du monde, ayant été préservé par la grande bonté de Dieu et par une éducation honnête ; j'avais cependant beaucoup d'autres péchés auxquels il me fallait couper

court et renoncer entièrement. Quelques-uns ne passent pas pour blâmables aux yeux du monde, qui est plongé dans le mal (1 Jean v, 19) ; mais grâce à la lumière de Christ, je vis très clairement que c'étaient des péchés que Dieu condamnait en moi.

» C'étaient notamment la recherche et les détails superflus du vêtement, qui ne font que manifester la vanité du cœur. J'y prenais trop de plaisir. Dieu exigea de moi que j'y coupe court et que j'y renonce entièrement ; sa condamnation pesa sur moi tant que je ne l'eus pas fait. J'ôtai de mes habits toutes les garnitures de dentelles, de rubans, de boutons, qui n'avaient aucune utilité et qui n'étaient là que pour servir de ce que par erreur on appelait ornement ; et je cessai de porter des bagues.

» Pareillement, je dus renoncer à donner des titres flatteurs à des hommes que je n'avais aucune raison valable de désigner ainsi. A ce péché j'avais été fort adonné ; je passais pour y mettre beaucoup d'adresse et de présence d'esprit. Aussi je dus y couper court et y renoncer entièrement. Désormais je dus m'abstenir de dire : Mon seigneur, Mon sieur ou Ma dame ; de dire « votre serviteur » à quelqu'un dont je n'étais pas réellement le serviteur : or je ne l'ai jamais été de personne.

» Pareillement, j'avais été assez prodigue de marques de respect aux gens que je rencontrais, comme de découvrir la tête, de plier le genou, d'incliner le corps entier pour les saluer. C'est là une des vaines coutumes du monde, introduite par l'esprit du monde ; au lieu du vrai respect et de la vraie révérence, ce ne sont là que des simagrées, par lesquelles les gens se manifestent faussement entre eux un respect qui n'existe pas dans leur esprit. En outre c'est le symbole le plus convenable de l'honneur suprême que nous devons tous rendre à Dieu Tout-Puissant ; tous ceux qui se donnent le nom de chrétien prennent cette attitude quand ils lui présentent leurs prières ; il ne faut donc pas en user à l'égard des hommes. Je m'aperçus que c'était un des péchés auxquels je m'étais trop longtemps adonné ; aussi je dus y couper court et y renoncer entièrement.

» Pareillement, je renonçai à cette manière de parler fausse et corrompue qui consiste à employer le pluriel *vous* au lieu du singulier *tu*, quand on s'adresse à une seule personne. Au lieu de parler le langage si simple et si pur de la vérité, dont Dieu s'est toujours servi en parlant à l'homme et l'homme en parlant à Dieu comme à ses semblables ; des êtres corrompus, en des temps corrompus, pour flatter la nature corrompue de l'homme, ont imaginé de dire *vous* à une seule personne. Cette inepte et trompeuse coutume a depuis lors corrompu les langues modernes, avili les esprits et

gâté les mœurs. J'avais été adonné à cette coupable pratique autant qu'aux autres. Je fus appelé à m'en dégager, à y renoncer entièrement. »¹

Ces premiers quakers étaient vraiment des *puritains*. La moindre contradiction entre la conduite et la pensée, entre les apparences et la réalité, provoquait une révolte de leur conscience. Nous lisons dans le Journal de l'un d'eux, John Woolman :²

« J'ai souvent médité sur la cause première de l'oppression dont souffrent tant d'hommes... De temps en temps, je me suis demandé : est-ce que dans toutes mes actions je fais de toutes choses un usage conforme à la justice universelle ?...

» Réfléchissant souvent à tout cela, je sentis toujours plus de scrupules à porter des chapeaux et des habits teints d'une teinture qui les détériore, comme aussi à m'habiller en été de plus de vêtements qu'il n'est nécessaire pour la convenance et la commodité. J'étais persuadé que ces coutumes ne sont point fondées sur la vraie sagesse. La crainte d'éloigner de moi ceux que j'aimais en me singularisant me retenait et me gênait. Je continuai donc à m'habiller comme avant... Je tombai malade... Sentant la nécessité de me purifier davantage, je n'avais aucun désir de recouvrer la santé avant que le but de mon épreuve fût atteint... J'eus l'idée de me procurer un chapeau de feutre dont les poils auraient gardé leur couleur naturelle ; mais la crainte de me singulariser me tourmentait encore. Ce fut pour moi la cause de vives tribulations au moment de notre assemblée générale, au printemps de 1762 ; je désirais ardemment que Dieu m'indiquât le bon chemin. Profondément courbé en esprit devant le Seigneur, je reçus de lui la volonté de me soumettre à ce que je sentais qu'il exigeait de moi. Une fois rentré chez moi, je me procurai un chapeau de feutre de couleur naturelle.

» Quand je prenais part à des réunions, cette singularité me mettait à l'épreuve ; justement à ce moment-là quelques élégants qui aimaient à suivre les changements de la mode s'étaient mis à porter des chapeaux blancs pareils au mien ; plusieurs amis qui ne savaient pas quels étaient mes motifs pour le porter m'évi-

(1) *The History of Thomas Elwood, written by himself*, London, 1885, p. 32-34.

(2) [Woolman (1720-1772) était un pauvre tailleur de New Jersey (Etats-Unis), qui, je l'ai dit plus haut, se fit l'apôtre de l'abolition de l'esclavage.]

taient. Cela mit obstacle pour un certain temps à l'exercice de mon ministère. Bien des amis craignaient qu'en portant un tel chapeau je ne parusse affecter de me singulariser. Quant à ceux qui m'en parlaient sur un ton amical, je leur disais d'ordinaire en peu de mots que, si je portais ce chapeau, cela ne dépendait pas de ma volonté. »

Plus tard, voyageant à pied en Angleterre, il eut des impressions analogues : « Dans mes voyages, dit-il, j'ai passé à côté de grandes teintureriers ; et bien des fois j'ai marché sur un sol tout imbibé de matières colorantes. Je souhaitai vivement que les hommes pussent parvenir à la propreté des maisons, des vêtements, du corps et de l'esprit. La teinture des étoffes est destinée d'une part à flatter l'œil, d'autre part à cacher la saleté. Souvent, forcé de marcher dans cette boue qui exhalait des puanteurs malsaines, j'ai fortement désiré que l'on en vint à réfléchir à ce que vaut la pratique qui consiste à déguiser la saleté sous la teinture.

» Laver nos vêtements pour les maintenir purs et nets, c'est de la propreté ; mais cacher leur saleté, c'est le contraire de la propreté. En cédant à cette coutume, on fortifie en soi la tendance à dérober aux yeux tout ce qui nous déplaît. La propreté parfaite convient à un peuple saint. Mais colorer nos vêtements pour dissimuler leurs souillures est contraire à la parfaite sincérité. Certaines sortes de teintures rendent l'étoffe moins utile. Si tout l'argent dépensé en matières colorantes, en opérations de teinture, et tout l'argent qu'on perd en endommageant ainsi l'étoffe était appliqué à entretenir partout la propreté la plus parfaite, comme elle règnerait dans le monde ! »¹

Quand le besoin d'harmonie et de pureté morale en vient à ce degré-là, il peut arriver que l'individu trouve le monde extérieur trop plein de contradictions choquantes pour qu'il y veuille demeurer, et qu'il soit réduit à s'en retirer pour pouvoir unifier sa vie et garder son âme sans tache. La même loi qui oblige l'artiste, pour atteindre dans son œuvre la parfaite harmonie, à supprimer tout ce qui jure avec le reste ou risque de produire une discordance, gouverne aussi la vie morale. Omettre, dit Stevenson, est le grand secret de l'art d'écrire : « Si je savais omettre, je ne demanderais pas

(1) [*The Journal of JOHN WOOLMAN*, London, 1903, p. 158 sq. et 241, 242 (chap. VIII et XII).]

d'autre talent. » Quand une vie est pleine de discordances, de mollesse et de superfluités, elle ne saurait avoir ce que nous appelons du caractère. C'est ainsi que la religion est amenée à ouvrir ses monastères, à fonder ses communautés exclusives de compagnons spirituels. La règle d'un couvent comporte pour le moins autant d'omissions obligatoires que d'actions imposées ; et là, dans cette vie paisible et uniforme, l'âme sainte trouve l'unité limpide et la pureté immaculée que troublaient à chaque pas les secousses et les brutalités de la vie du siècle.

× Si l'âme religieuse a parfois des scrupules extraordinaires quand elle veut réaliser la pureté parfaite, il en est de même quand elle veut mortifier le corps pour s'en affranchir davantage. L'ascétisme, auquel nous arrivons maintenant, peut naître de plusieurs états d'esprit très différents ; il est tantôt modéré, tantôt extrême. Je crois en distinguer au moins six formes diverses :

1° L'ascétisme peut n'être que la réaction d'un tempérament énergique, dégoûté d'une vie trop facile.

2° La sobriété dans le boire et le manger, la simplicité dans le vêtement, la parfaite chasteté, et d'une façon générale la sévérité à l'égard du corps, résultent souvent de l'aspiration à la pureté morale, qui repousse toute sensualité.

3° Ces renoncements sont aussi des fruits de l'amour, quand ils apparaissent à l'individu comme des sacrifices qu'il est heureux de faire à son Dieu.

4° Les mortifications et les tourments que s'impose l'ascète peuvent provenir d'un mépris de lui-même, auquel s'associe la croyance théologique à l'expiation. Il a l'impression qu'il rachète ses fautes et qu'il évite ainsi, par ses souffrances présentes, des tortures bien plus terribles dans l'avenir.

5° Chez les névropathes, ces mortifications résultent d'une obsession tout à fait irrationnelle, d'une sorte d'idée fixe qui les harcèle comme un défi. C'est seulement en s'y soumettant que l'individu retrouve sa paix intérieure.

6° Enfin l'ascétisme peut, dans des cas plus rares, être suscité par une véritable perversion de la sensibilité, qui change en plaisirs certaines douleurs.

Je tâcherai plus loin de citer des exemples qui donnent une idée de chacune de ces formes de l'ascétisme. On ne peut guère en trouver qui corresponde exclusivement à l'un des aspects que nous venons de distinguer. D'ordinaire, dans les cas assez prononcés pour qu'on puisse sans hésitation parler d'ascétisme, plusieurs de ces formes se trouvent réunies. Mais avant d'y arriver, quelques remarques générales s'imposent.

Une étrange transformation morale s'est opérée durant le siècle dernier dans toute l'étendue du monde occidental. Nous ne pensons plus être appelés à braver d'une âme sereine la douleur physique. On n'exige pas d'un homme qu'il la supporte sans murmurer, on ne s'attend guère à ce qu'il en inflige beaucoup à l'un de ses semblables. La description des souffrances physiques nous donne la chair de poule, tandis que nos ancêtres considéraient la douleur comme un élément indispensable de l'ordre du monde ; ils la supportaient et l'infligeaient comme une partie de leur besogne quotidienne. Nous avons peine à concevoir que des êtres humains aient pu avoir l'épiderme aussi calleux. La conséquence d'une telle transformation, c'est que même au sein de l'Eglise romaine, où l'ascétisme s'appuie sur une tradition imposante, où pendant si longtemps on l'a regardé comme une source de mérites, il est presque partout tombé en désuétude, sinon en défaveur. Un chrétien qui se flagelle ou pratique d'autres macérations suscite aujourd'hui plus d'étonnement et d'effroi que d'émulation. Beaucoup d'écrivains catholiques admettent que les temps sont changés et paraissent s'y résigner sans trop de peine. Ils vont jusqu'à dire qu'il ne faut pas trop regretter le passé, et qu'il y aurait peut-être quelque extravagance à vouloir ressusciter les héroïques « disciplines » d'autrefois.

L'instinct de l'homme le poussant vers ce qui lui est facile et agréable, toute inclination à rechercher ce qui est ardu et pénible lui apparaît comme anormale. Néanmoins un effort modéré n'est-il pas naturel à l'homme ? C'est seulement sous ses formes extrêmes que la recherche de l'effort et de la douleur est paradoxale. Si, laissant de côté les formules abstraites, nous tâchons de saisir sur le vif ce que nous appelons notre volonté, nous voyons qu'il n'y a rien de plus

complexe. Elle implique à la fois des impulsions qui nous aiguillonnent et des inhibitions qui nous paralysent. Elle trouve devant elle, comme des chemins tracés d'avance, une foule d'habitudes depuis longtemps fixées. Elle est escortée par des réflexions critiques. Elle laisse enfin derrière elle comme une odeur suave ou écœurante, suivant que son passage a réjoui ou contristé notre cœur. Notre attitude morale nous procure par elle-même une satisfaction ou bien un mécontentement intime. Il existe sans contredit des hommes qui pourraient vivre de sourires et de « oui » perpétuels. Mais pour la plupart des humains ce serait une atmosphère amollissante, un bonheur trop passif, insipide, intolérable. Il faut qu'il s'y mêle un peu d'austérité, de danger et d'effort, quelques « Non ! » énergiques, pour qu'on se sente vivre. Les différents caractères présentent à cet égard d'énormes divergences. Mais quelle que soit la proportion exacte des « oui » et des « non » qui correspond le mieux aux dispositions d'un individu, quelque chose en lui l'avertira quand il y sera parvenu. C'est la vraie atmosphère de son âme. L'un, pour donner toute sa mesure, aura surtout besoin de calme, de sécurité, de loisir, d'équilibre moral. Il faut à l'autre le risque, la passion, le combat et la souffrance, sans lesquels son énergie native se consumerait inutile.

Comme pour toute machine, comme pour tout organisme, il existe pour chacune de nos âmes un ensemble déterminé de conditions qui est le plus favorable à son fonctionnement normal. Telle locomotive donne son maximum de rendement sous telle pression, telle dynamo avec tel *ampérage*, tel organisme avec telle dose de nourriture et telle quantité de travail. J'ai entendu un médecin dire à l'un de ses clients : « Il me semble que vous atteignez votre maximum de santé à cent quarante millimètres de tension artérielle. » De même il y a des âmes qui ne sont heureuses que dans une atmosphère de calme ; d'autres ont besoin de sentir leur volonté fortement tendue pour se trouver à l'aise. Pour ces dernières, le bonheur doit être acheté par des sacrifices et des renoncements, sans quoi il n'a plus de prix. Quand de pareilles âmes deviennent religieuses, elles ont une tendance à tourner leur effort contre leur moi naturel. Leur ascétisme en est la conséquence directe.

Quand Tyndall, dans une de ses conférences, nous raconte qu'il put, grâce à Carlyle, durant un hiver rigoureux à Berlin, se mettre chaque matin dans l'eau froide, il nous fournit un exemple de l'ascétisme le plus banal. Même sans invoquer le secours de Carlyle, la plupart d'entre nous trouvent qu'il est avantageux à la santé de leur âme de commencer leur journée en s'arrosant d'eau fraîche.

L'un de mes correspondants, un agnostique, me fournit un exemple d'ascétisme un peu plus sérieux :

« Souvent, étant bien au chaud dans mon lit, je me sentais honteux de tenir tellement à cette jouissance ; et chaque fois que cette pensée me prenait, il me fallait me lever, fût-ce au milieu de la nuit, et m'exposer une minute au froid, afin de me prouver à moi-même que j'étais un homme. »

Ces deux exemples doivent être rangés dans notre première catégorie. Le suivant me paraît appartenir à la fois à la seconde et à la troisième : l'ascétisme y est plus systématique et plus prononcé. Je l'emprunte à la collection manuscrite de Starbuck ; c'est le témoignage d'un protestant :

« Je pratiquais le jeûne et la mortification de la chair. Je me fabriquai secrètement des chemises de toile rugueuse, dont le côté rugueux était à l'intérieur, sur la peau ; je mis des petits cailloux dans mes souliers. Il m'arrivait de passer des nuits entières étendu tout de mon long sur le plancher sans aucune couverture. »

L'Eglise romaine a codifié tout cela, fixant la valeur marchande de chacun de ces « mérites ». Mais l'ascétisme est une plante qui peut pousser spontanément sous tous les climats et dans toutes les religions, dès qu'elle trouve son terrain propre, qui consiste en une certaine disposition du caractère. Voici ce qu'on nous rapporte de Channing, au moment où il venait de s'établir comme ministre unitaire :

« Il recherchait plus que jamais la simplicité de la vie, et ne s'accordait plus une seule des douceurs de l'existence. Il prit comme cabinet de travail la plus petite chambre de la maison, bien qu'il eût pu facilement disposer d'une chambre ayant plus de lumière, plus d'air, et de toute façon plus convenable. Il choisit pour sa chambre à coucher une mansarde qu'il partageait avec un frère plus jeune. Le mobilier de cette pièce était tout à fait celui

d'une cellule d'anachorète ; il consistait en un matelas très dur posé sur un petit bois de lit, une table et deux chaises en bois très ordinaires, une natte sur le plancher. Il n'y avait aucun moyen d'y faire du feu ; et bien qu'il ait été toute sa vie extrêmement sensible au froid, jamais il ne s'en plaignait, il ne semblait pas s'en apercevoir. « Je me rappelle, dit son frère, qu'après une nuit où le froid avait été très rigoureux, il plaisanta le matin sur ce qu'il avait enduré : « Si mon lit était un territoire, disait-il, je ressemblerais à » Bonaparte ; je n'ai d'influence que sur la région que j'occupe. » Dès que je m'en écarte un tant soit peu, le froid s'en empare. » C'est seulement quand il était malade qu'il consentait à changer de chambre, à s'accorder un peu de confort. Son habillement était de qualité tout à fait inférieure. Il s'habillait presque comme un pauvre, bien que, par un soin méticuleux et quasi féminin, il ne risquât jamais de paraître négligé. »¹

L'ascétisme de Channing était évidemment l'effet de son goût personnel pour une vie austère et de son aspiration à la pureté morale. Il y entra sans doute aussi cet amour de la simplicité démocratique qui est un des éléments de l'enthousiasme humanitaire et dont je parlerai plus loin, quand nous en viendrons à la pauvreté. En tous cas l'ascétisme de Channing ne comportait certainement aucun élément pessimiste. Au contraire, dans l'exemple suivant, qui appartient à notre quatrième catégorie, l'élément pessimiste est fortement développé. Il s'agit de John Cennick, le premier prédicateur laïque de l'église méthodiste. En 1735, il éprouva la conviction de son péché, pendant qu'il se promenait à Londres :

«... Et tout de suite il abandonna les chansons, le jeu et le théâtre. Quelquefois il avait le désir d'entrer dans un monastère papiste et d'y passer sa vie dans la dévotion et la retraite. D'autres fois il aspirait à vivre dans une caverne, à coucher sur des feuilles mortes, à se nourrir de fruits sauvages. Il jeûnait souvent et longuement, et priait neuf fois par jour... S'étant mis dans la tête que le pain sec était une nourriture trop délicate pour un si grand pécheur, il ne mangea plus que des pommes de terre, des glands, des pommes sauvages et des légumes verts. Il aurait voulu pouvoir vivre de racines et d'herbes. Enfin, en 1737, il trouva la paix et sa vie s'écoula dès lors dans le calme et la joie. »²

(1) *Memoirs of W. E. Channing*, Boston, 1840, I, 196.

(2) L. TYERMAN : *The Life and Times of the Rev. John Wesley*, I, 274.

Il y a chez ce pauvre homme de la crainte et de la mélancolie morbides. Tous ses renoncements ont pour but d'exterminer en lui le péché, d'acheter le pardon et la sécurité de l'âme. Le pessimisme radical de la théologie chrétienne à l'égard de la chair et de l'homme naturel a systématisé la crainte au point d'en faire un stimulant énergique à la pratique des mortifications. Les prédicateurs ont souvent abusé de la crainte des châtimens divins : souvent même ils ont fait appel à des instincts bas et mercenaires. Mais on aurait grand tort d'en conclure que la crainte de la punition divine puisse être jamais, chez le croyant sincère, un calcul égoïste et basement intéressé. L'impulsion passionnée qui le pousse à s'humilier, à faire pénitence pour expier ses fautes, n'a rien de raisonné ni de mercenaire : c'est la manifestation immédiate et spontanée de ses remords et de son désespoir. Et d'autre part, quand c'est par amour et non par crainte qu'on sacrifie à Dieu toutes ses aises et qu'on renonce à tous les plaisirs sensibles, l'ascétisme le plus austère peut s'allier à la sérénité la plus joyeuse et la plus confiante.

Je trouve chez le curé d'Ars un bel exemple de cet ascétisme optimiste, qui rentre dans notre troisième catégorie :

« Dans cette voie, disait M. Vianney, il n'y a que le premier pas qui coûte. La mortification a un baume et des saveurs dont on ne peut plus se passer quand on les a une fois connus. Il n'y a qu'une manière de se donner à Dieu : c'est de se donner tout entier, sans rien garder pour soi. Le peu qu'on garde n'est bon qu'à embarrasser et à faire souffrir. » Il s'imposait donc de ne pas sentir une fleur, de ne pas boire quand il brûlait de soif, de ne pas chasser une mouche, de ne jamais manifester de dégoût devant un objet répugnant, de ne jamais se plaindre de quoi que ce soit qui intéressât son bien-être, de ne jamais s'asseoir, de ne jamais s'accouder quand il était à genoux. — Le curé d'Ars craignait beaucoup le froid, mais il ne voulut jamais prendre aucun moyen de s'en préserver. L'un de ses missionnaires s'avisait, pendant un hiver rigoureux, de placer sous son confessionnal un plancher à coulisse dans lequel se cachait une bouillotte. Le tour réussit à merveille, le Saint s'y trompa. « Dieu est bien bon, disait-il avec attendrissement ; » cette année qu'il a fait si froid, j'ai toujours eu les pieds chauds. »⁽¹⁾

(1) A. MONNIN : *Le curé d'Ars, vie de M. J. B. Vianney*, 17^{me} édition, Paris 1904, T. II, p. 475-477.

Certains penseurs font du sacrifice le fait religieux fondamental. L'instinct qui pousse l'homme au sacrifice a de profondes racines et n'est assurément pas le produit d'une religion particulière. J'en citerai une manifestation qui me paraît toute spontanée, où le Créateur et la créature s'entendent directement, sans l'intermédiaire d'aucune doctrine théologique. Il s'agit d'un ministre puritain de la Nouvelle-Angleterre, Cotton Mather, qui passe pour pédant et même pour grotesque. Cependant rien n'est plus simple et plus touchant que le récit qu'il nous fait de la mort de sa femme :

« Quand je vis à quel sacrifice le Seigneur m'appelait, je résolus de le faire tourner à sa gloire, grâce à son divin secours. C'est pourquoi, deux heures avant que mon épouse chérie rendit le dernier soupir, je me mis à genoux devant son lit et je pris entre mes deux mains sa main charmante, la main de celle que j'aimais le plus au monde. Tenant ainsi sa main entre les miennes, solennellement et de tout mon cœur, je la remis au Seigneur. Et comme signe de mon entière résignation à la volonté de Dieu, doucement je m'écartai d'elle. Je déposai tendrement sur le lit cette main précieuse, en prenant la résolution de ne plus jamais la toucher. C'est l'action la plus pénible et peut-être la plus courageuse que j'aie jamais accomplie. Pour elle.... elle me dit qu'elle adhérerait pleinement à mon acte de résignation. Jusque-là elle m'appelait à chaque instant ; après cela elle ne me demanda plus une seule fois. » ¹

L'ascétisme du curé d'Ars était la manifestation d'un enthousiasme débordant, irrésistible. L'Eglise romaine, avec son art inimitable, a fait la synthèse de tous les motifs et de toutes les pratiques de l'ascétisme : elle en a établi les règles, les degrés et les mérites : c'est un code complet renfermé dans de nombreux manuels ², à l'usage de quiconque poursuit la perfection chrétienne ; laquelle consiste avant tout, suivant la conception catholique, à éviter le péché. Le péché procède de la concupiscence ; la concupiscence elle-même est le résultat de toutes nos tendances charnelles, orgueil, sensualité,

(1) B. WENDELL : *Cotton Mather*, New York, p. 198.

(2) L'un des mieux connus est celui du jésuite Rodriguez, traduit dans toutes les langues. Un manuel plus moderne et très bien rédigé est celui de M. J. RIBET : *L'Ascétique Chrétienne*, nouv. édit., Paris (Poussielgue) 1898.

amour des richesses et des plaisirs mondains. Pour combattre efficacement les causes sans cesse renaissantes du péché, rien ne vaut la discipline et les austérités. Aussi chacun de ces manuels consacre-t-il plusieurs chapitres à la mortification. Mais dès qu'on veut transformer en procédés systématiques les libres élans du cœur, ils perdent le plus pur de leur subtile essence. Si nous voulons saisir sur le vif ce furieux mépris de soi, cette rage d'immolation qui ne peut s'assouvir qu'en broyant toujours plus un organisme décharné, cette sublime déraison qui sacrifie au Dieu qu'elle adore tout ce qui lui reste, c'est-à-dire sa sensibilité fatiguée ; ce ne sont pas les manuels qui nous renseigneront, c'est la vie elle-même, ce sont les autobiographies et les documents personnels.

Saint Jean de la Croix, mystique espagnol du seizième siècle, nous fournit un assez beau spécimen de ce genre d'ascétisme :

« Tout d'abord, ayez soin d'exciter en vous un affectueux désir d'imiter Jésus-Christ en toutes choses. S'il s'offre à vos sens quelque chose d'agréable qui ne tende pas purement à l'honneur et à la gloire de Dieu, renoncez-y, et soyez-en détaché pour l'amour de Jésus-Christ qui, durant sa vie, n'eut jamais d'autre goût ni d'autre désir que de faire la volonté de son Père, qu'il appelait sa nourriture et son aliment. Par exemple, vous trouvez de la satisfaction à entendre des choses où la gloire de Dieu n'est pas intéressée ; rejetez cette satisfaction et mortifiez votre désir d'écouter. Vous avez du plaisir à voir des objets qui ne vous élèvent pas directement vers Dieu ; refusez-vous ce plaisir et détournez-en vos regards. Agissez de même pour les conversations, ou tout autre objet ; en un mot, usez-en pareillement, autant qu'il est en vous, à l'égard de toutes les opérations des sens, vous efforçant de vous en affranchir...

» Le remède radical à tous les maux spirituels se trouve dans la mortification des quatre principales passions naturelles : la joie, l'espérance, la crainte et la douleur. Il faut vous efforcer de priver les sens de toute satisfaction, et de les laisser comme dans le vide et les ténèbres... Que votre âme se porte donc toujours :

- » Non au plus facile, mais au plus difficile,
- » Non au plus savoureux, mais au plus insipide,
- » Non à ce qui plaît, mais à ce qui déplaît,
- » Non à ce qui est un sujet de consolation, mais plutôt de désolation,

- » Non au repos, mais au travail,
- » Non à désirer le plus, mais le moins,
- » Non pas à ambitionner ce qu'il y a de plus élevé et de plus précieux, mais ce qu'il y a de plus bas et de plus méprisable,
- » Non à vouloir quelque chose, mais à ne rien vouloir,
- » Non à rechercher le meilleur en toutes choses, mais le pire, de sorte que vous puissiez entrer pour l'amour de Jésus-Christ dans un total dénûment, une parfaite pauvreté d'esprit et un renoncement absolu par rapport à tout ce qu'il y a dans le monde.
- » Embrassez ces pratiques avec toute l'énergie de votre âme et vous y trouverez en peu de temps de grandes délices et des consolations ineffables.
- » Méprisez-vous vous-même et désirez que les autres vous méprisent ;
- » Parlez à votre désavantage et souhaitez que les autres fassent de même ;
- » Concevez de bas sentiments de vous-même et trouvez bon que les autres pensent de la même manière. . .
- » Pour goûter tout, ne prenez goût à rien.
- » Pour arriver à savoir tout, ne désirez rien savoir.
- » Pour parvenir à posséder tout, veuillez ne rien posséder.
- » Pour arriver à être tout, veuillez n'être rien.
- » Pour parvenir à ce que vous ne goûtez pas, allez par ce qui vous déplaît.
- » Pour acquérir ce que vous ignorez, allez par où vous ne savez pas.
- » Pour atteindre ce que vous ne possédez pas, traversez ce que vous ne possédez pas.
- » Pour être ce que vous n'êtes pas, passez par ce que vous n'êtes pas. »

Dans ces dernières maximes apparaît le vertige de la contradiction, si cher au mysticisme. Celles qui suivent sont tout à fait mystiques, car Saint Jean substitue à la notion de Dieu la notion plus métaphysique du Tout :

- « Quand vous vous arrêtez en quelque chose, vous cessez de vous livrer au Tout ;
- » Car pour venir au Tout, vous devez vous renoncer du tout au tout.
- » Et quand vous parviendrez à posséder le Tout, vous devez le posséder sans rien vouloir ;
- » Dans ce dépouillement, l'esprit trouve sa tranquillité et son

repos. Profondément établi dans le centre de son néant, il ne saurait être opprimé par ce qui vient d'en bas et, ne désirant plus rien, ce qui vient d'en haut ne le fatigue pas ; car ses désirs sont la seule cause de ses souffrances. » ¹

Un exemple concret de nos quatrième et cinquième catégories, ou plutôt des cinq premières réunies, fera voir à quels excès peut se livrer un névropathe en quête d'austérités physiques. Suso, mystique allemand du quatorzième siècle, nous fait dans son autobiographie, où il parle de lui-même à la troisième personne, le récit sincère des tortures qu'il s'est longtemps infligées :

« Il avait dans sa jeunesse un tempérament fort ardent ; quand ce tempérament commença de se manifester, et qu'il en sentit le fardeau, il en éprouva une amère douleur. Il usa de maint artifice et fit de grandes pénitences pour rendre son corps sujet à l'esprit. Il porta longtemps un cilice et une chaîne de fer, jusqu'à tant que le sang lui sortant, il fut contraint de les laisser. Il se fit secrètement faire une large ceinture avec des courroies où étaient fichés cent cinquante clous de cuivre fort piquants, bien aiguisés, dont la pointe était toujours tournée contre la chair. Cette ceinture était fort serrée par devant, afin que les clous pénétrassent dans la chair ; elle lui montait jusques au nombril ; il couchait la nuit avec elle. Au plus chaud de l'été, quand il était las et recru, pour avoir beaucoup marché, ou quand il avait fait l'office de lecteur, malgré sa fatigue, il se couchait avec sa ceinture ; étrangement tourmenté de la vermine ², il criait et grognait en lui-même, se tournait et virait ça et là, tout ainsi qu'un ver qu'on pique d'une aiguille. Souvent il était aussi mal traité par ces insectes que s'il eût été couché sur une fourmilière ; car lorsqu'il voulait dormir ou qu'il était endormi, ils le suçaient et le mordaient à qui mieux mieux. Quelquefois, n'en pouvant plus, il criait à Dieu : « Hélas,

(1) SAINT JEAN DE LA CROIX : *Montée du Carmel*, liv. I, chap. 13. Vie et Œuvres, 3^{me} édition, Paris 1893, tome II, p. 94, 99.

(2) La vermine passait au moyen âge pour un signe de sainteté. La toison dont se couvrait Saint François d'Assise, nous dit un biographe, était si peuplée de petits animaux, tels que des poux, que bien souvent le compagnon du Saint l'apportait près du feu pour la secouer et chasser les poux... « Le séraphique Père, en effet, n'était pas ennemi des poux ; il les gardait au contraire sur lui et se faisait gloire et honneur de porter sur son vêtement ces perles célestes. » PAUL SABATIER : *Speculum perfectionis*, p. 230, n. 2 (citation de Salvatore Vitale).

mon doux Seigneur, quelle agonie ! Si les brigands ou les bêtes féroces tuent quelque homme, il meurt bien vite : mais moi, gisant parmi cette fâcheuse vermine, je meurs toujours, et si ne puis mourir. » Toutefois la longueur des nuits d'hiver ni la chaleur de l'été ne put jamais tant gagner sur lui qu'il s'abstint de coucher ainsi. Et afin que pendant ce martyre il sentit moins d'allègement, il inventa encore autre chose. Il s'environna le cou d'un morceau de sa ceinture, auquel il ajusta deux anneaux de cuir, où il passait ses deux mains ; il les fixait par deux serrures, dont il mettait les clefs sur une planche devant son lit, jusques à tant que se levant pour aller à matines, il se déliait. Ses bras étaient tellement tirés vers le cou par ces liens, et les liens le tenaient si bien, qu'il n'eût pu s'aider, quand sa cellule eût été toute en feu. Il persévéra jusques à tant que ses mains et ses bras furent pris d'un tremblement presque continu, à cause de cette constriction. Alors il s'avisa d'une autre chose. Il se fit faire une paire de gants de cuir, comme les paysans ont coutume d'en porter pour arracher les ronces, et les fit garnir de tous côtés par un chaudronnier de petits clous de laiton ; il mettait ses mains la nuit dans ces gants. Il fit cela afin que si d'aventure en son sommeil il voulait écarter sa haire ou s'aider en quelque manière pendant que l'odieuse vermine le rongerait, ces petits clous lui piquassent la chair : ce qui advint aussi. Lorsqu'en dormant il approchait ses mains de sa poitrine pour se soulager, il se déchirait aussi outrageusement que si un ours l'eût gratté avec ses ongles, de sorte que la chair lui enfla ès bras et environ le cœur. Et ses plaies étant guéries après plusieurs semaines, derechef il se déchirait et s'en faisait de nouvelles. (Il continua seize ans ce martyre. Après cela, quand son sang se fut refroidi et son tempérament brisé, le jour de Pentecôte, une vision d'anges lui apparaissant le rendit certain que Dieu ne réclamait plus de lui ce supplice. Alors il cessa et jeta tout dans une rivière.) »

Suso nous raconte ensuite comment il se fit faire une croix de bois où il planta trente clous en l'honneur de toutes les plaies de Jésus-Christ. Il porta cette croix entre les épaules, sur la peau, jour et nuit, pendant huit ans. « Quand pour la première fois il serra cette croix contre son corps, sa tendre nature en eut horreur : il reboucha quelque peu la pointe des clous contre une pierre : mais tout soudain, étant tout marri d'avoir été vaincu de cette mignardise féminine, il les raiguisa tous avec une lime et les appliqua contre son corps. Cette croix scarifiait les parties osseuses de son dos, l'ensanglantait et le déchirait. Assis ou couché, il lui semblait qu'il était couvert de la peau d'un hérisson ; si quelqu'un par mégarde l'effleurait ou touchait ses vêtements, la croix le déchirait.

Une fois étant assis à côté de deux jeunes filles, en public, il prit leurs mains dans les siennes, sans penser à mal ; bientôt il s'en repentit et voulut châtier cette délectation qu'il lui semblait avoir prise désordonnement. Une fois seul, il se frappa de sa croix si outrageusement que les clous aigus se fichèrent dans son dos. Il se flagella trente fois de la même manière, de sorte que le sang lui coulait par le dos.

» En ce même temps, il prit une vieille porte de rebut et la mit dans sa cellule ; il avait accoutumé de coucher dessus, sans avoir tant soit peu de couverture pour soulager son pauvre corps. Sous sa tête, au lieu de chevet, il mit un sac plein de tiges de pois, et là-dessus un tout petit oreiller. Il couchait de nuit tout vêtu, excepté qu'il ôtait ses souliers et s'entourait d'un gros manteau. Sur ce lit misérable, la croix lui piquait le dos avec ses clous ; ses bras étaient fixés dans les anneaux, ses hanches serrées par le cilice ; le manteau était lourd, et la porte était dure. Il gisait là, tellement endolori qu'il n'osait pas plus bouger qu'un morceau de bois. En hiver il était en grand malaise à cause du froid. Car étendant les pieds, comme de coutume, il les mettait nus sur la porte, où ils gelaient. Quand il voulait les ramener vers le corps, le sang bouillonnait dans ses jambes ; ses pieds se couvraient d'ulcères, ses jambes enflaient comme à un hydropique, ses genoux étaient sanglants et tout usés, ses reins couturés par la ceinture de cilice ; son corps était tout consommé de froid, sa bouche desséchée par une soif ardente et les mains lui tremblaient de faiblesse.

» Pendant de longues années il ne prit jamais ni bain ordinaire, ni bain de vapeur, afin d'incommoder son corps délicat. Il ne mangeait qu'une seule fois le jour en été comme en hiver, et s'abstenait non seulement de viande, mais encore de poisson et d'œufs. Il s'étudia tant à la pauvreté qu'avec ou sans permission, il ne voulait recevoir ni toucher aucun liard. Pendant longtemps il recherchait tant la pureté, qu'il ne se voulait toucher ni gratter aucune partie du corps, excepté les mains et les pieds. »¹

J'épargne à mes lecteurs la description des tourments de soif que s'infligea Suso. On est soulagé d'apprendre qu'après sa quarantième année, Dieu lui révéla par une série de visions qu'il avait suffisamment brisé en lui l'homme naturel, et qu'il pouvait abandonner ses austérités. Il y avait évidemment chez

(1) *Das Leben Heinrich Suso's (genannt Amandus) von ihm selbst erzählt*, XXVII. XXVIII. XIX. Kapitel (abrégé). [Les expressions archaïques sont empruntées à la traduction de LE CERF (1586). Suso mourut très âgé vers 1365.

lui quelque chose de pathologique, mais non pas cette perversion de la sensibilité qui allège les peines de quelques ascètes en leur faisant trouver dans leurs tortures même un étrange plaisir. Voici ce qu'on nous raconte sur la bienheureuse Marie Alacoque :

« Son amour pour la peine et la souffrance, disent les Contemporaines, était insatiable... Elle disait que de bon cœur elle vivrait jusqu'au jour du jugement, pourvu qu'elle eût toujours de quoi souffrir pour Dieu ; mais que vivre un seul jour sans douleur lui serait insupportable. » Elle disait encore qu'elle était dévorée de deux fièvres insatiables, l'une de la sainte communion, l'autre de la souffrance, mépris et anéantissement. — « Il n'y a que la douleur » qui me rende la vie supportable. » Ce mot va désormais remplir toutes ses lettres. »¹

Pour en finir avec l'ascétisme, il nous reste à parler de deux genres de mortification que l'église impose à ses religieux. Le moine fait vœu de chasteté, d'obéissance et de pauvreté. La chasteté se rattache étroitement à la pureté de l'âme et aux macérations de la chair, dont nous avons déjà parlé. Il convient que nous disions un mot de l'obéissance et de la pauvreté.

On ne peut pas dire qu'à notre époque l'obéissance soit tenue en grand honneur. Au moins dans nos pays protestants, on estime que l'individu a le devoir de régler lui-même sa conduite, en subissant les conséquences heureuses ou malheureuses de son indépendance. Cette idée fait tellement partie de notre pensée que nous avons quelque peine à nous représenter des êtres raisonnables qui regarderaient comme un bien de soumettre leur volonté à la volonté d'un autre homme. J'avoue que pour moi cela tient du mystère. Mais l'obéissance

Si cruel envers lui-même, il était plein de douceur envers les autres : « Jamais, dit-il, aucun ne me fut tant fâcheux et moleste que je ne lui aie incontinent tout pardonné, comme ne m'ayant point offensé, si voire une seule fois il me montrait bon visage. Et qu'est-il besoin, Seigneur, de parler des hommes, puisque même l'indigence et l'affliction de quelques bêtes, oiseaux et bestioles que ce fussent, quand je l'ai vue ou entendue, m'a tellement donné sur le cœur, que j'ai prié Dieu qu'il lui plût les secourir ? Tout ce qui vit en terre a trouvé en moi douceur et amitié. » XXXI. Kapitel.]

(1) M^{re} BOUGAUD : *Histoire de la Bienheureuse Marguerite-Marie*, p. 264, 265 et 171. Voyez aussi p. 386, 387.

est évidemment pour beaucoup d'âmes un besoin profond que nous devons nous efforcer de comprendre.

Plaçons-nous d'abord au plus bas degré de l'échelle morale : l'utilité, dans une forte organisation ecclésiastique, de la soumission absolue, a dû conduire aisément à la regarder comme méritoire. Ensuite, chacun de nous sait par expérience qu'il y a des moments où il vaut mieux se laisser diriger par les conseils d'autrui que par ses propres impulsions. L'incapacité de prendre une résolution est un des symptômes les plus fréquents de la fatigue nerveuse. Un ami qui voit de plus haut nos misères en juge plus sainement que nous. Dans bien des cas, on ne saurait mieux faire que de suivre le conseil de sa femme, de son médecin, de son associé. Au-delà de ces régions inférieures de l'intérêt et de la prudence, bien d'autres mobiles nous portent à l'obéissance, ce sont les émotions d'ordre spirituel dont nous avons parlé si souvent. L'obéissance peut naître de l'attendrissement du cœur, de l'abandon de soi-même entre les mains de Dieu, qui caractérisent la vie religieuse. Le salut est dans cet abandon : nous le sentons si vivement qu'une telle attitude nous apparaît en elle-même comme désirable. Dans la parfaite obéissance à un homme, si faillible qu'il puisse être, nous nous abandonnons de la même manière qu'en soumettant notre volonté à celle d'un Dieu infiniment sage. Ajoutez-y le désespoir d'une âme qui aspire à se crucifier elle-même, et l'obéissance deviendra pour elle un sacrifice ascétique de sa volonté propre, dont la valeur intrinsèque ne se mesure pas par les conséquences.

C'est bien comme un sacrifice de soi, comme une mortification, que les auteurs catholiques considèrent l'obéissance :

« La mortification peut être envisagée comme un sacrifice que l'homme offre à Dieu et dont il est lui-même le prêtre et la victime. Par la vertu de pauvreté, il immole à Dieu ses biens extérieurs ; par la chasteté, il immole son corps ; par l'obéissance, il complète son sacrifice et il donne à Dieu tout ce qu'il possède encore, ses deux biens les plus précieux, son esprit et sa volonté. Le sacrifice est alors entier, sans réserves ; il est permis de l'appeler du nom d'holocauste, car la victime entière a été consumée en l'honneur de Dieu. »¹

(1) P. LEJEUNE : *Introduction à la Vie Mystique*, Paris 1899, p. 277.

Il suit de là que dans la discipline catholique, l'on obéit à son supérieur non pas comme à un homme quelconque, mais comme au représentant de Jésus-Christ. Quand c'est à Dieu même que va l'obéissance par l'intermédiaire de son ambassadeur, elle devient facile. Avouons cependant que nous sommes un peu surpris quand nous lisons dans les manuels de théologie catholique une glorification de l'obéissance comme celle-ci :

« C'est un des grands biens et une des grandes consolations de la vie religieuse, d'être assuré qu'on ne saurait manquer en obéissant. Le supérieur peut bien faillir en vous commandant ou une chose ou une autre ; mais vous êtes assuré que vous ne sauriez faillir en faisant ce qu'il vous commande, parce que Dieu vous demandera seulement si vous avez fait ce qu'on aura commandé ; et pourvu que vous puissiez rendre bon compte là-dessus, vous voilà entièrement quitte. Vous ne rendrez pas compte, si ce que vous avez fait aura été fait à propos, et s'il n'y avait rien de mieux à faire ; car c'est une chose qui ne vous regarde pas, et qui n'est pas sur votre compte, mais sur le compte de votre supérieur. Dès que vous faites par obéissance ce que vous faites, Dieu l'efface de dessus votre compte pour le mettre sur celui de votre supérieur : c'est ce qui a fait dire à S. Jérôme, en parlant des avantages de l'obéissance : « O souveraine liberté ! ô sainte et bienheureuse » assurance, par laquelle on devient presque impeccable ! »

» S. Jean Climaque est du même sentiment, lorsque, parlant de l'obéissance, il dit que c'est une excuse devant Dieu : en effet lorsque Dieu vous demandera pourquoi vous avez fait telle et telle chose, et que vous répondrez : Seigneur, c'est parce que mes supérieurs me l'ont commandé, il ne vous faudra point d'autre excuse. Le même saint dit encore que c'est une navigation sûre et un voyage pendant lequel on peut dormir : car de même qu'un passager qui est dans un bon vaisseau et sous la conduite d'un bon pilote, n'a pas besoin de se mettre en peine de rien et peut dormir en sûreté, parce que le pilote a soin de tout et veille pour lui ; de même un religieux qui vit sous le joug de l'obéissance, va au ciel en dormant, c'est-à-dire en se reposant entièrement de sa conduite sur ses supérieurs, parce qu'ils sont les pilotes du vaisseau et veillent continuellement pour lui. Ce n'est pas peu, sans doute, de pouvoir passer la mer orageuse de la vie sur les épaules et sur les bras d'autrui, et voilà là grâce que Dieu fait à ceux qui vivent sous le joug de l'obéissance. Le supérieur est celui qui porte toute la charge...

» ... Un grave docteur disait qu'il aurait mieux aimé s'exercer à ramasser de la paille par obéissance, que de s'occuper par son propre choix aux ministères les plus élevés de la charité, parce qu'on est assuré de faire la volonté de Dieu dans les choses qu'on fait par obéissance, et qu'on n'a pas la même assurance à l'égard de celles qu'on fait de son propre mouvement. »¹

Il faut lire les lettres où Ignace de Loyola préconise l'obéissance comme le pilier central de l'ordre qu'il a fondé ; on se fera une idée de la soumission parfaite.² Elles sont trop longues pour que je puisse les citer. Je reproduirai seulement deux déclarations bien connues de Saint Ignace qui expriment sa pensée avec une vive intensité. La première nous est rapportée par un de ses plus anciens biographes :

« Je dois, dès mon entrée en religion, et dans la suite, me remettre entièrement entre les mains de Dieu et de celui qui en tient la place par son autorité. Je dois désirer que mon Supérieur m'oblige à renoncer à mon propre jugement et à dompter mon propre esprit. Je ne dois établir aucune différence entre un supérieur et un autre..., mais je dois les reconnaître tous égaux devant Dieu dont ils tiennent la place ; car si je fais acception de personnes, j'affaiblis l'esprit d'obéissance. Entre les mains de mon Supérieur, je dois être une cire molle, quelque chose qu'il lui plaise d'exiger, soit qu'il s'agisse d'écrire ou de recevoir des lettres, de parler ou non à telle ou telle personne, et autres choses semblables, et je dois mettre toute ma ferveur à exécuter avec zèle et exactitude ce qui est commandé. Je dois me considérer comme un cadavre qui n'a plus ni intelligence ni volonté ; comme une chose matérielle qui, sans jamais résister, se laisse placer où l'on veut ; comme un bâton dans la main du vieillard, qui s'en sert selon le besoin, et le place où cela lui convient le mieux. Ainsi dois-je être sous la main de l'Ordre, pour le servir de la manière que celui-ci jugera plus utile. Je ne dois jamais demander au supérieur à être envoyé dans tel lieu, employé à tel office... Je dois ne rien regarder comme m'appartenant en propre, et me considérer pour les choses dont je fais usage, comme une statue qui se laisse dépouiller et n'oppose jamais de résistance. »³

(1) *Pratique de la Perfection Chrétienne*, du B. ALPHONSE RODRIGUEZ, S. J. traduction de l'abbé Régner-Desmarais, Partie III, Traité v, chap. x (Tome IV, p. 324-326).

(2) Ce sont les lettres 51 et 120 de la collection traduite en français par Bouix, Paris 1870.

(3) BARTOLI-MICHEL : *Vie de Saint Ignace de Loyola*, II, 13.

La seconde nous est rapportée par Rodriguez, un peu avant le passage que j'ai cité, dans un chapitre intitulé : *De l'Obéissance Aveugle* :

« Nous lisons de Saint Ignace, qu'étant général de la compagnie, il dit plusieurs fois que si le pape lui commandait de s'embarquer dans la première barque qu'il trouverait au port d'Ostie, qui est près de Rome, et de s'abandonner à la mer sans mât, sans voiles, sans rames, sans gouvernail et sans aucune autre des choses nécessaires à la subsistance, il obéirait aussitôt, non seulement sans inquiétude et sans répugnance, mais même avec une grande satisfaction intérieure. »¹

Je terminerai par un petit exemple concret qui montre à quel excès peut être portée l'obéissance :

La sœur Marie-Claire, « cette pieuse cadette des mères Angélique et Agnès, et de la sœur Anne-Eugénie, moins forte d'esprit qu'elles, mais d'un naturel charmant, affectueux et passionné, avait été fort imbue de la sainteté et de l'excellence de M. de Langres ; le prélat, dans les premiers temps qu'il venait à Port-Royal, lui avait dit un jour, la voyant si tendrement attachée à la mère Angélique, que le mieux peut-être serait de ne lui plus parler jamais : Marie-Claire, avide d'obéir, prenant ce mot inconsideré pour un oracle de Dieu, fut, à partir de là, quelques années sans parler du tout à sa sœur. »²

La pauvreté, à laquelle nous arrivons enfin, fut regardée de tout temps et dans toutes les religions comme un des caractères distinctifs de la sainteté. L'amour de la propriété est un instinct si bien enraciné dans l'âme humaine qu'il faut pour y renoncer sentir le besoin du sacrifice. Nous retrouvons donc ici le paradoxe de l'ascétisme ; mais ce n'est plus un paradoxe, dès que l'on se rend compte avec quelle facilité les émotions spirituelles tiennent en échec les basses convoitises. Le jésuite Rodriguez s'étend sur la pauvreté comme sur l'obéissance. Il faut se rappeler qu'il écrit des instructions pour les religieux de sa compagnie, et qu'il prend pour texte : « Bienheureux les pauvres en esprit ! »

(1) RODRIGUEZ : Partie III, Traité v, ch. vi.

(2) SAINTE-BEUVE : *Port-Royal*, Livre II, ch. I.

« Ce n'est rien, dit S. Vincent, d'être pauvre, si on n'aime » la pauvreté, et si on ne supporte avec joie, pour l'amour de » Jésus-Christ, tout ce qu'elle peut avoir de fâcheux. Que celui » donc qui voudra voir s'il est pauvre d'esprit, regarde s'il aime » les suites et les effets ordinaires de la pauvreté, qui sont la faim, » la soif, le froid, la fatigue et le dénûment de toutes choses. Voyez » si vous êtes bien aise de porter un habit tout usé et plein de piè- » ces ; voyez si vous êtes bien aise quand vous manquez de quel- » que chose à votre repas, quand on vous oublie en servant, quand » ce que l'on vous donne n'est pas selon votre goût, quand on vous » met dans une cellule toute délabrée : si vous n'êtes pas bien aise » de toutes ces choses, et qu'au lieu de les aimer vous les évitiez, » c'est une marque que vous n'êtes pas parvenu à la perfection de » la pauvreté d'esprit. »

» Le premier moyen pour acquérir et pour conserver la pau- » vreté d'esprit, est celui que S. Ignace nous propose dans sa » constitution, quand il dit : « Que personne ne se serve d'aucune » chose comme le possédant en propre. Un religieux, dit-il, sur ce » sujet, doit être, pour toutes les choses dont il se sert, comme une » statue que l'on a parée d'habits, et qui n'a aucun chagrin et ne » fait aucune résistance quand on la dépouille. C'est ainsi que vous » devez regarder vos habits, vos livres, votre cellule et toutes les » autres choses dont vous vous servez : si on vous ordonne de les » quitter, ou de les changer contre d'autres, n'en ayez pas plus de » chagrin qu'une statue qu'on dépouillerait ; et, de cette sorte, » vous ne vous en servirez point comme les possédant en propre. » Mais si, lorsqu'on veut que vous cédiez votre cellule, que vous » quittiez telle ou telle chose, ou que vous la changiez contre une » autre, vous y sentez de la répugnance, et que vous ne soyez pas » là-dessus comme une statue, c'est une marque que vous regardez » tout cela comme étant à vous, puisque vous êtes si fâché quand » on vous en prive. »

» C'est pourquoi notre saint instituteur veut que les supérieurs tentent quelquefois leurs religieux comme Dieu tenta Abraham, et qu'il les éprouve sur la pauvreté et sur l'obéissance, afin de connaître leur vertu par ce moyen, et de leur donner occasion de faire toujours de nouveaux progrès dans la perfection... faisant déloger l'un de sa chambre, quand il s'y trouve commodément et qu'il y est attaché ; ôtant à l'autre un livre qu'il aime ; obligeant l'autre à changer son habit contre un plus mauvais, etc. ; parce qu'autrement nous viendrions à acquérir une espèce de propriété sur chaque chose et à démolir ainsi peu à peu ce mur de pauvreté qui

nous environne et qui fait notre principale défense. Les anciens pères du désert en usaient souvent de cette sorte envers leurs religieux... c'est ainsi que S. Dorothee avait coutume d'en user avec son disciple S. Dosithée. Il lui donnait, par exemple, un habit, afin qu'il l'accommodât pour lui, et, après qu'il avait bien pris de la peine pour l'accommoder, il le lui ôtait et le donnait à un autre.

... Il est rapporté que le même S. Dosithée, étant infirmier, eut envie d'un couteau, et le demanda à S. Dorothee, non pas pour son usage particulier, mais pour s'en servir dans l'infirmerie dont il avait soin ; et que, là-dessus, S. Dorothee lui répondit : « Hé » bien, Dosithée, ce couteau-là vous plaît donc ? Voulez-vous être » l'esclave d'un couteau ou l'esclave de Jésus-Christ ? Ne rougissez- » vous point de honte de vouloir qu'un couteau soit votre maître ? » Je ne veux pas même que vous y touchiez. » Ce reproche et cette défense eurent tant de force sur le saint disciple, qu'en effet il n'y toucha pas depuis...

» Le seul moyen... est de n'avoir rien de superflu... Voici quel doit être l'ameublement de toutes nos chambres : un lit, une table, un siège et un chandelier, ce qui est purement nécessaire, et rien davantage ; car on ne souffre point parmi nous que nos cellules soient parées de tableaux, ou de quelque autre chose que ce soit. On ne nous y souffre ni fauteuils, ni tapis, ni portières, ni aucune sorte de cabinet ou de bureau un peu élégant. Il ne nous est pas permis non plus d'y garder aucune chose à manger, soit pour nous, soit pour ceux qui viennent nous voir. Il faut même demander permission et aller au réfectoire pour boire un verre d'eau ; et enfin nous ne saurions avoir un livre sur lequel nous puissions écrire une ligne, ou que nous puissions emporter avec nous. On ne peut nier que ce ne soit là une grande pauvreté, mais c'est en même temps un grand repos et une grande perfection ; car il ne pourrait pas se faire que les choses superflues qu'on nous permettrait d'avoir, n'occupassent beaucoup un religieux et ne lui donnassent beaucoup d'embarras et de distraction, soit pour les acquérir, soit pour les conserver, soit pour les accroître ; or, en ne nous permettant point de les avoir, on remédie à tous ces inconvenients. Entre plusieurs bonnes raisons pour lesquelles la Compagnie ne souffre point que les séculiers entrent dans nos chambres, une des principales est de nous conserver de cette sorte dans la pauvreté. Après tout, nous sommes tous hommes, et si nous recevions les gens du monde dans nos cellules, peut-être que nous n'aurions pas la force de demeurer dans les bornes de la pauvreté qui nous est prescrite, et que nous voudrions du moins la parer de

livres, afin que ceux qui y viendraient eussent bonne opinion de notre savoir. »¹

Fakirs hindous, *bikchous* bouddhistes, derviches mahométans, pères jésuites, frères franciscains, tous les moines de toutes les religions font de la pauvreté absolue leur idéal suprême en tant qu'individus. Il vaut la peine de rechercher les causes d'un état d'esprit si contraire aux instincts naturels de l'homme. Nous commencerons par les motifs les moins étrangers à la vie normale.

Avoir et être : de tout temps aux biens extérieurs on a opposé les qualités intérieures. Le « gentilhomme », c'est-à-dire l'individu de noble race, s'est souvent montré cupide et ravisseur, avide de terres et de biens matériels. Néanmoins ce n'étaient pas ses richesses qui constituaient à ses propres yeux sa vraie supériorité, mais bien ses mérites personnels, l'orgueil, la générosité, le courage qu'il avait par droit de naissance. Aux préoccupations viles et mercenaires il se sentait, grâce à Dieu, totalement inaccessible ; si par hasard, au milieu des vicissitudes de la vie, ce désintéressement devait le priver de ses biens, il était fier de penser qu'avec sa vertu toute nue il n'en serait que plus libre de travailler à son salut. Les Chevaliers errants et les Templiers incarnaient cet idéal de l'homme bien né qui ne possède rien ; idéal toujours corrompu par ceux qui ont voulu le réaliser, mais qui domine encore, dans les sentiments sinon dans les actes, la conception militaire et aristocratique de la vie. On glorifie le soldat comme étant l'homme que rien n'embarrasse, qui ne possède que son corps, tout prêt à le donner au premier commandement. Il personnifie l'âme qu'aucune entrave n'arrête dans son libre essor. Les biens matériels paralysent l'esprit de l'homme dans son élan vers l'idéal :

« Tout ce que je rencontre, dit Whitefield, semble me dire la même chose : « Va prêcher l'Évangile ; sois un pèlerin sur la terre ; ne fais partie d'aucun groupe, n'aie aucune demeure fixe. » Et mon corps répond : Oui, Seigneur Jésus, aide-moi à faire et à subir ta volonté. Quand tu me vois en danger de me faire un nid quelque

(1) RODRIGUEZ, Partie III, Traité III, Chap. VI et VII.

part, mets par pitié — par tendre pitié — mets une épine dans mon nid pour m'empêcher d'y rester. »¹

L'ouvrier qui chaque jour paie de sa personne, et ne possède aucun droit sur l'avenir, se rapproche aussi du dénuement idéal. Comme le sauvage sans demeure fixe, il peut aller partout où son bras vigoureux lui procurera de la nourriture. Quand il compare sa vie toute simple, mais qui a quelque chose d'héroïque et de grand, à celle du bourgeois propriétaire, on comprend qu'il trouve celle-ci mesquine, grotesque, étouffante. L'extrême répugnance qu'inspirent de plus en plus les « capitalistes » aux hommes des classes laborieuses, peut s'expliquer dans bien des cas par cette virile antipathie pour une vie dont toute la valeur consiste à posséder. Comme dit un poète anarchiste :

- « Ce n'est certes pas en accumulant les richesses, c'est en donnant celles
[que tu possèdes,
- » Que tu deviendras beau ;
- » Il faut te dégager des enveloppes extérieures, non pas en revêtir de nouvelles ;
- » Ce n'est pas en te couvrant de vêtements que tu rendras ton corps vigoureux et sain, c'est bien plutôt en te dépouillant . . .
- » Un soldat qui part en campagne ne se demande pas quel nouvel attirail [il pourrait mettre sur son dos, mais plutôt ce dont il peut [se passer ;
- » Car il sait bien que tout objet qui ne lui sert pas couramment n'est pour [lui qu'un embarras. »²

En somme, la vie fondée sur la possession est moins libre que la vie fondée sur la valeur personnelle ou sur l'action. Dans le feu de l'action, un homme capable d'éprouver de fortes émotions morales jettera loin de lui tous ses biens, comme un coureur jette son manteau. Pour suivre le chemin qui mène droit à l'idéal, il faut se débarrasser de tout intérêt personnel. La paresse et la lâcheté s'infiltrent en nous avec chaque nouvel écu que nous mettons de côté.

« Un frère novice, qui savait tant bien que mal lire le psautier, obtint du général la permission d'en avoir un à lui ; mais sachant que le bienheureux François ne voulait pas que ses frères fussent

(1) R. PHILIP : *The Life and Times of George Whitefield*, London, 1842, p. 366.

(2) EDWARD CARPENTER : *Towards Democracy*, p. 362.

avides de science et de livres, il souhaita d'avoir aussi sa permission. Se trouvant un jour sur son passage, il dit au bienheureux : « Mon Père, ce me serait une grande consolation de posséder un » psautier... » Le bienheureux lui répondit : « L'empereur Charles, » Roland et Olivier, tous les paladins et les hommes forts qui » furent puissants au combat, qui se fatiguèrent jusqu'à la mort à » poursuivre les infidèles, remportèrent de glorieuses victoires et » moururent à la bataille, martyrs de la foi ; et maintenant il ne » manque pas d'hommes qui se contentent de chanter leurs exploits » et veulent en tirer honneur et gloire. De même parmi nous il y » en a beaucoup qui se contentent de raconter et de célébrer les » œuvres des saints et veulent obtenir ainsi la louange des hom- » mes. » Quelques jours après, comme le bienheureux François était assis près du feu, le novice vint de nouveau lui parler du psautier. Le bienheureux lui dit : « Quand tu auras un psautier, tu » désireras encore un bréviaire ; et quand tu auras un bréviaire, » tu te tiendras dans ta stalle, assis comme un grand prélat, et tu » diras à ton frère : « Va me chercher mon bréviaire. »...

» Par la suite, toutes les fois que les frères venaient à lui pour le consulter sur de pareilles questions, il leur répondit de la même manière. Il leur disait souvent : « L'homme n'a de science que pour » autant qu'il agit ; un religieux n'est bon prédicateur qu'autant » qu'il agit lui-même, car on connaît l'arbre à ses fruits. »¹

L'attitude virile de celui qui ne se soucie pas de rien posséder est moralement supérieure à l'amour de la propriété. Mais il existe dans une âme religieuse un motif plus profond de renoncer à tout : c'est l'intime satisfaction qu'elle éprouve à s'abandonner entre les mains de Dieu. Tant que l'on conserve par devers soi quelque ressource temporelle, que l'on s'accroche à un reste de prudence, l'abandon n'est pas complet, la crise n'est pas dénouée, la crainte monte la garde à la porte de la conscience, on se défie encore de Dieu. Comme un navire ballotté entre deux ancrés, nous sommes suspendus entre le secours de Dieu, que nous implorons, et nos propres efforts, que nous croyons indispensables. Un médecin peut se trouver en présence d'un conflit analogue, dans l'esprit d'un alcoolique ou d'un morphinomane qui lui demande de le guérir. Il voudrait bien que le docteur le fasse triompher de son vice,

(1) *Speculum Perfectionis*, édité par PAUL SABATIER, Paris 1898, p. 10-13.

mais il n'ose pas affronter l'abstinence totale. Le poison dont il est l'esclave le tient encore enchaîné. Il en dissimule sous ses vêtements, il s'en procure en cachette, il en fait pour ainsi dire la contrebande. De même un homme dont la régénération n'est pas achevée se confie encore en ses propres moyens. L'argent qu'il conserve par devers lui est comme la potion calmante que le malade souffrant d'insomnie garde près de son lit. Il cherche son secours en Dieu, mais il se dit pourtant que l'autre secours est là, sous sa main. Qui n'a rencontré des exemples de cette aspiration incomplète et inefficace à une vie meilleure ? Que d'ivrognes qui, malgré tous les reproches qu'ils se font et toutes les bonnes résolutions qu'ils prennent, sont au fond, on le voit bien, très loin d'accepter l'idée que *jamais* plus ils ne s'enivreront ! En somme, l'abandon définitif de ce qui nous a jusque-là servi de soutien suppose une de ces transformations radicales du caractère que nous avons analysées en traitant de la conversion. Reprenons la comparaison du polyèdre : il faut, quand on veut le déplacer, qu'il se renverse entièrement pour atteindre une nouvelle position d'équilibre ; et s'il a des adhérences avec le sol, le renversement ne peut avoir lieu sans que ces liens soient tous rompus, si pénible que puisse être le déchirement.

Voilà pourquoi, dans l'histoire des âmes saintes, nous retrouvons sans cesse la pensée qu'il faut se jeter sans aucune réserve entre les bras de Dieu. « Ne vous inquiétez pas du lendemain, dit Jésus ; à chaque jour suffit sa peine. » « Votre Père sait ce dont vous avez besoin. » Et dans une autre occasion : « Va, vends tout ce que tu as et donne-le aux pauvres. »¹ Le salut ne se réalise pleinement que lorsque le sacrifice est consommé. Je citerai, comme exemple, un trait de la vie d'Antoinette Bourignon, une excellente femme qui vécut en France au xvii^{me} siècle et qui eut à subir bien des persécutions, de la part des protestants comme des catholiques, parce qu'elle ne voulut jamais accepter une foi religieuse de seconde main.

(1) [Matth. vi, 34 ; Luc xii, 30 ; Marc x, 21. On pourrait citer bien d'autres paroles de Jésus : « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume de Dieu. » (Marc x, 25.) — « Heureux, vous qui êtes pauvres ! » (Luc vi, 20.) — etc.]

« Je passais souvent la plus-part des nuicts en Prières, n'osant sommeiller, craignant que la mort ne m'eût surpris, et que la damnation n'eût suivie. Même il me semblait que toutes les peines de l'enfer n'étaient pas suffisantes pour mon ingratitude : répétant toujours, Seigneur, que voulez-vous que je fasse ? Ne sachant par quel moyen je pourrais retrouver Dieu lequel j'avais si lâchement perdu.

» Une nuit étant bien éplorée, et outrée de repentance, je dis du profond de mon cœur, Hé ! Mon Seigneur ! Que me faut-il faire pour vous être agréable ? Car je n'ay personne pour me l'enseigner. Parlez à mon âme et elle vous écoutera. Tout à l'instant j'entends, comme si une autre personne eût parlé dans moy-même : *Quittez toutes les choses de la terre. Séparez-vous de l'affection des créatures. Renoncez à vous-même.*

» Je demeuray là-dessus comme toute éperduë, n'entendant point bien ce langage. Je fis sur ces trois points une longue méditation, repassant par mon esprit, comment je pourrais accomplir ces choses. Il me semblait, qu'on ne pouvait vivre sans les choses de la terre ; ny sans aymer les creatures ; ny sans aymer soy-même. Néanmoins je dis : « Je le feray, Seigneur, moyennant vôtre Grace. Mais comme je voulois effectuer ma promesse, je ne sçavois où commencer, me trouvant fort engagée en l'affection de toute chose terrestre. Ce qu'ayant bien ruminé, il me vint dans l'esprit que les Religieuses faisaient vrayement cela. Qu'elles quittaient toutes les choses de la terre, la conversation des créatures, en s'enserrant dans un Cloître ; et l'amour d'elles-mêmes, en soumettant leur volonté. Ce fut comme une goûte d'huile tombée sur un drap, qui s'accroissoit toujours, en pensant jour et nuict en quel Cloître je pourrais entrer pour trouver ces dégagemens plus parfaits.

» Je choisîs les Carmélites pour les plus propres à mon dessein : à cause de leur austérité et solitude. Mon Pere me dit que jamais ne le permettroit : qu'il aimoit mieux me tenir dans un lit le reste de ma vie, que de me voir entrer dans un Cloître. J'estois bien triste et affligée, priant Dieu, qu'il le voulût permettre. Mais je n'entendois rien au dedans. Mon esprit étoit tout en tenebres. Il n'y avoit, que mon imagination qui travailloit fortement pour trouver des moyens d'arriver à ces desseins, de me voir Religieuse : pensant toujours que je trouverois dans le Cloître asseurement l'esprit de l'Évangile que Dieu m'enseignoit.

» Mais en vain, car aiant un jour proposé au Père Laurens, qui étoit lors Prieur des Carmes déchaussez de Lille, que j'estois délibérée d'entrer dans le Cloître contre le gré de mon Pere ; qu'il n'estoit besoin d'importuner davantage mon Pere pour avoir son

argent : Que je travaillerois fortement pour gagner mes depens. Sur quoy le Pere Laurens se prit à rire, et dire : Cela ne se peut faire ainsi. Il leur faut de l'argent pour bâtir la maison. Elles n'ont garde de prendre des Filles sans argent. Trouvez moyen d'en avoir, autrement vous n'y entrerez point. Ce qui me donna bien de l'étonnement : ayant toujours supposé, que tous Cloîtres auroient égard à l'honneur de Dieu, et bon désir des Filles, et point à l'argent qui n'estoit que l'accident.

» Je dis adieu au Pere, et me retournay à la prière plus fortement qu'auparavant. Plus je r'entrois dans moy-même, plus je me sentois portée à tout abandonner, et à me retirer quelque part, sans sçavoir cependant où. Je demandois toujours avec aspiration : Quand seray-je parfaitement vôtre, Mon Seigneur ? Et il me sembloit qu'il me répondoit toujours : *Lors que vous ne possederez plus rien, et mourrez à vous-même.* Et où feray-je cela. Seigneur ? Il me répond, *Au desert.*

» Ce mot de *desert*, me fit une si forte impression, dans mon âme, que je n'aspirois plus qu'après ce desert. Je me resolus d'effectuer ce dessein, sans toutefois que j'en connusse autre chose de la part de Dieu intérieurement.

» Cette résolution étant prise, je considérois tous les jours par quels moyens je pourrois mieux faire ce voyage ; car me voyant fille, âgée seulement de dix-huict ans, ou environ, je craignois quelque mauvais rencontre en chemin : et d'autre côté, je n'estois ordinaire de cheminer, n'ayant presque jamais sorty les portes de Lille, estant fort délicatement élevée, ne sçachant d'ailleurs les chemins, ny par quelle porte il me falloit sortir. Je deposois tous ces doutes, en disant, Seigneur, vous me conduirez comme et là où il vous plaira. C'est pour vous que je le fais : Je deposeray mon habit de fille, et en prendrai un d'Eremite, afin de passer inconnue.

»... Dès le lendemain j'achettois du drap gris, un chapeau, et tout ce qu'il falloit pour m'ajuster à la façon d'un Eremite. Je coupay l'habit et le cosis de nuict, sans que personne s'en aperçut. Mes Parens ne pensoient qu'à me marier ; même durant que je faisois ces preparations, mon Pere me promit en mariage à un Marchand François, fort riche ; et tous les linges et accommodemens pour le mariage se preparoient. Je resolus de couper jour pour mon voyage, et choisis le jour de Pâques, dont la veille, estant retirée sur les dix heures à ma chambre, je me coupay les cheveux, et vêtis l'habit d'Eremite que j'avais préparé, sans rien d'autre qu'un cilice en forme de tunique sur ma peau. Je deposay tous mes bijoux, or et argent, ne prenant rien qu'un sou, qui me sembloit necessaire pour acheter un pain le lendemain, sans rien demander

à personne. Je sommeillay un peu là-dessus ; et sur les quatre heures du matin, je sortis de ma chambre, toute libre en cét équipage, ayant pris quelque mauvaise heucque pour tout couvrir. Mais estant sur le seuil de la porte, j'entendis comme une voix reprehensible, qui dit, *Où est ta foy ! sur un sou ?* Je pris le sou et le jettay loin de moy, demandant à Dieu pardon de ma faute. »

« Et puis je sortis toute libre et dépoüllée du pésant fardeau des soins et biens de ce monde ; et mon ame se trouva si remplie et satisfaite, que je ne souhaitois plus rien sur la terre, reposant entièrement en Dieu, avec seulement cette crainte, que je pourois estre decouverte et suivie, et par consequent obligée de retourner chés mes parens : regardant toujours derriere moy pour voir si personne ne me suivoit : car je sentoie déjà plus de contentement dans cette pauvreté, que je n'avois fait en toute ma vie és delices du monde. »¹

Le petit sou était un bien faible soutien pécuniaire, mais un obstacle sérieux à la vie spirituelle. Il fallait que la pauvre Antoinette le jetât loin d'elle pour que son esprit pût trouver un nouvel équilibre.

Outre l'émotion triomphante et mystérieuse de l'abandon de soi, le culte de la pauvreté a dans l'âme religieuse d'autres racines. D'abord l'instinct de sincérité avec soi-même, qui fait dire : « Nu je suis venu dans le monde, et nu j'en sortirai. » C'est moi tout seul qui dois gagner la bataille, les faux semblants ne peuvent me sauver. Ensuite l'instinct qu'on peut appeler démocratique,² le sentiment que devant Dieu toutes ses créatures sont égales, plus répandu peut-être parmi les mahométans que chez les chrétiens, et qui tend à supprimer en l'homme le désir d'acquérir des richesses. Quand on est possédé de cet amour de l'égalité, on dédaigne les distinctions, les honneurs et les privilèges ; on préfère rester au même niveau que les plus humbles créatures de Dieu. Ce n'est pas l'humilité proprement dite, bien que les fruits en soient presque les mêmes. C'est plutôt un sentiment de vraie, de profonde *humanité* : on ne veut jouir de rien sans que tous les hommes en aient leur part.

(1) [*Œuvres de M^{lle} ANTOINETTE BOURIGNON*, Amsterdam 1686, T. I, p. 1-13 et 152 (abrégé). M. James s'est servi d'une biographie en anglais.]

(2) [Au sens où Montesquieu disait que le principe de la démocratie était la vertu, c'est-à-dire l'amour de l'égalité. — F. A.]

Nous venons de passer en revue les principales vertus qui constituent la sainteté. Elles ne sont pas, nous l'avons indiqué bien des fois, le privilège exclusif de l'âme religieuse. L'enthousiasme moral peut conduire à une vie qui rappelle à beaucoup d'égards celle du chrétien accompli. Jules Lagneau, dont nous avons cité plus haut quelques lignes, a résumé en deux ou trois pages un idéal moral qui s'élève vraiment jusqu'à la sainteté. ¹

« Nous voulons faire connaître en nous-mêmes le bienfait de la règle, de la discipline, de la résignation, du renoncement ; enseigner la perpétuité nécessaire de la souffrance, expliquer son rôle créateur ; combattre le faux optimisme, la basse espérance d'un bonheur qui viendrait tout fait, la foi au salut par la science toute seule et par la civilisation matérielle, vaine figure de la civilisation, arrangement extérieur précaire qui remplace mal l'accord intime, le consentement des âmes ; combattre aussi, par l'exemple, les mauvaises mœurs, publiques ou privées, le luxe, la délicatesse, les raffinements, tout ce qui produit la multiplication douloureuse, immorale et antisociale des besoins, tout ce qui excite dans l'âme du peuple les convoitises haineuses et y fonde l'opinion que le but de la vie est de jouir en liberté ; prêcher d'exemple le respect des supérieurs et des égaux, le respect de tous les hommes, l'affectueuse simplicité dans les relations avec les inférieurs et les petits, l'indulgence en tout ce qui ne concerne que nous, la fermeté dans l'exigence des devoirs qui regardent les autres, le public.

» Car le peuple est ce que nous le faisons être : ses vices sont nos vices contemplés, enviés, imités, et, s'ils retombent de tout leur poids sur nous, cela est juste.

» Nous nous interdisons toute recherche de la popularité, toute ambition d'être quelque chose ; nous nous engageons à ne point mentir, à quelque degré que ce soit, à ne point créer ou entretenir par nos paroles ou nos écrits des illusions sur ce qui est possible ; nous nous promettons la sincérité active qui veut voir clair et ne craint pas de dire ce qu'elle voit en toute occasion.

(1) Sous ce titre : « *Simple Notes pour un programme d'Union et d'Action* », ces pages ont été publiées pour la première fois par M. Paul Desjardins dans la *Revue Bleue* (N° du 13 août 1892). Elles servent de charte aux membres de l'Union pour l'Action Morale.

[Ceux qui ont eu le privilège de connaître personnellement M. Lagneau savent avec quelle héroïque persévérance il mettait lui-même en pratique le programme moral exposé dans les *Simple Notes*. F. A.]

» Nous nous promettons la résistance réfléchie aux entraînements de la mode, aux engouements et aux effarements de l'esprit public, à toutes les formes de la faiblesse et de la peur.

» Nous nous interdisons l'ironie ; nous parlerons sérieusement, sans sourire, sans railler ou le laisser croire, des choses sérieuses et même de toutes choses : car il y a une gaieté sérieuse.

» Nous nous donnerons toujours pour ce que nous sommes, simplement, sans fausse honte, comme sans pédanterie, affectation ni orgueil.

» Nous voulons sauver l'esprit public, en nous d'abord et peut-être dans les autres, par notre exemple et par l'ascendant d'une pure et active charité.

» Nous n'aurons pas le désir d'acquérir, d'amasser ; nous n'aurons pas même, pour nous du moins, le souci de l'épargne, et nous nous défierons de la prudence : cette vertu, excellente à sa place, mais dont une société peut mourir, cèdera chez nous le pas à une autre.

» Nous nous priverons pour donner. Nous ôterons tout ce que la juste préoccupation du sentiment d'autrui nous permettra d'ôter à notre confort, à notre bien-être, songeant que le nécessaire du lendemain n'est souvent que le superflu de la veille, et que le superflu des uns est fait, pour une grande part, du nécessaire des autres...

» Le succès dépend de ce que l'on sait et de ce que l'on ose, mais surtout de ce que l'on donne ou sacrifie. »

A ceux qui seraient tentés d'opposer ce grave enthousiasme, cette charité si raisonnable et cet ascétisme philosophique aux extravagances des âmes religieuses, je rappellerai seulement que l'on ne comprend jamais tout à fait clairement un sentiment qu'on n'a pas éprouvé soi-même. Un citoyen des Etats-Unis n'arrivera jamais à comprendre le loyalisme d'un Anglais pour son roi ou d'un Allemand pour son empereur. Et de même un bourgeois de Londres ou de Berlin ne comprendra jamais le bonheur intime qu'éprouve un Américain à n'avoir ni monarque, ni kaiser, ni aucun vain étalage de sottise humaine, entre lui et son Dieu. Mais si des sentiments aussi simples sont impénétrables pour quiconque ne les a pas respirés dès sa naissance dans l'atmosphère morale de son pays, combien plus doivent rester énigmatiques au spectateur indifférent les émotions religieuses.

ses, si subtiles et si complexes ! Un tel état d'âme ne se laisse pas sonder du dehors. Pour celui-là seul qui en est illuminé, son rayonnement dissipe les ténèbres, éclaire les mystérieuses profondeurs où nous ne voyons que d'incompréhensibles divagations. On peut dire que chaque émotion a sa logique propre, d'où elle tire des conséquences qu'aucune autre logique ne pourrait lui fournir. La piété, la charité, l'ascétisme constituent un foyer d'énergie personnelle qui n'a rien de commun avec les craintes et les convoitises vulgaires. C'est un esprit tout différent et par suite un tout autre univers. Une extrême affliction peut changer en consolations certaines douleurs, transforme en joies bien des sacrifices ; de même la confiance absolue en Dieu supprime les craintes et les préoccupations terrestres. Dans la ferveur d'une émotion d'où l'égoïsme a disparu, les précautions mesquines et les ressources matérielles sont indignes d'une âme qui se repose en Dieu.

CHAPITRE IX

CRITIQUE DE LA SAINTETÉ

Nous venons de passer en revue les fruits de la vie religieuse ; il s'agit maintenant de les apprécier, avant de porter un jugement sur la valeur absolue de la religion. Nous avons à faire, pour employer le langage de Kant, une Critique de la Sainteté Pure. Si nous pouvions planer au-dessus de notre sujet, à la manière des théologiens catholiques, en posant d'abord au sommet de nos déductions deux ou trois formules précises et irrévocables, par lesquelles nous définirions la nature de Dieu, la nature de l'homme et l'idéal auquel il peut aspirer, notre tâche serait relativement aisée. Nous pourrions soutenir par exemple que la fin suprême de l'homme est de s'unir à Dieu. Trois chemins, dirions-nous, conduisent à ce but : La purification, l'action et la contemplation. Le progrès accompli sur chacune de ces routes se mesurerait d'après certaines règles théologiques et morales ; nous pourrions évaluer presque mathématiquement le degré d'importance et la valeur absolue du plus petit élément de sainteté. Si nous cherchions avant tout ce qui est le plus commode, nous devrions déplorer le parti que nous avons pris, dès le début, de nous en tenir résolument à la méthode empirique. Car nous nous sommes condamnés à ne jamais trouver ni définitions découpées à l'emporte-pièce, ni formules scolastiques. Nous ne pouvons pas distinguer dans l'homme deux moitiés bien tranchées, la partie animale et la partie rationnelle. Nous ne pouvons pas distinguer dans l'univers deux domaines opposés, les faits naturels et les faits surnaturels. Nous ne pouvons pas discerner parmi les faits surnaturels ceux qui viennent de Dieu et ceux qui viennent du diable. Voici tout ce que nous pouvons faire : 1^o Rassembler, sans

faire intervenir aucune conception à priori, tous les faits psychologiques qui nous paraissent avoir un caractère religieux. 2° Former un jugement partiel sur chacun de ces détails de la vie religieuse, en nous aidant de nos préjugés philosophiques les mieux enracinés, en nous appuyant sur nos instincts moraux et surtout sur notre bon sens. 3° Conclure que *somme toute*, et d'après l'ensemble de nos jugements partiels, tel type de religion est condamné, tel autre justifié par ses fruits. « Somme toute » ; nous ne pourrions jamais nous passer de cette réserve, si fréquente dans la bouche de l'homme d'action, si odieuse à tout esprit systématique ! Mais faire un tel aveu, n'est-ce pas prêter le flanc à la critique ? On me reprochera de jeter ma boussole à la mer et de prendre pour pilote mon seul caprice. On dira que je manque de méthode, que je m'abandonne au scepticisme ou au dilettantisme. Je voudrais, contre de si terribles accusations, présenter en quelques mots ma défense.

Au premier abord il paraît peu logique de vouloir mesurer empiriquement la valeur des résultats auxquels aboutit une religion. Comment en effet les apprécier sans savoir si le Dieu qui est censé les inspirer existe réellement ? S'il existe, alors tous les actes que font les hommes pour satisfaire à ses exigences deviennent légitimes. Supposons par exemple, nous dira-t-on, que vous condamnerez, en vertu de vos répugnances subjectives, une religion qui prescrit des sacrifices humains ou des sacrifices d'animaux ; si la divinité, que vous niez ainsi parce qu'elle vous déplaît, existait néanmoins et réclamait vraiment le sang des victimes, votre négation serait aussi fautive, aussi arbitraire que la plus scolastique des théologies. — Est-ce donc avoir une théologie que de repousser catégoriquement certains types de divinités ? alors, je l'avoue, on ne saurait se dispenser d'être théologien. Il y a des croyances contre lesquelles nous nous révoltons. Mais pour les ruiner nous n'avons d'autres armes que nos préjugés philosophiques, nos instincts moraux et notre bon sens. Ce sont, je viens de le dire, les seuls guides que nous puissions adopter pour sortir de l'empirisme.

Ces préjugés, ces instincts, ce bon sens, sont eux-mêmes les fruits d'une évolution empirique incessante. Il n'y a pas

de phénomène plus frappant dans l'histoire que la lente et profonde transformation des idées morales et des idées religieuses, à mesure que se modifient d'une part les connaissances relatives au monde extérieur, d'autre part les formes sociales. Après quelques générations, l'atmosphère morale devient funeste à certaines conceptions de la divinité qui s'épanouissaient naguère. Les anciens dieux sont tombés au-dessous du niveau des idées morales devenues courantes, et l'on ne peut plus y croire. Qui donc aujourd'hui parmi nous pourrait accepter l'idée d'un Dieu qu'on apaise par des victimes sanglantes ? On aurait beau invoquer, pour établir son existence, les preuves historiques les plus frappantes : nous n'y regarderions même pas. Autrefois, au contraire, les appétits féroces d'un Dieu sanguinaire étaient aux yeux de ses fidèles des preuves de sa réalité. Comme nous ils jugeaient l'arbre à ses fruits.

✱ Outre les circonstances historiques qui viennent plus tard y ajouter des traits assez disparates, on peut dire que dans sa première phase, une religion porte toujours l'empreinte des besoins profonds qui aspirent par elle à se satisfaire. Les prophètes, les voyants, les dévots qui fondent un culte nouveau ne proclament pas un Dieu qui leur soit indifférent : c'est un Dieu dont ils peuvent « se servir », comme dit Leuba, qui dirige leur imagination, garantit leurs espérances, gouverne leur volonté ; qui les protège contre le diable ou qui extermine leurs ennemis. C'est à cause des fruits qu'ils comptent en tirer qu'ils choisissent tel Dieu et non pas tel autre. Mais du jour où ces fruits perdent toute valeur ; du jour où la vieille croyance est en contradiction avec un nouvel idéal, devenu à son tour indispensable ; du jour où la raison la déclare trop enfantine, trop absurde ou trop immorale pour avoir le droit de s'opposer aux plus légitimes aspirations, elle tombe, entraînant dans sa chute le Dieu créé par elle dans l'imagination des hommes. Les Grecs et les Romains cultivés cessèrent ainsi de croire aux divinités du polythéisme. Ainsi les chrétiens considèrent comme surannées les religions hindoue, bouddhiste, mahométane. Les protestants jugent ainsi des dogmes et des rites catholiques ; les protestants libéraux des vieilles doctrines orthodoxes.

Les Chinois jugent ainsi du christianisme. Tous tant que nous sommes, nous serons ainsi jugés par nos descendants. Du jour où nous n'avons plus aucune admiration ni sympathie pour tout ce qu'implique la définition d'une divinité, nous estimons que la croyance à ce Dieu-là est absurde et impossible.

On pourrait citer des exemples curieux de cette évolution des conceptions religieuses. Chez nos ancêtres, où le pouvoir absolu d'un autocrate était le seul type concevable de la toute-puissance, l'arbitraire et même un certain degré de cruauté paraissaient inséparables de la souveraineté divine. Cette cruauté, ils l'appelaient la justice rétributive de Dieu, qui sans elle n'aurait pas été pour eux le Monarque souverain. Mais aujourd'hui nous nous révoltons contre l'idée qu'un Dieu puisse infliger des supplices éternels. La distribution arbitraire du salut et de la damnation à tous les hommes par une prédestination éternelle ne nous apparaît plus, comme à Jonathan Edwards, une doctrine « lumineuse, douce et agréable »¹, elle nous paraît sauvage et absurde. — Ce n'est pas

(1) [Calvin exprime avec force ce qu'il y avait pour lui de profondément intérieur dans la doctrine de la prédestination, au début d'un traité intitulé :

De la Prédestination éternelle de Dieu, par laquelle les uns sont eleuz à salut, les autres laissez en leur condamnation ; aussi de la providence par laquelle il gouverne les choses humaines. Traicté tresvtile, nouvellement composé et mis en lumière. MDLII.

« J'ay traité suffisamment, comme il me semble, en l'Institution, ce que tous Chrestiens ont à sentir touchant cest article de foy, qui est contenu en l'Eseriture saincte : à sauoir, que d'entre les hommes Dieu choisit à salut ceux que bon lui semble, & rejette les autres, sans que nous sachions pourquoi, sinon qu'il en a la raison cachée en son conseil éternel... Cette question n'est point d'vne subtilité volage, pour tourmenter les esprits sans fruit ne propos : mais c'est une disputation saincte & utile, dont tous Chrestiens peuuent estre edifiez en foy, & instruits à humilité, esleuez en haut à s'esmerveiller de la bonté infinie de Dieu, & incitez à luy rendre grâces. Il n'y a nul moyen plus propre pour bien edifier la foy, que quand nous entendons nostre election, laquelle est scellee et cachetee en nos cœurs par le S. Esprit, estre fondee au bon plaisir de Dieu, & en son conseil immuable : tellement qu'elle n'est suiette ni à aucuns tourbillons du monde, ni à aucuns assauts de Satan, ni à aucuns changemens qui puissent aduenir de l'infirmité de nostre chair. Car nostre salut nous est alors certain, quand nous trouuons la cause d'iceluy en Dieu, & en sa volonté, laquelle ne flechit jamais. Vray est, que la vie nous est manifestee en Christ, & l'apprehendons par foy : mais cependant il conuient que la mesme foy nous guide, pour nous faire contempler de loin quelle en est la source. La fiance de notre salut est fondee en

seulement la cruauté, mais la mesquinerie des dieux d'autrefois qui nous choque et nous étonne. Les annales de la sainteté catholique nous en fournissent des exemples devant lesquels un homme d'éducation protestante est tenté de se frotter les yeux. Pour un idéaliste moderne, ou pour un esprit profondément puritain, le culte rituel paraît s'adresser à un Dieu puéril et absurde, qui prend plaisir à des joujoux : cierges innombrables, clinquant d'or et d'argent sur les étoffes chamarrées, bric-à-brac, mascarades et marmottages — qui serviraient à rehausser sa « gloire ». En revanche, pour l'âme religieuse avide de cérémonies, le Dieu infini, mais sans couleur et sans voix, du panthéisme idéaliste paraît n'être qu'un vaste et stérile néant ; et celui du théisme évangélique lui paraît morne, glacial, décharné. Luther, dit Emerson, se serait coupé la main, plutôt que de clouer ses thèses à la grande porte de l'église du château de Wittenberg, s'il avait pu supposer qu'elles conduiraient un jour aux pâles négations des Unitaires de Boston.

Nous sommes donc forcés, malgré notre empirisme, de concevoir un certain type, tout personnel, de probabilité théologique chaque fois que nous voulons estimer les fruits d'une religion qui n'est pas la nôtre ; il n'en est pas moins vrai que cet idéal est engendré dans notre esprit par l'opinion régnante. C'est la voix de l'expérience humaine s'élevant en nous, qui juge et qui condamne tous les dieux déchus de leur ancienne gloire, obstacles barrant la route où nous sentons qu'il faut marcher. L'expérience, prise au sens le plus large, engendre donc elle-même ces incroyances qui paraissent en opposition avec la méthode empirique.

Christ, & se repose sur les promesses de l'Euangile. Mais c'est vn appuy bien ferme quand nous oyons qu'il nous a maintenant été donné de croire en Iesus Christ, pource que deuant la creation du monde nous estions ordonnez pour venir à la foy, & esleus pour obtenir l'heritage celeste. Voyla où gist notre assurance inuincible, comme nostre Seigneur Iesus en parle : c'est que le Pere qui nous a mis en la garde de son Fils, & nous a donnez à luy, est plus fort que tous, & ne souffrira point que nul nous rauisse de sa main. »

Pour le titre exact et pour le début, voyez le Tome VIII des *Opera Calvini*, dans le *Corpus Reformatorum*, p. xxiv et p. 256, note. Pour le reste, j'ai reproduit le texte du *Recueil des Opuscules*, c'est-à-dire *Petits traictes de M. Iean Calvin* (par Théodore de Bèze), à Genève, imprimé par Baptiste Pinereul, MDLXVI, p. 1223 et 1224. C'est un magnifique in-folio, que M. le Directeur de la Bibliothèque de Genève m'a permis de consulter. — F. A.]

Si nous passons des croyances négatives aux croyances positives, on ne peut même plus reprocher à notre méthode une inconséquence apparente. Les divinités que nous approuvons sont celles dont nous avons besoin, dont nous pouvons nous servir, qui réclament de nous avec plus d'intensité ce que nous réclamions déjà de nous-mêmes et des autres. Appliquons à la sainteté le critère du bon sens : c'est par des mesurées *humaines* que nous apprécierons la valeur de la vie religieuse considérée comme une forme supérieure de l'activité *humaine*. Si notre jugement lui est favorable, toutes les croyances théologiques qui contribuent à la produire se trouveront par là confirmées d'autant ; s'il est défavorable, elles en seront ébranlées ; et cela sans faire appel à rien d'autre qu'à des considérations toutes pratiques. C'est l'élimination des faibles et la survivance des forts, comme en biologie. Les éléments religieux bien adaptés à la vie humaine prospèrent et grandissent ; ceux qui sont mal adaptés décroissent et meurent. Si nous interrogeons l'histoire avec candeur, nous verrons que c'est toujours ainsi que les religions arrivent à s'implanter dans l'esprit humain ; elles apportent la lumière à des intelligences inquiètes, la nourriture à des cœurs affamés. Si plus tard elles contrarient trop vivement d'autres tendances ou si d'autres croyances surgissent qui satisfont mieux les mêmes besoins, elles disparaissent de la scène du monde.

Les besoins de l'âme humaine ont de tout temps été nombreux, et leur satisfaction toujours imparfaite. Si donc notre méthode empirique est forcément un peu vague et générale, un peu subjective, c'est un reproche qu'on est en droit d'adresser à tous les jugements humains en pareille matière. Aucune religion n'a jamais été réellement fondée sur une certitude apodictique : sa force est ailleurs. Nous nous demanderons plus tard si les plus beaux raisonnements théologiques peuvent jamais augmenter la certitude objective d'une religion qui déjà prévaut en fait.

Peut-on dire enfin avec quelque raison que notre méthode empirique n'est qu'un scepticisme déguisé ? — Il est impossible de fermer les yeux sur la lente et radicale transformation que subissent au cours des siècles les idées, les sentiments, les besoins. Il serait absurde d'affirmer, pour une

quelconque de nos théories contemporaines, que l'avenir n'aura rien à y corriger. Dans cette mesure, on peut dire qu'une certaine dose de scepticisme s'impose à tout penseur sincère ; aucun empiriste n'a le droit par conséquent de se soustraire à cette universelle obligation. Mais reconnaître qu'on peut de bonne foi commettre une erreur n'implique pas qu'on veuille s'embarquer de gaieté de cœur sur un océan d'incertitudes. On ne saurait m'accuser de faire le jeu du scepticisme. Celui qui reconnaît l'imperfection de son instrument, et qui en tient compte en discutant ses observations, a plus de chance d'atteindre la vérité que s'il le proclamait infaillible. La prétention émise par la théologie dogmatique d'énoncer des vérités indubitables ne lui donne pas, en fait, aux yeux d'un homme impartial, la moindre parcelle de l'infailibilité qu'elle s'arroge en droit ; bien au contraire. J'en conclus que la théologie n'aurait rien à perdre par rapport à la vérité si, au lieu d'attribuer à ses doctrines une certitude absolue, elle ne leur assignait qu'une grande probabilité. Pour moi, qui n'aspire qu'à cette probabilité, j'y vois le plus haut degré de connaissance où puisse atteindre en pareille matière un homme qui aime la vérité d'un amour désintéressé.

Cet aveu sincère ne me préservera pas, je le sais, des foudres du dogmatisme. La certitude inébranlable est par elle-même un si précieux trésor pour beaucoup d'esprits qu'ils ne sauraient admettre l'idée d'y renoncer d'une manière explicite. Ils réclameront cette certitude absolue même dans les cas où les faits en dénoncent l'absurdité. N'est-il pas plus sage de s'avouer à soi-même que les pensées fugitives et les rapides intuitions que nous pouvons avoir au cours de notre brève existence ont nécessairement quelque chose de provisoire ? Le plus profond penseur, le critique le plus sagace, n'est au bout du compte qu'un homme comme nous, qui voit le lendemain ce qui lui avait échappé la veille, dont les affirmations ne peuvent jamais être vraies qu'« en gros », et supposent toujours cette réserve : « à moins qu'un fait nouveau vienne à se produire. » Quand notre horizon s'agrandit, quand des vérités nouvelles apparaissent devant nous, il est bon que nous puissions ouvrir

notre esprit pour les saisir, sans être liés par nos affirmations antérieures.

Il est vain de vouloir échapper à la diversité des opinions en matière religieuse. L'uniformité absolue des croyances est-elle un idéal auquel nous devons aspirer ? Serait-il bon que tous les hommes aient la même religion, suivent les mêmes préceptes, recherchent les mêmes vertus ? Les hommes n'ont-ils pas des besoins différents ? Les mêmes sentiments et les mêmes impulsions religieuses conviennent-elles également aux âmes rudes et aux âmes tendres, aux âmes fières et aux âmes timides, aux âmes douloureuses et aux âmes joyeuses ? Comme tout être vivant a des organes divers, servant à des fonctions diverses, n'y a-t-il pas dans l'humanité des individus appelés à des vies différentes ? Les uns auraient besoin avant tout, pour donner toute leur mesure, d'une religion consolante et rassurante, les autres d'une religion qui les secoue et les terrifie. Rien n'empêche de l'admettre ; et nous verrons toujours davantage, à mesure que nous avancerons, se préciser et se confirmer cette hypothèse.

S'il en est ainsi, comment serait-il possible au critique le plus compétent et le plus sincère de ne pas se sentir prévenu en faveur de la religion qui répond le mieux à ses besoins personnels ? Il a beau s'efforcer d'être impartial, il est mêlé de trop près à la bataille pour pouvoir s'en abstraire complètement ; il ne manquera pas d'estimer chez autrui les expériences religieuses auxquelles il aspire pour lui-même, parce qu'elles sont les plus propres à satisfaire ses besoins spirituels. Je me rends très bien compte de l'impression d'incohérence et d'anarchie intellectuelle que ressentiront en me lisant beaucoup de bons esprits. Dans les brèves réflexions qui précèdent, il a pu sembler que je jetais par-dessus bord la notion même de la vérité. Mais je prie mes lecteurs de réserver leur jugement sur ma méthode jusqu'au moment où j'en aurai fait l'application aux phénomènes religieux. Sans doute, je suis intimement persuadé que sur des réalités aussi délicates, ni mon esprit, ni celui d'aucun homme ne parviendra jamais à saisir la vérité d'une manière si définitive qu'elle ne souffre plus aucune addition ni retouche. D'autre part, si je rejette l'idéal dogmatique, ce n'est certes pas que

j'aie le moindre goût pour l'instabilité intellectuelle, ou que je veuille jouer avec les fluctuations de la pensée. ¹ Je n'aime ni le doute ni le désordre. Si je repousse le dogmatisme, c'est par attachement à la vérité ; car la prétention téméraire de la posséder tout entière nous empêche de la chercher et de la découvrir dans les mille replis de la réalité. Que nous puissions en conquérir toujours davantage, en luttant et en avançant avec persévérance dans la bonne voie, c'est ma conviction ; j'espère la faire partager à tous mes lecteurs avant la fin de cet ouvrage. Jusque-là, je leur demande de ne pas prononcer sur ma méthode empiriste une irrévocable condamnation.

Quand il s'agit d'estimer la valeur des phénomènes religieux, il importe de distinguer entre la religion personnelle, partie intégrante de la conscience d'un individu, et la religion collective, formée de rites et d'institutions qui sont le produit et le patrimoine commun de tout un groupe social. L'histoire nous montre que la plupart des génies religieux exercent autour d'eux une influence qui leur attire des disciples. Ces petits groupes de sectateurs tendent, à mesure qu'ils grandissent, à se donner une organisation et à se transformer peu à peu en corps ecclésiastiques, ayant une vie propre, enclins à s'étendre et à dominer. L'esprit politique et le dogmatisme insolent envahissent alors l'église naissante et corrompent la source de la vie religieuse. Quand nous entendons prononcer aujourd'hui le mot de religion, nous avons une tendance à nous représenter toujours telle ou telle église. Et pour bien des hommes, le mot d'église désigne un si horrible mélange d'hypocrisie, de fanatisme et de superstition, qu'ils proclament d'un air triomphant et sans entrer dans les détails que la « religion » est une pure abomination, dont il s'agit de purger le monde. Ceux même qui appartiennent à une église englobent volontiers toutes les autres dans une même réprobation.

Mais les institutions ecclésiastiques ne sont à aucun degré l'objet de notre étude. Nous nous en tenons à l'expérience

(1) [Jules Lagneau accusait Renan de « jouer avec les idées ».]

religieuse intime, qui naît, s'épanouit et meurt dans une conscience individuelle. La vie spirituelle vraiment spontanée a toujours fait l'effet d'une innovation hérétique à ceux qui l'ont vu naître. Elle vient au monde sans le moindre appareil, sans le moindre soutien extérieur, comme un enfant abandonné, qui n'a ni compagnons, ni parents, ni demeure. Ce n'est pas une simple métaphore. Les intuitions religieuses vives et personnelles ont poussé bien des âmes à rechercher la solitude ; elles ont obligé le Bouddha, Jésus, Mahomet, Saint François, George Fox et tant d'autres, à fuir dans le désert l'influence dissolvante des traditions humaines. Fox exprime très bien ce besoin d'isolement, dans une page de son Journal relative à la période de sa jeunesse où la vie religieuse commençait à fermenter en lui :

« Je jeûnais beaucoup, dit-il, je me promenais tous les jours en des endroits déserts ; souvent je prenais ma Bible, j'allais m'asseoir dans le creux d'un arbre ou dans un coin solitaire jusqu'à la tombée de la nuit. Souvent je me promenais seul la nuit, bien tristement. J'étais un homme de douleurs à l'époque où le Seigneur commença d'agir en moi.

» Je me tenais à l'écart de toute assemblée religieuse, me remettant entièrement entre les mains de Dieu. J'avais abandonné toute mauvaise compagnie. Je pris congé de mon père, de ma mère, de tous mes parents. Je voyageais tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, suivant l'inclination que le Seigneur me mettait au cœur. Je prenais une chambre dans la ville où j'arrivais, et je m'y arrêtais tantôt plus, tantôt moins. Je n'osais rester longtemps dans la même ville ; jeune et impressionnable, je redoutais la société, la mauvaise influence aussi bien des pratiquants que des impies. C'est pourquoi je restais beaucoup à l'écart, cherchant la sagesse qui vient d'en haut ; le Seigneur me donnait des lumières. Je me détachai des choses extérieures, afin de me reposer uniquement sur le Seigneur. Comme j'avais abandonné le clergé, j'abandonnai les prédicateurs indépendants, et ceux qu'on appelait les plus avancés dans la vie religieuse. Car je voyais bien qu'il n'y en avait pas un qui pût parler à mon âme, dans l'état où j'étais. Et quand toute espérance humaine m'eut quitté, j'entendis une voix qui me dit : « Un seul, Jésus-Christ, peut parler à ton âme. » Mon cœur bondit de joie. Le Seigneur me fit comprendre pourquoi personne sur la terre ne pouvait parler à mon âme. Je n'avais rien de commun avec les autres chrétiens, ecclésiastiques, conformistes,

indépendants. Je redoutais tous les compagnons et tous les entretiens charnels, car je n'y voyais que corruption. Tant que j'étais dans un abîme sans issue, je ne pouvais croire que je vaincrais jamais. Mes tentations étaient si fortes que je me croyais souvent sur le point de succomber. Mais Christ me révéla comment il avait lui-même été tenté, comment il avait triomphé de Satan et lui avait écrasé la tête ; quand il me donna l'assurance que par lui, par sa grâce, par son vivant esprit, je triompherais aussi, j'eus confiance en sa parole. Le Seigneur tourna vers lui tous mes désirs, et je me reposai sur lui seul de toutes mes inquiétudes. »¹

× Une expérience religieuse aussi personnelle, aussi authentique, ne saurait paraître orthodoxe à ceux qui la voient surgir comme un défi aux traditions régnantes. Le prophète qui s'isole du monde est un fou aux yeux du monde. Si sa doctrine est assez contagieuse pour se communiquer à d'autres, elle devient une hérésie cataloguée. Si alors sa puissance est encore assez grande pour triompher de la persécution, elle devient elle-même une orthodoxie. Quand une religion devient orthodoxie, elle perd à tout jamais son intériorité : la source en est tarie. Les fidèles vivent exclusivement de tradition et lapident à leur tour les prophètes. L'église nouvelle, quelles que puissent être les vertus qu'elle développe chez ses membres, condamnera désormais toutes les idées nouvelles. On pourra compter sur elle chaque fois qu'il s'agira d'écraser dans l'œuf toute vie religieuse spontanée, d'étouffer l'inspiration mystérieuse et originale qui l'animait elle-même en ses jours d'héroïsme et de pureté. Il se peut néanmoins qu'elle trouve moyen d'exploiter, dans l'intérêt même de sa tradition et de son organisation ecclésiastique, les frémissements spontanés de l'esprit religieux. La manière dont l'Eglise romaine s'est comportée, après plus ou moins d'hésitation, à l'égard de beaucoup de réformateurs hardis et de saints authentiques, nous fournirait des exemples frappants de cette politique défensive qui canonise et absorbe l'hérétique pour mieux annihiler l'hérésie, tout en tirant gloire et profit de ses merveilleuses manifestations.

L'esprit de l'homme est souvent fait de compartiments

(1) GEORGE FOX : *Journal*, Philadelphia, 1800, p. 59-61 (abrégé).

étanches. La vie religieuse, chez une foule d'individus, côtoie sans les pénétrer des habitudes et des pensées profanes. L'esprit religieux peut donc se trouver joint à des partenaires d'occasion, bien indignes de lui. Il en est deux notamment qui lui jouent les plus mauvais tours : dans le domaine pratique, c'est l'esprit de domination ecclésiastique, auquel il convient d'attribuer la plupart des bassesses que l'on reproche d'ordinaire à la religion ; dans le domaine intellectuel, c'est l'esprit de domination dogmatique, qui fait que le clergé impose aux fidèles un système bien clos, bien absolu ; il est presque seul responsable des croyances grossières dont s'abreuvent les bigots. Ces deux tendances réunies forment ce qu'on peut appeler l'esprit clérical. Il ne faut pas confondre les phénomènes caractéristiques de cet état d'esprit, qui relèvent de la psychologie collective, avec ceux de la vie religieuse intérieure, qui sont l'objet de notre étude. Les lapidations, les bûchers, les dragonnades, le massacre des Albigeois, des Vaudois, des Mormons, des Juifs et des Arméniens ne sont pas proprement des manifestations de l'esprit religieux ; ce sont les effets d'un instinct profondément enraciné dans l'âme humaine et dont nous retrouvons en nous bien des traces : de cette répugnance agressive pour tout ce qui sort des idées traditionnelles et des habitudes courantes, de cette *néophobie* qui s'attaque à tout ce qui paraît étranger ou excentrique. La piété n'est que le masque derrière lequel on devine la sauvagerie de l'instinct primitif. On se rappelle comment l'Empereur d'Allemagne, dans un langage plein d'onction chrétienne, instruisit ses soldats, partant pour l'expédition de Chine, sur la manière dont ils devaient traiter les Chinois — en quoi du reste ils furent dépassés par les soldats d'autres nations tout aussi chrétiennes. Cependant, qui serait assez naïf pour croire qu'il entrât la moindre parcelle de sentiment religieux dans la férocité de ces soudards ?

Nous ne devons mettre sur le compte de la piété aucun des crimes atroces que l'on a commis et que l'on commet encore en son nom. Tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'elle est souvent trop faible pour résister au déchaînement des passions brutales, et que parfois elle leur fournit d'hypo-

crites prétextes. Mais cette hypocrisie, qui n'existerait pas sans elle, ajoute au prétexte menteur quelques obligations et restrictions qui peuvent avoir leur importance. Et quand la passion s'est calmée, la piété peut susciter un repentir que l'homme irrégulier ne connaîtra jamais. Il ne convient donc pas d'accuser la religion d'une foule de crimes historiques dont on a voulu la charger. Cependant on ne saurait l'absoudre entièrement du reproche séculaire qu'elle porte certains esprits au fanatisme.

Les phénomènes que nous avons passés en revue en décrivant la sainteté ont pu nous laisser une impression d'extravagance. Est-il nécessaire, dira-t-on, de pousser la vertu jusqu'à cette fabuleuse extrémité ? Ceux qui ne se sentent aucune vocation pour ses degrés les plus sublimes ne pourront-ils se tirer d'affaire avec une dévotion et un ascétisme plus calmes ? Ceci revient à dire que dans le domaine de la sainteté, il y a bien des choses qu'on peut admirer sans les imiter soi-même. Les phénomènes religieux, comme tous les autres phénomènes humains, sont soumis à la loi de la juste mesure, sans laquelle il n'est pas de perfection. Mais l'homme n'arrive en général à concevoir et à réaliser cette mesure idéale que par l'alternance des extrêmes. Un réformateur politique qui veut accomplir sa tâche fermera les yeux sur toutes les autres réformes nécessaires. Et son successeur, pour accomplir la réforme suivante, devra prendre le contre-pied de sa politique. De même les grands initiateurs de l'art nous révèlent un nouveau genre de beauté en sacrifiant d'autres aspects de la réalité, que les écoles suivantes auront la mission de rétablir. Nous acceptons les John Howard¹ et les Mazzini, les Botticelli et les Michel-Ange, avec une sorte d'indulgence. Nous sommes heureux qu'ils aient existé, afin de nous enseigner une manière nouvelle de vivre et de sentir, mais nous sommes heureux aussi qu'il existe d'autres manières de concevoir la vie et d'en user. On peut en dire autant de beaucoup des grands saints

(1) [Philanthrope anglais très éminent (1726-1790) qui consacra sa vie à l'amélioration du sort des prisonniers et des malades, en Angleterre et en Europe.]

dont nous avons parlé. Quelque fierté que nous éprouvions en voyant à quelles sublimités l'âme humaine peut atteindre, nous n'oserions engager personne à suivre de tels exemples. L'idéal auquel nous nous reprochons de n'être pas fidèles, c'est une vie plus modérée, plus discrète, plus harmonieuse, plus indépendante des croyances et des doctrines particulières ; une vie que pourraient approuver des esprits de tout ordre, à toutes les époques et par tous les climats.

Les fruits de la vie religieuse sont soumis, comme tous ceux de la vie humaine, à la juridiction du bon sens. Sans blâmer le fidèle qui se livre à certaines extravagances, nous dirons qu'il agit de son mieux, suivant ses lumières, mais nous ne pouvons le louer sans réserve. S'il se montre parfois héroïque, il n'atteint pas cette perfection absolue qui n'a plus besoin d'indulgence. Il n'est pas une seule des vertus de l'âme sainte qui ne soit susceptible d'excès. Mais il faut s'entendre : quand il s'agit des facultés de l'âme humaine, l'excès ne peut être qu'un développement trop exclusif de l'une d'elles, troublant l'équilibre de l'esprit. Car l'on ne peut guère concevoir qu'une fonction essentielle soit trop développée, tant qu'elle se trouve associée à d'autres facultés également vigoureuses. Pour maintenir dans la vie un équilibre stable, il faut qu'à des émotions fortes s'ajoute une forte volonté ; à une activité puissante une puissante intelligence ; à une grande capacité de comprendre une grande capacité d'aimer. Où l'équilibre est réalisé, aucune des facultés ne peut être trop florissante, mais l'âme en devient plus riche et plus harmonieuse. Dans la vie des saints proprement dits, les facultés spirituelles sont vigoureuses ; ce qui donne l'impression d'extravagance, c'est d'ordinaire, quand on y regarde de près, une certaine faiblesse de l'intellect. L'exaltation spirituelle ne se manifeste sous des formes pathologiques que chez des esprits trop étroits pour s'ouvrir à d'autres sentiments et à d'autres pensées. C'est en ce sens que toutes les vertus peuvent dépasser la mesure. Nous allons le montrer pour quelques-unes, comme la dévotion, la charité, l'ascétisme.

La dévotion exagérée, c'est-à-dire sans contrepoids, engendre souvent le fanatisme. Quand le fanatisme n'est pas sim-

plement le résultat de l'ambition ecclésiastique, c'est un loyalisme exaspéré. Un esprit à la fois très étroit et capable d'une intense fidélité peut se laisser envahir par l'idée d'un être surhumain, qu'il juge digne de son exclusive adoration ; cette adoration absorbe bientôt toute sa pensée, toute sa vie. Les sacrifices et les servilités par où les sauvages ont de tout temps exprimé leur fidélité au chef de leur tribu sont ici dépassés. Le fidèle, pour louer l'objet de sa dévotion, épuîsera le vocabulaire et torturera les mots ; il acceptera la mort comme un privilège si par elle il espère s'attirer un regard bienveillant de sa divinité ; ce culte spécial devient sa fonction caractéristique dans le groupe humain dont il fait partie. Je citerai comme exemples tous les saints qui ont cultivé une dévotion particulière : Saint François adorait les blessures de Jésus-Christ, Saint Antoine de Padoue son enfance, Saint Bernard son humanité ; Sainte Thérèse avait pour Saint Joseph une dévotion toute spéciale, etc. Les mahométans schiïtes vénèrent Ali, le gendre du Prophète, au lieu d'Aboubekr, son beau-frère. Vambéry nous parle d'un derviche qu'il rencontra en Perse,

« Qui avait, trente ans auparavant, fait le vœu solennel de ne jamais proférer d'autre son que le nom de son adoré : « Ali ! Ali ! » Il voulait ainsi marquer au monde entier qu'il était le sectateur le plus dévoué de cet Ali, mort depuis mille ans. Chez lui, parlant à sa femme, à ses enfants, à ses amis, aucun autre mot que : « Ali ! » ne sortait jamais de ses lèvres. Qu'il eût besoin de nourriture, de boisson ou de n'importe quoi, il exprimait son désir par ce même mot : « Ali ! » Quand il mendiait, quand il faisait une emplette au bazar, c'était toujours : « Ali ! » Bien ou mal traité, il répétait son cri monotone : « Ali ! Ali ! » A la fin son zèle prit de telles proportions qu'il parcourait en galopant, comme un fou, les rues de la ville, jetant en l'air son bâton et glapissant à pleins poumons, sans s'arrêter un instant : « Ali ! » Ce derviche était vénéré comme un saint par tout le monde, et reçu partout avec les plus grands honneurs. »¹

Les légendes qui s'attachent à la vie de tous les person-

(1) ARMINIUS VAMBÉRY, *his Life and Adventures, written by Himself*, London, 1889, p. 69. A chaque anniversaire de la mort du fils d'Ali, Hussein, les musulmans schiïtes font encore retentir l'air de ces deux noms.

nages sacrés découlent de cette tendance à célébrer leur gloire. La vie du Bouddha,¹ celle de Mahomet,² et celle d'une foule de saints bouddhistes, mahométans et chrétiens sont émaillées d'anecdotes censées honorifiques, manifestations naïves et insipides de la tendance qui pousse l'homme à louer ce qu'il admire. Une conséquence immédiate de cet état d'esprit, c'est que le dévot est jaloux de l'honneur de sa divinité. Il manifeste son loyalisme par une vive susceptibilité à cet égard. Il ne laissera pas passer le moindre affront, la moindre négligence, sans confondre l'insolent qui s'en est rendu coupable. Il part en guerre contre les ennemis de son dieu. Dans un esprit très étroit, doué d'une volonté entreprenante, cette préoccupation peut devenir souveraine. On a prêché des croisades, on a suscité des massacres simplement pour effacer un affront de ce genre. Les théologies qui représentent la divinité comme soucieuse de sa propre gloire et les églises dont la politique est théocratique et impérialiste, ont tant soufflé sur cette flamme de l'intolérance que le fanatisme et la persécution ont pu sembler parfois inséparables de la sainteté. Il faut convenir qu'il n'y a pas de péché auquel l'âme sainte soit plus exposée à succomber; son austérité se tourne aisément en cruauté. Quand on se prononce vigoureusement en faveur d'un parti, on est tenté d'être injuste et cruel envers le parti opposé. David ne fait pas de différence entre ses propres ennemis et ceux de Iahvé; Catherine de Sienne, soupirant après la cessation des guerres entre chrétiens, qui sont le grand scandale de son époque, ne peut imaginer meilleure méthode de les unir qu'une croisade commune pour massacrer les Turcs; Luther ne trouve pas un mot de protestation ou de regret, quand les chefs anabaptistes sont mis à mort dans d'atroces tortures; Cromwell enfin loue le Seigneur de ce qu'il livre ses ennemis entre ses mains pour leur « exécution ». Sans doute une préoccupation politique intervient toujours en pareil cas; mais il faut avouer que la piété sem-

(1) Voyez H. C. WARREN : *Buddhism in Translation*, Cambridge U. S., 1898, *passim*.

(2) Voyez J. L. MERRICK : *The Life and Religion of Mohammed, as contained in the Sheeah traditions of the Hyat-ul-Kuloob*. Boston, 1850, *passim*.

ble faire avec elle assez bon ménage. Nous n'avons donc pas le droit de repousser entièrement cette affirmation des « libre-penseurs »; que la religion et l'intolérance sont sœurs jumelles. Mais s'il faut inscrire le fanatisme au passif des âmes religieuses, c'est seulement lorsque leur niveau intellectuel est si peu élevé qu'un Dieu despote les satisfait entièrement. Pour l'esprit qui conçoit un Dieu moins jaloux de sa gloire, le fanatisme n'est plus à craindre.

Les hommes dont le caractère est impérieux et agressif sont seuls exposés à devenir fanatiques. Ceux dont le caractère est mou, la dévotion intense, et l'intelligence faible, sont portés à s'absorber par l'imagination dans le sentiment de l'amour de Dieu, à l'exclusion de toute préoccupation pratique et de tout intérêt humain; état d'esprit naïf et peut-être innocent, mais trop étroit pour qu'on l'admire. Il semble que l'amour divin, pour prendre possession d'une âme si exigüe, ait dû en expulser tous les amours et toutes les activités humaines. Comme il n'y a pas de nom pour désigner cet abandon langoureux à une dévotion outrée, je l'appellerai l'état *théopathique*. La bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque nous en fournit un bon exemple :

« Déjà être aimé sur terre, s'écrie son dernier biographe, M^{sr} Bougaud; — être aimé par un être noble, élevé, délicat, distingué; être aimé avec fidélité, avec dévouement : quel enchantement ! Mais être aimé par Dieu, et aimé jusqu'à la folie ! Marguerite fondait d'amour à cette pensée. Et comme autrefois saint Philippe de Néri, comme saint François Xavier, elle disait à Dieu : « Suspendez, ô mon Dieu, ces torrents qui m'abîment, ou étendez ma capacité pour les recevoir. »¹

Et voici les preuves les plus éclatantes de cet amour :

« Une fois, dit-elle, étant devant le saint Sacrement et me trouvant un peu plus de loisir, je me sentis toute investie de cette divine présence, mais si fortement que je m'oubliai de moi-même et du lieu où j'étais, et m'abandonnai à ce divin esprit, livrant mon cœur à la force de mon amour. Il me fit reposer fort longtemps sur sa divine poitrine, où il me découvrit les merveilles de son amour et les secrets inexplicables de son sacré Cœur, qu'il m'avoit toujours tenus cachés, jusqu'alors qu'il me l'ouvrit pour la première fois,

(1) M^{sr} BOUGAUD : *Histoire de la Bienheureuse Marguerite-Marie*, p. 145.

mais d'une manière si effective et si sensible, qu'il ne me laissa aucun lieu d'en douter, moi qui crains pourtant de me tromper toujours... Le Cœur divin rayonnoit de tous côtés, plus brillant que le soleil, et transparent comme un cristal. La plaie qu'il reçut sur la croix y paroissoit visiblement. Il y avoit une couronne d'épines autour de ce divin Cœur, et une croix au-dessus. »

» Pendant que la Bienheureuse contemplant, en tremblant d'émotion et d'amour, un pareil spectacle, Notre-Seigneur lui dit : « Mon divin Cœur est si passionné d'amour pour les hommes, que ne pouvant plus contenir en lui-même les flammes de son ardente charité, il faut qu'il les répande par ton moyen... » Et il ajouta : « Je t'ai choisie comme un abîme d'indignité et d'ignorance pour l'accomplissement d'un si grand dessein, afin que tout soit fait par moi... » « Il me demanda mon cœur, poursuit-elle, lequel je le suppliai de prendre ; ce qu'il fit, et le mit dans le sien adorable, dans lequel il me le fit voir comme un petit atome qui se consumoit dans cette ardente fournaise. Puis, l'en retirant comme une flamme ardente en forme de cœur, il le remit dans le lieu où il l'avoit pris, en me disant : « Voilà, ma bien-aimée, un précieux gage de mon amour. Je renferme dans ton côté une petite étincelle des plus vives flammes de mon amour, pour te servir de cœur et te consumer jusqu'au dernier moment. » Il ajouta : « Jusqu'ici tu n'as pris que le nom de mon esclave ; désormais tu t'appelleras le disciple de mon sacré Cœur... »

« C'est le 16 juin 1675 qu'eut lieu la dernière des grandes révélations relatives au sacré Cœur, dit M^{sr} Bougaud. Jusque-là, notre humble vierge n'avait reçu de Notre-Seigneur que des faveurs intimes, assez semblables à celles dont de saintes âmes avaient déjà été gratifiées ; il ne lui avait demandé que des pratiques d'un culte tout individuel. Voilà l'heure où il va l'investir de sa grande mission publique. Pendant l'Octave du Saint-Sacrement, le dimanche 16 juin 1675, la Bienheureuse était à genoux devant la grille du chœur, les yeux fixés sur le tabernacle. Elle venait de recevoir « des grâces excessives de son amour », c'est le seul mot qu'elle en ait dit, lorsque tout à coup Notre-Seigneur lui apparut sur l'autel... Alors il lui demanda de faire établir dans l'Eglise une fête particulière pour honorer son divin Cœur : « C'est pour cela que je te demande que le premier vendredi d'après l'Octave du saint Sacrement soit dédié à une fête particulière pour honorer mon Cœur, en communiant ce jour-là, et en lui faisant réparation d'honneur par une amende honorable, pour les indignités qu'il a reçues... »

» La révélation du Sacré Cœur, dit M^{sr} Bougaud, est, sans con-

redit, la plus importante des révélations qui ont éclairé l'Eglise, après celles de l'Incarnation et de la sainte Eucharistie. C'est le plus grand coup de lumière depuis la Pentecôte. »¹

Voilà qui va bien ; mais quels furent, dans la vie de Marie Alacoque, les fruits visibles de cette révélation ? Des souffrances, des prières, des distractions, des évanouissements, des extases, et voilà tout, ou presque tout. Dans le couvent, on ne pouvait l'employer à rien :

« Une absorption singulière, qui croissait chaque jour, la rendait de plus en plus incapable de tout office. On l'avait essayée à l'infirmerie, mais sans beaucoup de succès, quoiqu'elle fût d'une bonté, d'un zèle, d'un dévouement à toute épreuve, et que sa charité s'élevât à des actes d'un tel héroïsme, que nos lecteurs n'en supporteraient pas le récit. On l'avait essayée à la cuisine, mais il avait fallu y renoncer ; tout lui tombait des mains, et l'humilité admirable avec laquelle elle réparait ses maladroites n'empêchait pas celles-ci d'être assez préjudiciables à l'ordre et à la régularité qui doivent régner dans une communauté. On l'avait mise au pensionnat, où elle était chérie des petites filles, qui lui coupaient ses habits comme à une sainte, mais où elle était trop absorbée pour avoir la vigilance nécessaire. Pauvre chère sœur ! en 1675, encore plus qu'en 1672,² elle ne vivait pas sur la terre, il fallait la laisser dans son ciel ! »³

Pauvre chère sœur, dirons-nous à notre tour ! Aimable et langoureuse, sa dévotion ardente ne saurait compenser, aux yeux d'un homme d'éducation protestante et moderne, la misérable exigüité de son intelligence. Une pareille sainteté ne peut guère provoquer chez nous qu'une indulgence mêlée de pitié. Je trouve un exemple de sainteté *théopathique* encore plus pitoyable chez une bénédictine de la fin du XIII^{me} siècle, Sainte Gertrude, qui dans ses Révélations, nous raconte les marques de prédilection que Jésus-Christ prodiguait à son indigne personne. Ce ne sont que caresses enfantines, compliments naïfs et absurdes, puériles tendresses, le tout attribué directement à Jésus-Christ :

(1) p. 236-239, 252, 253, 365.

(2) C'est-à-dire aussi bien après qu'avant ses visions.

(3) p. 266, 267.

« Une fois qu'elle souffrait de maux de tête, elle cherchait pour la gloire de Dieu à se soulager, en tenant dans sa bouche certaines substances odorantes ; le Seigneur lui apparut se pencher vers elle avec bonté, et prendre un soulagement pour lui-même dans ces odeurs ; après avoir respiré doucement, il se releva, et dit aux Saints, d'un air content, comme s'il se fût vanté de cette conduite : « Voilà le nouveau présent que j'ai reçu de ma fiancée. »

» Elle s'approchait une fois pour recevoir le Sacrement de vie, lorsque dans l'antienne : *Gaude et Lætare*, elle entendit trois fois : *Sanctus, sanctus, sanctus*. Aussitôt se prosternant humblement à terre, elle conjura le Seigneur de daigner la préparer, afin qu'elle pût prendre part au banquet céleste, tant pour sa gloire que pour le bien de tous. Le Fils de Dieu, alors, se penchant tout à coup vers elle, comme un doux amant, et donnant à son âme le plus suave baiser, lui dit un second *Sanctus* : « A ce *Sanctus* qui est adressé à ma personne, reçois en ce baiser toute la sainteté de ma divinité et de mon humanité, afin qu'elle te serve d'une préparation suffisante pour t'approcher de la communion. »

» Le premier dimanche qui suivit, comme elle remerciait Dieu de cette faveur, voilà que le Fils de Dieu, plus beau que les milliers d'anges, comme s'il eût été fier d'elle, la prit entre ses bras et la présenta à Dieu le Père dans cette perfection de sainteté qu'il lui avait donnée. Et le Père se complut tellement en cette âme, ainsi présentée par son Fils unique, que, ne pouvant en quelque sorte se retenir, il lui donna, ainsi que le Saint-Esprit, la sainteté que lui attribue son *Sanctus*. »¹

Quand on lit de pareilles fadaïses, on se rend compte qu'entre l'idéal du XIII^{me} siècle et celui du XX^{me}, il y a de la distance. A nos yeux la sainteté, jointe à une intelligence si dégradée, n'a plus guère de valeur morale. Grâce à l'esprit scientifique et critique, d'une part ; grâce à l'esprit démocratique, d'autre part, notre imagination ne peut plus se représenter un Dieu qui ne s'occupe que de distribuer des faveurs personnelles. Nos ancêtres s'en contentaient, mais nous, affamés de justice sociale, nous trouvons qu'il manque de largeur, ce Dieu indifférent à tout ce qui n'est pas adulation, ce Dieu de favoritisme et de partialité. La sainteté d'autrefois, même la plus authentique, quand elle s'enferme dans cette étroite conception, nous paraît étrangement superficielle et bien peu édifiante.

(1) *Révélations de Sainte Gertrude*, Paris 1898, I, p. 44, 186.

Considérons Sainte Thérèse, une des femmes les mieux douées à beaucoup d'égards dont nous connaissions l'histoire. Elle avait une intelligence puissante, et pratique ; sa volonté s'élevait à la hauteur de toutes les circonstances ; elle avait des capacités politiques, une grande disposition pour les affaires, un heureux caractère, un style prime-sautier, un remarquable talent dans la description psychologique. Avec une opiniâtre persévérance, elle consacra sa vie entière au service de son idéal religieux. Mais cet idéal m'apparaît mesquin, jugé par la conscience moderne ; et j'avoue qu'en la lisant, mon impression dominante a été le regret de voir gaspiller tant de riches facultés. Malgré toutes ses souffrances, il y a dans sa piété quelque chose qui sonne creux.

Un anthropologiste de Birmingham, le Dr Jordan, divise l'humanité en deux groupes, les « débrouillards » et les « non-débrouillards ». ¹ Les premiers ont un tempérament essentiellement actif et non-passionné : ce sont des « moteurs » plutôt que des « sensitifs ». Leurs réactions sont plus énergiques que leurs sensations. ² Sainte Thérèse, si paradoxal que puisse paraître un tel jugement, est proprement une « débrouillarde ». Non seulement il lui faut, pour elle seule, des faveurs extraordinaires de son Sauveur, mais il faut qu'elle les décrive sur-le-champ, qu'elle les *exploite* en les faisant servir à l'instruction des âmes moins privilégiées. Sa perpétuelle préoccupation d'elle-même ; le repentir qu'elle éprouve, non pas tant de son état de péché que de ses imperfections et de ses fautes, et qui n'est pas la véritable contrition ; son humilité stéréotypée, sa confusion toujours la même, à chaque nouvelle faveur de Dieu : tout cela montre bien qu'elle n'est pas une de ces natures avant tout sensibles qui, pénétrées de joie et de reconnaissance, ne savent que se taire et ne pensent plus à elles-mêmes. Sainte Thérèse, il est vrai, pense à son église, dont elle désire le triomphe sur ces luthériens qu'elle abhorre. Mais en somme la

(1) WILLIAM FURNEAUX JORDAN : *Character in Birth and Parentage*, première édition. Les éditions suivantes ont une autre nomenclature.

(2) Pour cette distinction, voir l'excellent exposé contenu dans le petit livre de J. M. BALDWIN : *The Story of the Mind*, 1898.

religion est surtout pour elle, si l'on ose dire, une sorte de conversation amoureuse entre l'âme dévote et son Dieu. Si on laisse de côté les exemples et les conseils qu'elle donnait à ses jeunes sœurs pour les engager dans cette voie, on ne trouve rien dans sa vie d'utile à l'humanité, rien qui témoigne d'aucune préoccupation sociale. Pourtant les hommes de son époque, loin de l'en blâmer, exaltèrent ses vertus comme surhumaines.

Nous jugerons aussi sévèrement la notion d'une sainteté fondée sur les « mérites ». Un Dieu qui tient un compte aussi minutieux des défaillances individuelles, et d'autre part se permet une telle partialité qu'il accable les siens de ses faveurs, ce Dieu mesquin est indigne de notre foi. Quand Luther, virilement, balaya d'un revers de main le grand livre où l'Éternel inscrivait le doit et l'avoir de chaque individu, il élargit l'horizon des âmes et sauva la théologie de la puérité. La pure dévotion, que ne dirige aucune grande idée, ne porte que des fruits inutiles à l'humanité.

Dans l'état que j'ai nommé *théopathique*, l'amour de Dieu exclut tout autre amour. Les affections de famille, l'amitié, ne sont plus que des embarras inutiles. Quand à l'exaltation de la sensibilité se joint l'étroitesse d'esprit, l'âme ne vit plus que dans un monde extrêmement simplifié. Elle ne saurait s'adapter à la variété, au désordre du monde réel. Tandis que le dévot combatif réalise objectivement les conditions de son unité spirituelle, en luttant contre le mal, le dévot qui se replie sur lui-même les réalise subjectivement en abandonnant le monde à son incohérence, en se faisant un petit univers épuré, pour lui seul. A côté de l'Eglise militante, avec son Inquisition et ses dragonnades, il y a l'Eglise qui, fuyant le monde au lieu de le combattre, se retire dans ses ermitages et ses monastères. Toutes deux ont le même but : unifier la vie, et simplifier l'univers.¹ Un esprit très sensible aux discordances intérieures dénoue l'un après l'autre les liens qui

(1) M. MURISIER (*Les maladies du sentiment religieux*, Paris 1901) fait de l'aspiration à l'unité intérieure le ressort de toute la vie religieuse. Mais tous les enthousiasmes, religieux ou non, ne tendent-ils pas à l'unité de l'esprit, en se subordonnant tout ce qui n'est pas à eux ? On pourrait croire, d'après M. Murisier, que cette condition formelle est caractéristique de la religion, dont le psychologue pourrait presque négliger le contenu. J'ose

l'attachent au monde extérieur et qui l'empêcheraient de s'absorber dans la contemplation des réalités spirituelles. On laisse d'abord les amusements, puis les relations mondaines, puis les affaires, puis les devoirs de famille ; jusqu'à ce qu'on ne puisse plus supporter à la fin que la réclusion, où chaque heure du jour est consacrée à des actes religieux déterminés. La vie de bien des saints n'est qu'une série de renoncements à tout ce qui complique la vie, pour conserver la pureté de l'âme :

« Quand le Serviteur, dit Suso de lui-même, au premier commencement d'une meilleure vie, se fut dûment purgé par confession, il se fixa, par la pensée, trois cercles dans lesquels il s'enferma, pour sa sauvegarde spirituelle. Le premier cercle était sa cellule, sa chapelle et le chœur de l'église. Il s'estimait assez en sûreté quand il était dans cet enclos. Le second cercle, c'était tout le monastère jusqu'à la porte. Le troisième et dernier, c'était la porte du monastère, où il avait besoin d'une grande prudence et soigneuse garde. Si quelquefois il sortait de ces trois cercles, il s'estimait semblable à quelque sauvage bestiole sortie de son trou, égarée sur un terrain de chasse et qui doit user de grande industrie et finesse pour se garder. » ¹

« Ne vaut-il pas mieux, dit une jeune novice à sa Supérieure, me taire pendant les récréations que de m'exposer à y commettre, sans m'en apercevoir, quelque faute en parlant ? » ²

Pour que des religieux dont la vie est réglée puissent vivre en commun, il faut qu'il y ait une même règle pour tous. Perdue dans cette uniformité monotone, l'âme avide de pureté se sent enfin libre des souillures du monde. La vie de saint Louis de Gonzague nous montre jusqu'où peut aller l'extrême désir de la pureté :

« ... L'inspiration lui vint de consacrer à la mère de Dieu sa virginité ; c'était là le présent qui lui serait le plus agréable. Sans

espérer que mon livre prouvera l'existence, dans l'expérience religieuse, d'un contenu spécifique qui la caractérise beaucoup mieux qu'une forme psychologique quelconque. Malgré cette critique, il y a beaucoup à prendre dans le livre de M. Murisier.

(1) Suso's *Leben*, XXXVII. Kapitel.

(2) *Vie des premières Religieuses Dominicaines de la Congrégation de Saint-Dominique, à Nancy* ; Nancy 1896, vol. I, p. 129. [Il convient d'ajouter que la Supérieure, la mère Sainte-Rose, lui répondit : « Quelle absurdité ! »]

plus tarder et avec toute la ferveur qui était en lui, d'un cœur joyeux et tout brûlant d'amour, il fit le vœu de chasteté perpétuelle. Marie accepta l'offrande de son cœur innocent et lui obtint de Dieu, comme récompense, la grâce extraordinaire de ne jamais sentir, pendant sa vie, les plus légères atteintes d'une tentation contre la vertu de pureté... C'est là une faveur tout exceptionnelle qui n'a été que rarement accordée aux saints eux-mêmes, et d'autant plus merveilleuse que Louis a toujours vécu au milieu des grands et dans les cours, où les dangers et les occasions se rencontrent si souvent. Il est bien vrai que Louis, dès sa première enfance, avait une répugnance naturelle pour tout ce qui était moins pur et moins virginal, et même pour tout commerce entre les personnes de différent sexe ; mais cela rend plus étonnant encore le soin avec lequel, surtout depuis son vœu, il recourait à tous les moyens de protéger, contre l'ombre même du danger, cette virginité qu'il avait consacrée. Si quelqu'un, penserait-on volontiers, pouvait se contenter des précautions ordinaires, prescrites à tous les chrétiens, assurément c'était bien lui ; mais non, dans l'emploi des préservatifs et des moyens de défense, dans la fuite des moindres occasions, des possibilités même, comme dans la mortification de sa chair, il va plus loin que la plupart des saints. Lui qui, par une protection extraordinaire de la grâce de Dieu, ne fut jamais tenté, il mesurait tous ses pas, comme s'il eût été menacé de toutes parts de dangers particuliers. Désormais il ne leva plus les yeux, qu'il marchât dans les rues ou se trouvât en société ; non seulement il évita toute relation avec les femmes plus scrupuleusement encore qu'auparavant, mais il renonça à tous les entretiens et à tous les jeux, bien que son père voulût qu'il y prît part, et il ne commença que trop tôt à livrer à des austérités de toute sorte son corps innocent. »

Dès l'âge de douze ans, « si par hasard sa mère envoyait une de ses demoiselles d'honneur lui porter quelque message, il ne la faisait point entrer : il entendait la messagère par la porte entr'ouverte et la congédiait immédiatement. Il n'aimait même pas se trouver seul avec sa mère, soit à table, soit en conversation ; et quand le reste de la compagnie s'éloignait, il cherchait lui aussi quelque motif de se retirer... Il ne connaissait même pas de vue plusieurs grandes dames, ses parentes. Il avait conclu une sorte de pacte avec son père, s'engageant à se rendre avec promptitude et bonne grâce à ses désirs, pourvu qu'on lui épargnât toute visite à ces dames. »¹

(1) *La Vie de Saint Louis de Gonzague*, patron de la jeunesse chrétienne, par le R. P. MËSCHLER S. J., traduit de l'allemand par l'abbé LEBRÉQUIER, Paris 1891, p. 40 et 71.

Tout jeune, il écrivait dans ses notes : « Quelle heureuse vie que la vie religieuse ! Ces hommes sont à l'abri de toutes les occasions du péché... Ils s'amassent des trésors qui ne périront jamais, et, par ces trésors, qui sont en même temps de grands mérites devant Dieu, ils font de Dieu leur obligé pour toute l'éternité. »¹ Quand il eut dix-sept ans, Louis entra dans la Société de Jésus, malgré les supplications de son père, don Ferdinand, Margrave de Castiglione ; quand celui-ci mourut l'année suivante, Louis regarda « la mort de son père, après son entrée en religion, comme une attention particulière de Dieu. » Il écrivit à sa mère affligée deux lettres guindées lui donnant des conseils comme aurait pu le faire un directeur de conscience. Il devint bientôt un religieux si exemplaire que, lorsqu'on lui demandait combien il avait de frères et de sœurs, il devait réfléchir pour les compter. « Un Père lui demanda un jour s'il était quelquefois importuné par la pensée de sa famille : « Je n'y pense jamais, répondit-il, sinon quand je veux prier pour elle. »... Jamais on ne le vit tenir à la main une fleur odorante ni aucun autre objet parfumé, pour y prendre plaisir. Au contraire, il cherchait toujours dans les salles de malades ce qui était, à ce point de vue, le plus dégoûtant... Il n'aima jamais les entretiens inutiles et mondains ; il s'efforçait aussitôt de les faire tourner à la piété, ou bien gardait le silence... Une fois, on l'envoya chercher au réfectoire un livre que le recteur avait laissé à sa place. Il fallut d'abord apprendre à Louis quelle était la place du recteur, bien qu'il fût déjà depuis trois mois dans la maison. C'est ainsi que Louis gardait ses yeux. Un jour, à la récréation, son regard étant tombé par hasard sur un de ses compagnons, il se le reprocha comme une grave infraction à la modestie... Il observait le silence le plus rigoureux... Il s'était promis que les supérieurs lui permettraient tout en fait d'austérités et de pratiques de pénitence. En raison de l'affaiblissement de sa santé, ils ne lui permirent que peu de chose... L'abstention de ces pénitences tant désirées était sa plus rude pénitence... Louis portait si loin l'amour de l'humiliation, qu'il savait même s'attirer les châtimens dûs aux fautes des autres... Tout en lui était livré à l'obéissance. Un jour, son compagnon de chambre, n'ayant plus de papier à lettres, lui en demanda une feuille. Louis ne sut s'il pouvait la lui donner ; il se leva sur-le-champ, pour aller demander la permission au supérieur. »²

(1) p. 62.

(2) p. 165 sq., 181, 219, 220 (abrégé).

Je ne vois pas que la sainteté de Louis ait produit d'autres fruits. Il mourut en 1591, à vingt-neuf ans ; l'Église en a fait le patron de la jeunesse. Le jour de la fête de saint Louis de Gonzague, on voit à Rome l'autel qui lui est consacré disparaître sous les fleurs ; au pied, quantité de lettres qui lui sont adressées « au Paradis » par des hommes et des jeunes filles. On les brûle sans que personne les ait lues, sauf le saint, qui doit trouver de singulières demandes dans ces billets attachés tantôt par un ruban vert, symbole d'espoir, tantôt par un ruban rouge, symbole d'amour. ¹

Le jugement qu'on porte sur la valeur d'une pareille vie dépend avant tout de la conception qu'on se fait de Dieu, et de la conduite morale qu'on suppose lui être agréable. Le catholicisme du xv^{me} siècle se souciait peu de la justice sociale ; abandonner le monde à Satan et sauver sa propre âme, ce n'était pas faire un calcul blâmable. Aujourd'hui, par suite d'une de ces lentes transformations morales dont j'ai parlé, nous estimons, à tort ou à raison, que l'effort individuel

(1) D'après HARE'S *Walks in Rome*, 1900, I, 55.

Starbuck cite un autre cas intéressant de pureté obtenue par élimination : « La vie des personnes sanctifiées a souvent quelque chose d'anormal. Elles ne sont plus en harmonie avec les autres. Souvent elles ne veulent plus avoir aucun rapport avec les églises qu'elles considèrent comme trop mondaines ; elles critiquent tout ce que font les autres ; elles négligent leurs obligations sociales, civiques, pécuniaires. Je citerai comme exemple une femme de soixante-huit ans que j'ai pu étudier de près. Elle avait été membre d'une église très active et très vivante dans une grande ville. Son pasteur me dit qu'elle en était venue à tout censurer. Elle s'était de plus en plus détachée de l'église, elle n'allait plus qu'aux réunions de prières, où elle ne faisait que reprocher aux autres la médiocrité de leur vie spirituelle ; à la fin, elle se sépara de toute église. Quand je la connus, elle vivait seule dans une petite mansarde, sans aucune relation avec le reste de l'humanité ; mais elle paraissait joyeuse dans le sentiment des grâces que Dieu lui faisait. Elle passait son temps à écrire de petits livres sur la sanctification, qui n'étaient que d'insipides rapsodies. Elle était une de ces rares personnes qui prétendent que le salut complet suppose trois degrés et non deux : outre la conversion et la sanctification, elles affirment la nécessité d'une *crucifixion* ou *rédemption parfaite*, qui est à la sanctification ce que celle-ci est à la conversion. Elle me raconta comment l'Esprit lui avait dit : « Ne va plus à l'église. Ne va plus aux réunions de sainteté. Va dans ta chambre et je t'instruirai. » Elle tenait pour rien tous les groupements religieux, les églises et les prédicateurs, et ne se souciait que d'écouter ce que Dieu lui disait. Elle décrivait son expérience d'une manière précise et cohérente : elle était heureuse et entièrement satisfaite de sa vie. En l'écoutant, j'étais tenté d'oublier que cette vie n'avait aucune valeur sociale. » STARBUCK, p. 389.

tient en grande partie sa valeur de son utilité sociale. Parmi les premiers jésuites, il y en a, comme Saint François-Xavier, apôtre des Indes, qui étaient des hommes actifs, qui combattaient, à leur manière, pour le bien général. Mais quand l'intelligence est aussi rétrécie que chez Louis de Gonzague et renferme une aussi pauvre idée de Dieu, la sainteté, même héroïque, nous inspire plus de dégoût que d'admiration. Non, la pureté n'est pas la seule chose nécessaire : mieux vaut subir quelques souillures que de rester inutile et sans tache.

Comme la dévotion et la pureté, la charité n'a-t-elle pas ses extravagances ? Ne pas résister au mal, aimer ses ennemis, sont des maximes que le monde n'accepte pas volontiers. Qui donc a raison, du monde ou des saints ? A cette question, il n'est point de réponse simple. C'est ici qu'apparaît toute la complexité de la vie morale et l'entrelacement mystérieux du fait et de l'idéal. La moralité n'est-elle pas un rapport entre trois termes, l'homme qui agit, l'idéal où il tend, les hommes qui ressentent l'effet de son action ? Pour réaliser une conduite parfaite, il faut qu'il y ait harmonie entre l'intention, l'exécution et le milieu moral. L'intention la plus pure n'aboutira pas au bien, si l'exécution la trahit ou si l'acte se trompe d'adresse. Pour apprécier la valeur de la conduite, on ne peut donc s'en tenir à la pensée de l'agent. Nul mensonge n'est plus nuisible qu'une vérité mal comprise ; de même c'est folie, quand on parle à des brutes, de raisonner longuement, ou de faire appel à leur sympathie, à leur justice, à leur magnanimité. Le saint, par sa naïve confiance, livrerait l'humanité à l'ennemi. Dans la lutte pour l'existence, ne pas résister au mal, c'est se condamner à disparaître. Herbert Spencer nous dit que l'homme parfait n'apparaîtra tel que dans un milieu parfait. Nous dirons à notre tour que, parmi des saints, la conduite idéale serait la sainteté ; mais qu'elle n'est guère *adaptée*, parmi des hommes dont bien peu sont des saints. Il faut avouer, en nous fondant sur nos instincts moraux et notre bon sens, que dans le monde tel qu'il est la non-résistance et la charité apparaissent trop souvent comme des excès. Que de fois les puissances des ténèbres ont pris l'avantage sur elles ! L'organisation moderne et

rationnelle de la charité n'est devenue nécessaire que par les mauvais résultats de l'aumône. L'histoire nous apprend que l'ordre social repose tout entier sur la résistance au mal : quand la société se sent frappée, bien loin de tendre l'autre joue, elle riposte. En dépit de l'Évangile, des Quakers et de Tolstoï, nous admettons qu'il faut répondre à la violence par la violence, repousser les envahisseurs, coffrer les voleurs, chasser les vagabonds et les escrocs.

Et d'autre part, nous sentons bien que si le monde était toujours gouverné par la dureté, s'il n'y avait aucun homme prêt à secourir son frère avant de savoir s'il en est digne ; personne qui voulût, par pitié pour l'offenseur, oublier l'offense ; personne qui aimât mieux se laisser duper que de vivre toujours dans les soupçons ; personne qui préférât se laisser diriger par l'impulsion et la passion, plutôt que par la prudence ; alors le monde serait encore moins habitable qu'il n'est. Nous n'aurions plus devant nous la douce, l'encourageante perspective d'un avenir lointain où la règle morale sera devenue un instinct naturel. Les saints, avec les extravagances de leur charité, sont des précurseurs ; et bien souvent même ils ont créé chez les autres un peu de cet avenir qu'ils prophétisaient : en se refusant, malgré leur passé, malgré les apparences, à les regarder comme indignes, ils les ont stimulés au bien, ils les ont transformés par le rayonnement de leur exemple et par la chaleur communicative de leur attente.

La charité, même dans ses formes extrêmes, serait donc une vraie force sociale, tendant à réaliser un idéal dont elle seule ose affirmer la possibilité. Les saints sont des créateurs de bonté. L'âme humaine recèle d'insondables puissances : tant d'hommes qui semblaient irrévocablement endurcis ont été touchés, convertis, régénérés, d'une manière qui les a surpris eux-mêmes plus encore que les témoins de ce miracle ! On ne doit jamais désespérer du salut d'aucun homme sous l'influence de l'amour. On n'a le droit de dire d'aucun homme qu'il est à jamais une brute. Nous ne connaissons pas tous les replis de la personnalité, les passions qui couvent, les ressources de la conscience subliminale ; nous ne voyons pas en même temps toutes les faces du polyèdre. Le Christ étant mort pour tous, disait Saint Paul, nous ne devons désespérer du

salut de personne. Le christianisme nous a depuis longtemps familiarisés avec la pensée que toute âme est sacrée. Cette conviction se manifeste aujourd'hui par le respect de la personne humaine, par une aversion croissante pour la peine de mort et tous les châtimens corporels. Les saints, dans l'excès de leur charité, furent les grands précurseurs d'une telle croyance, la pointe d'avant-garde perceant les ténèbres. Le monde ne les comprend pas, parce qu'ils portent le flambeau de l'avenir. Mais leur mission est d'éveiller ou de ranimer les instincts de bonté qui dorment en notre âme. Nous ne pouvons plus être aussi médiocres quand ils ont passé devant nous. Sans leur ardente foi dans la bonté de l'homme, nous resterions à jamais engourdis.

Si, au moment où il l'exerce, le saint paraît gaspiller sa charité, jusqu'à devenir la dupe et la victime de sa ferveur, elle joue pourtant un rôle essentiel dans l'évolution sociale. Pour que l'homme s'élève plus haut, il faut quelqu'un qui risque le premier pas. Quiconque n'est pas toujours prêt comme le saint à essayer de la charité, de la non-résistance, ne saurait se prononcer sur la valeur de cette méthode. Quand elle réussit, le succès en est bien plus complet que celui de la force ou de la prudence. La force détruit l'ennemi ; et le mieux qu'on puisse dire de la prudence, c'est qu'elle nous permet de conserver ce que nous avons déjà. Mais la non-résistance, quand elle réussit, transforme en amis les ennemis ; et l'amour régénère ceux qui en sont l'objet. Car le saint est un créateur ; dans l'enthousiasme de sa foi, il puise une irrésistible autorité, à des moments où des hommes d'un caractère plus superficiel se raccrochent tant bien que mal à la prudence vulgaire. Par son exemple, il révèle magnifiquement à l'humanité que, pour atteindre le but, il faut franchir les bornes de la sagesse commune. Non seulement sa vision d'un monde plus parfait nous console de notre monde stérile et prosaïque, auquel il est peut-être mal adapté ; mais en y faisant des convertis, il le rend meilleur : c'est un ferment de bonté.

Les récits des missionnaires abondent en exemples de cette non-résistance au mal, par laquelle ils atteignent une grande autorité personnelle. En usant de ce seul moyen, John Paton, missionnaire aux Nouvelles-Hébrides, a toujours échappé,

comme par enchantement, au cannibalisme des Mélanésiens. Au moment critique, personne n'osait le frapper. Des indigènes qu'il avait convertis montraient le même courage moral.

« Un de nos chefs chrétiens, plein du désir de chercher et de sauver les âmes, envoya dire à l'un des chefs de l'intérieur qu'il irait le dimanche avec quatre compagnons pour annoncer l'évangile du Dieu Jéhovah. Pour toute réponse, on lui défendit sévèrement de venir, en menaçant de mort tout chrétien qui approcherait du village. Notre chef répondit par un message plein d'amour ; il disait que Jéhovah avait appris aux chrétiens à rendre le bien pour le mal, et qu'ils viendraient sans armes raconter aux habitants du village l'histoire du Fils de Dieu, venu dans le monde pour y mourir et sauver ses ennemis. Le chef païen répliqua : « Si vous venez, on vous tuera. » Le dimanche matin, le chef chrétien et ses quatre compagnons rencontrèrent aux abords du village le chef païen, qui les pria de s'en retourner, puis les menaça de nouveau. Mais le chef chrétien lui dit : « Nous venons à vous sans » armes de guerre. Nous venons seulement pour vous parler de » Jésus. Nous savons qu'il nous protégera. » Ils continuèrent à s'avancer d'un pas ferme vers le village ; on se mit à leur lancer des javelots. Ils en évitèrent plusieurs, étant tous, sauf un seul, d'agiles guerriers. Ils en saisissaient d'autres au vol avec leurs mains, et les jetaient de côté d'une manière surprenante. Les païens furent stupéfaits de voir ces hommes qui venaient vers eux désarmés et ne renvoyaient même pas les javelots qu'ils attrapaient ; après qu'ils eurent lancé une grêle de traits, la surprise les arrêta. Lorsqu'il eut rangé ses hommes sur la place du village, le chef chrétien cria : « Voilà comme Jéhovah nous protège ! Il » nous a donné tous vos javelots. Jadis nous vous les aurions » relancés pour vous tuer. Mais aujourd'hui nous ne venons pas » pour vous combattre, mais pour vous parler de Jésus. Il a » changé nos mauvais cœurs. Il vous demande maintenant de laisser de côté toutes vos armes, et d'écouter ce que nous avons à » vous dire sur l'amour de Dieu, le Père de tous, le seul Dieu » vivant. » Les païens étaient tout à fait abasourdis. On voyait qu'ils considéraient ces chrétiens comme protégés par un Être Invisible. Ils écoutèrent pour la première fois l'histoire de l'Évangile et de la Croix. J'eus le bonheur de voir plus tard le chef et toute la tribu disciples de Christ. Il n'y a peut-être pas une seule île en Océanie, parmi toutes celles qui ont été conquises à

l'Évangile, où l'on ne puisse trouver des exemples d'un semblable héroïsme. »¹

En dehors de la religion, on peut dire que les rêves de justice sociale auxquels s'abandonnent beaucoup de socialistes et d'anarchistes contemporains sont analogues à la croyance du saint en un Royaume des cieux. Ce ne sont que des utopies mal adaptées au milieu social actuel ; mais ce sont des protestations contre le règne universel de la dureté ; ce sont des ferments cachés d'un ordre meilleur.

Après la charité, il nous faut considérer les vertus de renoncement et d'ascétisme dans leurs formes extrêmes. L'Église, se laissant pénétrer par les raffinements de la sensibilité moderne, n'attache plus la même importance aux mortifications de la chair. A nos yeux, un Suso, un Saint Pierre d'Alcantara² sont des « phénomènes », presque des bouffons tra-

(1) JOHN G. PATON, *An Autobiography, second part*, London, 1890, p. 243.

(2) « Le bienheureux père Pierre d'Alcantara m'a dit n'avoir jamais dormi, pendant quarante ans, plus d'une heure et demie par jour ; de toutes ses mortifications, celle-là lui avait le plus coûté ; pour vaincre le sommeil, il se tenait toujours à genoux ou debout. Il s'asseyait pour dormir, la tête appuyée contre un morceau de bois scellé dans le mur ; eût-il voulu se coucher, il ne l'aurait pu, sa cellule n'ayant que quatre pieds et demi de long. Pendant des années, jamais il ne se couvrit de son capuce, quelque ardent que fût le soleil, quelque violente que fût la pluie. Il marchait toujours les pieds nus, ne portait qu'un habit fort étroit de grosse bure sur la peau ; et, par dessus, un petit manteau de même étoffe. Dans les grands froids il le quittait et laissait quelque temps ouvertes la porte et la petite fenêtre de sa cellule ; il les fermait ensuite, reprenait son mantelet, et c'était là, nous disait-il, sa manière de se chauffer, de faire sentir à son corps une meilleure température. Il lui arrivait souvent de ne manger que tous les trois jours ; et comme je m'en étonnais, il me dit que c'était affaire d'habitude. Son compagnon m'assura qu'il passait quelquefois huit jours sans prendre aucune nourriture. C'était, je pense, dans l'oraison, et dans ces grands ravissements où le jetait son amour brûlant pour Dieu. Sa pauvreté était extrême, sa mortification si grande qu'il avait passé trois ans, m'a-t-il dit, dans une maison de son ordre, sans connaître aucun des religieux, si ce n'est au son de leur voix ; il ne levait jamais les yeux, de sorte qu'il n'aurait pu se rendre où l'appelait la règle, s'il n'avait suivi les autres ; il faisait de même par les chemins. Il passa plusieurs années sans regarder aucune femme, mais il me dit qu'à son âge, c'était pour lui la même chose de les voir ou de ne pas les voir ; à la vérité, il était déjà très vieux quand je vins à le connaître, et si décharné que sa peau ressemblait à l'écorce d'un arbre. Sa sainteté ne le rendait point farouche ; il parlait peu, à moins qu'on ne l'interrogeât ; mais ses paroles étaient très savoureuses, car il avait une belle intelligence. »

SAINTE THÉRÈSE : *Autobiographie*, chap. xxvii.

giques, qui nous inspirent peu de respect. Si les dispositions intérieures sont bonnes, qu'est-il besoin de torturer ainsi la nature ? C'est donner au corps trop d'importance. A celui qui s'est vraiment affranchi de la chair, abondance et privation, plaisirs et douleurs sont indifférents. Il peut agir, il peut jouir sans crainte d'être asservi ou corrompu. « Aime Dieu, disait Saint Augustin, et fais ce que tu voudras. » — « Celui-là peut se passer de pratiques dévotes, dit Ramakrishna, dont le cœur s'émeut au seul nom de Hari. »¹ Le Bouddha, en indiquant à ses disciples ce qu'il appelait la « voie moyenne », leur disait de se tenir à égale distance des deux extrêmes, car l'excès de la mortification est aussi faux et méprisable que la convoitise elle-même. Il n'y a, disait-il, de vie parfaite que la sagesse intérieure, qui nous rend toute chose indifférente, et par là nous conduit au repos, à la paix, au *nirvâna*.²

Nous voyons en fait que les ascètes en vieillissant, et les directeurs de conscience en devenant plus expérimentés, tendent en général à donner moins d'importance aux macérations. Les docteurs catholiques ont toujours enseigné que la santé, nécessaire au service de Dieu, ne doit pas être sacrifiée à la mortification. Le protestantisme libéral, toujours optimiste, répugne à l'austérité pour l'austérité. N'admettant plus que Dieu puisse prendre plaisir à des souffrances qu'on s'inflige en son honneur, nous inclinons à considérer l'ascétisme comme un fait pathologique. Il convient pourtant de distinguer entre la médiocre valeur de certaines pratiques et l'état d'esprit qui les inspire. Dans son sens profond, l'ascétisme symbolise, d'une manière assez incomplète, mais sincère, la croyance qu'il existe dans le monde un principe réel du mal ; qu'on ne doit ni l'ignorer, ni l'éviter, mais l'affronter et le vaincre par un appel aux ressources héroïques de l'âme ; qu'il faut le neutraliser par la souffrance. Au contraire, l'optimisme radical traite le mal par l'ignorance. Qu'un homme échappe à toute peine dans sa vie individuelle, qu'il ferme les yeux sur celles qui l'entourent, et la douleur n'existera plus

(1) F. MAX MÜLLER : *Ramakrishna, his Life and Sayings*, 1899, p. 180.

(2) OLDENBERG : *Buddha* ; translated by W. Hoey, London, 1882, p. 127.

pour lui. Mais nous avons vu, en traitant de la mélancolie, combien ce bonheur est précaire. C'est le bonheur d'un individu qui laisse le mal en dehors de lui et dont la philosophie ne contient rien qui puisse l'atténuer ou le guérir.

On ne saurait voir là une solution générale du problème ; les esprits pour qui la vie est une sombre tragédie ne trouvent dans l'optimisme qu'un misérable détour pour esquiver la réalité : ce n'est pas une délivrance, mais une échappatoire. La véritable délivrance doit être universelle et absolue. Il faut que l'enthousiasme anéantisse le péché, la douleur et la mort, sans quoi leur aiguillon est toujours à craindre. Mourir de froid, mourir asphyxié, être enterré vivant, déchiré par des bêtes sauvages ou massacré par des brutes humaines, miné par d'horribles maladies ! Il est difficile à l'homme le plus fortuné, quand il médite sur la multitude des morts tragiques, de continuer tranquillement à vivre sans se demander s'il n'est pas hors de la vie véritable, où l'on ne saurait entrer sinon par l'initiation de la souffrance, acceptée si volontiers par l'ascète.

Un instinct profond et indéracinable existe en chacun de nous, qui nous empêche de considérer la vie comme une simple farce ou une élégante comédie ; non, la vie est une âpre tragédie, et ce qui en elle a le plus de saveur, c'est ce qui est le plus amer. Sur la scène du monde, c'est l'héroïsme et l'héroïsme seul qui tient les grands rôles. C'est dans l'héroïsme, nous le sentons bien, que se trouve caché le mystère de la vie. Un homme ne compte pas, quand il est incapable de faire aucun sacrifice. Et d'autre part, quelles que soient les faiblesses d'un homme, s'il est prêt à donner sa vie pour la cause qui lui tient à cœur, son héroïsme l'ennoblit assez à nos yeux pour nous faire passer sur tout le reste. Quand même il nous serait inférieur à bien d'autres égards, si nous nous cramponnons à la vie, tandis qu'il s'en défait comme on jette une fleur, nous sentons qu'il a sur nous une incalculable supériorité. Chacun de nous, dans son for intérieur, est intimement persuadé qu'il rachèterait aisément toutes ses fautes, s'il pouvait traiter sa propre vie avec cette magnanime indifférence. C'est un mystère métaphysique, dont le bon sens lui-même a quelque intuition, qu'en embras-

sant la mort, on vit de la vie la plus haute, la plus intense et la plus parfaite ; — profonde vérité dont l'ascétisme a toujours été dans le monde le fidèle champion. La folie de la croix, que l'intelligence se refuse à comprendre, conserve à jamais une signification profonde et vivante.

Laissons de côté tous les égarements où l'ascétisme a pu entraîner les hommes dans les temps passés, quand l'intelligence humaine était enveloppée de ténèbres. Dépouillé des exagérations qui l'ont parfois défiguré, il faut reconnaître que pour comprendre la vie et pour la bien vivre, l'ascétisme est une attitude infiniment supérieure à l'attitude contraire. De grands mots ronflants qui ne recouvrent que le vide de la pensée, voilà l'effet que produit sur nous l'optimisme naturaliste, quand nous le comparons à l'ascétisme. Pour autant que nous avons l'esprit religieux, nous aurions bien tort, ce me semble, de mettre tout simplement l'ascétisme au rancart, comme la plupart d'entre nous semblent disposés à le faire ; nous devrions plutôt chercher à détourner vers une fin objective et pratique les privations et les souffrances qui n'aboutissaient, chez les vieux ascètes, qu'à de touchantes niaiseries ou à l'égoïsme farouche de l'individu qui s'efforce uniquement d'accroître sa propre perfection. Ne pouvons-nous pas laisser tomber ces formes surannées de mortification, tout en entretenant, par une activité plus conforme à la raison, l'esprit de renoncement et d'héroïsme qui les avait inspirées ?

Le culte de la richesse et du luxe, par exemple, qui constitue pour une si grande part l'esprit de notre temps, n'est-ce pas la porte ouverte à la mollesse et à l'absence de virilité ? Ne risquons-nous pas, en élevant nos enfants avec cette souriante indulgence si répandue aujourd'hui — et si différente de la sévère éducation qu'on donnait il y a cent ans, surtout dans les familles religieuses — de laisser leurs caractères s'aveulir et perdre toute force de résistance ? Eh bien, ne pourrions-nous pas trouver dans ce domaine l'occasion d'un ascétisme nouveau, non pas absolu comme l'ancien, mais transformé, vivifié ?

Plusieurs d'entre nous reconnaissent volontiers l'existence d'un tel danger, mais ils en trouvent le remède dans les sports athlétiques, la vie militaire, les entreprises hasar-

deuses et les aventures, individuelles ou nationales. Ces idéals contemporains sont des stimulants aussi énergiques à vivre d'une vie héroïque, que la religion contemporaine paraît être en général un stimulant peu énergique dans le même sens. Il est incontestable que la guerre et les aventures lointaines empêchent ceux qui s'y sont engagés de se trop dorloter. Elles réclament de telles profondeurs d'énergie, d'une énergie qui doit toujours se maintenir et toujours se renouveler, que toute l'échelle des motifs en est transformée. Les privations et les tracas, la faim et la pluie, la douleur et le froid, la puanteur et la saleté cessent d'exercer sur nous leurs inhibitions coutumières. La mort devient une banalité ; tout l'empire qu'elle exerce d'ordinaire sur notre esprit pour nous empêcher d'agir s'évanouit comme un rêve. Des énergies nouvelles s'épanouissent ; il semble que la vie s'élève à un niveau supérieur de force et de grandeur. Ce qui fait à cet égard la beauté de la guerre, c'est qu'elle est si conforme à la nature moyenne de l'homme. L'atavisme fait de nous tous des guerriers en puissance, de sorte que l'individu le plus insignifiant, jeté sur le champ de bataille, est vite sevré de tout excès de tendresse à l'égard de sa précieuse personne, et peut devenir sans peine un vrai monstre d'insensibilité. Mais quand nous comparons l'idéal militaire de sévérité envers soi-même avec celui de l'ascète, nous découvrons une différence fondamentale entre les deux états d'esprit correspondants.

« Vivre et laisser vivre, écrit un officier autrichien qui voit clair, ce n'est pas la devise d'une armée. Du mépris pour ses propres compagnons d'armes, du mépris pour les troupes ennemies et par-dessus tout un mépris farouche pour sa propre personne, c'est ce que la guerre réclame de chacun de nous. Mieux vaut pour une armée d'être trop brutale, trop cruelle, trop inhumaine, que d'être trop sensible et trop raisonnable. Si l'on veut qu'un soldat vaille quelque chose, il faut qu'il soit exactement le contraire d'un homme qui réfléchit et qui pense. Sa vertu se mesure d'après son utilité à la guerre. En temps de guerre et même en temps de paix, le soldat est forcé d'avoir une morale toute particulière. Le conscrit apporte avec lui des notions de morale vulgaire, dont il doit chercher à se débarrasser immédiatement. Il faut que pour lui la victoire et le succès soient tout ; les tendances les plus barbares qui

sommeillent dans l'homme ressuscitent dans la guerre, et pour les fins propres de la guerre elles ont une valeur incalculable. »¹

Il ne faut pas croire qu'il y ait là aucune exagération. Le but immédiat de la vie du soldat, suivant la parole de Moltke, c'est la destruction et rien que la destruction ; toutes les constructions qui paraissent être le résultat d'une guerre en sont les conséquences indirectes et n'ont rien de militaire. Par suite, le soldat ne peut jamais trop étouffer en lui les sentiments ordinaires dont la tendance est conservatrice, c'est-à-dire tous les sentiments de sympathie ou de respect, pour les personnes ou pour les choses. Pourtant le fait demeure, que la guerre est une école de vie ardue et d'héroïsme. Prolongement d'un instinct primitif universel, c'est encore, à l'heure qu'il est, la seule école d'énergie qui soit accessible à tous sans exception. Mais une fois cela reconnu, une grave question se pose devant nous : La guerre, organisation monstrueuse de la déraison et du crime, est-elle donc notre seul rempart contre la mollesse et la lâcheté ? Cette pensée nous épouvante et nous inspire plus d'indulgence pour l'ascétisme religieux. On parle en physique de l'équivalent mécanique de la chaleur ; ce qu'il nous faut maintenant découvrir dans le domaine social, c'est l'équivalent moral de la guerre : Quelque chose d'héroïque qui parle à l'esprit des hommes, de tous les hommes, autant que la guerre, et qui en même temps soit pleinement d'accord avec leur vie spirituelle au lieu de lui être si manifestement opposé. J'ai souvent pensé que dans le culte de la pauvreté, ce vieil idéal monacal, en dépit du pédantisme qui l'infestait jadis, il pouvait y avoir quelque chose comme cet équivalent moral de la guerre dont nous sommes en quête. La vie héroïque et ardue ne pourrait-elle se réaliser par la pauvreté librement acceptée, sans qu'il fût besoin d'écraser les faibles ?

Sans brillants uniformes, sans clairs ni tambours, sans les applaudissements de la populace en délire, sans mensonges, sans phrases — la pauvreté ne serait-elle pas le véritable héroïsme ? Quand on voit à quel point la richesse constitue l'idéal unique qui pénètre jusqu'aux moelles notre génération,

(1) C. V. B. K. : *Friedens- und Kriegsmoral der Heere.*

on se demande si la restauration de l'ancienne croyance que la pauvreté a vraiment une valeur religieuse ne nous donnerait pas cette transmutation du courage militaire, cette réforme spirituelle dont notre époque a tant besoin.

C'est surtout parmi nous, peuples de langue anglaise, qu'il serait nécessaire d'entonner hardiment, une fois de plus, les louanges de la pauvreté. On peut dire à la lettre que nous avons peur maintenant d'être pauvres. Nous méprisons quiconque choisit de vivre pauvre afin de simplifier son existence et de sauver sa vie intérieure. Parce qu'il ne se joint pas à la cohue des passants essoufflés qui ne songent qu'à courir après l'argent, nous l'estimons apathique et dénué de toute ambition. Nous ne nous représentons même plus ce que pouvait bien signifier l'antique idéal de la pauvreté : l'affranchissement de toute attache matérielle, la parfaite intégrité de l'âme, le dédain viril des choses de la terre ; le droit de donner sa vie à n'importe quel moment, sans encourir aucune responsabilité ; en un mot l'attitude athlétique, l'âme toujours tendue, et toujours prête au combat de la vie. Quand nous autres, qui appartenons aux classes dites supérieures, nous nous laissons épouvanter, comme cela ne s'est jamais vu dans le passé, par les laideurs et les misères de la vie matérielle ; quand nous attendons pour nous marier que notre maison soit artistement meublée ; quand nous frémissons à la pensée de mettre au monde un enfant qui n'aurait point d'argent à son nom chez le banquier et qui serait condamné à vivre du travail de ses mains ; il est bien temps que tous ceux qui pensent protestent contre un état d'esprit si peu viril et si peu religieux.

Il faut ici faire une réserve. Pour autant que la richesse nous procure des loisirs, nous permet d'atteindre des fins supérieures et de déployer nos plus hautes énergies, la richesse vaut mieux que la pauvreté, et c'est elle que nous devons choisir. Mais ce n'est pas toujours le cas. Il arrive bien souvent aussi que le désir de gagner de l'argent et la peur de le perdre sont les plus grands stimulants à la lâcheté, à la corruption radicale. Il y a des milliers de circonstances où un homme qui est enchaîné par ses richesses est forcément esclave, tandis qu'un homme pour qui la pauvreté n'a rien d'effrayant devient un homme libre. Quelle force ne tirons-nous pas

d'une indifférence absolue à l'égard de notre situation personnelle, quand nous défendons des causes impopulaires ? Nous n'avons plus besoin de nous taire, nous n'avons plus peur de voter pour les réformes ou les révolutions qui nous semblent bonnes. Nos titres de rente peuvent baisser, nos espérances d'avancement s'évanouir, on peut supprimer notre traitement, toutes les portes peuvent se fermer devant nous ; tant que la vie ne nous aura pas quittés, nous rendrons sans trembler notre témoignage à la réalité spirituelle et nous aiderons par notre exemple notre génération à s'affranchir. Sans doute, les grandes causes aujourd'hui ont besoin d'argent, mais pour nous qui servons ces causes, notre puissance se mesure à notre détachement à l'égard de toute richesse. Il me semble qu'il vaut la peine d'y réfléchir. La peur de la pauvreté qui règne dans les classes cultivées est sans contredit la pire des maladies morales dont souffre notre civilisation contemporaine.

— Quel est donc le résultat de notre enquête ? La religion est-elle justifiée par ses fruits ? Si l'on considère telle ou telle vertu particulière parmi celles qui forment la sainteté, on pourra n'y voir qu'une affaire de tempérament, puisqu'elle se rencontre chez des individus non religieux. Mais la synthèse de toutes ces vertus est proprement religieuse : prises ensemble, elles ont leur source dans le sentiment du divin. L'homme en qui domine un tel sentiment découvre une valeur infinie aux plus petits détails de ce monde, en tant qu'ils manifestent un ordre invisible. Il en reçoit un bonheur surnaturel avec une incomparable fermeté d'âme. Il est prêt à servir les autres ; il abonde en impulsions généreuses ; il n'apporte pas seulement un secours extérieur, sa sympathie atteint aussi les âmes, où elle éveille des puissances ignorées. Il ne place pas le bonheur dans le bien-être, comme fait le vulgaire, mais dans cette ferveur intime qui transforme les privations en jouissances. Il ne recule devant aucun devoir, même devant le plus ingrat ; et si l'on cherche du secours, on peut compter sur le saint plus fermement que sur tout autre. Son humilité et son ascétisme le préservent des appétits égoïstes et mesquins qui mettent tant d'obstacles aux rapports sociaux ; la

pureté de ses vertus nous purifie par contre-coup. En lui seul, la pureté, la charité, la patience, la maîtrise de soi atteignent leur perfection.

Mais toutes ces vertus ensemble ne donnent pas aux saints l'impeccabilité. Ceux dont l'intelligence est bornée s'abandonnent à toutes sortes de pieux excès, fanatisme, distraction théopathique, macérations raffinées, extravagante pudicité, scrupulosité ; ils se laissent duper, ils sont incapables de vivre comme tout le monde. En restant aveuglément fidèle à l'idéal mesquin que son étroit esprit lui suggère, un saint peut être, dans les mêmes circonstances, plus nuisible et plus condamnable qu'une âme vulgaire. Nous ne devons pas le juger seulement d'après ses sentiments individuels, il nous faut recourir à notre méthode ordinaire, le replacer dans son milieu, apprécier sa fonction sociale. Mais il faut prendre garde que l'étroitesse d'esprit n'est pas toujours imputable à l'individu ; ses opinions religieuses et théologiques peuvent lui venir de son époque. Nous ne devons pas non plus confondre les vertus essentielles de la sainteté avec ses déviations accidentelles, qui s'expliquent par les circonstances historiques. Ces préjugés sont des *idola tribus*. Au moyen âge, on se réfugiait dans les monastères ; aujourd'hui, on ne rêve que d'action sociale. Saint François et Saint Bernard, s'ils vivaient de notre temps, dévoueraient certainement leur vie à quelque idéal, mais à coup sûr ils ne vivraient pas dans la retraite. Parce que certains détails de la vie des saints nous répugnent, ce n'est pas une raison pour livrer la sainteté tout entière à l'inimitié de critiques malveillants. Le plus malveillant que je connaisse, c'est Nietzsche. Il met en contraste les vertus des saints et les passions humaines qui s'incarnent dans le caractère du soldat dominateur, et donne tout l'avantage au dernier. Il faut avouer qu'il y a des saints bien authentiques dont la sainteté donne parfois la nausée. Examinons de plus près l'opposition établie par Nietzsche.

On pourrait considérer la répulsion qu'inspire la sainteté comme un résultat négatif d'un instinct qui a son utilité biologique : l'amour et la glorification du chef de la tribu. Devant l'homme de proie, ce maître tout-puissant, nous reconnaissons notre infériorité, et nous nous prosternons

dans la poussière. Nous tremblons sous son regard ; en même temps nous sommes fiers d'avoir un seigneur si redoutable. Le « culte du héros », tout instinctif et servile, a dû être une condition indispensable de la vie primitive. Dans le perpétuel combat pour l'existence, une tribu sans chef n'aurait pu subsister. Le chef avait toujours bonne conscience, car sa conscience ne faisait qu'un avec sa volonté ; ceux qui le contemplaient admiraient son énergie et combien son cœur était libre de tout scrupule. Comparés à ces lions à fortes griffes, les saints sont comme des herbivores, des animaux domestiques, inoffensifs et timides. Il y a des saints dont on peut impunément tirer la barbe. Nous n'admirons pas un tel homme avec terreur ; sa conscience est pleine de scrupules et de réserves ; il ne nous frappe ni par son indépendance morale, ni par sa puissance ; et s'il n'éveillait pas en nous une autre sorte d'admiration, nous n'aurions pour lui que du mépris. En fait, une telle admiration est possible. C'est toujours la fable du Vent, du Soleil, et du Voyageur : l'humanité subit à la fois les deux influences contraires, celle du saint et celle de l'homme de proie. L'affection des sexes l'un pour l'autre manifeste ces deux genres opposés d'admiration. La femme a pour l'homme d'autant plus d'amour qu'il se montre plus violent : le monde déifie ses maîtres parce qu'ils sont volontaires et irresponsables. De son côté, la femme séduit l'homme par le doux mystère de sa beauté ; de même la sainteté répand un charme subtil.

Mais pour Nietzsche, elle ne représente que bassesse et servilité. Le saint, c'est le faible gonflé de sophismes, le dégénéré par excellence, l'homme qui manque de vitalité. Si son espèce venait à l'emporter, le type humain serait bien compromis :

« Pour ceux qui sont en santé, les malades sont le plus grand des dangers ; ce ne sont pas les plus forts qui sont funestes aux forts, mais les plus faibles... En somme, ce n'est pas du tout la crainte de l'homme pour l'homme dont on doit souhaiter l'affaiblissement ; car cette crainte est une force qui contraint les forts à devenir terribles quand il le faut, elle maintient le type normal de l'homme. Ce qu'il faut craindre, comme la fatalité la plus néfaste, ce n'est pas la grande crainte, mais le grand dégoût, c'est la grande pitié

de l'homme pour l'homme... Les *malades* sont le grand danger de l'humanité, et non pas les méchants et les hommes de proie. Les malheureux par nature, les écrasés, les avortons, — ce sont eux, les *faibles*, qui minent la vie de l'humanité, empoisonnent toute notre confiance en la vie, en l'homme, en nous-mêmes, et compromettent la race humaine... Chacun de leurs regards est un soupir : « Ah ! si seulement je n'étais pas ce que je suis ! Mais point d'espoir ! Je suis ce que je suis : comment échapper à moi-même ?... Ah ! *j'en ai assez de moi-même !* » — Dans ce marais croupissant du mépris de soi-même poussent toutes les mauvaises herbes, toutes les plantes vénéneuses ; et tout cela si petit, honteux, dissimulé, si douceâtre ! Là gazouillent les sentiments de rancune et de vengeance ; l'air est empuanti de secrets inavouables. L'araignée maligne de la conspiration ourdit sans fin sa toile : conspiration des malades contre les vainqueurs, dont l'aspect seul leur est odieux. Ils poussent le mensonge jusqu'à ne pas reconnaître que leur haine est de la haine !... Ils rampent autour de nous comme de vivants reproches : comme si la santé, le succès, la force, la fierté que donne la puissance étaient par elles-mêmes choses haïssables, que l'homme devrait un jour expier, expier amèrement. Comme ils ont soif d'être les exécuteurs de l'expiation, d'être des bourreaux ! »¹

Pauvre Nietzsche ! sa haine est elle-même bien malade ; je l'ai cité parce qu'il me paraît exprimer avec force l'éternel conflit entre les deux idéals. « L'homme fort », le cannibale, le mâle adulte aux instincts carnassiers, ne voit dans la douceur et l'ascétisme du saint que maladie et que pourriture. Toute la querelle porte sur deux points : Faut-il s'adapter avant tout au monde visible ou bien au monde invisible ? Et notre attitude à l'égard du monde visible doit-elle être la combativité ou la non-résistance ? Il faut bien accorder une certaine valeur à chacune de ces attitudes. Dans le monde tel qu'il est, l'une et l'autre sont nécessaires : c'est une question de mesure. Est-ce le saint, est-ce « l'homme fort », qui représente le plus haut idéal ?

On a trop souvent admis, et l'on croit encore qu'il existe un type unique de l'homme parfait. Pour fixer les traits de ce type idéal, on ne tient compte ni de son rôle social ni de sa fonction économique. On a donné la prééminence tantôt au

(1) *Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung, § 14.*

saint, à l'ascète, tantôt au chevalier errant, au gentilhomme ; les ordres à la fois religieux et militaires devaient réaliser la fusion des deux types. Mais selon l'empirisme, tout idéal est relatif à quelque fonction : il serait absurde de chercher à définir l'idéal du cheval tant qu'il y aura des chevaux de carriole, des chevaux de course, des chevaux de selle, des poneys d'enfants et des chevaux de charrette. Un cheval de qualités moyennes, si parfait qu'on le suppose, serait impropre à l'une quelconque de ces fonctions. Ne l'oublions pas quand nous nous demandons si le saint représente un type idéal d'humanité. Quelle est donc son utilité du point de vue économique ?

La méthode d'Herbert Spencer dans ses *Data of Ethics*¹ nous aidera peut-être à préciser notre jugement. La fixation d'un idéal moral est une question d'adaptation. Une société dont tous les membres seraient combattifs se détruirait elle-même par un perpétuel frottement ; dans une société où plusieurs sont combattifs, il faut que d'autres leur cèdent pour qu'il puisse s'établir un équilibre. C'est bien l'état du monde actuel, et nous devons à ce mélange une grande partie de notre bonheur. Mais tout individu combattif est porté à devenir un brutal, un brigand ou un assassin : aussi le monde actuel est-il bien loin d'être un paradis. D'autre part, on peut concevoir une société dont tous les membres seraient pleins de douceur, d'équité, de bienveillance : un petit groupe de vrais amis n'en est-il pas l'image ? Une telle société serait bien le paradis ; car tout le bonheur possible s'y réaliserait sans pénibles frottements. Le saint s'y trouverait complètement adapté. Il parlerait toujours avec douceur, et serait toujours écouté : personne ne songerait à prendre avantage sur sa bonté. En ce sens, le saint est supérieur à « l'homme fort », parce qu'il est adapté à la forme de société la plus parfaite que l'on puisse concevoir, sinon réaliser. La seule présence de l'homme fort la rendrait moins parfaite ; elle n'y gagnerait que le retour aux émotions guerrières, si chères aux hommes d'aujourd'hui.

Laissons l'utopie et revenons à la réalité concrète. Nous verrons que chaque saint est bien ou mal adapté, suivant les circonstances. La sainteté n'est rien d'absolu. Du train dont

(1) [Traduit sous ce titre : *Les Bases de la Morale Evolutionniste*]

va le monde, quiconque recherche exclusivement la sainteté le fait à ses risques et périls. S'il n'a pas assez d'envergure, il n'en sera que plus insignifiant et méprisable. Nous connaissons tous des saints qui sont des nigauds : ils nous inspirent une aversion bizarre. Il est vrai que, pour comparer le saint et « l'homme fort », il faut choisir des individus qui aient le même niveau intellectuel. « L'homme fort » sans intelligence, c'est le héros des maisons borgnes, le chef de rôdeurs. Même à ce niveau, le saint garde l'avantage. D'ailleurs, dans notre monde occidental, les âmes religieuses ont presque toujours mêlé à leur piété quelques préoccupations mondaines. Leur religion a toujours trouvé des adeptes prêts à suivre la plupart de ses commandements, sans aller jusqu'à la non-résistance au mal. Jésus lui-même savait s'indigner ; n'a-t-il pas chassé les vendeurs du temple ? L'exemple des Cromwell et des Charles Gordon ¹ est une preuve que les chrétiens aussi peuvent être des « hommes forts ». Le succès n'est pas un critère d'appréciation unique et simple. Il y a tant de milieux différents et tant de manières de s'y adapter ! Saint Paul, du point de vue biologique, a manqué son but, puisqu'il fut décapité. Mais qu'importe son martyre ? Sa vie et sa doctrine ont été merveilleusement adaptées aux besoins généraux de son époque ; et pour autant que son exemple fut un ferment de sainteté dans le monde antique, il a réussi. Les plus grands saints, les héros spirituels, les Saint Bernard, les Saint François, les Luther, les Ignace de Loyola, les Wesley, les Channing, les Gratry, apparaissent dans le monde comme des triomphateurs. Ils n'ont qu'à se montrer : on ne discute pas leur grandeur morale. Leur sens du mystère, leur enthousiasme, leur bonté, rayonnant autour d'eux, leur font une auréole qui grandit et adoucit leurs traits. A côté d'eux, « l'homme fort » qui ne connaît que le monde matériel est une figure sèche et dure.

En somme, sans faire appel à des considérations théologiques, en ne nous fondant que sur le bon sens et notre critère empirique, nous laissons à la religion sa place éminente dans l'histoire de l'humanité. La sainteté est un facteur essentiel du bien-être social. Les grands saints sont des vainqueurs ;

(1) [Gordon-Pacha.]

les petits sont au moins des avant-coureurs, des hérauts, s'ils ne sont pas eux-mêmes des initiateurs. Soyons donc des saints, si nous le pouvons, sans nous inquiéter du succès visible. Dans la maison de notre Père, il y a plusieurs demeures ; chacun doit trouver la forme d'expérience religieuse et le degré de sainteté qui s'accordent le mieux avec ses facultés et sa vraie vocation. Notre empirisme nous interdit de donner des ordres aux individus et d'établir une règle unique conduisant au succès.

Pour discerner la valeur de l'expérience religieuse, nous nous sommes demandé jusqu'à présent quelle est sa *fécondité pratique* : nous l'avons jugée par ses fruits. On nous fera sans doute cette objection : « La religion implique la croyance en un monde invisible ; avez-vous le droit de la juger par ses fruits dans le monde physique ? Il s'agit de savoir si elle est *vraie*, non si elle est *utile*. » Nous en venons donc à l'examen des idées et des doctrines religieuses, auxquelles nous appliquerons nos deux autres critères : l'*illumination intérieure* et la *satisfaction logique*. Beaucoup de croyants ont de la vérité une intuition toute spéciale : c'est le mysticisme. Il fera l'objet du prochain chapitre. Dans le suivant, nous jetterons un coup d'œil sur la philosophie religieuse.

CHAPITRE X

MYSTICISME

On peut dire que la vie religieuse a sa racine dans des états de conscience mystiques. Notre sujet étant proprement l'expérience religieuse intime, l'étude du mysticisme devrait l'éclairer d'une vive lumière. Je ne sais si j'obtiendrai ce résultat, car mon tempérament m'interdit presque toute expérience mystique, et je n'en puis parler que d'après les autres. Ne pouvant observer que du dehors, j'observerai du moins avec impartialité, avec sympathie ; j'espère convaincre mes lecteurs de la réalité des états mystiques, et de leur importance capitale dans la vie religieuse. Que signifie d'abord l'expression « états de conscience mystiques » ? Quelle est leur marque distinctive ? L'épithète « mystique » s'emploie souvent d'une manière péjorative, pour qualifier toute opinion sentimentale et mal définie, sans fondement logique ou pratique. Pour certains auteurs, un mystique est un homme qui croit à la télépathie ou au spiritisme. Pris de la sorte, ce terme est ambigu, peu maniable ; pour l'employer utilement, je le définirai par quatre traits caractéristiques qui nous serviront de critère dans la détermination des expériences mystiques.

1^o *Ineffabilité*. — Le critère le plus commode est un critère négatif : le sujet qui éprouve un tel état de conscience dit qu'il ne peut trouver de mots pour l'exprimer ; il faut donc l'éprouver directement, il est incommunicable. A cet égard, les états mystiques sont plutôt des sentiments que des idées. Il faut avoir l'oreille musicale pour apprécier une symphonie ; il faut avoir été amoureux pour comprendre l'amour. Sans cette expérience personnelle, nous sommes portés à considérer le

musicien, l'amoureux, comme faible d'esprit ou détraqué. Et trop souvent nous jugeons ainsi du mystique.

2° *Intuition*. — Si les états mystiques sont des sentiments, ils apparaissent aussi au sujet comme une forme de connaissance. Ils lui révèlent des profondeurs de vérité insondables à la raison discursive. C'est une illumination, d'une richesse inexprimable, dont on sent qu'elle aura sur toute la vie un immense retentissement.

Les deux caractères suivants sont un peu moins importants :

3° *Instabilité*. — Les états mystiques ne peuvent pas durer longtemps. Sauf de rares exceptions, au bout d'une demi-heure, tout au plus d'une heure ou deux, ils s'évanouissent à la lumière de la conscience normale. Une fois évanouis, leur qualité propre est difficile à reproduire par la mémoire ; mais quand ils reviennent, elle est reconnue ; chaque expérience laisse l'âme plus riche, plus épanouie.

4° *Passivité*. — On peut favoriser la production des états mystiques par certains actes volontaires, comme de fixer son attention, ou d'exécuter certains mouvements rythmiques, ou par d'autres procédés. Pourtant, quand l'état de conscience a pris sa forme caractéristique, le sujet sent sa volonté paralysée ; parfois même il se sent comme dompté par une puissance supérieure. Ce dernier trait rattache les états mystiques aux phénomènes qui caractérisent les dédoublements de la personnalité, glossolalie, écriture automatique, extase médianimique. Il y a cependant une différence : Dans les cas morbides, le phénomène ne laisse d'ordinaire aucune trace dans la mémoire et n'influe pas sur la conscience normale, qu'ils interrompent brusquement. Les états mystiques proprement dits n'interrompent jamais entièrement le courant de la pensée ; il en reste toujours quelque souvenir, et le sentiment de leur importance ; ils modifient toute la vie intérieure du sujet. La distinction n'est au reste qu'approximative entre les états mystiques et les phénomènes d'automatisme.

Nous indiquerons d'abord, selon notre méthode, des exemples simples et sans portée religieuse, pour nous élever

peu à peu jusqu'aux cas d'exaltation religieuse les plus complexes.

On peut discerner un germe d'expérience mystique dans le sens plus profond que revêt subitement à nos yeux une formule souvent répétée. Il n'est pas nécessaire que ce soit une proposition logique ; quand l'esprit est disposé à recevoir une telle impression, tout peut la faire naître, un mot isolé, une association de mots, un effet de lumière, des parfums ou des sons. Qui de nous n'a gardé de sa jeunesse le souvenir émouvant d'une phrase, d'un vers, qui nous firent percevoir l'âcre saveur et les mystérieuses douleurs de la vie, dans un soudain frémissement ? Aujourd'hui, ce ne sont peut-être plus que des mots. La poésie et la musique n'ont d'intérêt et de valeur que si elles nous ouvrent ces vagues perspectives d'une vie qui prolonge la nôtre, nous attire et se dérobe sans cesse. Une telle sensibilité, déjà quelque peu mystique, est la condition nécessaire pour jouir de l'éternelle révélation de l'art.

Nous pouvons placer ici un phénomène très fréquent, le sentiment du « déjà vu » : on a l'impression subite d'avoir été déjà dans l'endroit précis où l'on se trouve, avec les mêmes personnes, tenant les mêmes propos. Sir James Crichton-Browne désigne par le nom d'« états hypnoïdes » (*dreamy states*) cette soudaine invasion d'une vague réminiscence.¹ C'est le sentiment d'un mystérieux dédoublement de la réalité, comme un agrandissement de la perception qui serait imminent sans jamais s'accomplir. Le Dr Crichton-Browne est d'avis qu'il se rattache à l'inquiétude et l'effarement qui précèdent parfois les attaques d'épilepsie. Peut-être le savant aliéniste s'exagère-t-il l'importance d'un phénomène insignifiant. Il regarde vers les degrés inférieurs de l'échelle, vers la folie, tandis que nous regardons en haut. Cela montre bien qu'il ne faut, dans l'étude d'un fait, négliger aucun des phénomènes connexes ; le même fait nous apparaît admirable ou terrible selon la catégorie où nous le rangeons.

(1) *The Lancet*, July 5 and 13, 1895, article réimprimé sous le nom de *Cavendish Lecture on Dreamy Mental States*, London, Baillière, 1895. Le sujet a beaucoup occupé les psychologues contemporains : voyez par exemple BERNARD LEROY : *L'Illusion de Fausse Reconnaissance*, Paris 1898.

D'autres « états hypnoïdes » atteignent à plus de profondeur mystique :

» Je n'ai jamais eu, dit Tennyson dans une lettre à M. Blood, de révélation par anesthésie ; mais une sorte d'extase à l'état de veille — je ne trouve pas d'autre expression — s'est souvent emparée de moi quand j'étais seul, et cela depuis mon enfance. Je me répétais mon nom intérieurement ; j'en arrivais à une conscience tellement intense de ma personnalité, que ma personnalité elle-même semblait s'évanouir dans l'infinité de l'être ; ce n'était pas un sentiment confus, mais clair, indubitable, et pourtant inexprimable ; la mort m'apparaissait comme une impossibilité presque risible, car la disparition de ma personnalité, si l'on peut ainsi l'appeler, ne semblait pas être l'anéantissement, mais la seule vie véritable. J'ai honte de ne pouvoir mieux décrire mon état d'âme : n'ai-je pas dit qu'il était inexprimable ? »

Un sentiment comme celui que décrit Charles Kingsley n'est assurément pas rare, surtout chez les jeunes gens :

« Quand je me promène à la campagne, j'ai de temps en temps la sensation angoissante que tout ce que je vois a un sens, mais sans que je puisse le comprendre. Environné de vérités que je ne puis saisir, j'en viens parfois à une émotion solennelle, indescriptible... N'avez-vous jamais senti que votre âme était cachée à votre vision mentale, sauf à certaines heures bénies ? »¹

J. A. Symonds nous décrit un état mystique plus prononcé, dont beaucoup de personnes sans doute ont fait l'expérience :

« Tout d'un coup, à l'église, dans le monde, au cours d'une lecture, à des moments où j'étais immobile, je sentais l'approche de l'extase. Irrésistiblement, elle s'emparait de mon intelligence et de ma volonté, paraissait durer une éternité, et se terminait par une série de rapides sensations qui ressemblaient au réveil d'un anesthésié. Je ne pouvais me la décrire : c'est une des raisons qui me la faisaient redouter. Encore maintenant les mots me font défaut pour l'analyser. C'était l'effacement graduel, mais rapide, de l'espace, du temps, de la sensation, et des multiples facteurs qui paraissent constituer ce qu'il nous plaît d'appeler notre Moi. A

(1) *Charles Kingsley's Life*, I, 55, cité par INGE : *Christian Mysticism*, London, 1899, p. 341.

mesure que disparaissaient ces conditions de la conscience normale, s'épanouissait la conscience d'un Moi sous-jacent, pur, absolu. Le Monde perdait toute forme et tout contenu. Mais le Moi subsistait, dans sa terrible acuité, sentant avec angoisse que la réalité allait s'anéantir comme crève une bulle de savon. Après quoi, la peur d'une prochaine dissolution, l'affreuse conviction que ce moment était le dernier, que j'étais arrivé au bord de l'abîme, à la certitude de Mâyâ, l'éternelle illusion, semblaient m'arracher à mon rêve. Le premier de mes sens qui revenait à l'état normal était le toucher, puis surgissaient rapidement les impressions familières et les préoccupations quotidiennes. Enfin je me retrouvais homme ; et bien que l'énigme de la vie restât pour moi sans solution, j'étais heureux d'avoir échappé à l'abîme — à cette redoutable initiation aux mystères du scepticisme.

» Mes extases devinrent de moins en moins fréquentes, jusqu'à l'âge de vingt-huit ans. Elles gravèrent peu à peu dans mon esprit l'idée que tous les éléments constitutifs de la conscience phénoménale sont des fantômes irréels. Je me suis souvent demandé avec angoisse, au sortir de cette perception aiguë de l'être sans forme et sans couleur : Quelle est la vraie irréalité ? est-ce le Moi vide, inquiet, douteur, dont je viens d'avoir la conscience poignante ? ou bien les phénomènes extérieurs qui recouvrent le Moi intime et construisent un moi conventionnel de chair et de sang ? ou encore, l'homme serait-il le jouet d'un rêve dont il ne comprendrait l'irréalité qu'à de tels moments ? Qu'arriverait-il si l'on allait jusqu'au bout de l'extase ? »¹

Il faut avouer que le cas de Symonds a quelque chose de pathologique.² D'autres états mystiques, que l'opinion commune et les moralistes ont depuis longtemps classés comme anormaux, sont pourtant recherchés par quelques individus et célébrés par certains poètes comme élevant l'âme au-dessus du réel. Je veux parler de l'ivresse produite par la morphine, l'éther, l'alcool. L'attrait irrésistible exercé par l'alcool est

(1) H. F. BROWN : *J. A. Symonds, a Biography*, London, 1895, p. 29-31 (abrégé).

(2) Crichton-Browne dit expressément que « les centres nerveux supérieurs de Symonds furent affaiblis par les états hypnoïdes dont il souffrait si gravement. » C'était pourtant un homme d'une rare capacité intellectuelle dans plusieurs domaines ; et l'étrange critique de l'aliéniste ne repose sur aucune preuve objective, sinon que Symonds se plaignait parfois, comme le font tous les hommes impressionnables et ambitieux, de lassitude et d'hésitation dans l'accomplissement de ses projets.

dû sans contredit à ce fait qu'il excite les facultés mystiques de la nature humaine, refoulées d'ordinaire par la froideur et la sécheresse de la vie normale. L'esprit dégrisé dit non, analyse, rapetisse ; l'ivresse dit oui, synthétise, agrandit. Elle est le plus grand stimulant du *Oui* dans l'homme ; elle le fait passer de l'enveloppe extérieure au foyer radieux de la réalité ; elle l'identifie un instant avec la vérité. Ce n'est pas seulement par dépravation que les hommes la recherchent. Elle tient lieu aux pauvres, aux illettrés, de musique et de littérature. C'est un des troublants mystères de la vie que pour beaucoup d'entre nous les seuls moments où nous aspirons quelques bouffées d'infini soient les premières phases de l'abrutissement. L'ivresse n'en doit pas moins être classée parmi les états mystiques ; c'est une partie dont il faut tenir compte pour bien juger de l'ensemble.

L'éther et surtout le protoxyde d'azote, suffisamment mélangé d'air, sont d'énergiques stimulants de la conscience mystique. A celui qui les respire se manifeste une vérité toujours plus profonde, d'abîme en abîme. Mais cette vérité fuit au moment du réveil ; s'il en reste quelques formules, ce ne sont que des inepties. Et pourtant, le sentiment persiste d'une imposante révélation. Plus d'un a cru découvrir dans une pareille extase le secret métaphysique de la réalité. Il y a quelques années, j'ai observé sur moi-même l'effet du protoxyde d'azote. Entre autres conclusions, j'aboutis à celle-ci, qui me paraît encore indubitable : Notre conscience normale n'est qu'un type particulier de conscience, séparé, comme par une fine membrane, de plusieurs autres, qui attendent le moment favorable pour entrer en jeu. Nous pouvons traverser la vie sans soupçonner leur existence ; mais en présence du stimulant convenable, ils apparaissent réels et complets. Tant qu'on néglige ces formes de conscience, il est impossible de rendre compte de l'univers dans son ensemble ; qui sait si elles n'ont pas quelque part un champ d'application qui nous est caché ? La question est de savoir comment il faut en tenir compte ; car entre elles et la conscience normale, il y a solution de continuité. Bien que nous ne puissions les formuler, elles déterminent nos actions ; elles nous ouvrent des régions inexplorées où nous devons

nous diriger sans boussole. Pour en revenir à mes propres expériences, il me semble qu'elles convergeaient toutes vers une sorte d'intuition à laquelle je ne puis m'empêcher d'attribuer une portée métaphysique. C'était toujours la synthèse harmonieuse des contraires, dont l'opposition est la cause de tous nos maux. Non seulement je voyais en eux deux espèces extrêmes du même genre, *mais l'une des deux, la meilleure, se confondant avec le genre, absorbait l'autre.* Cette formule logique est sans doute obscure, mais elle s'impose à moi : j'ai l'intime persuasion qu'elle a un sens, et qui n'est pas loin du sens de la philosophie hégélienne. Pour moi, je ne parviens à le saisir que par cette sorte de mysticisme artificiel.¹

J'ai des amis qui croient à la révélation anesthésique. Pour eux aussi, c'est une intuition métaphysique, où l'*autre* et le multiple paraissent s'absorber dans l'*un*.

« Transportés dans cette atmosphère spirituelle, écrit l'un d'eux, oubliant, oublié, chacun de nous devient tout, en Dieu. Rien n'existe plus haut, ni plus bas, ni ailleurs ; il n'y a plus rien que la vie où nous sommes plongés. « L'un subsiste, le multiple disparaît ; » et chacun de nous est précisément l'Un qui subsiste... C'est le point final... Aussi certaine est l'existence, d'où viennent tous nos soucis, aussi certaine la joie triomphante et calme, au-delà de toute dualité, de toute antithèse, que j'ai goûtée dans une solitude égale à celle de Dieu. »²

Voilà bien, si je ne me trompe, du mysticisme religieux. M. Blood a plusieurs fois essayé de dépeindre la révélation anesthésique dans des brochures qu'il distribuait lui-même à Amsterdam. Un philosophe qui mourut jeune à Amherst il y a une quinzaine d'années, Xenos Clark, fut aussi frappé de cette révélation :

« Un premier point, m'écrivait-il, sur lequel je suis d'accord avec M. Blood, c'est qu'en tout cas, la révélation n'a rien d'affectif ;

(1) Qui peut douter, en lisant Hegel, que son idée dominante d'un Etre qui absorbe en lui-même tout ce qui n'est pas lui, provenait d'états mystiques analogues ? Ce qui reste subliminal chez la plupart des hommes était sans doute chez lui pleinement conscient.

(2) BENJAMIN PAUL BLOOD : *The anæsthetic Revelation and the Gist of Philosophy*, Amsterdam (New York), 1874, p. 35, 36.

elle est insipide. « C'est, dit M. Blood, l'unique et parfaite intuition qui nous révèle pourquoi, ou plutôt comment, le présent est » poussé par le passé, tandis qu'il est aspiré par le vide de l'avenir. C'est une irrésistible nécessité dont on ne saurait rendre » compte : veut-on poser une question sur elle ? il est toujours trop » tard. » Le mot de l'énigme serait la formule de l'exfoliation perpétuelle du présent ; et pourtant le présent ne disparaît jamais. Quelle est donc la cause de cette exfoliation ? Pour la logique pure, toute question contient sa réponse — nous creusons un trou pour le remplir avec ce que nous en avons tiré ; pourquoi deux fois deux font-ils quatre ? parce que quatre, c'est deux fois deux. La logique ne se met pas d'elle-même en mouvement ; elle n'avance que grâce à la vitesse acquise. Mais la révélation nous permet, en saisissant le passé, de pousser en quelque sorte notre pensée par derrière. La philosophie ordinaire est comme un chien courant après sa queue. Plus il court, plus elle s'éloigne ; jamais son nez ne l'atteint. De même, pour nous, le présent est une chose décidée d'avance, et nous arrivons toujours trop tard pour le comprendre. Au contraire, au moment précis où je me réveille de l'anesthésie, *avant de me remettre à vivre*, comme un coureur sur une piste qui se rattraperait lui-même, je saisis l'éternel devenir dans l'acte même de recommencer la vie. »

Tous ceux qui ont l'habitude des subtilités dialectiques reconnaîtront aisément la région de la pensée décrite par M. Clark. Dans sa dernière brochure sur « Les extases de Tennyson et la révélation anesthésique », M. Blood indique quelle peut en être la valeur :

« La révélation anesthésique est l'initiation de l'homme à l'éternel mystère de l'Être, apparaissant comme l'inévitable tourbillon de la Continuité. Inévitable est bien le mot. Sa cause est immanente : il est ce qui doit être. Il ne produit ni amour ni haine, ni joie ni douleur, ni bien ni mal, ni commencement, ni fin, ni but, il ne connaît rien de tout cela. Nous n'y trouvons ni multiplicité, ni différence. Mais l'histoire et la religion nous apparaissent illuminées par un sentiment intimement personnel de la nature et de la cause de l'existence. C'est une réminiscence que devraient avoir, semble-t-il, tous les vivants.

» D'abord solennelle et formidable, la révélation nous devient tout de suite naturelle et formidable, et si familière qu'elle nous remplit d'une joyeuse sécurité plutôt que de crainte : nous sommes confondus avec la Source Universelle. Mais les mots ne peuvent exprimer

cette poignante certitude, cette surprise Adamique à l'origine de la Vie.

» A chaque reprise l'expérience est la même ; on sent qu'elle ne saurait être autrement. Le sujet n'en retient, en revenant à la conscience normale, que des souvenirs partiels et sporadiques ; il tâche d'en fixer par une formule le sens insaisissable ; tout ce qui le console, c'est qu'il a entrevu la vérité primitive, et qu'il en a fini avec les théories humaines sur l'origine, la valeur et les destinées de la race. Il n'a plus rien à apprendre sur les choses spirituelles. C'est la révélation d'une radicale sécurité : le Royaume est au-dessus de nous. Chaque jour est le jour du Jugement ; mais il ne peut y avoir de point critique dans l'éternité, on n'en saurait tracer la courbe.

» Depuis que je connais cette révélation, mon âme s'en nourrit : le monde ne m'est plus étranger ni terrible, tel qu'on me l'avait montré. Voilà vingt-sept ans que j'en fais l'expérience ; j'ai saisi le sens de l'Existence, qui fait à la fois l'étonnement et le repos de mon âme. »¹

Symonds nous rapporte une expérience mystique obtenue par le chloroforme :

« Lorsque l'impression d'étouffement et d'asphyxie eut disparu, je me sentis dans un état de vacuité ; puis de vifs éclairs, alternant avec les ténèbres, une vision distincte de ce qui se passait autour de moi, mais aucune sensation de toucher. Je crus que j'étais près de la mort ; soudain mon âme eut la vision de Dieu ; il agissait sur moi, il me dirigeait de la main, pour ainsi dire ; j'en avais une intuition vive et immédiate. Il m'inondait comme une lumière... je ne puis décrire ma joie. A mesure que je me réveillais, le sentiment de ma relation antérieure avec le monde me revenait, tandis que s'évanouissait le sentiment de ma relation avec Dieu. D'un bond, je me levai de ma chaise et je hurlai : « C'est trop horrible, horrible, horrible ! » je ne pouvais supporter ce désenchantement. Puis je me jetai par terre ; enfin je me réveillai, couvert de sang, criant aux deux chirurgiens épouvantés : « Pourquoi ne m'avez-vous pas tué ? Pourquoi ne m'avez-vous pas laissé mourir ? » Avoir eu pendant une longue extase intemporelle la vision de Dieu, de la pureté, de la tendresse, de la vérité, de l'amour absolu, et puis découvrir qu'après tout je n'avais pas eu de révélation, mais que j'avais été le jouet d'une excitation anormale de mon cerveau !

» Pourtant la question subsiste : est-il possible que le sentiment

(1) J'ai beaucoup abrégé cette citation.

de réalité qui m'apparut quand ma chair fut insensible aux impressions extérieures, ne fût qu'une illusion ? Ne serait-il pas possible qu'à ce moment j'aie éprouvé ce que des saints déclarent éprouver constamment, l'indémontrable et cependant irréfragable certitude de Dieu ?¹

J'ajouterai, en l'abrégeant, le récit d'une femme intelligente qui m'a été communiqué en manuscrit par un ami d'Angleterre. Elle respirait de l'éther en vue d'une opération chirurgicale :

« Je me demandai si j'étais dans une prison où l'on me torturait. Je me rappelai avoir entendu dire que « l'on apprend par la souffrance » ; devant ce que je voyais, la faiblesse de cette expression me frappa tellement que je dis à haute voix : « souffrir *c'est* apprendre. » Je devins alors tout à fait insensible. Avant le réveil complet, j'eus encore un rêve de quelques secondes, saisissant et précis, bien que difficile à décrire. Un Etre puissant traversait le ciel, le pied posé sur un éclair comme une roue sur le rail : c'était son chemin. L'éclair était fait d'une foule innombrable d'esprits humains, pressés l'un contre l'autre, et j'étais l'un d'eux. L'Etre se mouvait en ligne droite, et chaque point de cette ligne lumineuse ne devenait conscient pour un instant que pour qu'Il pût avancer. Je me sentis directement sous le pied de Dieu ; il semblait en m'écrasant tirer de ma douleur sa propre existence. Je m'aperçus alors qu'il s'efforçait de tout son pouvoir de *changer sa direction, d'infléchir* l'éclair qui le portait. Me sentant flexible et impuissante, je connus qu'il réussirait. Il m'infléchit, et l'angle qu'il fit était ma souffrance même, la souffrance la plus aiguë que j'aie jamais éprouvée, au sommet de laquelle, quand il passa, *j'ai vu*. Je compris pendant un instant des choses que j'ai oubliées, et que personne ne pourrait se rappeler sans devenir fou. L'angle était obtus, et j'eus l'impression, en me réveillant, que s'il eût été droit ou aigu, j'aurais souffert et *vu* davantage encore, et que sans doute j'en serais morte.

» L'Etre passa, et je revins à moi. A cet instant précis, toute ma vie passa devant moi, jusqu'aux plus petites peines, et je les *compris*. *Voilà* le but où elles tendaient toutes. Je ne voyais pas le dessein de Dieu, je ne voyais que son effort inexorable : il ne pensait pas plus à moi qu'on ne pense à la douleur du liège quand on débouche une bouteille, à la douleur d'une cartouche quand on tire un coup de fusil. Et pourtant, pendant mon réveil, mon

(1) BROWN : *Symonds*, p. 78-80.

premier mouvement fut de dire, avec des larmes : « *Domine, non sum digna* », car j'avais atteint une élévation dont je n'étais pas digne. Je me rendis compte qu'en cette demi-heure d'anesthésie, j'avais servi Dieu d'une manière plus efficace et plus pure que jamais auparavant, ou que je ne puis même le souhaiter. Par mon moyen il accomplit et révéla quelque chose, je ne sais quoi, je ne sais à qui, en réalisant toute la souffrance dont j'étais capable.

» Pendant que je revenais à la conscience, je me demandai pourquoi, dans une intuition si profonde, je n'avais rien vu de ce que les croyants appellent l'*amour* de Dieu, mais seulement sa dureté. J'entendis alors cette réponse, que je pus tout juste saisir : « La Connaissance et l'Amour ne font qu'Un, et la souffrance en est la *mesure*. » Je donne les mots comme ils me vinrent. Là-dessus je revins à moi tout à fait — dans un monde qui semblait un rêve à côté de la réalité que je quittais — et je vis que la cause de mon extase était une petite opération, avec trop peu d'éther ; mon lit était contre une fenêtre, une banale fenêtre donnant sur une rue banale. Si j'avais à formuler en partie ce que j'ai entrevu dans mon extase, voici comment je l'exprimerais :

» Eternelle nécessité de la souffrance, éternelle substitution du souffrant au coupable. Nature voilée, incommunicable, des pires souffrances. Passivité du génie, qui n'est qu'un instrument, qui est mu et ne meut pas. Nulle découverte sans une souffrance individuelle qui dépasse infiniment le profit social. L'homme de génie ressemble à celui qui se dépenserait corps et âme pour sauver un district entier de la famine : il revient, chancelant sous le poids d'un « lakh de roupies¹ », pour acheter du blé ; il est mourant, mais heureux. A ce moment, Dieu lui arrache son trésor, laisse tomber une roupie, et dit : « Tu peux leur donner cela, voilà ce que tu as gagné pour eux. Le reste est pour MOI. »

On se rappelle les exemples cités dans le chapitre de la Réalité de l'Invisible, d'une intuition immédiate de la présence de Dieu. Le phénomène n'est pas rare :

« Je connais, dit M. Trine, un officier de police qui m'a raconté ceci : Souvent, quand il n'est pas de service, ou bien en rentrant le soir chez lui, il éprouve une intuition vive et saisissante de sa communion avec l'Infini ; l'Esprit de Paix s'empare de lui et remplit son cœur ; ses pieds lui semblent quitter le trottoir, tellement il se sent léger, soulevé par la joie. »²

(1) 100.000 roupies (monnaie de l'Inde).

(2) *In Tune with the Infinite*, p. 137.

Certains aspects de la nature paraissent avoir le pouvoir d'évoquer de tels états mystiques.¹ Dans la plupart des cas que j'ai réunis, l'extase eut lieu en plein air. La littérature nous en offre plus d'un exemple, comme cette belle page d'Amiel :

« Ne retrouverai-je pas quelques-unes de ces rêveries prodigieuses, comme j'en ai eu quelquefois : un jour de mon adolescence, à l'aube, assis dans les ruines du château de Faucigny, une autre fois dans la montagne, sous le soleil de midi, au-dessus de Lavey, couché au pied d'un arbre et visité par trois papillons ; une nuit encore sur la grève sablonneuse de la mer du Nord, le dos sur la plage et le regard errant dans la voie lactée ; — de ces rêveries grandioses, immortelles, cosmogoniques, où l'on porte le monde dans sa poitrine, où l'on touche aux étoiles, où l'on possède l'infini ? Moments divins, heures d'extase où la pensée vole de monde en monde, pénètre la grande énigme, respire large, tranquille, profonde comme la respiration de l'Océan, sereine et sans limites comme le firmament bleu ; ... instants d'intuition irrésistible où l'on se sent grand comme l'univers et calme comme un dieu ? — Des sphères célestes jusqu'à la mousse ou au coquillage, la création entière nous est alors soumise, vit dans notre sein, et accomplit en nous son œuvre éternelle avec la régularité du destin et l'ardeur passionnée de l'amour. Quelles heures ! quels souvenirs ! Les vestiges qui nous en restent suffisent à nous remplir de respect et d'enthousiasme comme des visites du Saint-Esprit. »²

Je trouve une description analogue dans les mémoires de Malwida von Meysenbug ; pendant des années, ses croyances matérialistes l'avaient empêchée de prier :

« J'étais seule au bord de la mer quand toutes ces pensées m'inondèrent, apaisantes et libératrices ; comme autrefois dans les Alpes du Dauphiné, je fus poussée à m'agenouiller devant

(1) Le Dieu personnel s'absorbe dans le grand Tout :

« Je n'ai jamais perdu le sentiment de la présence de Dieu qu'au pied des cataractes du Niagara. Alors il se perdit pour moi dans l'immensité du spectacle. Je me perdis moi-même, sentant que j'étais un atome trop petit pour que le Dieu Tout-Puissant fit attention à moi. » (Collection manuscrite de Starbuck.)

Voyez les cas d'extase religieuse, Chap. III, p. 55-59.

(2) HENRI-FRÉDÉRIC AMIEL : *Fragments d'un Journal Intime*, 1883, I, p. 43-

l'Océan illimité, symbole de l'Infini. Je sentis que je priais comme je n'avais jamais prié, et je connus enfin ce qu'est la vraie prière : l'individu, sortant de son isolement pour prendre conscience de son unité avec tout ce qui existe, s'agenouille mortel et se relève immortel.

» La terre, le ciel et la mer enveloppaient le monde d'une vaste harmonie. Je croyais entendre le chœur de toutes les grandes âmes qui ont jamais vécu. Il me semblait que je ne faisais qu'un avec elles, et que je recevais leur salut : « Toi aussi, tu appartiens à la phalange des vainqueurs ! »¹

Un passage de Walt Whitman décrit très bien ces moments d'extase :

« Je crois en toi, mon Ame...

Viens flâner avec moi sur l'herbe, laisse chanter les tuyaux de ta flûte ;...

Je n'aime que la berceuse, le discret murmure de ta voix.

Je pense à cette autre matinée d'été transparente où nous étions sur
[l'herbe.

Tout d'un coup s'éleva autour de moi la paix et la connaissance qui sur-
[passent toutes les raisons de la terre :

Je sais que la main de Dieu est la promesse de la mienne,

Et je sais que l'esprit de Dieu est le frère du mien,

Et que tous les hommes sont aussi mes frères, et toutes les femmes mes
[sœurs et mes amantes,

Et que le navire du monde a pour quille l'amour. »

Je citerai encore l'Autobiographie de J. Trevor, intitulée « Ma recherche de Dieu » :

« Par une belle matinée de dimanche, ma femme et mes fils allaient à la chapelle unitaire de Macclesfield. Je me sentais incapable de les accompagner, comme si de quitter le clair soleil sur les collines, et de descendre à la chapelle, eût été ce jour-là une sorte de suicide spirituel. Mon âme avait tant besoin de rafraîchissement et d'expansion ! A regret, non sans tristesse, je laissai ma femme et mes enfants se diriger vers la ville, tandis que je m'engageais dans les collines avec ma canne et mon chien. La douceur du matin, la beauté des collines et des vallées, firent bientôt disparaître toute ma tristesse. Après une heure de marche, je revins sur mes pas. Tout à coup je sentis que j'étais dans le ciel : paix intérieure, joie, radieuse assurance, il me semblait baigner dans une chaude lumière, comme si les conditions extérieures étaient la cause de mon état d'âme, comme si j'avais quitté mon corps ; et

(1) *Memoiren einer Idealistin, dritter Band, dritte Auflage, Leipzig, p. 131.*

pourtant le paysage ressortait plus nettement à mes yeux, rapproché de moi par l'illumination dont j'étais le centre. Cette intense émotion dura, tout en s'affaiblissant, jusqu'à ce que je fusse à la maison, et même après, puis s'évanouit peu à peu. »¹

L'auteur, ayant eu plusieurs expériences de ce genre, les explique de la manière suivante :

« La vie spirituelle se justifie elle-même aux yeux de ceux qui la vivent ; mais qu'avons-nous à dire à ceux qui ne la comprennent pas ? La réalité de ces expériences nous est prouvée par le fait qu'elles se maintiennent au contact des réalités objectives. Les rêves ne supportent pas cette épreuve ; au réveil nous voyons que ce sont des rêves. Les divagations d'un cerveau surchauffé ne supportent pas cette épreuve. Les plus hautes révélations que j'ai eues de la présence de Dieu ont été rares et courtes : éclairs de conscience qui m'ont forcé de m'écrier : Dieu est *ici* ! ou bien une exaltation et une intuition moins intenses qui ne disparaissent que graduellement. J'ai soigneusement pesé la valeur de ces moments. Je n'en ai jamais entretenu personne, craignant d'édifier ma vie et mon œuvre sur de pures imaginations. Mais après toutes les questions et toutes les épreuves, ces moments restent les expériences les plus réelles de ma vie, qu'ils ont expliquée, justifiée, unifiée. Leur réalité, leur immense portée me deviennent toujours plus manifestes. Quand elles me vinrent, je vivais d'une vie pleine, forte, saine et profonde. Je ne les cherchais pas. Ce que je cherchais avec une ferme résolution, c'était de vivre avec plus d'intensité, sachant que je devrais affronter la condamnation du monde. C'est en présence des aspects les plus caractérisés de la nature que je sentais la présence de Dieu, océan sans limites où je me perdais. »²

Un médecin canadien, le Dr R. M. Bucke, donne aux plus marqués de ces moments mystiques le nom de « conscience cosmique » :

« La conscience cosmique à son plus haut degré, dit-il, n'est pas la simple expansion de la conscience commune, mais il y a entre elles la même différence qu'entre la conscience commune de l'homme et celle des animaux supérieurs. Les caractères de la conscience cosmique, c'est avant tout la conscience du cosmos,

(1) *My Quest for God*, London, 1897, p. 268-269 (abrégé).

(2) TREVOR : p. 256, 257 (abrégé).

c'est-à-dire de la vie et de l'ordre du monde ; c'est en même temps une illumination intellectuelle qui suffit seule à faire passer l'individu dans une nouvelle sphère d'existence, et fait de lui le représentant d'une espèce nouvelle ; c'est encore un état indescriptible d'exaltation morale et d'allégresse, un aiguïsement du sens moral, aussi manifeste et plus important que l'illumination de l'intelligence ; c'est enfin ce qu'on pourrait appeler un sentiment de l'immortalité, la conscience d'une vie éternelle ; je ne dis pas la conviction d'une vie future, mais la conscience d'une éternité présente. »

Les recherches du Dr Bucke sur la conscience cosmique ont eu pour point de départ une expérience personnelle, qu'il nous a décrite :

« J'avais passé la soirée dans une grande ville, avec deux amis, à lire, à discuter poésie et philosophie. Nous nous séparâmes à minuit. J'avais un long parcours à faire en cab jusque chez moi. Mon esprit, tout occupé des idées, des images, des émotions évoquées par la lecture et la conversation, était calme et paisible. Sans que ma pensée fût active, je jouissais presque passivement de me laisser aller au fil de mes impressions. Tout à coup, sans le moindre pressentiment, je me vis enveloppé dans un nuage couleur de flamme. Un instant, je crus qu'il y avait près de là quelque grand incendie ; tout de suite après, je m'aperçus que le feu était en moi. Aussitôt il me vint un sentiment d'exaltation ; à cette immense joie s'ajouta immédiatement une illumination intellectuelle impossible à décrire. Entre autres choses, j'en vins non seulement à croire, mais à *voir* que l'univers n'est pas formé de matière morte, mais qu'il est une Présence vivante ; je devins conscient de la vie éternelle. Ce n'était pas la conviction que je l'aurais un jour, mais la conscience que je l'avais déjà. Je vis que tous les hommes sont immortels ; que l'ordre du monde est tel que, sans aucun « peut-être », toutes choses contribuent au bien de tous ; que la base du monde, de tous les mondes, c'est l'amour, et que le bonheur de tous se réalisera infailliblement dans la suite des temps. La vision ne dura que quelques secondes, et disparut. Mais son souvenir et le sentiment de la réalité qu'elle m'a révélée demeurent en moi depuis un quart de siècle. Je savais que ce qu'elle me montrait était vrai. Cette conviction, je puis dire cette conscience, même aux moments de profonde dépression, je ne l'ai jamais perdue. » ¹

(1) D'BUCKE : *Cosmic Consciousness : a study in the evolution of the human Mind*. Philadelphia, 1901, p. 2, 7, 8.

Après avoir vu ce qu'est le mysticisme à l'état sporadique, il convient de passer au mysticisme méthodiquement cultivé comme élément de la vie religieuse. On le trouve chez les hindous, les bouddhistes, les mahométans et les chrétiens.

Dans l'Inde, l'éducation du sens mystique a de tout temps été pratiquée. On désigne sous le nom de *yoga* l'union, intérieurement éprouvée, de l'individu avec le divin ; elle est fondée sur un entraînement continu ; le régime, l'attitude du corps, la respiration, la concentration de l'esprit et la discipline morale varient légèrement d'un système à l'autre. Le *yoghi*, c'est-à-dire le disciple qui a suffisamment triomphé de sa nature inférieure, entre dans l'état qu'on appelle *samâdhi*,

« Et se trouve face à face avec des faits que nul instinct et nulle raison ne peuvent connaître. » Il apprend « que l'esprit lui-même atteint un état supérieur, supraconscient, une connaissance qui dépasse la raison... Les divers degrés dans la yoga sont destinés à nous amener méthodiquement à cet état supraconscient ou *samâdhi*... De même que l'activité inconsciente est inférieure à la conscience, de même il existe une activité supérieure à la conscience, et qui ne contient plus d'égoïsme... Il n'y a plus de sentiment du moi, et pourtant l'esprit agit, délivré du désir et de l'impatience, sans objet et sans corps. Alors la Vérité resplendit, et nous nous connaissons pour ce que nous sommes vraiment — car nous avons tous le *samâdhi* en puissance — libres, immortels, tout-puissants, libérés du fini, avec ses contrastes de bien et de mal, identiques à l'Atman ou Ame Universelle. »¹

Dans les Védas, il est dit qu'on peut arriver par hasard à des états supraconscients, d'une manière sporadique, sans discipline préparatoire ; mais alors ils sont impurs. Le critère par lequel on les juge est empirique, comme le nôtre : leur pureté se mesure à leur fécondité pratique. Quand un homme sort du *Samâdhi*, on nous assure qu'il est pour toujours en possession de la lumière : « C'est un sage, un prophète, un

(1) J'emprunte ces citations à VIVEKANANDA : *Raja Yoga*, London, 1896. La meilleure source d'information sur la Yoga est l'ouvrage traduit par VIHARI LALA MITRA : *Yoga Vasishta Maha Ramayana*, 4 vols., Calcutta, 1891-99.

saint, tout son caractère est changé, sa vie est transformée, illuminée. »¹

Les Bouddhistes emploient le mot *Samâdhi* aussi bien que les Hindous, mais ils ont un mot spécial, *Dhyâna*, pour désigner les formes supérieures de la contemplation. La Dhyâna paraît avoir quatre degrés : Au premier degré, encore tout intellectuel, l'esprit se concentre sur un seul point : le désir est exclu, mais non la distinction et la liaison des concepts. Au second degré, les fonctions intellectuelles disparaissent : il reste un sentiment d'unité qui satisfait l'esprit. Au troisième degré, la satisfaction cesse pour faire place à l'indifférence, à la « mémoire », à la « conscience de soi ». Au quatrième degré, cet état, sous son triple aspect, arrive à la perfection. (Il est difficile de voir ce que représentent au juste la « mémoire » et la « conscience » ; ce ne sont assurément pas les facultés qui nous sont familières.) Il paraît y avoir des degrés plus sublimes encore. Il y a une région où rien n'existe, où le contemplateur dit : « Absolument rien n'existe », et s'arrête. Puis il atteint une autre région où il dit : « Il n'y a point d'idées, ni absence d'idées », et s'arrête de nouveau. Puis vient une autre région où, « ayant atteint l'anéantissement de toute perception et de toute idée, il s'arrête enfin. » Ce n'est pas encore le Nirvâna, mais la plus grande approximation que permette cette vie.²

Dans le monde mahométan, la secte des Çouffi's et diverses écoles de derviches ont le monopole de la tradition mystique. Les Çouffi's ont existé en Perse depuis les temps les plus reculés ; leur panthéisme diffère tellement du monothéisme ardent et absolu des Arabes, qu'on a voulu voir dans le çoufisme une infiltration hindoue au sein de l'Islam. Les

(1) Après avoir attentivement comparé les résultats de la Yoga avec ceux des états hypnotiques ou hypnoïdes, que nous produisons artificiellement, un témoin européen la juge ainsi : « Elle fait de ses disciples des hommes bons, sains et heureux... Grâce à la maîtrise de ses pensées et de son corps qu'atteint le Yoghi, il devient un « caractère ». En soumettant ses tendances et ses impulsions à sa volonté qu'il tient fixée sur l'idéal du bien, il devient vraiment une personnalité, réfractaire à l'influence des autres ; il est à peu près le contraire du *medium* ou sujet facile à hypnotiser. » KARL KELLNER : *Yoga : Eine Skizze*, München, 1896, p. 21.

(2) J'ai suivi l'exposé de C. F. KOEPPEN : *Die Religion des Buddha*, Berlin, 1857, 1, 585 sq.

chrétiens connaissent peu le çoufisme, dont les secrets ne sont révélés qu'aux initiés. Je me contenterai de citer un texte d'Al-Gazali, philosophe et théologien persan du XI^me siècle, un des plus grands docteurs de l'islamisme. Il nous a laissé une des rares autobiographies religieuses qu'il y ait en dehors de la littérature chrétienne. Schmœlders en a traduit une partie en français :

« Je portai toute mon attention sur la méthode des Çoufi's, et je reconnus que le çoufisme, pour atteindre à sa perfection, exige l'union de la théorie et de la pratique. Leur science a pour but d'arracher de leur âme les passions violentes, d'en extirper les penchants vicieux et les qualités mauvaises, jusqu'à ce qu'on soit parvenu à dégager le cœur de tout ce qui n'est pas Dieu et à lui donner pour seule occupation la méditation de l'Être divin. La théorie m'étant plus facile que la pratique, je commençai à étudier leur doctrine en lisant leurs livres..., jusqu'à ce que leur véritable but dans la science me fût connu et que j'eusse compris ce qui doit être appris par voie d'étude et d'audition. Alors je reconnus que ce qui leur appartient exclusivement dans leur méthode est précisément ce qu'on ne peut pas saisir par l'étude, mais seulement par le transport, par l'extase et par la transformation des qualités de l'âme. Combien grande est la différence entre savoir la définition de la santé, du rassasiement, de leurs causes et conditions, et être réellement bien portant et rassasié ! Combien il est différent de savoir en quoi consiste l'ivresse, que ce terme est l'expression d'un état causé par une vapeur qui, partant de l'estomac, s'empare des plus hauts foyers de l'intelligence, et d'être ivre effectivement !... Pareillement, il y a une différence entre connaître la nature de l'abstinence, ses causes et ses conditions, et être abstinent, avoir l'âme détachée du monde. Ainsi donc, il était évident pour moi que les Çoufi's sont des hommes d'intuition, et non des hommes de mots. Je reconnus que j'avais appris du çoufisme tout ce qui en peut être appris par l'étude et que ce qui me restait ne pouvait être appris par l'étude ou par l'audition, mais uniquement en s'abandonnant à l'extase et en menant une vie pieuse...

» ... Réfléchissant alors sur ma situation, je me vis retenu par une foule de liens ; les tentations m'entouraient de tout côté. Ensuite j'examinai mes actions, dont les meilleures étaient l'instruction et l'enseignement, et je me reconnus adonné à des sciences peu importantes et inutiles pour l'autre monde ; considérant enfin le but de mon enseignement, je ne le trouvai pas pur devant Dieu ; je vis que je m'agitais de tous mes efforts pour acquérir de la gloire

et répandre mon nom. Je m'aperçus que, tout occupé que j'étais à rétablir un corps ruiné, j'étais déjà à la porte de l'enfer, si je ne songeais promptement à me mettre en meilleur état. Ce fut pendant longtemps ma pensée habituelle ; cependant je tardais à prendre une résolution. Un jour je formais le dessein de quitter Bagdad pour m'arracher à cette situation, et le lendemain j'abandonnais ce projet. Tandis que j'en approchais avec un pied, je m'en éloignais avec l'autre. Quand le matin j'avais le désir sincère de chercher la vie future, le soir une légion de passions attaquaient ce dessein et le mettaient en fuite. Les plaisirs mondains me retenaient dans leurs chaînes, tandis que la voix de la religion criait : « Allons ! marche ! ta vie est sur son déclin, et longue est encore la route. Tout ton savoir est futile et vain. Si tu ne te prépares pas maintenant pour l'autre monde, quand donc te prépareras-tu ? Si tu ne t'affranchis pas maintenant de ces liens, quand donc t'en affranchiras-tu ? » A force d'entendre cette admonition, je sentis s'élever en moi le désir d'abandonner ma condition, et je formai le dessein de m'enfuir... J'hésitai ainsi entre les tentations des passions et l'appel de la foi, presque pendant six mois, à commencer du mois de Rajeb de l'an 486 (1093 ap. J.-C.). Dans ce mois [je subis un accident à la suite duquel] mon libre arbitre fut contraint jusqu'à l'asservissement ; car Dieu me serra la langue tellement que je ne pouvais plus professer. Un jour que je m'étais efforcé de faire mon cours pour être agréable à mes auditeurs, ma langue ne proféra aucun mot intelligible... Ce serrement de la langue me jeta dans un profond chagrin. Toute la force digestive cessa ; manger et boire me dégoûtèrent, et ne pouvant ni avaler une goutte ni digérer une bouchée, je fus réduit à une telle faiblesse que les médecins renoncèrent à l'espoir de me trouver un remède. Ils dirent que le mal descendant dans le cœur s'était répandu de là dans la constitution entière, de sorte qu'il n'y avait pas de remède, à moins qu'on ne dégageât le mal de la tristesse qui m'accablait. Alors sentant ma faiblesse et ayant résigné entièrement ma volonté propre, j'eus recours à Dieu, comme un homme dans la détresse et qui n'a plus de ressources. Il m'exauça, comme il exauce le malheureux qui l'invoque. Mon cœur n'éprouva plus aucune peine à renoncer à la gloire, aux richesses, à mes enfants... Enfin je quittai Bagdad, et ne gardant de ma fortune que ce qui était indispensable pour ma subsistance, j'en distribuai le reste...

» Je me rendis ensuite en Syrie, où je restai environ deux années, sans autre occupation que de vivre dans la retraite et la solitude, domptant mes désirs, combattant mes passions, m'exerçant à purifier mon âme, à perfectionner mon caractère, à préparer mon cœur

à la méditation de Dieu : tout cela d'après ce que j'avais lu de la doctrine des Çouffi's...

» La retraite d'ailleurs avait encore augmenté mon désir de vivre dans la solitude et d'y achever la purification de mon cœur pour le disposer à la méditation. Mais les vicissitudes du temps, les affaires de famille, les besoins de subsistance, changeant à quelques égards ma résolution primitive, entravèrent mon dessein de mener une vie purement solitaire. Je ne m'étais point encore trouvé parfaitement en extase, si ce n'est en quelques heures isolées ; néanmoins je n'abandonnais pas l'espoir d'y parvenir. Toutes les fois que les accidents m'en détournaient, je tâchais d'y rentrer. Je restai dans cette situation dix années. Pendant cet isolement il me fut révélé des choses qu'il est impossible de décrire ou d'indiquer. Ce qu'il y a d'essentiel et ce que je rapporterai, afin que chacun en puisse tirer son profit, se réduit à ceci : Je reconnus pour certain que les Çouffi's marchent toujours dans la voie de Dieu... Leurs manières de vivre sont les plus belles, leur conduite est la plus parfaite, leurs mœurs sont les plus pures... Que dire de leur manière de se purifier ? La première condition... c'est de purger entièrement son cœur de tout ce qui n'est pas Dieu ; ... la clef de la vie contemplative consiste ensuite dans les humbles prières qui s'échappent de l'âme fervente et dans les méditations de Dieu, où le cœur s'abîme tout entier ; la fin du çoufisme est l'absorption totale en Dieu. C'est du moins la fin de ce qu'on peut librement manifester et révéler de leurs principes ; mais ce n'est en réalité que le commencement de la vie çoufique ; car les intuitions et tout ce qui précède sont pour ainsi dire le parvis pour ceux qui y entrent. Les révélations ont lieu dès le début d'une manière si éclatante, que les Çouffi's voient, pendant l'état de veille, les anges et les âmes des prophètes ; ils entendent leurs voix et en obtiennent des faveurs. Puis le transport s'élève de la perception des formes et des figures à un degré qui échappe à toute expression et sur lequel aucun homme ne saurait s'expliquer sans que ses paroles renferment un péché grave.

»... Quiconque n'a rien éprouvé en fait de transport ne sait de la véritable nature du prophétisme que le nom... il peut en reconnaître l'existence par l'expérience et par ce qu'il entend dire aux Çouffi's... L'homme, doué seulement de la faculté sensitive, repousse et cherche à éloigner ce qu'on lui présente en fait d'objets perçus par l'entendement ; de même il y a des hommes intelligents qui rejettent et évitent les choses perçues par la faculté prophétique... L'aveugle, lorsqu'on lui parle pour la première fois des couleurs et des formes, ne saurait ni les comprendre, ni les recon-

naître, à moins qu'il n'en ait appris quelque chose par narration et par ouï-dire. Cependant Dieu a rapproché le prophétisme des hommes, en leur donnant un état analogue quant à ses principaux caractères. Cet état, c'est le sommeil. Car l'homme dormant perçoit les choses cachées qui doivent arriver, ou clairement, ou sous la voile des images dont il doit découvrir la signification véritable. Si l'on disait à un homme qui n'a pas encore fait lui-même l'expérience d'un tel phénomène, qu'il y a des gens qui s'évanouissent quelquefois, de sorte qu'ils ressemblent aux morts, et que, malgré la cessation de leurs facultés sensitives, leur ouïe, leur vue, ils perçoivent alors les choses cachées, il le nierait... Cependant il recevrait un démenti de la réalité, de l'intuition effective. De même que l'entendement... est un œil qui s'ouvre pour percevoir des objets insaisissables par la sensation : de même dans la sphère prophétique, la vue est éclairée d'une lumière qui lui découvre des choses cachées que l'intelligence ne saurait atteindre... Les autres propriétés du prophétisme sont seulement perceptibles pendant le transport par ceux qui embrassent la vie çouffique. C'est pourquoi tu n'as point d'autre moyen de comprendre le prophétisme que l'état analogue indiqué, c'est-à-dire le sommeil, sans lequel tu dois désespérer d'en connaître la nature. Car le prophète est doué d'autres qualités, telles que tu n'en possèdes aucune, et que par conséquent tu ne comprends pas du tout. Comment en connaîtrais-tu la véritable nature, puisqu'on ne connaît véritablement que ce qu'on a compris?... Mais le transport, auquel on ne parvient que par la méthode des Çouffis, est comme une perception immédiate, comme si l'on touchait les objets avec la main... »¹

L'extase est donc incommunicable. La vérité mystique n'existe que pour celui qui l'éprouve. Par là elle se rapproche plus des données de la sensation que des conceptions de la pensée. On a souvent établi un parallèle entre la pensée abstraite et la sensation, à l'avantage de celle-ci. C'est un lieu commun en métaphysique que la connaissance de Dieu doit être intuitive et non discursive. D'autre part, la sensation immédiate se réduit aux données de nos cinq sens ; or, comme nous l'avons vu, les mystiques nient avec force que les sens jouent aucun rôle dans la connaissance la plus haute où puisse atteindre leur extase.

(1) AUGUSTE SCHMÖLDERS : *Essai sur les Doctrines Philosophiques chez les Arabes*, Paris 1842, p. 54-68.

Dans l'église chrétienne, il y a toujours eu des mystiques. Beaucoup d'entre eux ont été suspectés. D'autres ont eu la faveur des autorités ecclésiastiques : leurs extases ont été considérées comme la norme de l'expérience mystique ; on a fondé sur elles une sorte de code théologique où sont énumérées les extases légitimes.¹ A la base on place l'« oraison », c'est-à-dire l'élévation méthodique de l'âme vers Dieu, par laquelle on parvient aux plus hauts degrés de l'expérience mystique. Il est curieux que le protestantisme, notamment le protestantisme évangélique, paraisse avoir négligé toute culture régulière de cette tendance. Sauf en ce qui concerne la prière, le mysticisme chez les protestants a été presque exclusivement sporadique. Il était réservé aux apôtres de la *mind-cure* de rétablir dans la vie religieuse la méditation méthodique.

Le premier but qu'il faut atteindre dans l'oraison est le détachement à l'égard des sensations externes, qui gênent la concentration de l'esprit. Des manuels comme les Exercices Spirituels de Saint Ignace recommandent de se dégager de la sensation au moyen d'une série d'efforts gradués pour se représenter de saintes figures. Au point culminant de cette discipline apparaît un monoïdéisme demi-hallucinatoire, où la figure du Christ par exemple remplit tout l'esprit. Des images sensibles de ce genre, tantôt plus concrètes, tantôt plus symboliques, jouent un rôle immense dans le mysticisme.² Toutefois, dans certains cas, et surtout dans les plus hautes extases, les images tendent à disparaître entièrement. Alors l'état de la conscience n'est plus susceptible d'aucune description verbale. Les grands mystiques sont unanimes sur ce point. Saint Jean de la Croix, l'un des plus éminents, décrit ainsi « l'union d'amour » qu'on atteint, dit-il, par la « sombre contemplation » :

(1) Pour un exposé complet, voir GÖRRES : *Christliche Mystik* ; RIBET : *Mystique divine*, 2 vol. Paris 1890 ; VALLGORNERA : *Mystica Theologia*, 2 vol. Turin 1890. Ce dernier ouvrage est le plus systématique.

(2) Pour M. RÉCÉJAC, dans ses *Fondements de la Connaissance Mystique*, (Paris 1895, p.66), « Le mysticisme est la tendance à se rapprocher de l'Absolu, moralement et par voie de symboles. » Mais il y a sans contredit des états mystiques où les symboles sensibles n'ont aucune part.

» Cette théologie mystique ou sagesse intérieure est en effet si simple, si spirituelle et si générale dans ses principes que l'intelligence la reçoit sans être enveloppée sous aucune espèce d'image ou de représentation capable d'être perçue par les sens, comme cela peut arriver dans d'autres circonstances. De là vient que les sens et l'imagination, dont elle ne se sert point pour entrer dans l'âme, ne saisissent ni forme ni impression, et ne sauraient en rendre raison ni imaginer quelque chose d'analogue, bien que cette mystérieuse et savoureuse sagesse se manifeste clairement à l'intime de l'âme. Figurez-vous un homme qui voit une chose pour la première fois, et qui n'a jamais rien vu de semblable : il peut la comprendre, en jouir, mais il est incapable malgré tout de lui appliquer un nom ou d'en donner une idée, bien qu'il s'agisse pourtant d'une chose perçue par les sens ; plus grande encore sera donc son impuissance pour ce qui est hors de leur portée !

» Tel est le propre du langage divin : plus il est infus, intime, spirituel, élevé, au-dessus des sens, et plus il échappe à l'harmonie ordinaire des sens intérieurs et extérieurs, et leur impose silence... L'âme se voit placée dans une profonde et vaste solitude où nul être créé ne peut avoir accès, dans un immense désert qui n'a pas de limites : désert d'autant plus aimable, délicieux et plein de charmes qu'il est plus profond, plus étendu, plus solitaire, et où l'âme se tient mieux cachée à mesure qu'elle plane davantage au-dessus des choses de ce monde. Alors, dans cet abîme de la sagesse, l'âme s'élève et grandit en buvant aux sources de la science d'amour, qui lui dévoile la bassesse de toute condition humaine en comparaison de ce suprême savoir et de cette connaissance divine. Si sublime et si savant que soit le langage qu'on emploie, l'âme reconnaît combien sont viles, insignifiantes et en quelque sorte impropres les expressions dont on se sert pour discourir des choses divines. »¹

Il est difficile d'indiquer dans le détail tous les degrés d'extase qu'ont distingués les mystiques chrétiens. Je ne sais si les innombrables divisions qu'on trouve dans les manuels catholiques correspondent à rien de réel. Autant d'individus, autant de mysticismes.² Ce qui nous intéresse le plus dans

(1) SAINT JEAN DE LA CROIX : *La Nuit obscure de l'Âme*, Liv. II, ch. 17 (Vie et Œuvres, traduction des Carmélites, 3^{me} édition, Paris 1893, t. III, p. 428-432).

(2) Je n'ai rien dit des hallucinations visuelles et auditives, des faits d'automatisme verbal et graphique, des phénomènes merveilleux de lévitation, des stigmates et des guérisons miraculeuses. Ces faits ne sont pas caractéristiques du mysticisme, car ils se présentent fort bien chez des hommes dont l'esprit n'a rien de mystique. C'est l'illumination intérieure qui est selon nous la marque de l'état d'esprit proprement mystique.

les états mystiques, c'est la vérité qu'ils révèlent. Avec quelle force s'impose cette révélation, de nombreux témoignages sont là pour le démontrer. Personne ne l'a mieux décrite que Sainte Thérèse :

« Dans l'oraison d'union, l'âme est très endormie à toutes les choses de la terre et à elle-même ; durant le peu de temps que l'union dure, elle est comme privée de tout sentiment, et quand elle le voudrait, elle ne pourrait penser à rien. Elle n'a point besoin de se faire violence pour suspendre son entendement ; car il paraît si mort que l'âme ne sait même ni ce qu'elle aime, ni en quelle manière elle aime, ni ce qu'elle veut ; elle est morte à toutes les choses du monde, et vivante seulement en Dieu... Je ne sais si en cet état il lui reste assez de vie pour pouvoir respirer. Il me paraît que non, ou qu'au moins, si elle respire, elle ne le sait point. Son entendement voudrait s'employer à comprendre quelque chose de ce qui se passe en elle. Mais, s'en trouvant incapable, il demeure tout interdit, semblable à une personne qui tombe dans une si grande défaillance qu'elle est comme morte...

» Vous voyez cette âme que Dieu élève à l'union : il l'a rendue tout à fait stupide, afin de mieux imprimer en elle la véritable sagesse. Ainsi elle ne voit, ni n'entend, ni ne comprend, pendant qu'elle demeure unie à Dieu ; mais ce temps est toujours très court, et lui semble plus court encore qu'il ne l'est en effet. Dieu s'établit lui-même dans l'intérieur de cette âme de telle manière que lorsqu'elle revient à elle, il lui est impossible de douter qu'elle ait été en Dieu, et Dieu en elle ; cette vérité lui demeure tellement empreinte, que même si elle passait plusieurs années sans être de nouveau élevée à cet état, elle ne pourrait oublier la faveur qu'elle a reçue, ni douter de sa réalité. L'âme peut en outre juger de la vérité de cette union par les effets qu'elle produit ; je les ferai connaître plus tard, parce que cela est fort important.

» Mais, me direz-vous, comment peut-il se faire que l'âme ait vu, entendu, qu'elle a été en Dieu, et Dieu en elle, puisque durant cette union elle ne voit ni n'entend ? Je répons qu'elle ne le voit point alors, mais qu'elle le voit clairement ensuite, quand elle revient à elle, non par une vision, mais par une certitude qui lui reste et que Dieu seul peut lui donner. Une personne qui ne savait pas que Dieu est en toutes choses par présence, par puissance et par essence, le connut parfaitement grâce à l'union. Un demi-savant à qui elle demanda comment Dieu est en nous, lui répondit que Dieu n'est en nous que par grâce ; elle ne le crut point, et posa

la même question à d'autres, qui la confirmèrent dans sa croyance ; elle en fut extrêmement consolée.

» N'allez pas croire que cette certitude ait pour objet quelque chose de corporel, comme le corps invisible et réel de notre Seigneur Jésus-Christ dans le très-saint Sacrement. Ici rien de tel ; il n'est question que de la seule divinité. Mais comment, dira-t-on, pouvons-nous avoir une si grande certitude de ce que nous ne voyons point ? A cela je ne sais que répondre ; ce sont des secrets de la toute-puissance de Dieu qu'il ne m'appartient pas de pénétrer. Je suis néanmoins assurée que je dis la vérité, et je ne croirai jamais qu'une âme qui n'aura pas cette certitude ait été entièrement unie à Dieu. »¹

Parmi les vérités aperçues dans l'extase, il y en a qui se rapportent à ce monde : divination de l'avenir, lecture dans les cœurs, soudaine révélation du sens d'un texte, vision d'événements à distance ; mais les plus importantes sont d'ordre théologique et métaphysique :

« Saint Ignace avouait un jour au Père Laynez qu'une heure d'oraison à Manrèse lui en avait plus appris sur les choses célestes que les enseignements de tous les docteurs réunis n'auraient pu lui en faire connaître... Un jour entre autres, pendant qu'il était en oraison sur les marches du chœur de l'église des Pères Dominicains, il vit d'une manière distincte le plan de la sagesse divine dans la création du monde. Une autre fois, pendant une procession, son esprit fut ravi en Dieu et il lui fut donné de contempler, sous une forme et sous des images adaptées à la faible intelligence de celui qui habite encore la terre, le profond mystère de la très-sainte Trinité. Cette seconde vision inonda son cœur de telles douceurs, que dans la suite ce souvenir seul lui faisait verser d'abondantes larmes. »²

(1) SAINTE THÉRÈSE : *Le Château Intérieur*, V^{me} Demeure, chap. I (trad. Bouix revue et corrigée).

(2) BARTOLI-MICHEL : *Vie de Saint Ignace de Loyola*, I, 34-36.

D'autres mystiques ont eu des visions où Dieu leur révélait l'ordre de la création ; tel Jacob Boehme. A vingt-cinq ans, nous dit-il, il fut environné d'une lumière divine, et tout rempli de la science céleste : étant sorti dans les champs, à Gœrlitz, il s'assit dans un pré ; et là, comme il regardait les plantes et les herbes, son illumination intérieure lui fit connaître leur essence, leur usage et leurs propriétés, qui se manifestèrent à lui par leurs figures, leurs lignes et leurs marques distinctives. Il nous décrit en ces termes une expérience postérieure du même genre :

« En un quart d'heure, je vis et je connus plus que je n'en aurais appris

» Un jour, dit Sainte Thérèse, tandis que je récitais le symbole de Saint Athanase, Notre-Seigneur me fit comprendre de quelle manière un seul Dieu est en trois personnes, et me le fit voir si clairement, que j'en demeurai à la fois extrêmement surprise et consolée. Cela me servit beaucoup pour mieux connaître la grandeur de Dieu et ses merveilles ; lorsque je pense à la très-sainte Trinité, ou que j'en entends parler, je comprends comment les trois adorables personnes ne font qu'un seul Dieu ; et j'en éprouve un inexprimable contentement. Un jour de l'Assomption de Notre-Dame, il plut à Notre-Seigneur de me montrer dans un ravissement comment la Reine des anges était montée au ciel, avec quelle joie et quelle solennité elle y avait été reçue, et la place qu'elle y occupe...

» Etant un jour en oraison, il me fut en un instant représenté de quelle manière toutes les choses se voient et sont contenues en Dieu. Je ne les apercevais pas dans leurs propres formes, et néanmoins la vue que j'en avais était d'une souveraine clarté : tenter de la décrire me serait impossible. Elle est pourtant restée vivement empreinte dans mon âme. C'est une des grâces les plus insignes que le Seigneur m'ait faites, et qui m'ont le plus servi à m'humilier et à me confondre au souvenir des péchés que j'ai commis. Ce spectacle fut bien sous mes yeux, mais dans quelle lumière m'apparaissait-il ? Je ne saurais le dire. Cependant je devais bien alors en saisir quelque chose, puisque je vais pouvoir

pendant des années dans une université. Car je vis et connus l'être de toutes choses, le fond, le tréfond et l'Abîme, l'éternelle génération de la sainte Trinité, l'origine et la descente du monde et de toutes les créatures, procédant de la divine sagesse. Je connus et je vis en moi-même les trois mondes, le monde extérieur et visible naissant comme une procréation des deux mondes intérieurs et spirituels. Je vis et connus toute l'essence créatrice, dans le mal comme dans le bien, leur origine et leur dépendance mutuelles ; et de même je compris comment enfantait la féconde matrice de la Vierge éternelle. Aussi je ne conçus pas seulement de tout cela une grande admiration, mais encore une joie excessive, encore que l'homme extérieur eût en moi bien de la peine à le comprendre comme à le formuler par écrit. Car j'avais une vision complète de l'univers comme d'un chaos où toutes choses étaient enveloppées, mais il m'était impossible de les expliquer. » *Jacob Behmen's Theosophic Philosophy, etc.*, by EDWARD TAYLOR, London, 1691, p. 425-427 (abrégé).

Comparez George Fox : « Je me trouvais dans le même état qu'Adam avant la chute. La création m'était dévoilée. Il me fut donné de voir comment tous les êtres reçurent un nom, d'après leur nature et leurs vertus. J'étais en suspens, me demandant si je ne me ferais pas médecin pour le bien de l'humanité, puisque le Seigneur me dévoilait ainsi la nature et les vertus des créatures. » *Journal*, Philadelphia, p. 69.

en donner une comparaison. Mais cette vue est si subtile et si déliée, que l'entendement ne saurait l'atteindre...

» Je dirai donc que la Divinité est comme un diamant très limpide et beaucoup plus grand que le monde ; ... chacune de nos actions se voit dans ce diamant, parce que rien ne saurait exister en dehors d'une grandeur qui enferme tout en soi. Mon étonnement fut au comble de voir, dans un espace de temps si court, tant de choses représentées dans ce diamant admirable, et je ne saurais me souvenir sans une extrême douleur des taches que mes péchés imprimaient dans cette clarté pure.»¹

Les délices qu'éprouvent quelquefois les mystiques semblent dépasser toutes les joies de la conscience normale. Elles impliquent évidemment des sensations organiques, car on nous dit qu'elles sont presque intolérables et confinent à la douleur physique.² C'est une jouissance trop subtile et pénétrante pour que le langage ordinaire puisse la dépeindre : le contact de Dieu, les blessures de sa lance, les images empruntées à l'ivresse, à l'union nuptiale, en sont les expressions ordinaires. L'intelligence et les sens s'évanouissent à ces degrés supérieurs de l'extase :

« La volonté, écrit Sainte Thérèse, est tout occupée à aimer, sans comprendre comment elle aime ; quant à l'entendement, s'il entend, il ne comprend rien à ce qu'il entend ; mais je crois qu'il n'entend rien, puisqu'il ne s'entend pas lui-même, et je n'entends rien non plus à tout cela. »³

Dans l'état que les théologiens nomment *raptus* ou ravissement, la respiration et la circulation sont si faibles qu'ils se sont demandé si l'âme n'était pas, pour un temps, séparée du corps. Les médecins modernes ne voient dans ces extases que des états hypnoïdes produits par suggestion ou par imitation, ayant pour condition morale la superstition et pour conditions physiques la dégénérescence et l'hystérie. Mais en admettant

(1) SAINTE THÉRÈSE : *Autobiographie*, chap. xxxix et xl (trad. Bonix revue).

(2) « Il n'y a, dit Sainte Thérèse, aucun rapport entre le bonheur que goûte l'âme unie à Dieu, et les plaisirs de la terre... C'est comme si les contentements terrestres ne touchaient que la peau, tandis que les joies célestes pénètrent jusque dans la moelle des os ; je ne saurais mieux dire. » *Château Intérieur*, V^{me} demeure, ch. I.

(3) *Autobiographie*, chap. xviii.

que ces conditions pathologiques aient existé chez la plupart des mystiques, ou même chez tous, elles ne changent rien à la valeur intrinsèque de la révélation qu'elles accompagnent. Pour la juger, nous ne saurions nous contenter des observations superficielles de la médecine : il convient plutôt d'en rechercher les fruits.

Ces fruits sont d'une grande diversité. Il y a dans certains cas une sorte de stupeur. Nous avons vu que la pauvre Marie Alacoque devint incapable d'aucune action utile, à la cuisine comme à l'école. Combien d'autres mystiques auraient péri sans les soins de leurs admirateurs ! La vie dans l'au-delà n'aboutit à cette prodigieuse distraction que chez les caractères passifs et les esprits faibles ; mais sur des intelligences et des volontés vigoureuses, son action est toute différente. Les grands mystiques espagnols, qui ont porté l'extase aussi loin qu'il est possible, ont montré sous cette influence un esprit d'initiative et une énergie indomptables. Saint Ignace était un vrai mystique ; or son mysticisme a fait de lui l'un des plus grands hommes d'action que le monde ait connus.

« Quelques-unes de ces connaissances et de ces touches, dit aussi Saint Jean de la Croix, par lesquelles Dieu atteint la substance de l'âme, l'enrichissent merveilleusement. Il suffit de l'une d'entre elles pour enlever tout d'un coup à l'âme certaines imperfections, dont elle n'avait pu se défaire durant tout le cours de sa vie, et de plus pour la laisser ornée de vertus et comblée de dons surnaturels. Une de ces consolations si enivrantes pourra à elle seule récompenser surabondamment l'âme de tous les travaux soufferts pendant sa vie, fussent-ils sans nombre. Alors, investie d'un courage invincible et d'un désir passionné de pâtir pour son Dieu, l'âme est en proie à un tourment étrange : celui de ne pas souffrir davantage. »¹

Sainte Thérèse a beaucoup insisté sur les heureuses conséquences de l'extase dans la vie pratique. On se rappelle le passage si frappant que nous avons cité vers la fin du premier chapitre. Elle décrit avec une rare exactitude la forma-

(1) SAINT JEAN DE LA CROIX : *La Montée du Carmel* (Vie et Œuvres, t. II, p. 320).

tion du nouveau foyer d'énergie personnelle, à la suite des grandes émotions mystiques :

« L'âme, après cette faveur, se sent un tel courage que si en ce moment on mettait son corps en lambeaux pour la cause de Dieu, elle en éprouverait la plus vive consolation. C'est alors que germent en elle les promesses et les résolutions héroïques... l'horreur du monde et la claire vue de son néant... — Le corps, souvent infirme et travaillé de grandes douleurs avant l'extase, en sort plein de santé, admirablement disposé pour l'action. Dieu se plaît ainsi à faire éclater la grandeur du don qu'il fait ; il veut que le corps lui-même, qui déjà obéit aux désirs de l'âme, participe à son bonheur...

» Quel empire est comparable à celui d'une âme que Dieu a mise en état de voir au-dessous d'elle toutes les choses du monde, sans être captivée par aucune ! Qu'elle est confuse de ses attaches d'autrefois ! Comme elle s'étonne de son aveuglement ! Quelle compassion elle porte à ceux qu'elle voit dans les mêmes ténèbres ! Elle gémit d'avoir été jadis sensible au point d'honneur, et... n'y voit plus qu'un immense mensonge dont le monde est victime. Elle découvre, à cette lumière d'en haut, que le véritable honneur n'a rien de mensonger, et que lui être vraiment fidèle, c'est estimer ce qui mérite de l'être, et considérer comme un néant, et moins encore qu'un néant, tout ce qui prend fin et n'est point agréable à Dieu. Elle se rit d'elle-même, en songeant qu'il y eut un temps dans sa vie où elle a fait quelque cas de l'argent, où elle en a eu quelque désir... Oh ! si les humains pouvaient tous de concert le regarder comme un peu de boue inutile, quelle harmonie règnerait dans le monde ! Avec quelle amitié tous se traiteraient mutuellement, si le désir de l'honneur et de l'argent disparaissait de la terre ! Pour moi, je tiens que ce serait le remède à tout. »¹

L'extase du mystique rend sa volonté plus énergique pour atteindre l'idéal auquel il aspire. Si l'inspiration est bonne, l'énergie sera profitable, elle sera funeste si l'inspiration est trompeuse. Nous nous retrouvons en présence du problème que nous avons abordé dans notre critique de la sainteté. La religion est-elle vraie ? C'est pour éclairer la question que nous étudions le mysticisme. L'extase nous est-elle une preuve que les convictions théologiques sur lesquelles repose la vie sainte sont la vérité ?

(1) *SAINTE THÉRÈSE : Autobiographie, chap. XIX et XX.*

Tout en renonçant à nous décrire le détail de leurs visions, les mystiques manifestent un penchant bien marqué pour certaines conceptions proprement philosophiques, dont l'une est l'optimisme et l'autre le monisme. Le passage de la conscience normale à la conscience mystique se fait du petit à l'immense, et de l'agitation au repos. On entre dans l'harmonie, dans l'unité sereine où l'infini absorbe toutes les limites. Quand les mystiques repoussent toutes les épithètes pour caractériser la vérité ultime,¹ cette apparente négation recouvre une affirmation plus profonde. Quiconque dit que l'Absolu est *ceci* semble nier qu'il soit *cela* : implicitement, il le diminue. En niant « ceci », on nie la négation qu'il paraît contenir, et l'on n'enlève rien à l'affirmation suprême. Les formules souvent répétées du grand mystique qui écrivit sous le nom de Denys l'Aréopagite sont toutes négatives :

« La Cause éminente de tout intelligible n'est aucun des intelligibles : nous disons qu'elle n'est ni âme, ni esprit. Elle n'a imagination ni croyance, ni raisonnement, ni intuition ; elle n'est ni raison, ni pensée. Elle ne s'exprime ni ne se comprend. Elle n'est ni nombre, ni ordre, ni grandeur, ni petitesse, ni égalité, inégalité, ressemblance ou dissemblance ; elle n'est ni en repos, ni en mouvement ; ni en puissance, ni en acte. Elle n'est ni vie, ni substance, ni temps, ni éternité. Elle n'a pas la pensée d'elle-même ; elle n'est ni science, ni vérité ; ni royauté, ni sagesse ; ni l'Un, ni l'unité, ni divinité, ni bonté ; ni l'esprit tel que nous le connaissons ; ni fils, ni père... Elle n'est ni ténèbres, ni lumière, ni erreur, ni vérité... Elle est au-dessus de toute affirmation et de toute négation. »²

Si l'Absolu ne supporte point de déterminations, ce n'est pas qu'elles le dépassent, c'est qu'il leur est infiniment supérieur. Il est supra-lumineux, supra-essentiel, supra-existant. Comme Hegel, les mystiques tendent à l'affirmation suprême par la « *Methode der Absoluten Negativität* ». ³ De là toutes les expressions paradoxales qu'on trouve chez les mystiques :

(1) Lui, le Moi, l'Atman, disent les Oupanichads, ne peut être exprimé que par : « Non ! non ! » (MAX MÜLLER'S translation, part II, p. 180.)

(2) Migne, *Patrologie grecque*, t. III, § 572.

(3) « *Deus propter excellentiam non immerito Nihil vocatur* » dit SCOT ERIGÈNE, cité par ANDREW SETH : *Two lectures on Theism*, New York, 1897, p. 55.

Eckhart nous parle du désert silencieux de la divinité, « où jamais nulle distinction ne s'est vue, ni Père, ni Fils, ni Saint-Esprit, qui n'est proprement nul être, où cependant l'étincelle de l'âme trouve plus de paix qu'en elle-même... »¹

« L'Amour Primordial, dit Bœhme, ne souffre de comparaison avec Rien, car il est plus profond que Tout ; au regard de tous les autres êtres, il est comme rien, ne pouvant être compris par aucun d'entre eux. Comme il n'est rien par rapport à autre chose, il est dégagé de toute chaîne ; il est ce bien unique, qu'on ne peut énoncer ni exprimer, parce qu'il n'y a rien avec quoi l'on puisse le comparer, aucun terme pour l'exprimer. »²

« *Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier ;
Je mehr du nach ihm greiffst, je mehr entwindt er dir.* »³

A cette dialectique négative de l'intelligence, poursuivant une affirmation plus haute, correspond un mystérieux abandon de la volonté, aspirant à la perfection. Le renoncement au Moi fini, à ses exigences, l'ascétisme en un mot, est le seul chemin vers la vie bienheureuse ; et le paradoxe moral répond au paradoxe intellectuel.

« L'Amour, dit encore Bœhme, n'est Rien, car lorsque tu t'es entièrement éloigné de ce qui est créé, de ce qui est visible, quand tu n'es plus rien à l'égard de ce qui est Nature et Création, alors tu te trouves dans cet Un éternel, qui est Dieu lui-même, alors tu sens en toi-même la plus haute vertu de l'Amour... Le trésor des trésors pour l'âme, c'est de passer du Quelque chose dans ce Rien duquel toutes choses peuvent naître. L'âme dit alors : *Je n'ai rien*, je suis nue, dépouillée de tout ; *je ne puis rien*, je n'ai aucune espèce de pouvoir, je suis pareille à de l'eau répandue ; *je ne suis rien*, tout ce que je suis n'est qu'une image de l'être, et Dieu seul est mon JE SUIS ; ainsi, reposant dans mon Néant, je rends gloire à l'Être éternel ; *je ne veux rien* par moi-même, pour que Dieu seul veuille en moi, car il est pour moi mon Dieu et toutes choses au monde. »⁴

(1) J. ROYCE : *Studies in Good and Evil*, p. 282.

(2) *Jacob Behmen's Dialogues on the Supersensual Life*, translated by BERNARD HOLLAND, London, 1901, p. 48.

(3) ANGELUS SILESUS : *Cherubinischer Wandersmann*, Strophe 25. (Dieu est un pur Néant, il n'est point Ici ni Maintenant ; plus tu veux le saisir, plus il t'échappe.)

(4) p. 42, 74 (abrégé).

« Ce n'est plus moi qui vis, dit Saint Paul, c'est Christ qui vit en moi. »¹

Ainsi le plus important résultat de l'extase est de faire tomber toute barrière entre l'individu et l'Absolu. Par elle nous nous rendons compte de notre identité avec l'Infini : c'est l'éternelle et triomphante expérience du mysticisme, qu'on retrouve sous tous les climats et dans toutes les religions. L'hindouisme, le néoplatonisme, le çoufisme, le christianisme mystique, le whitmanisme font entendre les mêmes accents ; avec une imposante unanimité, tous proclament l'unité de l'homme avec Dieu.²

« Tu es Cela ! » disent les Oupanichads, et les védantistes ajou-

(1) « *Un même esprit avec le Seigneur!*... Jésus est venu prendre domicile dans mon cœur. Ce n'est plus de l'habitation, de l'association ; c'est, en quelque sorte, de la fusion. — O vie nouvelle, vie bénie, vie heureuse qui devient tous les jours plus lumineuse!... Transformé de gloire en gloire à son image, plus rayonnant aujourd'hui que je ne l'étais hier, comme je serai demain plus fidèle, plus affermi, plus joyeux que je ne le suis aujourd'hui ; je suis ce que je suis parce qu'il est ce qu'il est... — La paroi qui est devant moi, obscure il y a quelques minutes, resplendit à cette heure, parce que le soleil y donne. Là où portent ses rayons, il s'allume un incendie de gloire ; le moindre débris de verre étincelle, le grain de sable lance des feux. Il y a un chant royal de triomphe dans mon cœur, parce que le Seigneur y habite. — Les jours se succèdent ; hier, un ciel bleu ; aujourd'hui, un soleil voilé, une nuit remplie de rêves étranges ; et, au moment où les yeux s'ouvrent, où l'on reprend possession de soi-même, où l'on semble commencer la vie à nouveau, toujours la même figure devant soi, toujours la même présence qui remplit le cœur. — Autrefois, le jour se ternissait par l'absence du Seigneur ; je me levais envahi par toutes sortes d'impressions tristes, et je ne le trouvais plus sur mon chemin. Aujourd'hui il est avec moi, et ce léger brouillard qui flotte sur tout n'est pas un obstacle à ma communion avec lui. Je sens la pression de sa main. Je sens autre chose qui me remplit d'une joie sereine : oserai-je le dire ? oui, parce que c'est l'expression vraie de ce que j'éprouve. Le Saint-Esprit ne se trouve pas chez moi en visite ; ce n'est pas une apparition éblouissante qui peut, d'un moment à l'autre, déployer ses ailes et me laisser dans ma nuit : c'est une habitation permanente. Il ne peut s'en aller que s'il m'emmène avec lui. Il y a plus. Il n'est plus un autre que moi : il est un avec moi. Ce n'est pas une juxtaposition, c'est une pénétration, une modification profonde de ma nature, une nouvelle manière d'être. — Nous n'avons plus rien à envier : nous avons au dedans ce que ses contemporains contemplosaient au dehors. Enseignés, illuminés, rassasiés, remplis de joie, il ne nous manque rien. Pourquoi ne pas aller jusqu'au bout, et oser dire : Nous ne le voyons pas seulement, nous le sommes ! Tu sais, mon Dieu, avec quel tremblement j'écris ce mot. »

ARMAND-DELILLE : *La Source de la Vie* (15—20—31—49—50—52—72—111).

(2) Voyez M. MÆTERLINCK : *L'Ornement des Noces spirituelles de Ruysbroeck*, Bruxelles 1891, Introduction, p. xix.

tent : « Non pas une partie, non pas un mode de Cela, mais identiquement Cela, l'Esprit absolu ! » — « Comme l'eau pure qu'on verse dans l'eau pure reste la même, ainsi en est-il, ô Gautama, du moi d'un penseur qui a la science. L'eau dans l'eau, le feu dans le feu, l'éther dans l'éther, personne ne peut les distinguer ; ainsi en est-il de l'homme dont l'intelligence est absorbée dans le Moi. »¹

« Dans la vision de Dieu, dit Plotin, ce qui voit n'est plus la raison, mais quelque chose de supérieur et d'antérieur à la raison, comme aussi ce qui est vu... Alors celui qui voit ne discerne pas et ne se représente pas deux termes distincts ; mais n'étant plus lui-même en quelque sorte, rien de lui-même n'intervient dans cette vision ; étant un avec ce qu'il voit, il est comme un centre qui coïncide avec un centre. »²

« Tout homme, dit le Çouffi Gulshen-râz, dont le cœur n'est agité d'aucun doute, sait avec certitude qu'il n'y a aucun être, sauf un seul. Le *moi* ne convient qu'à Dieu ;... dans sa divine majesté le *moi*, le *nous*, le *toi* ne se trouvent point... Tout être qui est anéanti et qui s'est entièrement séparé de lui-même, entend retentir au dehors de lui cette voix et cet écho : *Je suis Dieu* ; il a un mode d'exister durable à toujours, et n'est point sujet à périr. »³

« Là meurt l'esprit, écrit Suso, et pourtant il reste tout vivant, dans les splendeurs de la Divinité... il se perd dans le silence de l'obscurité, devenue claire et glorieuse, dans l'unité pure. C'est dans cet *Où* sans forme que réside la suprême béatitude. »⁴

« *Ich bin so gross als Gott, er ist als ich so klein ;
Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein.* »⁵

« Supposons, dit un védantiste contemporain, que cette chambre ait été mille ans dans les ténèbres. Vous entrez, et vous vous lamentez : « Ah ! quelles ténèbres ! » Disparaîtront-elles pour cela ? Mais frottez une allumette, et la lumière jaillira. De même, à quoi bon dire toute sa vie : « J'ai fait le mal, j'ai commis beau-

(1) *Upanishads*, MAX MÜLLER'S translation, II, 17, 334.

(2) PLOTIN : *Enn.* VI, 9, 10.

(3) SCHMELDERS, p. 209, 210.

(4) SUSO'S *Leben*, LVI. Kapitel.

(5) ANGELUS SILESIVS, *strophe* 10 :

« Je suis aussi grand que Dieu, il est aussi petit que moi ;
Il ne peut être au-dessus, ni moi au-dessous. »

coup d'erreurs » ? Il n'est pas besoin d'être sorcier pour le savoir. Mais apportez la lumière, et le mal s'évanouit. Fortifiez votre vraie nature, édifiez en vous l'être resplendissant et pur, évoquez-le dans chaque homme que vous rencontrez. Je voudrais que chacun de nous en vint au point d'apercevoir le Dieu intérieur qui réside dans le plus vil des êtres humains ; au lieu de le condamner nous dirions : « Surgis, Etre resplendissant, toi qui es toujours pur, qui ne connais ni la naissance ni la mort, surgis, Tout-puissant, et manifeste ta nature. »... C'est la plus haute prière que nous enseigne l'*Advaita*. C'est la seule vraie prière : se souvenir de sa nature.

» Pourquoi l'homme va-t-il à la recherche d'un Dieu ?... Il est dans les battements de ton cœur, et tu ne le savais pas, tu te trompais en le cherchant hors de toi. Dieu est mon moi le plus intime, la réalité de mon être, ma vie, mon corps et mon âme. Je suis Toi, Tu es moi. Voilà notre vraie nature ; affirmons-la, manifestons-la. Non pour devenir, nous le sommes déjà. Je ne dis pas : soyez parfaits, vous l'êtes déjà. Chacune de nos bonnes pensées ou de nos bonnes actions ne fait que déchirer le voile, derrière lequel apparaît la pureté, l'Infini, Dieu lui-même — l'éternel Sujet, l'éternel Témoin, notre Moi. Connaitre, c'est comme descendre d'un degré : Nous LE sommes déjà, comment LE connaîtrions-nous ? » ¹

La littérature mystique abonde en expressions contradictoires, telles que : « éblouissante obscurité », « murmure du silence », « stérilité féconde ». C'est la preuve que la vérité mystique se traduirait mieux en musique qu'en paroles. Le langage de certains mystiques n'est guère que de la musique :

« Celui qui veut ouïr la voix de Nada, la Voix du Silence, et la comprendre, doit apprendre la nature de Dhāranā... Quand sa forme même lui apparaît irréaliste, pareille aux visions d'un rêve ; quand il a cessé d'ouïr le multiple, il arrive à discerner l'UN : le son unique qui étouffe tous les autres... Alors l'âme entendra, l'âme se souviendra. A l'oreille intérieure parlera LA VOIX DU SILENCE... Ton moi se perd dans le MOI, dont tu fus un des rayons... Voici ! Tu es devenu la Lumière, tu es devenu le Son, tu es ton Maître et ton Dieu. Tu es TOI-MÊME l'objet de ta recherche, la

(1) SWAMI VIVEKANANDA : *Addresses*, No. XII, *Practical Vedānta*, part. IV, p. 172, 174, London, 1897. — *Lectures, The Real and the Apparent Man*, p. 24 (abrégé).

voix qui éternellement résonne, immuable, sans péché, unité de sept sons, la voix DU SILENCE. *Om tat Sat.* »¹

La musique semble nous révéler des vérités ontologiques, contre lesquelles la critique n'a rien à dire ; elle n'y peut opposer que la raillerie. Par-delà les limites de notre esprit s'étendent des régions infinies dont les murmures se mêlent aux opérations de notre entendement ; ainsi les vagues de l'océan viennent se briser sur les galets sonores de nos rivages :

« Ici commence la mer, qui ne finit qu'avec le monde. D'où nous sommes,
Si nous pouvions apercevoir le phare qui s'élève infiniment au-delà de ces
[vagues scintillantes,
Nous verrions ce que l'œil de l'homme n'a jamais sondé...
Mais ici le cœur de l'homme bondit, aspirant au mystère, intrépide et
[joyeux,
S'élançait du rivage, du dernier rivage : au-delà c'est toute la mer. »²

Quand des philosophes viennent nous dire que l'éternité est intemporelle, que notre immortalité est une réalité présente, ces doctrines sont soutenues par un murmure d'approbation qui monte des mystiques profondeurs de l'âme.³

Après cette rapide esquisse, nous pouvons caractériser ainsi l'expérience mystique : Elle est en somme panthéiste et optimiste, ou du moins dégagée de tout pessimisme. Elle s'oppose au naturalisme, et s'accorde très bien avec l'idée de la *régénération* et d'un monde surnaturel.

Quelle est son autorité ? Peut-elle nous *garantir* la vérité de la régénération, du monde surnaturel et du panthéisme ? Je fais à cette question une triple réponse :

1° Les états mystiques, parvenus à leur plein développement, s'imposent, en fait et en droit, avec une absolue autorité, à ceux qui les éprouvent. 2° D'autre part, rien n'oblige ceux qui ne les éprouvent pas à les accepter sans critique.

(1) H. P. BLAVATSKY : *The Voice of the Silence*.

(2) SWINBURNE : *On the Verge* (Sur le rivage) in « *A Midsummer Vacation* ».

(3) Voyez les extraits du Dr Bucke, cités p. 337, 338. La meilleure tentative que je connaisse pour relier la conscience mystique à la pensée discursive est l'article de F. C. S. SCHILLER sur le Moteur Immobilé d'Aristote, *Mind*, vol. ix, 1900.

3° Ils s'opposent pourtant à l'autorité de la conscience purement rationnelle, fondée uniquement sur l'entendement et les sens, en prouvant qu'elle n'est qu'un des modes de la conscience. Ils ouvrent une perspective sur des vérités d'un autre ordre, auxquelles nous sommes libres de croire, dans la mesure où elles correspondent à notre vie intérieure.

1° C'est un fait psychologique que les états mystiques prononcés exercent un ascendant sur l'intelligence du sujet : il sait parce qu'il a vu. Le rationalisme a beau protester : si la vérité qui parvient à l'homme par la voie mystique lui est une force, de quel droit lui enjoignons-nous, au nom de la majorité, de vivre autrement ? Nous pouvons le jeter dans une prison, dans un asile d'aliénés, mais nous ne pouvons changer son esprit — il n'en sera que plus entêté dans ses croyances. Son inspiration défie tous nos efforts ; c'est un fait qui échappe à toute juridiction rationnelle. Nos propres croyances, plus « rationnelles », se fondent sur des preuves toutes pareilles à celles qu'invoquent les mystiques. Nos sens, disons-nous, nous garantissent la réalité de certains faits ; mais les expériences mystiques sont des intuitions immédiates, tout comme nos sensations ; même quand les fonctions des sens sont toutes suspendues, ces expériences saisissent une réalité tout comme la perception extérieure. En somme, la conscience mystique est *invulnérable*. Elle est la foi, c'est-à-dire, selon Tolstoï, « ce qui fait vivre les hommes. »

2° Mais n'oublions pas que les mystiques n'ont pas le droit d'imposer leurs révélations à ceux qui ne les éprouvent pas. Tout ce qu'ils peuvent exiger, c'est que nous acceptions d'y voir une présomption légitime. Elles s'accordent toujours dans leurs conclusions ; mais une telle unanimité peut-elle être la marque du vrai ? la preuve par le consentement uni-

(1) John Nelson, emprisonné pour avoir prêché le méthodisme, écrit : « Mon âme était comme un jardin bien arrosé : je pouvais chanter les louanges de Dieu tout le long du jour ; car il changea ma captivité en joie et me donna de reposer aussi bien sur les planches que si j'avais été sur un lit de plumes. Alors je pus dire : « Le service de Dieu est la liberté parfaite, » et je priai Dieu que mes ennemis pussent s'abreuver au même fleuve de paix où j'étais plongé. » *Journal*, London, p. 172.

versel n'a point de force logique. Nous l'acceptons par suggestion : il nous est commode de suivre la majorité. Et même cette unanimité existe-t-elle ? En disant que le mysticisme est panthéiste et optimiste, je crains d'avoir trop simplifié la réalité. Le mysticisme classique, il faut en convenir, est un cas privilégié. C'est une quintessence, maintenue par la sélection à l'état de pureté, et soigneusement entretenue dans les « écoles ». Ce n'est qu'un fragment détaché d'un ensemble beaucoup plus considérable, où les diversités abondent, où l'unanimité disparaît. Le mysticisme, dans l'église chrétienne, a connu tout à la fois les excès de l'ascétisme et ceux de la licence.¹ Il est dualiste dans la philosophie Sankhya, et moniste dans la philosophie Védanta. J'ai dit qu'il était panthéiste, mais les grands mystiques espagnols ne sont aucunement panthéistes : presque tous sont des esprits non métaphysiques, pour qui la catégorie de la personnalité possède une valeur absolue. L'union de l'homme avec Dieu est pour eux bien plutôt un accident miraculeux qu'une fondamentale identité.² A part la joie commune à toutes les formes du mysticisme, celui d'un Walt Whitman, d'un Edward Carpenter, d'un Richard Jefferies, et d'autres fervents du panthéisme naturaliste, est aux antipodes du mysticisme chrétien.³

Le fait est que le sentiment mystique d'expansion et de libre épanouissement n'a pas de contenu intellectuel qui lui soit propre : il s'allie à toutes les philosophies ou théologies dans le cadre desquelles il peut s'insérer. Nous n'avons donc pas le droit de l'invoquer comme preuve rigoureuse d'aucune croyance déterminée, telle que l'idéalisme absolu, ou bien la croyance à l'unité du monde, ou à sa bonté. Il n'établit qu'une présomption en leur faveur : il est orienté dans la même direction.

Le mysticisme religieux n'est qu'une moitié du mysti-

(1) RUYSBROECK, dans le livre traduit par Mæterlinck, s'élève contre les débordements de ses disciples. On trouvera une foule de détails à ce sujet dans le livre de M. HENRI DELACROIX : *Essai sur le Mysticisme en Allemagne au XIV^e siècle*, Paris 1900. Voyez aussi A. JUNDT : *Les Amis de Dieu au XIV^e siècle*, Thèse de Strasbourg, 1879.

(2) Voyez PAUL ROUSSELOT : *Les Mystiques Espagnols*, Paris 1869, ch. XII.

(3) Voyez CARPENTER : *Towards Democracy*, surtout vers la fin ; et la splendide rhapsodie de JEFFERIES : *The Story of my Heart*.

cisme. Pour les autres formes, nous n'avons guère de documents que les traités des aliénistes : on y trouve des exemples d'« idées mystiques » envisagées comme des symptômes d'affaiblissement intellectuel. Dans cette forme de la folie où le malade vit d'illusions, on peut rencontrer une sorte de « mysticisme diabolique, » qui n'est que le mysticisme religieux à rebours. Dans un cas comme dans l'autre, le sujet attache aux plus petites choses une importance extraordinaire ; il entend des paroles qui lui apparaissent avec un sens tout nouveau ; il a des visions, il reçoit des vocations et des ordres d'en haut. Mais chez les fous, l'émotion est triste : elle les désole au lieu de les consoler ; les révélations sont effrayantes : elles émanent de puissances ennemies. Le mécanisme psychologique est le même ; dans les deux cas, le mysticisme surgit des profondes régions de la vie subliminale, dont la science admet de plus en plus l'existence, bien qu'elle soit encore si peu connue. L'ange et le démon y résident côte à côte. Ce qui en vient doit être passé au crible et subir l'épreuve de l'expérience, tout comme les sensations ordinaires. L'origine subliminale n'est donc pas une garantie infallible.¹

3° Malgré tout, la seule existence des états de conscience mystiques ruine la prétention des états non mystiques à décider souverainement de toutes nos croyances. En général, les états mystiques ne font qu'ajouter une valeur ineffable aux objets ordinaires de la conscience. Ce sont des stimulants,

(1) Au livre II (chap. 1) de son ouvrage : « *Dégénérescence* », MAX NORDAU cherche à ruiner la valeur de tout mysticisme en critiquant ses formes inférieures. Il entend par mysticisme toute perception soudaine d'un sens caché des choses. Il explique cette perception par les nombreuses associations incomplètes que la sensation fait naître dans un cerveau dégénéré. Elles donnent l'impression vague que la sensation éprouvée a une immense portée, sans aboutir à des pensées précises ou efficaces. L'explication est plausible pour certaines impressions de cette sorte ; et quelques aliénistes, comme WERNICKE, dans son « *Grundriss der Psychiatrie* » (Theil II, Leipzig, 1896), voient la cause de ces illusions dans une atrophie des centres correspondant à l'association des idées. Mais, sans aucun doute, les ravissements mystiques les plus sublimes, si positifs et si abrupts, ne sauraient résulter de conditions purement négatives. Il paraît bien plus raisonnable de les attribuer à des invasions, dans la pensée, de la vie subconsciente, dont les conditions cérébrales nous sont encore tout à fait inconnues.

comme l'amour ou l'ambition ; c'est une pure grâce qui transfigure de sa lumière ce que nous connaissions déjà, et renouvelle notre activité. Ils ne suppriment pas les données immédiates de notre sensibilité : ' c'est bien plutôt le rationaliste qui est le négateur ; et ses négations n'ont pas de force, car il ne saurait exister un fait à qui l'on n'ait le droit d'attribuer un nouveau sens, pourvu que l'esprit s'élève à quelque point de vue plus compréhensif. La question doit toujours rester ouverte de savoir si les états mystiques ne seraient pas de tels points de vue, des fenêtres donnant sur un monde plus étendu et plus complet. Quand même chaque mystique verrait par sa fenêtre un monde différent, cette diversité n'infirmait en rien notre hypothèse. Le monde plus grand qu'ils aperçoivent serait aussi complexe qu'est le nôtre, voilà tout. Il aurait ses régions célestes et ses régions infernales, ses tentations et ses délivrances, ses expériences vraies et ses illusions ; il ressemblerait à notre monde, tout en étant plus grand que lui. Pour mettre à profit les données qu'il nous fournirait, nous devrions user des mêmes procédés que dans le monde naturel, choix, subordination, substitution. Nous y serions sujets à l'erreur autant que dans notre vie de tous les jours. Et cependant, pour atteindre à la plénitude de la vérité, ce pourrait être une condition indispensable de tenir le plus grand compte, dans chacune de nos actions, de ce monde plus compréhensif.

Un état de conscience, par cela seul qu'il est mystique, ne jouit donc d'aucune autorité particulière ; mais les plus hautes manifestations du mysticisme sont orientées vers un but auquel tendent déjà les sentiments religieux des hommes les moins mystiques. Elles nous parlent de la suprématie de l'idéal ; elles nous parlent d'union avec l'infini, de sécurité, de repos. Elles nous présentent des *hypothèses*, dont nous pouvons ne pas tenir compte, mais que nos raisonnements ne sauraient renverser. Le surnaturalisme optimiste auquel elles nous amènent pourrait bien être après tout la formule la plus juste du sens de la vie.

(1) Ils y ajoutent bien quelquefois des images subjectives, auditives ou visuelles, mais elles sont d'ordinaire interprétées comme supramondaines, elles n'entraînent aucune altération des données sensibles.

Il suffit de si peu de chose pour transformer à nos yeux l'univers ! Il se pourrait que la conscience religieuse ne demande pour vivre que la permission de croire à des hypothèses. Je reviendrai sur ce point dans ma conclusion. Mais, dira-t-on, si le monde surnaturel et l'union intime avec le divin sont des réalités, il ne s'agit pas d'admettre la simple possibilité de la croyance, il faut en démontrer la nécessité. De tout temps, on a voulu démontrer la vérité religieuse par des arguments philosophiques ; et la construction de telles doctrines a toujours été l'une des manifestations importantes de la vie religieuse. La spéculation théologique est un domaine immense ; je ne pourrai que l'effleurer.

CHAPITRE XI

SPÉCULATION

L'expérience religieuse a-t-elle un objet réel ? A cette question, le mysticisme donne une réponse affirmative. Mais ses révélations sont trop individuelles et trop diverses pour être acceptées de tous. Or la philosophie pose des affirmations qui seraient valables pour tous les esprits, si la démonstration en était rigoureuse. La spéculation métaphysique peut-elle marquer du sceau de la vérité l'intuition du divin qui réjouit l'âme religieuse ? On entend souvent dire que la foi religieuse n'est fondée que sur un sentiment vague, ou bien sur cette sensation vive de la réalité de l'invisible dont tant d'exemples ont passé sous nos yeux ; que la religion est chose tout intime, tout individuelle : c'est un état d'âme qu'on n'arrive jamais à formuler ; en vain la raison humaine s'efforce-t-elle de le couler dans un moule philosophique ; bien loin que les formules où elle aboutit prêtent aucune autorité au sentiment dont elles dérivent, c'est à lui qu'elles empruntent leur éclat et leur force. Le sentiment serait donc supérieur à la raison, l'instinct irréfléchi l'emporterait sur n'importe quelle théologie.

J'admets volontiers que le cœur est la source de la vie religieuse : j'admets que les formules des philosophes et des théologiens sont comme les traductions dans une autre langue d'un texte original. Mais il ne faudrait pas se contenter d'un jugement aussi bref ; il convient d'examiner la question de plus près. Quand je dis que les formules théologiques sont des traductions, c'est-à-dire des produits secondaires, j'entends que dans un monde où le sentiment religieux n'aurait

jamais existé, aucune théologie n'aurait jamais été construite. Sans l'intime détresse de l'âme et son besoin de délivrance, sans l'émotion mystique qui la console, je doute fort que la contemplation purement intellectuelle de l'univers eût jamais produit les systèmes de métaphysique religieuse que nous connaissons. Les hommes auraient pu commencer — comme ils l'ont fait — par une sorte de naturalisme animiste qui, sous l'effort de l'esprit critique, aurait abouti par degrés à la conception scientifique du monde. Ils n'auraient sans doute pas exclu de leur science les études psychologiques. Mais ils n'auraient pas connu les envolées spéculatives de la théologie orthodoxe ou libérale : à quoi bon s'aventurer dans ces régions métaphysiques, quand on ne se sent attiré vers aucune divinité ? Ce sont là des croyances surérogatoires, construites par l'intelligence sur les données fournies par le sentiment.

Tout en supposant que la théologie ne peut avoir d'autre matière que le sentiment religieux, on pourrait admettre qu'elle le transforme. Le sentiment est individuel, énigmatique, inexprimable ; il ne saurait se justifier lui-même, il ne craint pas d'être taxé de paradoxe et d'absurdité. L'esprit philosophique, au contraire, prétend dissiper tout mystère et tout paradoxe. Echapper aux croyances personnelles, toujours obscures et capricieuses, et parvenir à la vérité valable pour tous les hommes qui pensent, voilà l'idéal éternel de la raison. Elle veut arracher la religion à l'individualisme malsain, pour lui donner droit de cité dans la pensée humaine.

Etant donnée la structure de l'esprit humain, l'intelligence entre en jeu dans chacune de nos fonctions. Seuls en face de nous-mêmes, nous raisonnons nos sentiments. Tous nos idéals individuels, toutes nos expériences mystiques doivent s'insérer dans les cadres de notre entendement. Pour nous communiquer nos sentiments les uns aux autres, nous devons recourir au langage, c'est-à-dire employer des formules générales et abstraites. En outre, la mode philosophique de notre époque règle impérieusement les formes de notre pensée. Notre religion comprend nécessairement une part de construction intellectuelle. La philosophie aura toujours à jouer un rôle modérateur dans le conflit des hypothèses ; elle

restera l'arbitre des conceptions opposées qui tendent à se détruire l'une l'autre. Comment pourrais-je ne pas le reconnaître ? Ce livre n'a-t-il pas avant tout pour objet d'extraire de la masse confuse des expériences religieuses quelques généralités que tout le monde puisse admettre ?

L'expérience religieuse engendre spontanément les superstitions, les mythes, les dogmes, les symboles, les systèmes et les discussions théologiques. Autrefois les diverses confessions n'échangeaient qu'anathèmes et condamnations ; aujourd'hui les comparaisons et les classifications impartiales sont devenues possibles. La science des religions commence à se constituer. Il n'en reste pas moins que toutes ces opérations intellectuelles, construction, comparaison, critique, supposent une matière, qui n'est autre que l'expérience religieuse immédiate. L'œuvre de l'intelligence est ici tout entière *a posteriori* : elle n'est en somme qu'une interprétation de la réalité donnée.

Pour certains théoriciens, l'intelligence jouerait un bien autre rôle dans la pensée religieuse. Ils prétendent construire l'objet de la religion par les seules ressources de la raison pure. Leurs spéculations s'appellent, suivant les cas, théologie rationnelle ou philosophie de l'absolu ; elles ne s'appellent jamais science des religions. Elles sont dogmatiques et *a priori*.

Les systèmes absolus ont toujours séduit les âmes qui aspirent à quelque idéal. Une doctrine qui embrasse toutes choses dans une belle unité, limpide, rigoureuse, inébranlable : quel refuge pour des âmes blessées par la laideur et les tourmentes du monde sensible ! Les théologiens modernes, presque autant que ceux d'autrefois, n'ont que du dédain pour les vérités probables et les certitudes qui ne sont qu'individuelles. Là-dessus orthodoxes et libéraux sont d'accord. Un idéaliste comme John Caird écrit dans son *Introduction à la Philosophie de la Religion* :

« Sans doute la religion ne va pas sans la vie du cœur ; mais pour l'élever au-dessus du caprice individuel et de la fantaisie, pour discerner en elle le vrai du faux, il nous faut une règle universelle. Le cœur ne doit admettre que des croyances contrôlées

par la raison. L'intelligence doit dominer et juger le sentiment. La valeur d'une religion, individuelle ou collective, doit se mesurer avant tout d'après ses éléments intellectuels. Il ne s'agit pas de savoir si elle se manifeste par des émotions plus ou moins violentes, mais quelle est l'idée de Dieu qui les suscite. La religion doit faire une place au sentiment, mais c'est uniquement par son contenu rationnel qu'on doit en déterminer la nature et la valeur. »¹

Un moderne scolastique, le cardinal Newman, dans son livre : *The Idea of a University*, exprime plus fortement encore son mépris pour le sentiment.² La Théologie est une science, au sens strict : elle ne consiste pas en « preuves physiques » de l'existence de Dieu ; elle n'a rien à voir avec la religion naturelle ; ce ne sont là que de vagues et subjectives conceptions :

» S'il faut mesurer la puissance de l'Être suprême à la portée de nos télescopes, et son habileté à la précision de nos microscopes ; si sa loi morale ne se révèle que dans les fonctions des organismes physiques ; si l'on ne peut connaître sa volonté que par le succès immédiat des affaires humaines ; s'il est renfermé dans les limites de l'univers visible ; — alors, je l'avoue, il n'y a point de science de Dieu ; la théologie n'est qu'un nom ; prendre sa défense est une hypocrisie. Sans doute, c'est une attitude pieuse que celle de l'âme dont les pensées s'élèvent vers Dieu, quand défilent devant elles les merveilles du monde sensible ou les constructions abstraites de la raison ; mais une telle piété n'est qu'une poésie de l'intelligence ou du langage, une manière de voir la nature propre à certains esprits et non à d'autres, acceptée par les uns avec enthousiasme, rejetée par les autres, et que tous les hommes pourraient adopter avec avantage. C'est une sorte de théologie naturelle, comparable à ce que nous appelons la *philosophie* au plutôt le *roman* de l'histoire, à la *poésie* de l'enfance, au pittoresque, au touchant, au comique, à n'importe quelle qualité abstraite que le génie ou le caprice de l'individu, la mode du jour ou le consentement des hommes discerne dans un groupe déterminé d'êtres sensibles. Je ne vois pas de différence entre déclarer que Dieu n'est pas, et supposer qu'on ne peut clairement saisir aucun de ses caractères. »

(1) p. 174 et 186 (abrégé).

(2) *Discourse II*, § 7.

Ce que j'entends par théologie, ajoute Newman, n'est rien de tout cela : « J'entends par théologie la *science de Dieu*, c'est-à-dire le système des vérités qui portent sur Dieu, de même qu'il existe une science de la croûte terrestre que nous appelons géologie. »

Ces deux auteurs établissent clairement l'opposition : le sentiment ne vaut que pour l'individu, la raison vaut universellement. Le critère nous est fourni par les faits : la théologie fondée sur la pure raison doit en fait convaincre tous les hommes ; si elle n'y parvient pas, où sera sa supériorité ? Si elle n'aboutit qu'à former des écoles et des sectes, tout comme le sentiment mystique, comment pourrait-elle prétendre à nous affranchir du caprice et de la fantaisie individuelle ? Mais il serait inutile de s'attarder à ruiner, une par une, les constructions de la philosophie religieuse. Il suffira de montrer qu'elle ne parvient pas à s'imposer universellement. Elle ne triomphe pas des divergences individuelles : elle fait naître autant d'écoles diverses que le sentiment. La raison discursive fonctionne en théologie comme elle fonctionne dans l'amour, le patriotisme, les opinions politiques, et dans toute forme d'activité où nos croyances sont prédéterminées par nos passions. La raison trouve sans doute des arguments pour défendre ces croyances, car elle *doit* les trouver. Elle les agrandit en les précisant ; elle leur donne de la dignité avec les mots et la cohérence logique ; elle ne saurait ni les produire, ni nous en garantir la possession.¹

Pour vérifier cette observation générale, passons en revue quelques-unes des questions que discutaient les théologiens scolastiques. On les trouve énumérées dans une foule de manuels protestants ou catholiques, et notamment dans ceux qui ont paru depuis l'Encyclique où Léon XIII recommandait

(1) H. FIELDING (*The Hearts of Men*, London, 1902), développe d'une manière frappante cette idée, que dans la constitution des croyances religieuses les éléments intellectuels sont des formations secondaires. « Les *credos*, dit-il, sont à la religion ce que la grammaire est au langage. Les mots existent d'abord pour exprimer nos besoins ; la théorie grammaticale ne vient qu'après. La grammaire n'a jamais produit le langage. A mesure qu'il évolue, la grammaire le suit docilement. » (p. 313.) C'est l'idée générale de ce livre, dont l'auteur ne perd jamais de vue la réalité concrète.

l'étude de Saint Thomas. Je jetterai d'abord un coup d'œil sur les preuves de l'existence de Dieu, puis sur ses attributs.

Les arguments par lesquels on démontre que Dieu existe ont soutenu pendant des siècles les assauts répétés des penseurs incrédules, comme des remparts battus par les vagues. Le flot qui lentement les désagrège les laisse encore debout aux yeux des croyants. Pour celui qui déjà croit en Dieu, ces arguments sont solides ; pour l'athée, ils sont ruineux.

La preuve dite cosmologique s'appuie sur la contingence du monde pour affirmer une Cause Première. L'argument des causes finales considère l'ordre qui règne dans la nature, et dont la fin paraît être le bien de tous les vivants, comme procédant d'une Cause Intelligente. La preuve morale, c'est que la loi du devoir suppose un législateur. Dans l'argument *ex consensu gentium*, la croyance en Dieu se justifie par le fait qu'elle existe dans tous les esprits.

Je ne discute pas ces arguments. Il me suffit que tous les philosophes depuis Kant les aient considérés comme négligeables. Ils ne peuvent plus servir de base à la religion. L'idée de cause est trop obscure pour qu'on puisse bâtir sur elle toute une théologie. Quant à la preuve par les causes finales, le darwinisme l'a bouleversée. Les adaptations que présente la nature, n'étant que des réussites hasardeuses parmi d'innombrables défaites, nous suggèrent l'idée d'une divinité bien différente du Dieu que démontrait le finalisme.

N'oublions pas en effet que n'importe quel accident pouvait, selon l'argument des causes finales, faire supposer l'existence d'un Dieu qui aurait tout disposé en vue de cette fin. Il n'y a rien au monde qui ne soit susceptible d'une interprétation téléologique. Prenez le désastre de Lisbonne : il fallait sans doute que tout le passé du globe eût été précisément disposé de manière à ce qu'il aboutît un jour à cet amas de décombres et de cadavres. Le mal comme le bien serait voulu de Dieu. Pour éviter des conséquences aussi pessimistes et sauver l'honneur de l'Artisan divin, les finalistes font appel à deux autres principes. Le premier est physique : d'elles-mêmes les forces de la nature ne tendent qu'au désordre, à la destruction ; ce principe, qui paraît d'abord plausible, est de plus en plus contredit par les découvertes biologi-

ques. Le second est anthropocentrique : ce qui est désordre par rapport à l'homme ne saurait être une fin pour Dieu ; c'est un postulat gratuit de l'anthropomorphisme. Pour un esprit sans préjugés théologiques, l'ordre et le désordre que nous apercevons dans le monde sont des inventions purement humaines. Nous désirons certaines combinaisons de faits, utiles, esthétiques ou morales, et quand elles se produisent, elles accaparent notre attention : nous faisons par suite dans le monde une sélection de tout ce qui s'harmonise avec elles. Le monde est plein de combinaisons qui ne cadrent pas avec notre idéal, mais nous n'avons d'yeux que pour l'ordre conforme à cet idéal, et nous trouvons toujours moyen de le découvrir au milieu de n'importe quel désordre. Si je jette mille fèves sur ma table, je pourrai, en éliminant celles qu'il faudra, construire la figure géométrique que vous voudrez ; vous serez libre de dire que cette figure était prédéterminée, et que les autres fèves sont de l'accidentel et du remplissage. La Nature est de même un vaste ensemble où notre attention dessine des lignes capricieuses. Nous tenons compte de ce qui est situé sur ces lignes, le reste n'a même pas de nom. En réalité, il existe en ce monde infiniment plus de choses mal adaptées l'une à l'autre que de choses bien adaptées, infiniment plus d'êtres dont les rapports sont irréguliers que d'êtres en harmonie. Mais nous n'avons d'yeux que pour la régularité ; habiles à la découvrir, nous l'embaumons dans notre mémoire. Nous en collectionnons toutes les formes, nous en remplissons nos encyclopédies. Les rares faits réguliers que nous saisissons baignent dans un chaos de rapports qui n'ont jamais attiré nos regards et de faits anonymes que personne n'a jamais reliés par la pensée.

Les marques de finalité sur lesquelles se fonde la preuve physico-théologique peuvent donc être aisément interprétées comme des produits de l'imagination. S'il en est ainsi, cela ne prouve rien, sans doute, contre l'existence possible d'un Dieu, mais il est clair que l'argument cesse d'être décisif. Il ne convaincra que ceux qui sont déjà persuadés : on peut en dire autant de toutes les autres preuves de l'existence de Dieu.

Si la philosophie ne parvient pas à démontrer que Dieu existe, réussit-elle mieux à définir ses attributs? Voyons ce que nous en dit la théologie systématique :

« Cette science suprême, écrit le cardinal Newman, nous enseigne que Dieu étant la Cause Première diffère de toutes ses créatures en ce qu'il est *par soi*. De son « aséité »; la théologie déduit logiquement ses autres perfections. Dieu est *nécessaire, absolu*, ne peut pas ne pas être, et n'est déterminé par rien d'autre. Il ne trouve de limitations ni hors de lui, ni en lui; car toute limitation est non-être, et Dieu est l'être même. Il est donc infiniment parfait. Dieu est *Unique*, car il ne peut exister qu'un seul être parfait. Dieu est *Esprit*: s'il était composé d'éléments matériels, il faudrait, pour les combiner, l'intervention d'une autre puissance, ce qui serait contraire à l'aséité de Dieu. Sa nature est à la fois simple et immatérielle. En outre, il est *simple métaphysiquement*, c'est-à-dire qu'en Dieu la nature et l'existence ne sont pas distinctes comme dans les substances finies, qui partagent la même essence formelle et ne sont individuelles que par leur matière. En Dieu, l'essence et l'existence sont données du même coup, ce qui exclut de son être toutes les distinctions si familières aux êtres finis, entre la puissance et l'acte, la substance et les accidents, l'être et l'agir. Quand nous parlons des actes et des attributs de Dieu, ce sont là des distinctions humaines et tout abstraites. En Dieu, tous ces aspects se confondent dans l'absolue identité de l'être.

» Dieu étant tout entier en acte, il s'ensuit qu'il est *immuable*. Car si quelque chose en lui était encore en puissance, il devrait perdre ou gagner dans le passage à l'acte; et les deux seraient contraires à sa perfection. Donc il ne saurait changer. Il est *infini*: s'il pouvait être délimité dans l'espace, il serait composé, ce qui contredit son indivisibilité. Il est donc *omniprésent* dans l'espace. De même, il est omniprésent dans le temps, c'est-à-dire *éternel*: car s'il avait un commencement, il aurait besoin d'une cause antérieure, ce qui contredirait son aséité. Il ne peut avoir de fin, sa nécessité l'interdit. Il ne peut y avoir en lui de succession: son immutabilité s'y oppose.

» Il a *l'intelligence* et la *volonté*, et chacune de nos perfections, car *effectus nequit superare causam*. Mais en lui, elles s'épanouissent en un acte éternel, absolu. Comme Dieu est sans limites, leur objet essentiel ne peut être que Dieu lui-même. Il se connaît par une éternelle intuition. Il se veut d'une infinie volonté. Une nécessité logique l'obligeant à s'aimer et se vouloir lui-même, on

ne saurait dire qu'il est « libre » *ad intra*, d'une liberté interne, c'est-à-dire de la liberté d'indifférence propre aux créatures finies, mais Dieu est libre *ad extra*, c'est-à-dire à l'égard de sa création. Il ne saurait créer *nécessairement*, possédant déjà la perfection de l'être et du bonheur; il crée donc *volontairement* par une absolue liberté.

» Etant une substance douée de raison, de volonté, de liberté, Dieu est une *personne*; une personne *vivante*, car il est à la fois le sujet et l'objet de sa propre activité, ce qui est le propre de la vie. Il se suffit donc absolument à lui-même. La connaissance et l'amour qu'il a de lui-même sont infinis et adéquats.

» Dieu est *omniscient*, car la connaissance qu'il a de lui-même comme cause lui fait connaître du même coup toutes ses créatures. Sa connaissance est *prescience*, car la durée n'est pour lui qu'un éternel présent. Même nos actes libres lui sont connus d'avance; sans quoi il apprendrait quelque chose de nouveau, ce qui contredirait son immutabilité. Il est *omnipotent* pour tout ce qui n'implique pas contradiction logique: il crée de l'être. Si les êtres qu'il crée étaient faits de sa propre substance, ils devraient être infinis comme elle; mais ils sont finis, et leur substance n'est pas divine. S'ils étaient faits d'une substance que Dieu trouverait devant lui, par exemple d'une matière éternelle à laquelle il n'aurait qu'à donner une forme, Dieu ne serait plus la Cause Première; il ne ferait que mettre en branle une réalité qu'il n'aurait pas produite. Les choses qu'il crée, il les crée donc *ex nihilo*; il en fait des substances finies distinctes de lui. Les formes qu'il leur donne ont leurs prototypes dans son entendement. Mais comme il n'existe en Dieu aucune multiplicité, et que ces prototypes nous apparaissent multiples, il nous faut distinguer les idées telles qu'elles sont en Dieu des reflets qu'en offrent nos esprits. Nous ne devons les lui attribuer que dans un sens *terminal*, comme des aspects différents — de notre point de vue fini — de son essence unique.

» Dieu est naturellement saint, juste et bon. Il ne peut rien faire de mal, puisqu'il est la plénitude de l'être, dont le mal est la négation. S'il a créé sur quelques points le mal physique, c'est pour atteindre un plus grand bien: car *bonum totius præeminet bonum partis*. Il ne peut vouloir le mal moral, ni comme fin, ni comme moyen; cela contredirait sa sainteté. Il ne fait que le *permettre*, par la création d'êtres libres; ni sa justice ni sa bonté ne l'obligent à les empêcher d'abuser de cette grâce.

» Quel a pu être le but de Dieu dans la création? Avant tout d'exercer son absolue liberté en manifestant à d'autres sa gloire. D'où il suit que ces autres doivent être des êtres rationnels, capa-

bles en premier lieu de connaissance, d'amour et d'adoration, en second lieu de bonheur. Car la connaissance et l'amour de Dieu sont la source de la béatitude. En ce sens, l'on peut dire que le but secondaire de la création est *l'amour*. »¹

Ce que nous venons de lire suffit pour donner une idée de la métaphysique orthodoxe. De ces déterminations ontologiques l'auteur passe à des mystères, comme celui de la Trinité. Rempli d'enthousiasme par cette majestueuse énumération des perfections divines, Newman s'élève à des accents d'une superbe éloquence : il célèbre Dieu comme le possesseur de tout ce qui est au ciel et sur la terre, comme le maître absolu des plus petits événements. Chez lui, la scolastique revêt une teinte d'émotion ; aucune philosophie qui veut être bien comprise ne saurait s'en dispenser. Pour des esprits comme Newman, la théologie dogmatique a donc une valeur affective.

Sur le continent européen les philosophes ont trop souvent oublié que la pensée de l'homme est intimement liée à sa conduite. La gloire des penseurs de l'Angleterre, de l'Écosse et de l'Irlande est de n'avoir pas perdu de vue cette liaison organique. Le principe directeur de la philosophie britannique n'a-t-il pas été celui-ci : toute distinction théorique doit aboutir à quelque distinction pratique, et la meilleure méthode, pour trancher une question spéculative, est de chercher quelles seraient les conséquences pratiques dans les deux alternatives ? Quelle est la valeur d'une hypothèse, mesurée par l'expérience ? Voilà comment l'esprit anglais aborde les questions. C'est de ce point de vue que Locke discute le problème de l'identité personnelle. Qu'entendez-vous par là ? dit-il ; rien d'autre que la série de vos souvenirs individuels ; ainsi seulement vous donnez à cette expression un sens concret. Toute autre conception, comme l'unité ou la multiplicité de la substance spirituelle qui sert de base à l'identité personnelle, est vide de sens ; on peut indifféremment l'affirmer ou la nier. Berkeley adopte la même attitude quand il veut ruiner l'existence de la matière. Qu'est-ce que la matière ? nos sen-

(1) NEWMAN, *Discourse III*, § 7.

sations, et rien de plus.¹ Hume procède de même pour l'idée de causalité. Quelle réalité mentale exprime-t-elle ? Une connexion habituelle entre deux phénomènes successifs, de sorte que la présence de l'antécédent nous fait prévoir la venue du conséquent. En dehors de ce sens concret, l'idée de cause ne signifie rien, et tous les livres sur ce sujet, dit Hume, sont bons à jeter au feu. Dugald Stewart, James Mill, Stuart Mill, Bain, ont suivi la même méthode ; et Shadworth Hodgson s'en est servi très ouvertement. Après tout, c'est la philosophie anglaise, et non Kant, qui a l'honneur d'avoir découvert la « méthode critique », la seule qui fasse de la philosophie une étude sérieuse. Les discussions philosophiques ne sont-elles pas condamnées à la frivolité, quand elles n'ont aucune conséquence pratique ? Qu'importerait alors la vérité ou la fausseté d'une proposition ?

Un philosophe américain de grande valeur, M. Charles Sanders Peirce, a eu le mérite de dégager le principe de cette méthode et d'en montrer toute la portée ; il l'appelle *pragmatisme*, et l'expose à peu près ainsi :²

La pensée en mouvement ne saurait avoir d'autre but que la croyance, c'est-à-dire la pensée en repos. C'est seulement quand notre pensée a trouvé son équilibre que notre action peut être ferme et sûre. Les croyances sont des règles d'action : la fonction de l'intelligence est de permettre à l'homme l'acquisition d'habitudes actives. S'il y a dans une pensée quelque élément qui ne puisse rien changer aux conséquences pratiques de cette pensée, c'est un élément négligeable. Pour en développer tout le sens, il suffit donc de déterminer les actes qu'elle est apte à faire naître : de ses effets pratiques, elle

(1) [« Je ne supprime pas les substances... Je rejette seulement le sens philosophique (qui n'est en réalité qu'un non-sens) du mot substance. Demandez à un homme dont l'esprit n'est pas perverti par le jargon des philosophes ce qu'il entend par substance corporelle ; il répondra : la grandeur, la solidité, et d'autres qualités sensibles. Mais cela, je le garde. Ce que je rejette, c'est le *nec quid, nec quantum, nec quale* des philosophes, dont je n'ai aucune idée ; si l'on peut dire qu'on rejette ce qui n'a jamais eu d'existence, ce qui n'a jamais été imaginé ou conçu. En un mot, ne vous fâchez pas. Vous ne perdez rien, ni de réel, ni de chimérique. » BERKELEY : *Commonplace Book*, 2nd Fraser edition, 1901, vol. I, p. 20.]

(2) Dans un article publié par le *Popular Science Monthly*, January 1878, vol. XII, p. 286.

tire toute sa valeur. A la base de toutes nos distinctions théoriques, si subtiles qu'elles soient, on ne trouvera rien d'autre que des différences d'efficacité pratique. Pour atteindre à la parfaite clarté d'une idée, nous n'avons qu'à nous demander quelles sensations pourrait nous donner son objet, et quelle devrait être notre conduite s'il était une réalité. Tout le sens que peut avoir la conception d'un objet se réduit à la représentation de ses conséquences pratiques.

Si nous appliquons le principe de Peirce aux diverses perfections que les scolastiques attribuent à Dieu, nous verrons qu'il y en a de beaucoup plus importantes les unes que les autres. Que deviennent, du point de vue du pragmatisme, les attributs métaphysiques de Dieu, distingués de ses attributs moraux ? Quand même on nous en donnerait la démonstration logique la plus rigoureuse, nous devrions avouer qu'ils n'ont pas de sens. *L'aséité* de Dieu, sa nécessité, son immatériabilité, sa simplicité, son indivisibilité, son indétermination logique, son infinité, sa personnalité métaphysique, son rapport avec le mal, qu'il permet sans le créer ; sa suffisance, son amour de lui-même et son absolue félicité : franchement, qu'importent tous ces attributs pour la vie de l'homme ? S'ils ne peuvent rien changer à notre conduite, qu'importe à la pensée religieuse qu'ils soient vrais ou faux ?

Je ne voudrais risquer de froisser aucune conviction intime ; mais j'avoue que, pour ma part, je ne puis trouver à tous ces attributs aucune portée religieuse. Quel acte particulier pourrait m'inspirer une idée comme celle de la simplicité de Dieu ?¹ En quoi son absolue félicité peut-elle modifier ma conduite ? Quand j'étais enfant, je lisais les romans d'aventures de Mayne Reid. Il célèbre sans cesse les chasseurs et les observateurs de la nature vivante, des animaux en liberté ; il n'a que des invectives pour les naturalistes de cabinet, les collectionneurs et les auteurs de classifications, les savants qui ne manient que des squelettes et des animaux empaillés. Je croyais naïvement qu'un naturaliste de cabinet devait être le pire scélérat. Les théologiens systématiques ne

(1) [Beaucoup de croyants diraient sans doute qu'une telle idée les remplit d'une joie mystique ; et cette joie ne peut-elle avoir des conséquences dans leur conduite ? F. A.]

ressemblent-ils pas aux naturalistes détestés par Mayne Reid ? Leur déduction des attributs métaphysiques de Dieu est-elle autre chose qu'un assortiment de lourdes épithètes, qui n'a rien à voir avec les besoins de l'âme humaine ? Elle pourrait sortir toute faite d'une machine à raisonner en bois et en cuivre. Le jargon de l'école a remplacé l'intuition de la réalité. Au lieu de pain on vous donne une pierre. Si notre connaissance de Dieu se réduisait à un tel conglomérat de termes abstraits, les écoles de théologie seraient peut-être florissantes, mais la vraie religion aurait disparu de l'âme humaine. Ce qui fait vivre la religion est autre chose que les définitions abstraites et n'a point sa source dans les facultés de théologie. Les systèmes théologiques ne sont que des formations secondaires ; ils se surajoutent à l'intuition de l'invisible, à cette communication avec le divin, dont nous avons vu tant d'exemples, et qui se renouvelle à l'infini dans les âmes simples.

Voilà pour les attributs métaphysiques de Dieu ; que dirons-nous de ses attributs moraux ? Ils ont une tout autre valeur, quand on les juge à la lumière du pragmatisme. Car ils éveillent la crainte et l'espérance. Ils sont les soutiens de l'âme pieuse. Dieu, étant saint, ne peut rien vouloir que le bien ; omnipotent, il peut en assurer le triomphe ; omniscient, il nous voit jusque dans les ténèbres ; étant toute justice, il nous punit pour nos fautes cachées ; tout amour, il nous pardonne. Puisqu'il est immuable, nous pouvons compter sur son amour. Et si ces attributs ont un tel rapport avec notre vie, il importe que nous en ayons connaissance. Newman nous dit que le but de Dieu dans la création est de manifester sa gloire : cette conception n'a-t-elle pas joué un grand rôle dans la religion pratique, et notamment dans le culte de la divinité ?

Si la théologie dogmatique établissait d'une manière irréfutable que Dieu possède de tels attributs, elle donnerait au sentiment religieux une base solide. Mais elle ne parvient pas plus à démontrer les attributs moraux de Dieu que son existence. Non seulement les arguments qu'elle emploie ont été balayés par Kant, mais on peut prouver historique-

ment que jamais ils n'ont converti personne ; ils n'ont point convaincu ceux qui trouvent dans leur expérience des raisons de douter qu'un Dieu juste et bon ait pu créer le monde. Prouver à l'un de ces douteurs, selon la méthode scolastique, que Dieu est bon parce qu'il n'y a point de non-être dans son essence, serait perdre sa peine. Le livre de Job n'a-t-il pas dit là-dessus le dernier mot ? Le raisonnement est un moyen bien imparfait, bien illusoire, d'arriver à la divinité :

« Je mets la main sur ma bouche...

Je te connaissais par ouï-dire,
Maintenant mon œil t'a vu. »¹

Une intelligence impuissante et perplexe, un sentiment de confiance en un Dieu invisible, tel est l'état d'une âme sincère, qui reste religieuse.²

La théologie ne fournit donc aucune garantie solide à notre foi. L'idéalisme philosophique nous offre-t-il une base plus sûre ? L'idéalisme moderne repose sur la doctrine de l'unité de « l'aperception transcendantale ». Kant entendait par là que le « je pense » doit pouvoir accompagner toutes nos représentations. Les sceptiques l'avaient déjà dit, mais le « je » en question n'était pour eux que l'individu concret. Kant en a fait un sujet abstrait et impersonnel, qui contient en soi toutes les catégories, bien que Kant n'en voulût tirer aucune conséquence ontologique. Ses successeurs firent de cette sorte de conscience abstraite (*Bewusstsein überhaupt*) une conscience concrète et infinie qui serait l'âme du monde, en qui subsisteraient nos consciences individuelles. Sans entrer

(1) [JOB XXIX, 37, XLII, 5.]

(2) Pour le pragmatisme, l'attribut de Dieu le plus important est sa justice rétributive. Mais qui donc oserait soutenir aujourd'hui qu'on peut démontrer par des procédés purement logiques l'existence des peines éternelles ? L'ancienne théologie elle-même fondait cette doctrine sur la révélation ; en la développant, elle a plutôt fait appel à des considérations d'ordre juridique qu'à des principes *a priori*. Mais l'imagination moderne se refuse à concevoir que cet immense univers, avec ses soleils et ses planètes, son ciel d'azur, ses montagnes et ses océans, est uniquement fondé sur des principes de droit pénal. A nos yeux, une telle manière d'entendre la religion l'affaiblit.

dans le détail, je voudrais indiquer que la philosophie hégélienne, qui exerce encore aujourd'hui une si profonde influence sur bien des penseurs anglo-saxons, s'appuie sur deux principes pour effectuer cette transformation : Le premier est que l'ancienne logique de l'identité ne fait que disséquer des cadavres; l'esprit ne peut embrasser la plénitude de la vie qu'en se rendant compte que toute thèse enveloppe son antithèse. Le second principe est celui-ci : être conscient d'une négation, c'est déjà l'avoir dépassée. Poser une question, exprimer une difficulté, c'est presque en avoir trouvé la solution. Le fini bien compris, c'est déjà l'infini en puissance.

Cette logique nouvelle semble avoir une force propulsive qui manque à la logique de l'identité. Les objets de la pensée *agissent* à l'intérieur de la pensée, comme font les objets extérieurs qui sont donnés dans l'expérience. Ils se modifient et se développent. Ils apportent avec eux un élément nouveau, d'abord idéal et potentiel, bientôt réel et actuel, qui prend leur place, en quelque sorte, les vérifie en les corrigeant, et met au jour leurs richesses cachées. Une telle conception est fondée dans la réalité. En ce monde, tout événement est suivi d'autres événements qui le corrigent et le complètent. Une logique qui saurait exprimer ce développement graduel serait bien supérieure à la logique traditionnelle, qui ne sort jamais de l'identité, ne connaît que ses sujets et ses attributs, ses ressemblances et ses différences purement statiques. On va voir combien la nouvelle logique diffère des procédés de la théologie dogmatique :

« Comment devons-nous concevoir, écrit John Caird, l'être absolu où réside toute intelligence ? On peut aisément établir ces deux points, à savoir que cet être est un Esprit absolu, et d'autre part que l'Esprit fini ne peut se réaliser que dans la communion avec l'Esprit absolu. Je dis qu'il est absolu ; car l'intelligence humaine ne pourrait faire le plus petit mouvement sans poser l'absolue réalité de la pensée. Le doute et la négation même la supposent et l'affirment indirectement. Et quand je dis d'une chose qu'elle est vraie, j'indique par là qu'elle est relative à la pensée, mais non à la mienne, ni à celle d'aucun individu. Je puis faire abstraction de tous les esprits individuels. Mais ce que je ne puis

supprimer, c'est la Pensée, c'est la Conscience elle-même, indépendante, absolue. »

Caird franchit donc le pas que le philosophe de Königsberg n'avait pas franchi : ce qui n'était chez Kant qu'une condition générale de la pensée devient chez lui conscience universelle, identique à Dieu. Appliquant alors ce principe que reconnaître ses limites, c'est déjà les avoir dépassées, il parle en ces termes de l'expérience religieuse individuelle :

« Si l'esprit de l'homme n'était qu'un mélange de sensations et d'impulsions passagères, un va-et-vient d'intuitions, de sentiments et de caprices, rien ne se présenterait à lui comme une vérité objective, comme une réalité. Mais le privilège de l'esprit humain est de pouvoir s'abandonner à une pensée, à une volonté qui dépasse infiniment la sienne. Pensée consciente, l'homme est appelé, par sa nature même, à vivre dans l'atmosphère de la Vie Universelle. Etre pensant, j'ai le pouvoir de supprimer dans ma conscience toute tendance à l'affirmation de moi-même, tout désir, toute notion, toute opinion qui n'est qu'à moi, de n'être plus que l'organe d'une pensée universelle, en un mot de ne plus vivre de ma vie propre, mais de m'absorber dans la vie de l'Esprit, éternelle et infinie. C'est en me perdant que je me retrouve, que je réalise mes plus hautes destinées. En renonçant à notre moi, pour vivre la vie de la Raison, nous découvrons notre moi véritable : car notre vie n'est en son fond que la vie même de l'absolu. »

Caird reconnaît d'ailleurs qu'il est difficile de réaliser cet idéal. Quelles que soient nos aspirations, les meilleurs d'entre nous sont bien loin d'atteindre à la vie divine. Par la vertu sociale, l'amour et le dévouement, notre moi ne parvient qu'à s'unir à d'autres moi finis, non pas à s'identifier avec l'infini :

« La contradiction est-elle insoluble, entre l'idéal abstrait et la réalité pratique ? La solution existe ; mais nous ne pouvons l'atteindre que si nous franchissons les limites de la morale pour entrer dans le domaine de la religion. La religion seule fait porter des fruits aux aspirations morales ; par elle, au lieu de poursuivre indéfiniment un vain idéal, l'homme s'établit dans la vie divine. La religion, sous ses deux aspects (l'homme s'abandonnant à Dieu — Dieu vivant dans son âme), c'est l'Infini qui cesse d'être une vision lointaine pour devenir une réalité présente. Au premier frémissement de la vie spirituelle, nous sentons que toute distinction s'est effacée entre l'Esprit et l'individu.

» L'union de notre intelligence et de notre volonté avec l'intelligence et la volonté divine n'est pas le but de la religion ni son espérance, c'est son point de départ : c'est par là qu'elle naît dans l'âme. La vie religieuse commence où se termine la lutte morale. L'acte par lequel elle débute — appelez-le comme vous voudrez, foi, confiance, abandon — implique la fusion de la vie finie et de la vie éternelle. La vie religieuse est sans doute progressive ; mais son progrès n'est pas une marche *vers* l'Infini, c'est un développement *au sein* de l'Infini. Elle n'est pas une vaine tentative pour acquérir un trésor infini pièce à pièce, c'est la résolution de posséder pleinement, par un constant effort spirituel, le patrimoine infini que nous possédons déjà. Toute la vie religieuse est implicitement contenue dans son germe. Une fois qu'il y est entré, l'homme sait que le mal, l'erreur, l'imperfection, ne font pas vraiment partie de sa nature : ce sont de pures excroissances qui sont déjà virtuellement anéanties et dont l'abolition graduelle est un moyen de progrès spirituel. Sans être exempte de tentations et de luttes, l'âme religieuse a déjà remporté la victoire. Dans chacune de ses pulsations se manifeste la vie de Dieu. »¹

On ne saurait mieux décrire la conscience religieuse ; mieux exprimer le ravissement de la conversion, les extases du mystique, le bonheur de l'âme sainte. Peut-on dire cependant que John Caird, ou n'importe quel philosophe, s'est affranchi du sentiment individuel pour fonder la religion sur la pure raison ? Ses arguments sont-ils assez convaincants pour transformer la foi particulière en certitude générale ? Il me semble qu'il n'en est rien : les philosophes ne font que traduire les expériences de l'individu en un langage plus général. La plupart des penseurs, même religieux, partagent cette défiance. On peut dire que toute l'Allemagne a rejeté la méthode hégélienne. Même en Ecosse elle a été vivement critiquée.² Ces divergences peuvent-elles s'expliquer autrement que par la faiblesse de la doctrine ?

(1) JOHN CAIRD : *An Introduction to the Philosophy of Religion*, London and New York, 1880, p. 243-250 et 291-299 (très abrégé).

(2) Voyez A. C. FRASER : *Philosophy of Theism, second edition*, Edinburgh and London, 1899, surtout la seconde partie, chap. VII et VIII ; et le livre de A. SETH (PRINGLE-PATTISON) : *Hegelianism and Personality*, Edinburgh and London, 1890, *passim*.

Les arguments les plus persuasifs que je connaisse pour prouver l'exis-

Ce que la religion prétend nous donner, c'est toujours l'expérience d'une divine réalité, avec laquelle nous entrons en relation directe. Si de telles intuitions ne se soutiennent pas par elles-mêmes, aucun raisonnement abstrait ne pourra leur donner l'appui qui leur fait défaut. Grâce aux concepts, on peut définir et classer les faits : on ne saurait ni les produire, ni marquer leur caractère individuel. Il reste toujours un je ne sais quoi d'intime, que le sentiment seul peut saisir.

La philosophie est-elle donc tout à fait inutile à la religion ? Je ne le crois pas. Si elle veut bien renoncer à ses déductions métaphysiques pour se borner à la critique et l'induction ; si, cessant d'être théologie, elle devient science des religions, elle peut rendre d'incalculables services.

L'esprit humain définit spontanément le divin d'après les conceptions dominantes du moment. La philosophie religieuse peut éliminer de ses définitions ce qu'elles ont de local ou d'accidentel, débarrasser le dogme et le culte des incrustations dont le temps les a recouvertes. En confrontant les doctrines religieuses avec les résultats de la science moderne, la philosophie rejette celles qui sont devenues absurdes, c'est-à-dire incompatibles avec les données scientifiques. Du chaos des formules surannées, elle dégage ainsi les conceptions qui restent possibles. Les traitant alors comme des hypothèses, elle les essaiera par les critères, positifs ou négatifs, qu'elle applique à toute hypothèse. Elle adoptera peut-être l'une d'elles, qu'elle aura mieux vérifiée, elle la précisera en faisant la part de ce qui est expression symbolique ou naïve croyance, et de ce qui doit être pris à la lettre. Enfin, s'offrant comme arbitre entre les divers croyants, elle pourra contribuer à les mettre d'accord. Elle y réussira d'autant mieux qu'elle aura mieux discerné les éléments essentiels et communs de toutes les croyances individuelles.

tence d'une Ame du monde individuelle et concrète, sont ceux qu'a développés mon collègue JOSIAH ROYCE, dans les livres suivants : *Religious aspect of Philosophy*, Boston, 1885 ; *Conception of God*, New York and London, 1897 ; *the World and the Individual*, 2 vols., New York and London, 1901-02. Si je ne dis rien ici des arguments du professeur Royce, ce n'est certes pas que je les dédaigne. Je me réserve d'y revenir avec quelque ampleur dans un autre livre.

Je ne vois pas pourquoi la science des religions ne s'imposerait pas à l'opinion générale aussi bien qu'une science de la nature. Les esprits non religieux pourraient eux-mêmes accepter de confiance ses résultats, comme les aveugles acceptent ceux de l'optique. Mais de même que l'optique n'existerait pas sans l'expérience de ceux qui voient, et lui demande à chaque instant sa vérification, la science religieuse aurait pour matériaux les expériences personnelles et devrait compter avec elles dans toutes ses hypothèses. Elle n'aurait pas le droit de s'éloigner de la réalité vivante pour opérer sur des concepts vides. Elle devrait reconnaître, avec les autres sciences, que la constitution intime des choses lui échappe et que ses formules ne sont que des approximations. La philosophie et la science ne peuvent se passer des mots, mais ne sauraient exprimer comment la vie jaillit dans le monde et dans l'âme. Dans toute perception brille une étincelle que la réflexion ne saisit jamais ; le philosophe le sait mieux que personne. Son métier le condamne à décharger les nouvelles formules qui sortent de son magasin à concepts, mais il sait bien au fond qu'elles font plus de bruit que de besogne. Elles sont comparables à des clichés de cinématographe regardés sans le secours de l'instrument : il leur manque l'ampleur, le mouvement et la vie. Pour l'âme religieuse, la croyance à la vérité d'une formule ne peut remplacer l'expérience directe.

CHAPITRE XII

RELIGION PRATIQUE

Après comme avant notre étude du mysticisme et de la philosophie religieuse, les fruits de la vie spirituelle nous apparaissent comme le meilleur critère de sa valeur ; nous en revenons à la méthode empirique : la doctrine la plus féconde sera la plus vraie. Pour terminer notre revue des phénomènes religieux, il nous reste à considérer quelques-uns des aspects de la religion pratique.

Une ou deux observations d'abord sur le rôle que joue le sentiment esthétique dans la religion. Les hommes ont une tendance irrésistible à raisonner leurs expériences religieuses : leur croyance ne peut se passer de formules. Je suis peut-être allé trop loin en condamnant comme inutiles du point de vue pragmatique les attributs métaphysiques de la divinité ; ils ont une réelle valeur esthétique. Dans les pages éloquentes auxquelles nous avons fait allusion,¹ Newman le fait bien sentir. Ces épithètes sonores et mystérieuses sont l'éclatante parure de la piété, comme les grands orgues, le marbre et l'or, les fresques et les vitraux sont l'ornement d'une église. Elles sont comme un encens offert à la divinité, et peuvent paraître d'autant plus sublimes qu'elles sont plus incompréhensibles. Elles sont pour les esprits comme Newman² un trésor aussi précieux que, pour des prêtres païens, les bijoux étincelants de leurs idoles.

(1) *Discourse* III, § 7.

(2) L'imagination de Newman avait le besoin inné d'une organisation ecclésiastique. « Dès l'âge de quinze ans, écrit-il, le dogme a été le principe de ma religion ; je n'en connais point d'autre ; je n'en conçois point d'autre. » A trente ans, écrit-il encore, « dans chacune de mes actions, j'aimais me représenter que j'agissais en présence de mon évêque, comme si c'eût été devant Dieu. » *Apologia*, 1897, p. 48, 50.

Parmi les activités créatrices que la religion met en jeu, le sentiment esthétique ne doit jamais être oublié. Bien que je me sois interdit toute incursion dans le domaine ecclésiastique, il me sera cependant permis d'indiquer ici comment certaines églises ont plus de prise sur la nature humaine, grâce à la satisfaction qu'elles offrent à ses besoins esthétiques. Il y a des âmes qui aspirent surtout à simplifier, à purifier leur vie intérieure ; d'autres ont une imagination qui réclame la richesse et l'éclat. On voit une différence analogue dans les caractères. Pour certains hommes, le désordre est insupportable ; il faut que leur vie extérieure soit simple et cohérente : pour d'autres, au contraire les superfluités, la surabondance d'excitation, sont indispensables. Il y a des hommes qui tomberaient en défaillance si tout à coup ils trouvaient toutes leurs dettes payées, tous leurs engagements tenus, leur correspondance à jour, leurs difficultés résolues, tous leurs devoirs accomplis, sauf un seul qu'ils n'auraient qu'à remplir sur-le-champ. Une vie si dépouillée de soucis les épouvanterait. De même le luxe, l'élégance, les marques d'affection, les égards, sont pour les uns une nécessité, et ne sont pour les autres que mensonge et frivolité. Une imagination éprise de splendeur ne saurait se contenter d'une religion tout intime. Elle a besoin d'institutions majestueuses et complexes, dont les parties forment une belle hiérarchie, où l'autorité descend de degrés en degrés depuis la divinité qui est au sommet du système jusqu'aux étages inférieurs où brille encore un reflet de son mystérieux éclat. On se sent en présence d'un beau monument couvert d'ornements précieux ; on entend résonner les accents harmonieux des chants liturgiques ; toute l'église rend gloire à Dieu. A côté de cette magnifique complexité, où la vie circule dans tous les sens sans nuire à la stabilité de l'ensemble, où les plus petits détails ont leur valeur, combien pâle apparaît le protestantisme évangélique ! Quelle n'est pas la sécheresse de ces hommes qui, chacun pour soi, prétendent rencontrer Dieu face à face ! La Réforme a voulu niveler, pulvériser les splendeurs accumulées par l'église romaine. Pour une imagination habituée aux cérémonies pompeuses, le protestantisme, en dépouillant l'Évangile de ses ornements, paraît avoir mis un hospice à la place d'un palais.

Il en est de même du sentiment patriotique dans les pays de vieilles traditions monarchiques. Que d'émotions disparaissent quand, abandonnant les titres ronflants, la pourpre et l'or, l'éclat des lumières, les fanfares, les gardes chamarrés, les foules frémissantes, on n'a plus qu'un président en redingote qui, en passant, vous serre la main. Il sort peut-être d'une humble maison isolée dans le *veldt*, dont le petit salon n'a d'autre ornement qu'une Bible sur la table. Quelle pauvreté, pour une imagination monarchique !

L'absence de ces éléments esthétiques est ce qui empêche le protestantisme, quelle que puisse être sa supériorité morale, de faire beaucoup de convertis parmi les catholiques. La vénérable église romaine offre à l'imagination un si riche horizon et de si beaux ombrages, tant de fleurs et de fruits différents, tant de retraites adaptées aux divers besoins de la nature humaine ! Le protestantisme est auprès d'elle comme un désert ; ses amères négations sont incompréhensibles pour l'esprit catholique. Il est vrai que bien des catholiques éclairés ne voient guère dans beaucoup de croyances et de pratiques surannées que des enfantillages, pour qui les prend au pied de la lettre ; mais ce sont d'innocents, d'aimables enfantillages, qu'on accepte avec un sourire, parce qu'ils conviennent à l'intelligence populaire. Aux yeux du protestant, au contraire, ces enfantillages ne sont que de stupides mensonges. Il déchire le tissu délicat des symboles et fait frémir par sa brutalité le catholique, auquel il fait l'effet d'un saurien engourdi, raide et morose. Ils ne se comprendront jamais l'un l'autre : leurs dispositions affectives sont trop différentes. Ni l'un ni l'autre ne saisit entièrement la vérité, ne se comprend bien lui-même ni ne discerne les nuances les plus délicates de la conscience d'autrui.

Je ne dirai qu'un mot de deux éléments importants de la religion pratique, qui sont le sacrifice et la confession.

Dans toutes les religions primitives, on offre aux dieux des sacrifices. A mesure que le culte s'est épuré, les sacrifices sanglants et les holocaustes ont été remplacés par des offrandes d'une nature moins grossière. Le judaïsme, l'islamisme, le bouddhisme arrivent à se passer de sacrifices rituels,

comme le christianisme, où l'idée s'en est conservée néanmoins dans le dogme de l'expiation et le sacrifice de la messe. Dans ces religions l'immolation du cœur, les renoncements de la volonté ont pris la place des offrandes matérielles. Mais l'ascétisme de l'Islam, du bouddhisme et du christianisme d'autrefois nous montre toute la valeur religieuse de la notion du sacrifice.

La confession est beaucoup moins universelle que le sacrifice ; elle correspond à une religion plus intérieure. C'est une des formes de la purification dont le fidèle sent le besoin quand il veut entrer en rapport avec la divinité. Celui qui se confesse dépouille toute hypocrisie et se voit tel qu'il est ; sa corruption lui devient manifeste. S'il ne s'en est pas tout à fait débarrassé, du moins ne la voile-t-il pas d'un faux semblant de vertu ; la franchise devient sa loi. La pratique de la confession a complètement disparu chez les protestants anglo-saxons, sans qu'on puisse indiquer toutes les causes de ce phénomène historique. La réaction contre le papisme y a naturellement contribué ; on ne pouvait s'accommoder de la pénitence et de l'absolution. Mais il semble que dans l'âme du pécheur repentant, le besoin de purification aurait dû être assez fort pour s'opposer à cette radicale suppression. N'y avait-il donc plus de cœurs angoissés désireux d'épancher au dehors leurs secrètes souffrances, de les confesser, même à des oreilles indignes ? L'Eglise catholique, pour des raisons faciles à comprendre, a substitué la confession auriculaire à la confession publique, qui dépasserait le courage de la plupart des fidèles. Dans le protestantisme de langue anglaise, l'individu, qui se confie en lui-même plus qu'en ses semblables, croit avoir assez fait quand il a mis Dieu dans son secret. ¹

Je m'étendrai davantage sur un élément capital de la religion pratique : la prière. On a vivement protesté, de nos jours, contre les prières où l'on demande à Dieu le beau temps ou la guérison des maladies. Mais il est reconnu par les médecins que, dans certains milieux, la prière contribue

(1) On trouvera de plus amples détails sur la confession dans l'excellent ouvrage de FRANK GRANGER : *The Soul of a Christian*, London, 1900, ch. XII.

à la guérison des malades ; on peut donc y voir un excellent moyen thérapeutique. Elle est chez bien des hommes un facteur indispensable de la santé morale, et par suite de la santé physique. On peut juger moins favorablement les prières pour le beau temps. Chacun sait maintenant que la sécheresse comme la tempête ont des causes physiques déterminées, et que nos désirs n'y peuvent rien changer. ¹

Mais il ne faut pas oublier que la demande de grâces temporelles n'est qu'une des formes de la prière. Si nous prenons le mot dans son sens large, pour désigner toute communion intime, toute conversation avec la divinité, il est aisé de voir que la prière échappe à la critique des savants ; elle reste l'élément essentiel de la religion pratique :

« La religion, dit un théologien français, est un commerce, un rapport conscient et voulu de l'âme en détresse avec la puissance mystérieuse dont elle sent qu'elle dépend et que dépend sa destinée. Ce commerce avec Dieu se réalise par la prière. La prière, voilà donc la religion en acte, c'est-à-dire la religion réelle. C'est la prière qui distingue le phénomène religieux de tous ceux qui lui ressemblent ou l'avoisinent, tels que le sentiment moral ou le sentiment esthétique. Si la religion est un besoin pratique, la réponse à ce besoin ne saurait être qu'une action pratique. Aucune théorie ne serait ici suffisante. La religion n'est rien si elle n'est pas l'acte vital par lequel l'esprit tout entier s'efforce de se sauver, en se rattachant à son principe. Cet acte, c'est la prière, par où j'entends, non pas un vain exercice de paroles, non pas la répétition de certaines formules sacrées, mais le mouvement de l'âme se mettant en relation personnelle et en contact avec la puissance mystérieuse dont elle sent la présence, même avant de pouvoir lui donner un nom. Où cette prière intérieure fait défaut, il n'y a pas de religion ; au contraire, partout où cette prière surgit et remue l'âme, même dans l'absence de toute forme et de toute doctrine arrêtée, la religion est vivante...

» Je comprends maintenant pourquoi la « religion naturelle »

(1) Il n'y a pas longtemps que la croyance contraire était universelle : « Le ministre de Sudbury, assistant à une conférence religieuse à Boston, entend le prédicateur prier pour qu'il pleuve. A la fin du service, il va le trouver et lui dit : « Vous autres, ministres de Boston, dès qu'une tulipe se » fane sous vos fenêtres, vous allez à l'église et vous priez pour qu'il pleuve » jusqu'à ce que Concord et Sudbury soient sous l'eau. » R. W. EMERSON : *Lectures and Biographical sketches*, p. 363.

n'est pas une religion. Elle prive l'homme de la prière ; elle laisse Dieu et l'homme éloignés l'un de l'autre. Nul commerce intime, nul dialogue intérieur, nul échange entre eux, aucune action de Dieu dans l'homme, aucun retour de l'homme à Dieu. Au fond, cette prétendue religion n'est que de la philosophie. Elle naquit aux époques de rationalisme, de travail critique, de raison impersonnelle et n'a jamais été qu'une abstraction... Création artificielle et morte, elle ne laisse presque rien apercevoir des caractères propres de la religion. » ¹

Tous les faits que nous avons décrits ne sont-ils pas une confirmation de ces paroles ? En quoi consiste le phénomène religieux, considéré comme fait de conscience, sans aucune préoccupation dogmatique ? N'est-il pas avant tout le sentiment d'un rapport étroit entre l'individu et son Dieu, d'un rapport à la fois efficace et mutuel ? Si ce n'était pas un rapport véritable, où l'on donne, où l'on reçoit, si tout se passait comme s'il n'avait pas eu lieu, la prière qui en suppose l'existence serait un état d'âme illusoire ; et la religion ne serait pas seulement mêlée d'illusions comme toute chose au monde, mais, ainsi que l'ont soutenu de tout temps les athées, fondée tout entière sur une illusion. Tout au plus pourrait-il subsister une croyance rationnelle à l'ordre du monde et à la causalité divine. L'âme dévote pourrait se complaire dans l'admiration d'un tel univers ; mais l'homme pour qui la religion et la prière sont des réalités pratiques ne se contente pas du rôle de spectateur : il veut agir.

On ne peut donc juger de la valeur de la religion que si l'on a résolu la question suivante : la foi dans l'efficacité de la prière est-elle trompeuse ou vraie ? Car la conviction d'un commerce réel entre Dieu et l'âme est le foyer central de la conscience religieuse. Quant à la nature de ces relations, les opinions sont très diverses. On a de tout temps attribué à la divinité des interventions qu'aucun homme éclairé ne saurait plus admettre. On pourrait en conclure que l'influence de la prière est uniquement subjective et qu'elle modifie seulement l'âme de l'individu. Mais, si limités qu'on suppose les effets de

(1) AUGUSTE SABATIER : *Esquisse d'une Philosophie de la Religion*, 4^{me} édition, Paris 1897, p. 24 et 26. [Comparez Secrétan : *Précis de Philosophie*, Lausanne 1868, p. 289 et suivantes.]

la prière, c'est la conviction de son efficacité qui constitue la religion vivante. Grâce à la prière, affirme le croyant, quelque chose vient à l'existence qui sans elle n'aurait pas été. Grâce à la prière, une énergie latente entre en jeu, soit dans le sujet, soit hors de lui.

Eclaircissons cette idée par un exemple :

« L'homme peut apprendre à dépasser les limites de la pensée finie, pour puiser au delà la puissance et la sagesse... La présence divine nous est connue par expérience. L'orientation dans ce sens est un acte conscient, et non une expérience vague, crépusculaire, semi-consciente ; ce n'est pas une extase, ce n'est pas la supra-conscience du védantisme ; ce n'est pas une autosuggestion. C'est un passage parfaitement calme et raisonnable de la conception sensible à l'intuition révélatrice, de la préoccupation de soi-même à des modes de pensée supérieurs... Par exemple, si le moi inférieur est énérvé, inquiet, tendu, on peut en un moment le forcer d'être calme. On n'y parvient pas par un mot ; je le répète, ce n'est pas de l'hypnotisme : c'est une puissance qui se déploie. On sent découler en soi l'esprit de paix aussi nettement qu'on perçoit la chaleur en un jour d'été. Et l'on peut se servir de ce pouvoir avec autant de confiance qu'on se sert des rayons du soleil pour enflammer du bois avec une lentille. » ¹

Je trouve cette idée fortement exprimée dans une lettre de Frederick W. H. Myers à l'un de ses amis. Elle montre que l'instinct de la prière peut exister en dehors de toute doctrine théologique :

« Je suis heureux que vous m'avez demandé mon avis sur la prière, car j'ai là-dessus des idées assez arrêtées. D'abord, quels sont les faits ? Il existe autour de nous un univers spirituel en rapport étroit avec l'univers matériel. Du premier vient l'énergie qui soutient le second, l'énergie qui est la vie de chaque esprit individuel. Nos esprits sont soutenus par un influx continu de cette énergie, influx qui varie sans cesse d'intensité, tout à fait comme la nutrition matérielle varie d'heure en heure.

» Je dis que ce sont là des *faits*, parce que j'estime qu'une telle conception de la réalité est la seule qui corresponde à notre expérience ; ce serait trop long de l'expliquer ici. Maintenant, comment devons-nous *agir* à l'égard de cette réalité ? Evidemment, nous

(1) *The Higher Law*, Boston, August 1891, vol. IV, p. 4, 6.

devons nous efforcer d'absorber le plus possible d'énergie spirituelle et donner à nos esprits l'attitude que nous avons reconnue la plus favorable à cet influx. On appelle *prière*, en général, cette attitude d'expectative sérieuse et confiante. A la question : *Qui* devons-nous prier ? nous répondrons — si étrange que soit la réponse — que *cela* n'a pas une grande importance. Sans doute la prière n'est pas une action subjective ; elle suppose un accroissement positif dans l'influx d'énergie spirituelle ou de la grâce divine ; mais nous ne savons pas assez ce qui se passe dans le monde spirituel pour saisir comment agit la prière ; nous ne savons pas *qui* la reçoit, ni par quel canal nous vient la grâce. Mieux vaut laisser les enfants prier le Christ, qui est pour le moins l'esprit individuel le plus sublime que nous connaissions. Mais il serait téméraire de dire que le Christ lui-même *nous entend*. D'autre part, dire que Dieu nous entend, ce n'est que répéter le principe fondamental, à savoir l'influx de la grâce qui sans cesse émane de l'univers spirituel. »

Avant de décider si cet influx spirituel est illusion ou réalité, il nous faut décrire les faits, que nous essaierons de juger dans notre conclusion. Je choisirai un exemple contemporain pour faire voir jusqu'où peut aller la confiance en la prière : c'est celui du grand philanthrope George Müller, de Bristol, mort en 1898. Müller demandait continuellement dans ses prières des secours matériels. Tout jeune encore, il résolut de prendre à la lettre les promesses de la Bible, de ne jamais compter sur lui-même pour sa subsistance, mais sur la main de Dieu. Il eut une vie extraordinairement active et féconde : il fit distribuer plus de deux millions d'exemplaires des Saintes Ecritures en différentes langues, et plus de cent onze millions de livres ou traités religieux ; fit partir à ses frais plusieurs centaines de missionnaires ; bâtit cinq grands orphelinats, où il recueillit des milliers d'orphelins, dont il fit lui-même l'éducation ; il fonda des écoles et des cours d'adultes où furent instruits plus de cent vingt-et-un mille élèves, jeunes et vieux. Pour toutes ces œuvres, Müller reçut et administra environ trente-cinq millions de francs, et parcourut sur terre et sur mer plus de trois cent mille kilomètres. Pendant les soixante-huit ans que dura son ministère, il ne posséda jamais rien que ses vêtements, son mobilier et l'argent nécessaire pour les dépenses courantes ; il mourut à quatre-vingt-six

ans, laissant un avoir de quatre mille francs. Sa méthode consistait à faire connaître ses besoins généraux, mais sans parler en détail de ses besoins du moment. Pour ces derniers, il s'adressait directement à Dieu, assuré que tôt ou tard les prières sont exaucées si l'on a confiance.

« Quand je perds une clef ou tout autre objet, écrit-il, je demande au Seigneur de me la faire trouver, et je sais qu'il me répondra; lorsque j'ai donné rendez-vous à quelqu'un, qu'il ne vient pas à l'heure dite, et que cela commence à me gêner, je demande au Seigneur qu'il veuille bien hâter la venue de cette personne, et je sais qu'il me répondra. Quand je ne comprends pas un passage de la Parole de Dieu, j'élève mon cœur au Seigneur pour qu'il veuille bien m'instruire par son Saint Esprit et je sais qu'il m'instruira, bien que je ne sache pas quand ni comment il le fera. Quand je dois prêcher la Parole, je cherche du secours auprès du Seigneur;... je ne suis pas abattu, mais plein de joie parce que je compte sur son appui. »

Müller en vint à ne jamais acheter à crédit, même pour la semaine. « Le Seigneur nous fournit chaque jour l'argent qu'il nous faut, mais seulement pour la journée;... si nous attendions la fin de la semaine pour payer, nous pourrions manquer d'argent; cela pourrait gêner nos fournisseurs et nous irions contre la parole du Seigneur : « Ne devez rien à personne. » A partir d'aujourd'hui, et tant que le Seigneur nous procurera chaque jour le nécessaire, nous paierons chaque article en l'achetant; nous n'achèterons jamais rien que nous ne puissions payer comptant, quelque besoin que nous en ressentions, et quel que soit le désir de nos fournisseurs d'être payés à la semaine. » Les articles auxquels Müller fait allusion, ce sont la nourriture, le chauffage, l'entretien de ses orphelins. On y fut souvent bien près de manquer de nourriture; malgré tout, on eut rarement à se priver d'un repas. « Je n'ai jamais senti plus vivement la présence de Dieu et son secours que les jours où, le déjeuner terminé, il ne restait rien pour dîner (et nous étions plus de cent); quand, après dîner, il ne restait rien pour le thé; et le Seigneur pourvut à tout, sans que nous eussions informé de nos besoins une seule créature humaine... Par la grâce du Seigneur, j'ai une si parfaite confiance en lui qu'au milieu des plus terribles nécessités, je puis, sans m'en tourmenter, vaquer en paix à mes autres occupations. Si le Seigneur ne me donnait pas cette paisible assurance de sa fidélité, je serais incapable de rien faire : car les jours sont rares où, pour quelque partie de l'œuvre, je ne suis pas sur le point de manquer du nécessaire. »

En ne demandant les moyens de construire ses orphelinats qu'à la prière et à la foi, Müller déclare qu'il voulait avant tout « démontrer par là d'une manière visible que notre Père céleste est le même Dieu fidèle qu'il a toujours été, tout prêt, aujourd'hui comme autrefois, à prouver qu'il est le Dieu vivant à tous ceux qui mettent en lui leur confiance. » Aussi refusa-t-il d'emprunter de l'argent pour aucune de ses entreprises. « Que se passe-t-il quand nous voulons devancer l'action de Dieu, en comptant sur nos propres forces ? Notre foi s'affaiblit au lieu de s'accroître ; chaque fois que nous nous tirons d'affaire par nous-mêmes, il devient plus difficile de nous confier en Dieu, et nous finissons par nous livrer entièrement à notre raison déçue, à notre incrédulité naturelle. Combien il vaut mieux savoir attendre le moment choisi par Dieu et ne compter que sur lui pour le secours et la délivrance ! Quand le secours vient enfin, après une longue attente et beaucoup de prières, combien il paraît doux ! quel encouragement, quelle récompense ! Chrétien, mon frère, entre dans ce chemin de l'obéissance, si tu n'y es pas encore, et tu connaîtras les douces joies auxquelles il conduit. »

Quand les ressources venaient lentement, Müller y voyait une épreuve de sa patience et de sa foi. Quand l'épreuve aurait assez duré, le Seigneur enverrait de l'argent. « Je viens d'en avoir la preuve, écrit-il dans son journal : aujourd'hui même, on m'a donné deux mille cinquante livres, dont deux mille pour nos constructions, et cinquante pour les besoins immédiats. Il est impossible de décrire ma joie en Dieu quand je reçus ce don. Ce n'est pas que je fusse saisi d'étonnement ; car *j'attends toujours* une réponse à mes prières. *Je crois que Dieu m'entend*. Mais mon cœur était si plein de joie que je m'assis devant Dieu, et l'admirai comme David, dans 2 Samuel VII. Enfin je me prosternai, j'éclatai en actions de grâces, consacrant de nouveau mon cœur à Dieu pour le servir avec bonheur. »¹

Le cas de George Müller est remarquable à tous égards, mais avant tout par l'étroitesse de son horizon intellectuel. Son Dieu était, comme il le disait souvent, son « associé » ; c'était pour lui comme un pasteur surnaturel qui s'intéressait tout spécialement aux pieux commerçants de Bristol et aux autres fidèles de la même église ; aux orphelinats et autres

(1) *The Life of Trust: Being a Narrative of the Lord's Dealings with George Müller* (La Confiance Perpétuelle, ou les Rapports du Seigneur avec George Müller), *New American edition*, N. Y., Crowell, p. 228, 194, 219.

œuvres. Mais ce Dieu n'avait aucun des sublimes attributs dont l'a revêtu l'imagination humaine. Bref, Müller n'avait rien d'un contemplatif. Sa conception toute pratique et comme égoïste des rapports de l'homme avec la divinité est comparable à la religion des premiers hommes.¹

Si l'on compare son état d'âme à celui d'un Emerson, d'un Phillips Brooks, on sentira toute la différence qui peut séparer deux consciences également religieuses.²

Il existe une manière de prier qui ressemble moins à l'opiniâtreté d'un mendiant ; elle remplit la vie d'innombrables

(1) Je trouve une notion du secours de Dieu plus primitive encore dans le recueil d'Arber : *English Garland*, vol. VII, p. 440. Robert Lyde, matelot anglais, prisonnier, avec un petit mousse, sur un bateau français en 1689, attaqua l'équipage, composé de sept hommes, en tua deux, fit prisonniers les cinq autres, et revint en Angleterre sur ce bateau. Lyde nous raconte en ces termes comment son Dieu le secourut dans cette chaude affaire : « Avec l'aide de Dieu je pus me tenir debout pendant que les quatre Français tâchaient de me renverser. Comme celui qui m'empoignait à la ceinture commençait à m'entraîner, je dis au gamin : « Passe derrière l'habitable, et démolis-moi cet homme qui est sur mes reins. » Le mousse lui donna sur la tête un coup qui le fit tomber... Je cherchai des yeux un épissoir ou quelque autre instrument pour les frapper. Mais ne voyant rien, je dis : « Seigneur, que faire ? » Alors, regardant vers ma gauche, j'aperçus un épissoir qui pendait, je dégageai mon bras droit, j'attrapai l'épissoir et l'enfonçai quatre fois d'un quart de pouce dans le crâne de celui qui me tenait le bras gauche. » Un des Français lui arracha l'épissoir. « Mais, par la grâce de Dieu, l'épissoir lui tomba de la main, ou bien il le jeta ; à ce moment, le Dieu tout-puissant me donna la force de maintenir d'une main l'un des hommes et de frapper l'autre à la tête. De nouveau je cherchai une arme, et ne voyant rien, je dis : « Seigneur, que faire maintenant ? » Alors il plut à Dieu de me faire penser à mon couteau ; et bien que mon bras droit fût tenu par deux des Français, le Dieu tout-puissant me donna la force de mettre ma main droite dans ma poche droite, de sortir le couteau avec son fourreau... de le mettre entre mes jambes, et de le tirer ; je coupai le cou à celui qui me tournait le dos ; il tomba et ne bougea plus. »

(2) [Une autre vie de prière et d'action est celle du missionnaire HUDSON TAYLOR, fondateur de la *China Inland Mission*. Son père, un pieux évangéliste, avait longtemps prié Dieu de lui donner un fils qui pût évangéliser la Chine ; mais celui-ci n'apprit ce détail que sept ans après son départ pour l'Orient. Il se convertit à quinze ans (voy. plus haut, p. 209), au moment même où sa mère, à quatre-vingt milles de distance, après avoir prié pendant plusieurs heures pour la conversion de son fils, recevait de Dieu l'assurance que sa prière était exaucée. « Elevé dans une telle famille, dit Hudson Taylor, il n'est pas surprenant que dès le début de ma vie chrétienne je fusse persuadé que les promesses de Dieu étaient véritables, et que la prière est, à la lettre, une affaire que l'on traite avec Dieu, ou bien pour soi-même ou bien pour les autres. » HUDSON TAYLOR : *A Retrospect*, chap. I, page 6.]

chrétiens. Quand on se repose continuellement sur le Tout-Puissant de ses soucis et de ses doutes, on a, disent-ils, le sentiment très vif de sa présence et de son action. C'est cet état d'esprit que je voudrais caractériser. En lisant la description que fait le professeur Hilty d'« une vie conduite par Dieu », une foule de chrétiens de tous les pays reconnaîtraient sans doute leur propre expérience :

« Dans une vie conduite par Dieu, tout change de face : les livres, les mots, et même les hommes dont on a besoin se présentent au moment voulu. On traverse les plus grands dangers comme si l'on avait un bandeau sur les yeux, sans apercevoir ce qui pourrait égarer ou terrifier, jusqu'à ce que le péril soit passé ; cela est vrai tout spécialement des séductions, de la vanité, de la sensualité. Les chemins où nous ne devons pas entrer nous sont fermés comme par une haie d'épines ; en revanche, de grosses difficultés disparaissent subitement. Quand vient le moment d'agir, on en trouve soudain le courage ; ou bien l'on aperçoit tout à coup le point essentiel qu'on n'avait pas su voir jusque-là. On découvre en soi des pensées, des capacités, et même des intuitions, des connaissances, dont on ne peut expliquer l'origine. Enfin il arrive souvent que des hommes nous prêtent ou nous refusent involontairement leur secours, de telle sorte que des indifférents ou des ennemis nous rendent sans le savoir les plus grands services. Dieu enlève à ceux qu'il conduit, au moment opportun, les biens qui gêneraient leurs efforts vers l'idéal... On trouve toutes les portes ouvertes et tous les chemins faciles. Ce que l'on doit faire, on ne le fait ni trop tôt ni trop tard... On le fait avec une parfaite tranquillité d'esprit, comme s'il ne s'agissait pas d'intérêts personnels... On sait *attendre*, ce qui est un grand art pour bien vivre. On est frappé de voir que chaque événement vient à son heure...

» Grâce à ces fréquentes expériences de la bonté de Dieu, on arrive à supporter tous les hommes, même les plus antipathiques, les plus indolents, les plus pervers, car eux aussi sont des moyens dont Dieu se sert en vue du bien, et souvent les plus efficaces. Sans cette pensée, il serait difficile même aux meilleurs d'entre nous de garder une parfaite égalité d'âme.

»... Toutes les ressources de la sagesse humaine ne sauraient nous donner ce qui vient de soi-même quand nous sommes sous la conduite de Dieu. »¹

(1) C. HILTY : *Glück, Dritter Theil*, 1900, p. 92 sq.

D'une telle attitude de l'âme nous pourrions passer, par degrés insensibles, à la croyance qui fut déjà celle des stoïciens : l'homme ne suppose plus que les événements sont pliés à ses désirs par la main de Dieu, pour le récompenser de sa confiance ; mais il croit qu'en développant en lui le sentiment de son unité avec la cause suprême de toutes choses, il arrive à plier son esprit à tout ce que Dieu lui envoie. La face du monde reste la même, mais son expression est tout autre : c'était la mort, et c'est maintenant la vie. L' amoureux ne voit pas celle qu'il aime des mêmes yeux qu'un indifférent. De même, quiconque éprouve de l'amour ou de l'admiration pour la cause du monde ne connaît plus l'égoïsme ni la crainte. Il s'ensuit un tel calme de l'esprit que chaque heure nous offre une nouvelle occasion de bonheur. Par cette élévation perpétuelle de l'âme, l'univers est transfiguré. C'est dans cet esprit que philosophaient Epictète et Marc-Aurèle :

« Est-il un seul des êtres de la Nature, dit Epictète, qui ne prouve abondamment la Providence à l'homme modeste et reconnaissant ? Prenons les plus petites merveilles : l'herbe devient du lait, le lait devient du fromage, la peau produit la laine. Qui a conçu tout cela, qui l'a réalisé ? Personne, dites-vous : ô impudence, ô stupidité !

» Si nous étions raisonnables, ferions-nous autre chose, tous en commun et chacun en particulier, que chanter la divinité, célébrer ses louanges et lui rendre grâces ?

» En maniant la pioche ou poussant la charrue, au travail comme à table, ne devrions-nous pas chanter cet hymne à Dieu : Dieu est grand, qui nous a donné des outils pour travailler la terre ; Dieu est grand, qui nous a donné des mains, une bouche, un estomac ; qui nous donne de grandir insensiblement ; qui nous donne de respirer pendant le sommeil ? Nous devrions célébrer chacune de ces choses ; et célébrer par dessus tout le don le plus divin que Dieu nous ait fait, à savoir la faculté de comprendre tout cela et de nous en servir avec méthode. Eh bien ! puisque vous êtes aveugles, vous le grand nombre, ne fallait-il pas qu'il y eût quelqu'un qui remplît ce rôle et qui chantât pour tous l'hymne à la divinité ? Vieux et boiteux, que puis-je faire, sinon chanter Dieu ? Si j'étais rossignol, je ferais le métier de rossignol. Si j'étais cygne, celui de cygne. Mais je suis un être raisonnable, il me faut chanter Dieu : c'est ma fonction, et je la remplis. C'est un devoir auquel je ne fail-

lirai pas tant que j'en aurai la force : et tous, je vous invite à chanter avec moi. »¹

Ce contentement stoïque est aussi celui des fondateurs de la *mind-cure* et des chrétiens libéraux. Un théologien libéral l'exprime bien dans l'un de ses sermons :

« L'univers qui s'offre à nos yeux aujourd'hui, est le même qu'il y a mille ans : nous voyons la même lumière et la même beauté que les premiers hommes. Si nous ne trouvons pas Dieu au coin de notre foyer, au bord de la route ou devant l'Océan, dans le bourgeon qui éclate ou la fleur qui s'ouvre, dans les devoirs du jour ou les rêveries de la nuit, dans le rire communicatif ou le chagrin secret, dans le défilé solennel des vies humaines, qui sans cesse viennent au jour, s'effacent et disparaissent ; nous ne le trouverons pas davantage dans le jardin d'Eden ou celui de Gethsémani. Ce n'est pas l'absence de miracles qui nous fait reculer la divinité dans l'inaccessible infini, mais l'impuissance de notre âme à saisir les miracles qui nous environnent. Le vrai fidèle sait que partout où se voit la main de Dieu, il y a miracle : c'est une impiété de croire que là seulement où se voit le miracle, la main de Dieu agit réellement. L'ordre auquel Dieu se conforme devrait être plus sublime à nos yeux que les dérogations qu'il permet quelquefois... Ce n'est pas un bouleversement du monde extérieur qui peut réveiller l'esprit Eternel dormant au fond des âmes, lui rendre sa réalité, lui rendre son antique nom de « Dieu vivant » ; c'est l'amour et la méditation d'un cœur pur. »²

Un autre prédicateur, Voysey, décrit ainsi le même état d'âme :

« Des milliers d'âmes confiantes ont éprouvé que Dieu est toujours auprès d'elles, la nuit comme le jour, hors de la maison comme à leur foyer ; source intarissable de confiance et de sérénité. La présence perpétuelle de Dieu chasse toute crainte de leur cœur... Le Seigneur est leur gardien, et rien ne peut leur arriver sans sa volonté. »³

Quand on voit tout en Dieu, quand on rapporte tout à

(1) EPICTETE : *Entretiens*, liv. I, chap. xvi.

(2) JAMES MARTINEAU : « *Help thou mine unbelief!* » in *Endeavours after a Christian Life*, 2^e series (fin du sermon).

(3) VOYSEY : *The Mystery of Pain and Death*, London, 1892, p. 258. Comparez les citations de Pascal et de M^{me} Guyon, p. 240 et 242.

Dieu, on trouve dans les choses les plus vulgaires les symboles des plus sublimes vérités. Les choses familières perdent l'aspect terne dont les revêt l'accoutumance ; l'univers est transfiguré. Une lettre d'un de mes amis indique bien cet état de l'esprit qui sort de sa torpeur :

« Quand nous cherchons à dénombrer toutes les grâces que Dieu nous accorde, nous en sommes tellement éblouis que nous ne pouvons même pas concevoir quelque grâce que nous n'aurions pas. *Nous sommes accablés par la bonté de Dieu.* Mais en même temps, cette grâce nous enveloppe et nous soutient : nous succomberions sans elle. Comment ne pas l'aimer ? Comment ne pas se sentir porté par les bras de Dieu ? »

Parfois cette impression, au lieu d'être habituelle, apparaît pour un moment, comme une sorte d'expérience mystique. Le P. Gratry nous en offre un exemple, dans la crise de mélancolie de sa jeunesse :

« Un jour, j'eus un moment de consolation, parce que je rencontrai quelque chose qui me parut accompli. C'était un pauvre tambour qui battait la retraite dans les rues de Paris ; je le suivais en rentrant à l'école, le soir d'un jour de sortie. Cet homme battait la caisse de telle manière, du moins en ce moment, que, si difficile et chagrin que je fusse, il n'y avait absolument rien à reprendre. On n'eût pu concevoir plus de nerf, plus d'élan, plus de mesure et de netteté, plus de richesse dans le roulement ; le désir idéal n'allait pas au-delà. J'en fut surpris et consolé. La perfection dans cette misère me fit du bien ; je le suivis longtemps. Le bien est donc possible, me disais-je, et l'idéal parfois peut prendre corps ! »¹

Une description analogue se rencontre dans l'« Obermann » de Sénancourt :

« Il faisait sombre et un peu froid ; j'étais abattu, je marchais parce que je ne pouvais rien faire. Je passai auprès de quelques fleurs posées sur un mur à hauteur d'appui. Une jonquille était fleurie. C'est la plus forte expression du désir : c'était le premier parfum de l'année. Je sentis tout le bonheur destiné à l'homme. Cette indicible harmonie des êtres, le fantôme du monde idéal fut

(1) Le P. GRATRY : *Souvenirs de ma Jeunesse*, 4^{me} éd., Paris 1876, p. 121, 122.

tout entier dans moi; jamais je n'éprouvai quelque chose de plus grand et de si instantané. Je ne saurais trouver quelle forme, quelle analogie, quel rapport secret a pu me faire voir dans cette fleur une beauté illimitée, l'expression, l'élégance, l'attitude d'une femme heureuse et simple dans toute la grâce et la splendeur de la saison d'aimer. Je ne concevrai point cette puissance, cette immensité que rien n'exprimera; cette forme que rien ne contiendra; cette idée d'un monde meilleur, que l'on sent et que la nature n'aurait pas fait; cette lueur céleste que nous croyons saisir, qui nous passionne, qui nous entraîne, et qui n'est qu'une ombre indiscernable, errante, égarée dans le ténébreux abîme.

» Mais cette ombre, cette image embellie dans le vague, puissante de tout le prestige de l'inconnu, demeure naturelle à nos cœurs opprimés; quel homme a pu l'entrevoir une fois seulement, et l'oublier jamais? »¹

Nous avons montré, dans le chapitre de la Conversion, que l'aspect du monde extérieur change entièrement aux yeux du converti.² En général, l'homme religieux prend pour accordé que tous les événements qui ont quelque rapport avec sa vie, expriment à son égard une intention divine. Dans la prière, cette intention, cachée jusque-là, le frappe vivement; et s'il s'agit d'une épreuve, la force de la supporter lui est donnée par la prière. Toutes les formes de la prière manifestent la conviction que, par la communion avec Dieu, l'influx d'énergie divine vient satisfaire les besoins de l'âme et modifier le monde extérieur. Du moment qu'on admet la réalité de cette influence, il importe peu que ses effets immédiats soient spirituels ou matériels. Du point de vue religieux, l'essentiel est que, par la prière, une énergie spirituelle, qui serait restée cachée, entre en activité. La prière, considérée comme une attitude de l'âme, étant l'essence même de l'expérience religieuse, nous y reviendrons dans notre conclusion.

Les manifestations de la vie religieuse ont un rapport souvent étroit avec la vie subliminale. Je l'ai dit dès le début, le tempérament de névropathe transparaît sous beaucoup de

(1) OBERMANN, Lettre XXX.

(2) Voy. p. 211 sq. Aux mélancoliques, au contraire, l'univers paraît étrange et décoloré (voy. p. 126 sq.).

biographies religieuses. On ne pourrait guère citer d'initiateurs religieux dont on ne nous rapporte quelques phénomènes d'automatisme. Je ne parle pas seulement des derviches et des prophètes, dont les disciples et les imitateurs regardent les paroles et les actes anormaux comme des signes irrécusables de leur inspiration ; je parle des plus grands esprits, des créateurs d'idées. Saint Paul eut des visions, des extases ; il eut le don de la glossolalie, bien qu'il n'y attachât que peu d'importance. Tous les grands réformateurs, les grands saints, les grands hérétiques, les Saint Bernard, les Ignace de Loyola, les Luther, les Fox, les Wesley, eurent des visions, des voix, des extases, des révélations, fulgurantes. C'était la conséquence naturelle de l'exaltation de leur sensibilité ; mais cette exaltation, qui ne leur est pas particulière, entraîne chez eux des conséquences religieuses : les phénomènes d'automatisme fortifient la croyance. Tout ce qui émerge de la région subliminale possède une force toute spéciale de persuasion. Le « sentiment de présence », qui ressemble au germe d'une hallucination, est infiniment plus convaincant qu'une idée abstraite ; mais il atteint rarement la force persuasive de l'hallucination proprement dite. Les saints qui voient le Sauveur de leurs yeux, qui l'entendent de leurs oreilles, atteignent la suprême certitude. Quant aux phénomènes d'automatisme moteur, qui sont plus rares, ils donnent, s'il est possible, une assurance plus complète encore. C'est une intuition dynamique : le sujet se sent l'instrument passif d'une puissance supérieure à sa volonté ; ses organes sont mûs par Dieu lui-même. ¹

(1) Un de mes amis, psychologue de mérite, qui présente des phénomènes marqués d'automatisme graphique, me dit que dans l'écriture automatique, il éprouve le sentiment très net que son bras est mis en mouvement indépendamment de sa volonté ; à tel point qu'il est forcé d'abandonner la théorie psycho-physique qu'il admettait jusque-là, à savoir que nous ne sentons pas la décharge éfférente de nos centres volontaires. Il faut bien, dit-il, que nous ayons, en temps ordinaire, une pareille sensation ; autrement, dans l'écriture automatique, nous n'en sentirions pas si vivement l'absence. L'automatisme graphique bien développé paraît assez rare dans les biographies religieuses. Antoinette Bourignon dit bien qu'elle ne fait que prêter sa main et son esprit à une puissance autre que la sienne ; mais on voit par le contexte qu'il s'agit d'inspiration plutôt que d'écriture automatique. Celle-ci se rencontre pourtant dans certaines sectes excentriques. L'exemple le plus frappant en est, sans doute, le gros volume intitulé : *a Oahspe, a new Bible*

C'est surtout dans l'« inspiration » que se manifeste le sentiment qu'on est l'organe d'une puissance supérieure. Dans l'enseignement du Bouddha, de Jésus, de Saint Paul (en dehors de sa glossolalie), de Saint Augustin, de Jean Huss, de Luther, de Wesley, l'inspiration automatique ou semi-automatique semble avoir été rare. Au contraire, elle paraît avoir été fréquente ou même habituelle chez d'autres initiateurs religieux, tels que les prophètes hébreux. Mahomet, quelques mystiques alexandrins, Fox, Joseph Smith et quelques saints catholiques. Les témoignages ne manquent pas. Pour ce qui est des prophètes hébreux :

Il est remarquable, écrit un auteur qui les a bien étudiés, de voir « chez tous les prophètes, l'un après l'autre, la même forme d'inspiration. Elle est bien différente de ce qu'elle serait si le prophète parvenait à son intuition spirituelle par des efforts répétés, par son propre génie. Elle a quelque chose de tranchant et de subit. Le prophète peut toucher du doigt, pour ainsi dire, le moment précis de son apparition. Elle vient toujours comme une force extérieure, toute-puissante, contre laquelle il lutte en vain. Lisez le début du livre de Jérémie ou les premiers chapitres d'Ezéchiel. »¹

in the Words of Jehovah and his angel ambassadors », Boston and London, 1891, écrit et même illustré par automatisme. L'auteur en est le Dr NEWBROUGH, de New-York, qui est, ou du moins qui fut, le chef de la communauté spirite de Shalam (New Mexico). Le plus récent des livres écrits par automatisme que je connaisse est : « *Zertoulen's Wisdom of the Ages* », par GEORGE A. FULLER, Boston, 1901.

(1) [« L'Éternel, dit Jérémie, étendit sa main et toucha ma bouche, et l'Éternel me dit : Voici, je mets mes paroles dans ta bouche. » JÉRÉMIE, I, 9. — « Le cinquième jour du mois, la parole de l'Éternel fut adressée à Ezéchiel, fils de Bouzi, le prêtre, dans le pays des Chaldéens, près du fleuve Kebar, et c'est là que la main de l'Éternel fut sur lui : « Je regardai... c'était » une image de la gloire de l'Éternel. A cette vue, je tombai sur ma face ; » et j'entendis la voix de quelqu'un qui parlait. Il me dit : Fils d'homme, » tiens-toi sur tes pieds et je te parlerai. Alors l'Esprit, entrant en moi, me » fit tenir sur mes pieds ; et j'entendis la voix de celui qui me parlait. Il me » dit : Fils d'homme, je t'envoie vers les enfants d'Israël, vers ces peuples » rebelles, qui se sont révoltés contre moi ; enfants à la face impudente et » au cœur endurci... — Et l'Esprit m'enleva et m'emporta ; je m'en allai plein » d'amertume et d'indignation, et la main de l'Éternel agissait sur moi avec » puissance. J'arrivai à Tel-Abib, auprès des déportés qui demeuraient près » du fleuve Kebar ; là je restai sept jours, stupéfait au milieu d'eux. » EZÉCHIEL I, 2-4, 28 ; II, 1-4 ; III, 14-15. (Ezéchiel vivait au VI^m siècle avant l'ère chrétienne ; il eut sa grande vision en 592. Jérémie lui est antérieur de 30 ou 40 ans.)]

» Ce n'est pas seulement au début de leur carrière que les prophètes traversent une crise où leur volonté n'est pour rien. Partout dans leurs écrits nous rencontrons des expressions qui nous les montrent envahis par une irrésistible impulsion;¹ cette impulsion vient d'en haut, elle détermine l'attitude du prophète à l'égard des événements de son temps. Elle le force à ouvrir la bouche et fait de ses paroles le véhicule d'une pensée plus haute que la sienne. « La parole de l'Eternel, dit Esaïe,² me saisit » comme une main puissante. »³ Ce qui caractérise avant tout le prophète, c'est qu'il parle avec l'autorité de Jéhovah lui-même. Il n'hésite jamais à donner ses paroles pour les paroles même de Dieu : « Ecoutez, cieux, et toi, terre, prête l'oreille ; car l'Eternel » parle! »⁴ La personne du prophète s'efface, il n'est plus que la voix du Tout-Puissant.

» Il faut se rappeler que les prophètes exerçaient une fonction régulière, et formaient une véritable corporation. Il y avait des écoles de prophètes où l'on cultivait le don de prophétie. Quelques jeunes hommes se groupaient autour d'un Samuel, d'un Elie, notaient et racontaient leurs actes, leurs paroles, et cherchaient en même temps à reproduire quelque chose de leur inspiration. La musique paraît avoir eu sa place dans leurs exercices. Il est évident que ces « fils de prophètes » n'arrivaient à posséder qu'une petite partie du don qu'ils ambitionnaient. Il y avait des contrefaçons de prophéties, parfois volontaires. Mais il ne faudrait pas croire que toutes les fois qu'une prophétie était fautive, celui qui la prononçait eût pleinement conscience de son erreur. »⁵

L'inspiration, chez Philon d'Alexandrie, présente des caractères analogues. Voici comment il la décrit :

« Je ne crains pas de rapporter ici ma propre expérience, mille fois répétée. A bien des reprises, comme je voulais me mettre à ma besogne accoutumée, c'est-à-dire la rédaction d'écrits philoso-

(1) [M. le prof. LUCIEN GAUTIER (*Vocations de Prophètes*, Lausanne 1901, p. 76) dit de même en parlant des vocations d'Esaïe, de Jérémie et d'Ezéchiël : « Elles pourraient toutes trois se résumer dans le fait d'un homme entendant la voix de Dieu, qui, d'une manière catégorique, impérative, irrésistible, lui enjoint de se mettre corps et âme à son service, de se consacrer entièrement à sa cause. »]

(2) [ESAÏE est du VIII^m siècle avant l'ère chrétienne.]

(3) [ESAÏE VIII, II.]

(4) [ESAÏE I, 2.]

(5) W. SANDAY : *The Oracles of God*, London, 1892, p. 49-56 et 91 (abrégé). Il cite encore les vocations de Moïse et d'Esaïe (Exode III, IV; Esaïe VI).

phiques, je savais avec précision les idées qu'il fallait mettre ensemble; et pourtant mon entendement se trouvait infécond et stérile: je laissais là mon travail sans avoir rien fait, tantôt accusant la faiblesse de ma pensée, tantôt frappé de la puissance de l'Être, par l'action duquel s'ouvre et se ferme la matrice de l'âme. Il m'est souvent arrivé d'avoir l'esprit vide en abordant mon travail et de le sentir tout à coup débordant; comme des semences, comme des flocons de neige tombant d'en haut d'une manière insensible, les pensées affluaient en moi; plein d'un enthousiasme délirant, je perdais conscience du lieu où j'étais, de ceux qui m'entouraient, de moi-même, des mots que je prononçais ou que j'écrivais. Une grande puissance d'interprétation surgissait en moi, je jouissais de la lumière, mon intuition était pénétrante, extraordinaire; les objets de la pensée m'apparaissaient avec une souveraine clarté, comparable à la vision la plus nette par les yeux du corps. »¹

Les révélations de Mahomet venaient toutes de la conscience subliminale :

Quand on lui demandait comment elles lui venaient, « Mahomet répondait, dit-on, qu'il entendait parfois comme un tintement de cloche, ce qui avait sur lui le plus puissant effet; une fois l'ange parti, il recevait la révélation. D'autres fois il conversait avec l'ange comme avec un homme, de manière à percevoir aisément ses paroles. Dans des textes plus récents... on ajoute d'autres formes. Dans l'*Itgân* (103) les révélations suivantes sont énumérées : 1° avec son de cloche; 2° par l'inspiration de l'esprit saint dans le cœur de Mahomet; 3° par l'ange Gabriel sous la forme humaine; 4° par l'action immédiate de Dieu, soit à l'état de veille (comme dans le voyage que Mahomet fit au ciel), soit en rêve... Dans l'*Almaouâhib alladounîya*, les formes suivantes sont indiquées : 1° le rêve; 2° l'inspiration de Gabriel dans le cœur du prophète; 3° Gabriel prenant la forme de Dahya; 4° le son de cloche; 5° Gabriel en personne (seulement deux fois); 6° la révélation dans le ciel; 7° Dieu apparaissant en personne, mais voilé; 8° Dieu se révélant directement sans aucun voile. D'autres ajou-

(1) [PHILONIS *De Migratione Abrahami* Cap. 7 (Ed. Cohn et Wendland, T. II, p. 275).]

Le cas le plus remarquable d'une révélation religieuse fondée sur des visions et des voix est sans contredit celui de Swedenborg.

tent encore : 9° Gabriel sous la forme d'un second individu ; 10° Dieu se révélant en personne, mais dans un rêve. »¹

Nulle part dans ces exemples nous ne voyons de révélation proprement motrice. Dans le cas de Joseph Smith, le fondateur du Mormonisme, qui eut d'innombrables révélations prophétiques, il peut y avoir eu des éléments moteurs, mais l'inspiration semble avoir été surtout sensorielle. Guidé par un ange, il aurait retrouvé les révélations de Mormon gravées sur des tables d'or. Il les aurait traduites à l'aide des « *peep-stones* »² qu'il découvrit avec les tables d'or : c'était sans doute un phénomène de « divination par les miroirs ». Pour ses autres révélations il se servit quelquefois des « *peep-stones* », mais demandait d'ordinaire au Seigneur des lumières plus directes.³

En somme, on peut dire que tous les initiateurs sont sujets à de pareils phénomènes d'automatisme : ils ne seraient pas ce qu'ils sont s'ils n'avaient plus ou moins un tempérament de névropathe, c'est-à-dire de soudaines illuminations et des impulsions obsédantes.

Quand on tient compte, non seulement de tous ces phénomènes d'inspiration, mais encore du mysticisme religieux, des crises violentes de la conversion, des obsessions qui pous-

(1) NÛLDEKE : *Geschichte des Qorâns*, 1860, p. 16. On trouvera plus de détails dans : SIR WILLIAM MUIR's *Life of Mahomet*, 3^e ed., 1894, ch. III.

(2) [Littéralement « pierre à travers laquelle on regarde » ; peut-être une sorte de cristal.]

(3) La secte des Mormons forme une théocratie qui a toujours été gouvernée par des révélations directes reçues par le Président et les Apôtres de l'Eglise. Je citerai quelques lignes d'une lettre qu'a bien voulu m'écrire en 1899 un membre important de la secte :

« Peut-être sera-t-il intéressant pour vous d'apprendre que notre président (M. Snow) déclare qu'il a reçu tout dernièrement du ciel plusieurs révélations. Pour comprendre la nature de ces révélations, il faut savoir que tous les Mormons croient au rétablissement de l'Eglise de Jésus-Christ par des messagers envoyés du ciel. Cette Eglise a pour chef un prophète, qui, grâce à ses visions et ses révélations, transmet à l'homme la sainte volonté de Dieu. La révélation est le canal par lequel la volonté de Dieu est communiquée directement et tout entière à l'homme. Ces révélations sont données en rêve, ou bien à l'état de veille, par des intuitions de l'esprit qui sont ou bien des voix, ou bien des apparitions réelles de la Sainte Présence. Nous croyons que Dieu est venu lui-même parler à notre prophète. »

sent les âmes saintes à leurs excès de charité, de pureté, d'ascétisme, on est forcé de reconnaître que la vie religieuse a des rapports étroits avec la conscience subliminale, réservoir des idées insoupçonnées et des énergies latentes. De là viennent les impulsions imprévues, les préférences et les antipathies non motivées, les préjugés, les hypothèses hardies, les superstitions, les caprices et toutes les croyances irraisonnées. De là sortent nos rêves, et c'est là peut-être qu'ils retournent. De là viennent toutes les expériences mystiques, tous les phénomènes d'automatisme, d'hypnotisme, d'hallucination et d'hystérie, enfin les phénomènes télépathiques, s'il est vrai qu'il en existe. La conscience subliminale nourrit aussi la vie spirituelle. Chez les hommes où cette vie est intense, la conscience subliminale semble avoir une activité qui n'est pas ordinaire : c'est là qu'ont pris naissance certaines expériences religieuses dont le retentissement a été considérable dans l'histoire de l'humanité.

CONCLUSION

Valeur de la Vie Religieuse

Dès le début de ce livre, en caractérisant la méthode empirique, j'annonçais que les jugements de valeur auxquels nous pourrions atteindre ne seraient jamais absolus et tranchants. Mes conclusions n'auront pas la rigueur de formules dogmatiques ; je chercherai néanmoins à leur donner toute la précision possible.

En somme, les croyances les plus caractéristiques de la vie religieuse peuvent se formuler ainsi : 1° Le monde visible n'est qu'une partie d'un univers invisible et spirituel d'où lui vient toute sa valeur. 2° La fin de l'homme est l'union intime, harmonieuse avec cet univers. 3° La prière — c'est-à-dire la communion avec l'esprit de l'univers, que ce soit un Dieu ou seulement une loi — est un acte qui ne reste pas sans effet : il en résulte un influx d'énergie spirituelle qui peut modifier d'une manière sensible aussi bien les phénomènes matériels que ceux de l'âme.

L'expérience religieuse présente en outre deux caractères importants : 1° Une nouvelle saveur s'ajoutant à la vie comme une pure grâce, et qui suscite soit un enthousiasme lyrique, soit un héroïsme exalté. 2° Une sécurité, une paix intérieure qui se manifeste au dehors par les effusions de la charité.

En illustrant par de nombreux exemples chacun de ces caractères, il a pu sembler que je recherchais de parti pris les formes les plus extravagantes du sentiment religieux.

Mais ces cas extrêmes sont de beaucoup les plus instructifs. Quand nous voulons pénétrer les secrets d'une science quelconque, nous ne nous adressons pas à ceux qui la possèdent de seconde main, mais bien aux maîtres les plus consommés, fussent-ils des personnages excentriques. Nous combinons ensuite ce qu'ils nous ont enseigné avec l'ensemble de nos idées antérieures, de manière à nous faire une opinion indépendante. C'est ainsi que nous allons procéder pour la religion. Après avoir entendu le témoignage de ses représentants les plus authentiques, nous en connaissons les secrets aussi bien qu'on peut le faire quand on les apprend d'un autre que soi-même. Nous avons maintenant à nous demander quels sont les avantages et les inconvénients de cet élément de la vie humaine, et dans quelle mesure il convient que d'autres éléments lui fassent équilibre.

Avant d'examiner directement ce problème, je voudrais essayer de résoudre une question qui s'est maintes fois offerte à nous.¹ Faut-il admettre que chez tous les hommes l'élément religieux doive se combiner de la même manière avec les autres éléments de la pensée? Je dirai plus : faut-il admettre que le principe religieux doive être identique dans la vie de tous les hommes? En d'autres termes, faut-il déplorer la multiplicité des sectes, des credos, des types religieux?

Je réponds hardiment : Non ! Je ne puis concevoir que des êtres aussi différents par leurs capacités et leurs conditions que les personnes humaines doivent remplir la même fonction spirituelle. Deux individus quelconques n'ont pas à résoudre les mêmes difficultés : serait-il juste d'attendre d'eux les mêmes solutions? Chacun, de son point de vue particulier, voit un ensemble de réalités plus ou moins impérieuses, et ne peut s'y adapter que par une attitude originale. Pour mieux défendre le poste qui lui est assigné, l'un doit s'endurcir et résister fermement, l'autre s'assouplir, apprendre à céder. S'il fallait qu'un Emerson devint un Wesley, qu'un Moody devint un Walt Whitman, la

(1) Voyez par exemple p. 112, 136-138, 287.

conscience du divin dans l'humanité s'en trouverait diminuée. Le divin ne désigne pas une qualité unique, c'est un ensemble de qualités dont chacune à son tour peut servir d'idéal à différents individus. Chacune des attitudes ainsi déterminées n'est qu'un mot, dans ce livre des aspirations humaines dont le sens complet ne peut être déchiffré que par la collaboration de tous les hommes. Il faut donc accepter que tel individu ait besoin d'un « Dieu des armées » et tel autre d'un Dieu de paix, d'un Père céleste, d'un Dieu du foyer familial. Il faut reconnaître que l'idéal comme la vie ne forme jamais un tout achevé; nos idéals sont des fragments qui se complètent, mais qu'on ne saurait substituer l'un à l'autre. Chez l'homme irritable et jaloux, la vie religieuse suppose l'écrasement du moi; il n'en est pas de même pour un cœur plein de sympathie et de bonté. Les âmes douloureuses ont besoin d'une religion de délivrance; au contraire, l'aspiration au salut ne tient que peu de place dans les cœurs optimistes.¹ Sans doute, certains esprits atteignent une expérience religieuse plus riche et plus complète; mais chacun doit s'en tenir à son expérience personnelle, si humble soit-elle, et respecter celle des autres.

La science des religions, substituée dans toutes les âmes à la foi personnelle, ne serait-elle pas un remède radical à l'absolutisme religieux? — Mais la connaissance d'une chose ne saurait remplacer la chose elle-même. Comme le disait Al-Gazali: « Combien il est différent de savoir en quoi consiste l'ivresse et d'être ivre effectivement! » Admettons qu'on puisse arriver à connaître toutes les conditions et tous les éléments de la vie religieuse, qu'on puisse même décider de

(1) Les régénérés ont pour les âmes au développement rectiligne un certain mépris. A leurs yeux, elles ont de la moralité plutôt que de la religion: « Channing, disait un ministre orthodoxe, ne peut atteindre le plus haut degré de la vie religieuse; la rectitude parfaite de son caractère le lui interdit. » L'horizon spirituel des régénérés, où le mal se mêle davantage au bien, est plus étendu que celui des optimistes. L'aspect héroïque et solennel que revêt pour eux la vie est une synthèse où se combinent la joie et la douleur. Ils ne suppriment pas le mal, ils le transfigurent. Mais tous, optimistes et pessimistes, atteignent une communion avec le divin qui a la même valeur pratique pour l'individu; chacun doit y parvenir par les moyens qui conviennent le mieux à son tempérament religieux.

leur valeur d'après leur conformité avec le reste de la connaissance; l'homme qui posséderait le mieux cette science pourrait être incapable d'éprouver le plus faible sentiment de foi religieuse. « Tout savoir, c'est tout pardonner. » L'exemple de Renan vient naturellement à l'esprit : toute l'étendue de ses connaissances en matière de religion n'a fait de lui qu'un dilettante. Si la religion est susceptible de servir vraiment les intérêts de l'homme ou de Dieu, celui qui vit d'une vie religieuse, si bornée qu'elle soit, rend plus de services que celui qui en a la connaissance la plus étendue. Connaître et vivre sont deux : celui-là seul possède la vie que la vie possède et qui la sent vibrer en lui.

C'est pourquoi la science des religions ne saurait être l'équivalent de la vie religieuse; et si l'on considère les problèmes que soulève une telle science, on voit ceux qui la construisent forcés d'abandonner tôt ou tard l'attitude purement théorique; les questions essentielles doivent rester sans solution, ou bien être tranchées par la foi. Admettons pour un instant que la science des religions soit définitivement constituée. Admettons qu'elle ait accumulé toutes les données historiques et qu'elle en ait extrait les mêmes caractères essentiels que j'ai formulés plus haut. Elle affirmera que toute religion vivante implique la croyance à la réalité d'êtres surnaturels, avec lesquels le fidèle entre en une communion vraiment féconde et qui peut changer le cours des choses. Mais il lui reste encore, en examinant ces croyances à la lumière des autres sciences et de la philosophie, à juger de leur *vérité*. Ce n'est pas par une méthode dogmatique qu'on peut former de tels jugements. La philosophie et les sciences sont bien loin d'être achevées : on ne s'est mis d'accord sur aucune grande question. Les sciences de la nature ne s'inquiètent pas du monde spirituel, et les savants, dans leurs recherches, ne tiennent nul compte des conceptions idéalistes vers lesquelles inclinent les philosophes. L'homme de science, du moins dans son laboratoire, paraît si fidèle au matérialisme qu'on peut bien dire que les études scientifiques inclinent l'esprit à nier la valeur de toute religion. Et cette tendance se retrouve même dans la science des religions. Celui qui la cultive est forcé d'étudier de près tant de superstitions grossières et

repoussantes qu'il est facilement entraîné à poser en principe que toute croyance religieuse a chance d'être fausse. En fait, on ne voit pas bien quels pourraient être les fruits spirituels de la prière qu'un sauvage adresse à son fétiche. La science des religions ne sera-t-elle pas disposée à refuser aux phénomènes qu'elle étudie toute réalité surnaturelle ?

On entend souvent dire aujourd'hui que la religion est un anachronisme, un cas de *survivance*, le retour atavique d'un mode de pensée que les esprits éclairés ont dépassé depuis longtemps. L'anthropologie moderne semble être assez favorable à cette théorie. Le pivot de la vie religieuse, c'est, nous l'avons vu, l'intérêt passionné que prend l'individu à sa destinée personnelle. La religion n'est, en un sens, qu'un monument de l'égoïsme humain. Les dieux qu'elle vénère, chez les sauvages comme chez les hommes les plus civilisés, ont ceci de commun qu'ils s'intéressent aux requêtes individuelles. Le personnalisme est le fond de la pensée religieuse. Or la science a fini par éliminer toute conception *personnaliste*. Elle classe les êtres et formule les lois sans y rechercher aucune finalité ; elle construit ses théories sans se demander comment elles pourront agir sur les inquiétudes et les destinées humaines. Le savant peut croire en Dieu, mais comme individu et non comme savant ; les jours ne sont plus où l'on disait qu'aux yeux de la Science elle-même les cieux racontent la gloire de Dieu. Le système solaire, avec sa belle ordonnance, n'est plus pour nous qu'un cas particulier d'équilibre cosmique, réalisé par hasard au milieu d'espaces infinis d'où la vie est à jamais absente : après un temps qui n'aura compté pour rien dans l'existence de l'univers, notre monde disparaîtra. La théorie darwinienne de l'apparition accidentelle de tous les êtres et de leur disparition inévitable s'applique aux plus grands ensembles comme aux plus petits détails.

La science moderne n'offre à l'imagination que des atomes qui se meuvent sans cesse et dont les combinaisons se font et se défont sans ordre et sans but. Nous ne pouvons discerner dans la nature aucune tendance générale qui suscite notre sympathie. Dans le vaste rythme de ses phénomènes, elle détruit à mesure tout ce qu'elle crée, elle semble se nier elle-même. Nous trouvons aujourd'hui bien grotesque la théologie

naturelle qui donnait pleine satisfaction à nos aïeux et qui représentait Dieu comme ordonnant toute la nature en vue de nos besoins les plus mesquins. Nous avons peine à concevoir qu'un philosophe comme Christian Wolff, dont l'esprit abstrait et sec contenait tout le savoir du dix-huitième siècle naissant, ait pu dire, avec une foi naïve en la personnalité de la Nature :

« Dieu a fait le soleil pour maintenir sur la terre l'ordre des changements périodiques qui permet aux créatures vivantes, hommes et bêtes, d'y demeurer. Les hommes étant des créatures raisonnables qui déduisent de la contemplation de l'univers l'invisible réalité de Dieu, le but essentiel de la création est l'existence de l'homme : le soleil concourt à cette fin, car sans lui l'espèce humaine ne saurait se maintenir ni se perpétuer... La lumière du soleil fait le jour, non seulement sur notre Terre, mais aussi sur les autres planètes ; et la lumière nous procure les plus grands avantages. Par son moyen, nous pouvons commodément vaquer à des occupations qui, le soir venu, seraient moins faciles, et même impossibles sans la lumière artificielle, toujours coûteuse. Les animaux trouvent pendant le jour leur nourriture, alors que la nuit ils ne le pourraient guère. C'est à la lumière du soleil que nous sommes aussi redevables de voir tout ce qui est à la surface de la terre, de loin comme de près, et de reconnaître la nature des différents êtres. Nous tirons de là de nombreux et nouveaux avantages, non seulement dans notre vie pratique, nos affaires et nos voyages, mais tout particulièrement dans la connaissance de la Nature ; car elle est en grande partie fondée sur des observations qui nous seraient impossibles sans le secours de la vue, et par conséquent sans la lumière du soleil. Pour se bien pénétrer des avantages que nous procure le soleil, que l'on imagine ce que l'on deviendrait, si pendant un mois seulement il faisait nuit... D'après le soleil, on sait quand il est midi, ce qui nous permet de régler nos montres ; et cela est d'une importance toute spéciale pour l'astronomie... A l'aide du soleil, on découvre le méridien... le méridien nous sert à dresser nos cadrans solaires, et somme toute, nous n'aurions point de cadrans solaires si nous n'avions pas de soleil. »¹

(1) CHRISTIAN WOLFF : *Vernünfftige Gedanken (sic) von den Absichten der natürlichen Dinge*, Halle, 1752, p. 71-84. Le même auteur célèbre en ces termes les bienfaits de l'eau : « Les avantages que l'eau procure aux hommes sont manifestes et ne demandent pas une longue description. L'eau sert de boisson universelle aux hommes comme aux bêtes, bien que

La science moderne nous interdit une telle conception de Dieu. Elle ne saurait admettre un Dieu qui n'établirait pas des lois universelles, et qui modifierait son œuvre d'après les convenances humaines. L'individualité de chacun de nous est comme une de ces bulles d'écume qui flottent sur une mer orageuse, sans cesse créées et détruites par les vents et les vagues. Nous ne sommes, suivant le mot de Clifford, que des « épiphénomènes », entraînés par le flot irrésistible des événements, contre lequel nous ne pouvons rien.

On comprend que d'un tel point de vue la religion apparaisse comme une simple survivance ; car en fait elle continue les traditions de la pensée primitive. Exercer une contrainte

les hommes se fabriquent des boissons artificielles ; mais ils ne le pourraient sans eau. La bière est faite d'eau et d'orge fermentée, mais c'est l'eau qui étanche la soif. Le vin est fait de raisins, qui n'auraient pu croître sans le secours de l'eau. Il en est de même des boissons qu'en Angleterre et autres lieux on préparé avec des fruits... Puis donc que Dieu a de telle sorte organisé la terre qu'hommes et bêtes y pussent demeurer et trouver tout ce qu'il faut pour les nécessités et commodités de la vie, l'eau lui sert de moyen pour faire de la terre le domicile le plus convenable à l'homme et aux bêtes. Cela devient encore plus clair si l'on considère combien l'eau nous est utile pour laver les ustensiles de ménage et les vêtements et pour bien d'autres usages... Entrez chez un coutelier, vous verrez que l'on tient la meule toujours humide... Et si vous voyez combien il nous est avantageux d'avoir des couteaux, des ciseaux et les autres instruments que l'on aiguise sur la meule, vous aurez encore une plus grande idée de l'utilité de l'eau. » WOLFF, p. 354-356.

DERHAM, dans sa « Physico-théologie », qui eut au dix-huitième siècle le plus grand succès, loue Dieu d'avoir créé « cette grande diversité qu'on voit dans les visages, dans les voix et les écritures. Si le corps de l'homme, dit-il, avait été fait comme l'imaginent les athées, ou d'après toute autre méthode que celle du Souverain de l'Univers, cette sage diversité n'existerait point. Les visages des hommes auraient été faits sur le même moule ; leurs organes vocaux auraient tous rendu le même son, ou des sons très peu différents ; la même structure des nerfs et des muscles aurait imprimé à la main les mêmes mouvements et la même écriture. Quelle confusion, quel désordre n'auraient pas régné dans le monde ! Aucune sécurité pour les personnes, aucune jouissance assurée de nos biens ; point de justice entre les hommes ; plus de distinction entre le bien et le mal, entre les amis et les ennemis, entre le père et l'enfant, le mari et la femme, nulle différence apparente entre les sexes. L'humanité serait sans dessus dessous, étant exposée à la malice des méchants et des envieux, aux ruses, aux violences des brigands et des voleurs, aux crimes des faussaires, à la luxure des débauchés, que sais-je encore ! Nos tribunaux montrent abondamment les terribles effets d'une confusion entre deux visages, et des faux en écritures. Mais, grâce à l'ordonnancé infiniment sage du Créateur, on reconnaît chaque homme à son visage quand il fait jour, à sa voix quand il fait nuit. Son écriture témoigne pour lui quand

naturelle qui donnait pleine satisfaction à nos aïeux et qui représentait Dieu comme ordonnant toute la nature en vue de nos besoins les plus mesquins. Nous avons peine à concevoir qu'un philosophe comme Christian Wolff, dont l'esprit abstrait et sec contenait tout le savoir du dix-huitième siècle naissant, ait pu dire, avec une foi naïve en la personnalité de la Nature :

« Dieu a fait le soleil pour maintenir sur la terre l'ordre des changements périodiques qui permet aux créatures vivantes, hommes et bêtes, d'y demeurer. Les hommes étant des créatures raisonnables qui déduisent de la contemplation de l'univers l'invisible réalité de Dieu, le but essentiel de la création est l'existence de l'homme : le soleil concourt à cette fin, car sans lui l'espèce humaine ne saurait se maintenir ni se perpétuer... La lumière du soleil fait le jour, non seulement sur notre Terre, mais aussi sur les autres planètes; et la lumière nous procure les plus grands avantages. Par son moyen, nous pouvons commodément vaquer à des occupations qui, le soir venu, seraient moins faciles, et même impossibles sans la lumière artificielle, toujours coûteuse. Les animaux trouvent pendant le jour leur nourriture, alors que la nuit ils ne le pourraient guère. C'est à la lumière du soleil que nous sommes aussi redevables de voir tout ce qui est à la surface de la terre, de loin comme de près, et de reconnaître la nature des différents êtres. Nous tirons de là de nombreux et nouveaux avantages, non seulement dans notre vie pratique, nos affaires et nos voyages, mais tout particulièrement dans la connaissance de la Nature; car elle est en grande partie fondée sur des observations qui nous seraient impossibles sans le secours de la vue, et par conséquent sans la lumière du soleil. Pour se bien pénétrer des avantages que nous procure le soleil, que l'on imagine ce que l'on deviendrait, si pendant un mois seulement il faisait nuit... D'après le soleil, on sait quand il est midi, ce qui nous permet de régler nos montres; et cela est d'une importance toute spéciale pour l'astronomie... A l'aide du soleil, on découvre le méridien... le méridien nous sert à dresser nos cadrans solaires, et somme toute, nous n'aurions point de cadrans solaires si nous n'avions pas de soleil. »¹

(1) CHRISTIAN WOLFF : *Vernünfftige Gedancken (sic) von den Absichten der natürlichen Dinge*, Halle, 1752, p. 71-84. Le même auteur célèbre en ces termes les bienfaits de l'eau : « Les avantages que l'eau procure aux hommes sont manifestes et ne demandent pas une longue description. L'eau sert de boisson universelle aux hommes comme aux bêtes, bien que

La science moderne nous interdit une telle conception de Dieu. Elle ne saurait admettre un Dieu qui n'établirait pas des lois universelles, et qui modifierait son œuvre d'après les convenances humaines. L'individualité de chacun de nous est comme une de ces bulles d'écume qui flottent sur une mer orageuse, sans cesse créées et détruites par les vents et les vagues. Nous ne sommes, suivant le mot de Clifford, que des « épiphénomènes », entraînés par le flot irrésistible des événements, contre lequel nous ne pouvons rien.

On comprend que d'un tel point de vue la religion apparaisse comme une simple survivance ; car en fait elle continue les traditions de la pensée primitive. Exercer une contrainte

les hommes se fabriquent des boissons artificielles ; mais ils ne le pourraient sans eau. La bière est faite d'eau et d'orge fermentée, mais c'est l'eau qui étanche la soif. Le vin est fait de raisins, qui n'auraient pu croître sans le secours de l'eau. Il en est de même des boissons qu'en Angleterre et autres lieux on préparé avec des fruits... Puis donc que Dieu a de telle sorte organisé la terre qu'hommes et bêtes y pussent demeurer et trouver tout ce qu'il faut pour les nécessités et commodités de la vie, l'eau lui sert de moyen pour faire de la terre le domicile le plus convenable à l'homme et aux bêtes. Cela devient encore plus clair si l'on considère combien l'eau nous est utile pour laver les ustensiles de ménage et les vêtements et pour bien d'autres usages... Entrez chez un coutelier, vous verrez que l'on tient la meule toujours humide... Et si vous voyez combien il nous est avantageux d'avoir des couteaux, des ciseaux et les autres instruments que l'on aigüise sur la meule, vous aurez encore une plus grande idée de l'utilité de l'eau. » WOLFF, p. 354-356.

DERHAM, dans sa « Physico-théologie », qui eut au dix-huitième siècle le plus grand succès, loue Dieu d'avoir créé « cette grande diversité qu'on voit dans les visages, dans les voix et les écritures. Si le corps de l'homme, dit-il, avait été fait comme l'imaginent les athées, ou d'après toute autre méthode que celle du Souverain de l'Univers, cette sage diversité n'existerait point. Les visages des hommes auraient été faits sur le même moule ; leurs organes vocaux auraient tous rendu le même son, ou des sons très peu différents ; la même structure des nerfs et des muscles aurait imprimé à la main les mêmes mouvements et la même écriture. Quelle confusion, quel désordre n'auraient pas régné dans le monde ! Aucune sécurité pour les personnes, aucune jouissance assurée de nos biens ; point de justice entre les hommes ; plus de distinction entre le bien et le mal, entre les amis et les ennemis, entre le père et l'enfant, le mari et la femme, nulle différence apparente entre les sexes. L'humanité serait sens dessus dessous, étant exposée à la malice des méchants et des envieux, aux ruses, aux violences des brigands et des voleurs, aux crimes des faussaires, à la luxure des débauchés, que sais-je encore ! Nos tribunaux montrent abondamment les terribles effets d'une confusion entre deux visages, et des faux en écritures. Mais, grâce à l'ordonnance infiniment sage du Créateur, on reconnaît chaque homme à son visage quand il fait jour, à sa voix quand il fait nuit. Son écriture témoigne pour lui quand

sur les puissances spirituelles et les mettre de son côté, ce fut pendant de longs siècles le grand procédé pour agir sur la Nature. Pour nos ancêtres, les rêves, les hallucinations, les révélations absurdes, et d'autres histoires à dormir debout formaient avec la réalité un mélange inextricable. Il n'y a pas encore bien longtemps que l'on ne soupçonnait même pas la distinction que nous faisons aujourd'hui entre le fait et la conjecture, entre la vérité impersonnelle et les fantaisies individuelles. Ce qu'on imaginait vivement, ce qu'on croyait devoir être vrai, on l'affirmait avec assurance ; et les autres le croyaient sur parole. Était vrai ce qui n'avait jamais été contredit ; l'esprit, aisément séduit par le merveilleux, n'en-

il est absent et garantit l'exécution de ses volontés par ceux qui viennent après lui. Preuve évidente autant qu'admirable d'un Ordre Divin ! » Un Dieu qui veille avec tant de sollicitude à ce qu'on ne puisse confondre les signatures de chèques et d'actes notariés était bien selon le cœur de l'anglicanisme du dix-huitième siècle.

Sous ce titre : « La Bonté de Dieu prouvée par la Création des Montagnes et des Vallées », Derham, après en avoir célébré la beauté, ajoute ce qui suit : « Il y a des tempéraments assez heureux, des santés assez robustes pour s'accommoder de toutes les régions et de tous les climats. Mais d'autres sont si frères qu'ils ne peuvent supporter qu'un climat déterminé. Aux uns convient mieux l'air plus léger des hauteurs, alors qu'ils dépérissent dans l'air épais des grandes villes ou même dans l'air brumeux et chaud des vallées humides ; d'autres au contraire languissent sur les sommets, et deviennent drus et forts dans la douce atmosphère des vallées. Cette possibilité de changer d'altitude est un grand bienfait pour la partie la moins robuste de l'humanité ; elle permet une vie agréable et facile à ceux qui sans elle languiraient ou périraient misérablement. Cette salutaire disposition de la surface terrestre présente encore un autre avantage, qui est d'offrir de commodés emplacements pour nos demeures. Les collines, dit un auteur éminent, servent de rempart contre le froid et le souffle mordant des vents du nord, et réfléchissent les rayons doux et réchauffants du soleil, ce qui rend nos maisons à la fois plus gaies et plus confortables en hiver. Enfin c'est aux montagnes que nous devons les sources et les rivières ; ces masses imposantes ne sont donc pas les inutiles bosses d'un globe grossièrement façonné, ce sont d'admirables instruments imaginés par le Créateur pour accomplir une des œuvres les plus fécondes de la nature. Car si la surface de la terre était toute unie, si les montagnes ne se dressaient pas au milieu des îles et des continents, il est certain que les eaux ne s'écouleraient plus, et ne descendraient plus vers la mer par ces douces déclivités ; elles resteraient stagnantes, se corrompraient peut-être ; elles inonderaient le sol habitable. Non, les montagnes et les vallées ne sont pas, comme pourrait le croire un voyageur maussade et fatigué, des obstacles et des embarras ; elles sont une œuvre sublime du Créateur, sagement instituée par lui pour le bien de notre monde sublunaire. »

visageait que les aspects dramatiques et touchants de la réalité. Ce mode de pensée a régné depuis l'antiquité jusqu'au dix-septième siècle. Hérodote expliquait ainsi la position du soleil en hiver : il se déplace vers le sud à cause du froid qui le force à se réfugier dans la région la plus chaude du ciel, au-dessus de la Libye. Dans le traité des « Problèmes mécaniques », qui nous est parvenu sous le nom d'Aristote, on trouve cette explication du levier :

« Ce qui se passe selon l'ordre de la Nature, mais dont la cause est inconnue, apparaît comme merveilleux... Il en est ainsi lorsque le plus petit l'emporte sur le plus grand, lorsqu'un objet de faible poids met en mouvement un pesant fardeau, et dans presque tous les problèmes que nous appelons mécaniques... De ce genre sont les questions relatives au levier... Car il semble extraordinaire qu'une petite masse meuve un grand poids auquel on ajoute encore un autre poids. En effet, le même poids qu'on ne peut mouvoir sans levier, on le meut facilement, bien qu'on y surajoute le poids du levier. Le principe et la cause de tous les faits de cette nature résident dans le cercle. Conséquence fort légitime, car il n'est pas étonnant que du plus merveilleux découle le merveilleux ; et quoi de plus merveilleux que la coexistence des contraires ? Or le cercle est précisément engendré par la synthèse des contraires, c'est-à-dire du mouvement et du repos... La ligne qui entoure le cercle, et qui n'a pas de largeur, a des propriétés contraires, la concavité et la convexité. »¹

Réfléchissant sur les merveilles de la création, Saint Augustin s'écrie :

« Qui a donné à la paille une nature si froide qu'elle conserve la neige entassée, et si chaude qu'elle fait mûrir les fruits mal mûrs ? Qui pourrait expliquer les merveilles du feu ? Brillant, il noircit ce qu'il consume ; magnifiquement coloré, il décolore les objets qu'il lèche et qu'il enveloppe, et d'une braise étincelante fait un charbon tout noir... Que dire du charbon lui-même, si fragile qu'il se brise au plus léger choc, qu'il se casse sans la moindre peine, et si robuste qu'aucune humidité ne le fait pourrir, et que les siècles n'en peuvent triompher ! »²

(1) [ARISTOTELIS *Mechanica, init.*, 847 a 11 sq.]

(2) S. AUGUSTINI *De Civitate Dei Lib. XXI cap. IV, 1-2.*

Ouvrez les vieux livres de médecine : à chaque page on y fait appel à la magique sympathie des corps. On trouve dans Van Helmont la description du fameux onguent vulnérable de Paracelse. Il y avait plusieurs recettes ; il y traitait d'ordinaire de la graisse humaine, de la graisse de taureau, d'ours ou de sanglier ; des vers de terre pilés, enfin de l'*usnea*, petite moisissure qui se forme sur le crâne d'un pendu ou d'un roué, exposé aux intempéries, le tout préparé, autant que possible, sous la planète Vénus, mais jamais sous Mars ou Saturne. Pour guérir un blessé, il suffit de prendre un éclat de bois trempé dans son sang, ou l'arme même qui l'a frappé, sur laquelle le sang s'est desséché, et de l'enduire de cet onguent, la plaie restant bien fermée. La guérison est infaillible.¹

Faut-il s'étonner de telles divagations ? L'esprit humain ne pouvait guère prévoir quelle valeur prendraient un jour les explications mathématiques et mécaniques des phénomènes naturels. Pesanteur, mouvement, vitesse, direction, position, quelles maigres idées, pâles, sans intérêt ! Comment n'aurait-on pas préféré dans l'étude de la nature ses

(1) « L'onguent, dit Van Helmont, ne tire pas à lui le mal de la blessure ; mais il donne au sang fraîchement versé une vertu magnétique et médicatrice, esprit nouveau qui doit guérir l'esprit du sang qui coule dans les veines du blessé, car les deux sangs sont frères. Alors le sang répandu aspire l'impression douloureuse hors du blessé... La vertu médicatrice qui dompte le mal est suscitée dans le sang par l'esprit de l'onguent... » Pour faire son effet, l'onguent a besoin de la graisse de taureau. Mais d'où vient à cette graisse sa vertu vulnérable ? « C'est qu'en mourant le taureau gronde sourdement, et fait passer dans son sang son esprit de vengeance... car le taureau meurt plus pénétré du désir de vengeance que tout autre animal. C'est pourquoi sa graisse est un élément indispensable de l'onguent vulnérable... il y faut à la fois la violence du taureau et la douce sympathie du miel parfumé... Par là, il est assez évident que ce n'est pas au concours de Satan qu'il faut attribuer l'efficacité de l'onguent, mais à la communication de certaines qualités naturelles, à l'esprit de vengeance posthume conservé dans la graisse. »

Ce n'est pas le seul exemple que donne Van Helmont de l'action à distance par sympathie : « Quand une sorcière, dit-il, a fait périr un cheval, il suffit de prendre le cœur du cheval tout fumant encore (car il est le siège du principe vital) et de le faire rôtir à la broche ou sur le gril : aussitôt, sans autre intermédiaire, le principe vital de la sorcière et par suite la sorcière elle-même (sinon dans son corps, du moins dans son esprit) ressent les atroces tourments du feu, ce qui n'arriverait certes pas s'il n'y avait pas eu liaison intime entre l'esprit de la sorcière et celui du cheval... De même n'a-t-on pas

aspects les plus vivants et les plus riches ? tout ce qui dans les phénomènes frappe l'imagination, pique la curiosité ? La religion s'attache précisément aux aspects colorés et dramatiques de la réalité. Les sublimes horreurs et les beautés du monde visible, les promesses de l'aurore et de l'arc-en-ciel, la voix du tonnerre, la douceur des pluies d'été, la splendeur des étoiles, touchent l'âme religieuse bien plus que les lois naturelles qui gouvernent le monde. Aujourd'hui comme autrefois, l'homme religieux vous dira que lorsqu'il est seul dans sa chambre ou dans la campagne, il sent la présence de Dieu ; il sent que le secours lui vient en réponse à ses prières, et qu'en sacrifiant ses désirs à cette invisible réalité, il est rempli de paix et d'assurance.

La religion n'est donc, selon la théorie de la *survivance*, qu'un pur anachronisme, qu'on doit corriger en guérissant l'imagination de son anthropomorphisme. Plus nos formules seront impersonnelles et universelles, moins nous y mêlerons nos impressions particulières, et plus nous serons fidèles à l'esprit de la science.

L'attitude impersonnelle qu'exige la science suppose une

vu maintes fois le cadavre d'un homme assassiné saigner devant le juge, en présence du meurtrier, convaincu par là de son crime ? Car l'idée de la vengeance s'étant imprimée, au moment de la mort, dans le sang de la victime, il bouillonne et jaillit en présence du meurtrier... On trouve dans Paracelse le vrai remède magnétique de la plupart des maladies, telles que l'hydropisie, la goutte, la jaunisse : prenez un peu de sang chaud du malade, mettez-le dans une coquille d'œuf, maintenez-le dans une douce chaleur, puis mêlez-y de la viande et faites-le manger par un cochon ou par un chien affamé : aussitôt la maladie sortira du malade pour entrer dans le chien... Une femme qui allaite et qui veut tarir ses mamelles n'a qu'à faire couler de son lait sur des charbons ardents, et bientôt elles seront vides... — Quoi qu'on puisse penser des autres, le cas suivant ne saurait être un prestige de Satan : Un Bruxellois ayant perdu son nez dans un combat, alla trouver à Bologne le grand chirurgien Tagliacozzo pour qu'il lui remit un nez. Et comme il craignait de se faire inciser le bras, il fit venir, à prix d'argent, un portefaix, dans le bras duquel Tagliacozzo découpa de quoi lui faire un nez. Treize mois après son retour à Bruxelles, son nez se refroidit soudain et, au bout de quelques jours, se corrompit et tomba. On découvrit qu'à peu près au même instant où le nez s'était refroidi, le portefaix avait expiré. Il est encore à Bruxelles des témoins oculaires de ce fait... Je vous le demande, conclut Van Helmont, qu'y a-t-il là-dessous de superstitieux ou d'imaginaire ? »

IOAN. BAPT. HELMONTII *De Magnetica Vulnerum Curatione*, 1707.

Aujourd'hui, les traités de *mind-cure*, par exemple ceux de Prentice MURFORD, sont pleins des effets de l'action sympathique à distance.

certaine force de caractère, mais elle a quelque chose de superficiel. Car les formules générales ne sont que les symboles de la réalité, tandis que les sentiments et les actes individuels, pris en eux-mêmes, sont des réalités, au sens le plus fort du terme.

L'expérience de l'homme, à chaque instant, est faite de deux parties, une partie objective, une partie subjective; la première peut être infiniment plus étendue que la seconde, mais celle-ci garde toujours sa place. La partie objective est l'ensemble de tout ce qui est, dans un moment donné, objet de la pensée; la partie subjective est l'état du sujet pensant dans le même moment. L'objet de la pensée peut être immense, comme les périodes ou les espaces cosmiques, alors que l'état intérieur peut être fugitif et mesquin. Et pourtant l'objet de la pensée, si grand qu'il soit, n'est jamais que le reflet d'une réalité que nous supposons en dehors de nous, sans pouvoir la saisir du dedans, tandis que l'état intérieur constitue l'expérience elle-même, dont il fait toute la réalité. Un état de conscience complet, c'est-à-dire un objet pensé, plus une attitude du sujet à son égard, plus le sentiment d'un *moi* qui prend cette attitude, est un fragment d'expérience personnelle qui, pour être petit, n'en est pas moins concret et solide, tandis que l'*objet*, considéré seul, n'est qu'un élément abstrait et vide. L'état de conscience est un fait peut-être insignifiant, mais *plein*; il appartient à la catégorie des réalités véritables, des énergies qui meuvent le monde; il est une maille du réseau qu'elles forment entre elles. Le sentiment incommunicable qu'éprouve chaque homme au moment critique où son sort va se décider peut être taxé d'égoïsme et considéré comme dépourvu de toute valeur scientifique; il n'en reste pas moins que par lui seul notre existence concrète achève de se réaliser; tout être privé d'un tel sentiment ne serait qu'une demi-réalité.¹

C'est donc une prétention exagérée de vouloir, au nom de la science, rejeter les éléments personnels de l'expérience

(1) On peut rapprocher cette conception de la doctrine de Lotze : pour lui, la seule manière dont nous puissions comprendre une chose « en soi », c'est de la concevoir telle qu'elle est *pour elle-même*; c'est-à-dire comme ayant une conscience réelle de son activité intérieure.

humaine. La réalité concrète se compose exclusivement d'expériences individuelles. Etudier le monde en négligeant les aspirations et les sentiments divers des individus, c'est un peu comme si l'on offrait le menu d'un repas à la place du repas lui-même. La religion ne commet pas cette erreur. Pour égoïste que soit la religion d'un homme, si bornée que soit la divinité avec laquelle il entre en contact, cette religion sera toujours à son point de vue moins creuse et moins abstraite qu'une science qui se glorifie de rejeter toute donnée personnelle. Un menu qui, au lieu du mot « œuf », porterait un œuf réel; au lieu du mot « raisin », un grain de raisin, ne constituerait pas, sans doute, un repas suffisant; mais ce serait, du moins, un commencement de réalité. Quand la théorie de la *survivance* prétend que nous devrions nous en tenir à des éléments impersonnels, c'est comme si l'on nous disait : Apaisez votre faim en lisant ce menu. Quelque réponse que l'on donne aux questions que soulèvent nos destinées individuelles, c'est en reconnaissant leur importance dans notre vie comme dans notre pensée que nous voyons s'ouvrir en nous les profondeurs de l'existence. Mais vivre ainsi, c'est être religieux. Par l'expérience religieuse, nous prenons possession de la seule réalité qui puisse nous appartenir en propre, la seule dont nous soyons personnellement responsables. Je n'hésite donc pas à condamner la théorie de la *survivance*, comme étant fondée sur une erreur manifeste. De ce que nos ancêtres se trompaient grossièrement et mêlaient à leur religion une fausse conception des choses, il ne s'ensuit pas que nous devons abandonner toute foi religieuse.

D'ailleurs, cela même qu'on appelle erreur de fait peut n'être pas entièrement faux. Nous avons vu que beaucoup de fidèles de la *mind-cure* vérifient jour après jour leur conception religieuse de l'univers par des expériences concrètes. Le savant qui ne connaît que sa science refuse par principe de voir, dans les faits constatés par la *mind-cure*, autre chose que de l'« ineptie », de la « blague » ou de la « folie »; catégories vagues et commodes! Mais il exclut par là une quantité de faits bruts qui seraient perdus à jamais pour la connaissance humaine, sans l'intérêt que

prennent les âmes religieuses à ces aspects personnels de la réalité. Les guérisons miraculeuses ont pendant longtemps été considérées par les savants comme de pures illusions. L'étude toute récente des phénomènes d'hypnotisme a permis aux hommes de science d'admettre la possibilité de telles guérisons, pourvu qu'on les envisage uniquement comme des « faits de suggestion ». Les stigmates des hystériques leur font accepter ceux de Saint François d'Assise. Les histoires de possédés leur deviennent croyables depuis qu'ils y voient des cas de « démonomanie ».

Le divorce entre le monde de la science et celui de la religion n'est donc pas aussi définitif qu'il le paraît d'abord. Il y a des progrès en spirale : le personalisme de la pensée primitive, que nous croyons avoir dépassé, pourrait bien reparaitre un jour, d'une manière impossible à prévoir ; en ce cas, l'attitude rigoureusement impersonnelle de la science moderne apparaîtrait comme une exagération dont l'utilité fut temporaire, et non comme la méthode définitive que célèbrent avec assurance tant de penseurs contemporains. C'est pourquoi j'ai fait une si grande place à l'expérience individuelle, à tel point qu'on pourrait me reprocher d'avoir sacrifié l'intelligence au sentiment dans l'analyse de la vie religieuse.

Le sentiment est la base de la personnalité. C'est seulement dans les plus secrets replis du cœur que l'on peut saisir sur le vif une réalité qui se fait, pour se manifester ensuite au dehors.¹ Comparé au monde intérieur, avant tout affectif, le monde de concepts que contemple l'intelligence apparaît comme une pellicule cinématographique que l'on regarderait avant de la faire passer dans l'instrument ; il y manque la troisième dimension, le mouvement et la vie. Quand je rencontre, sous la plume d'un écrivain religieux, une phrase comme celle-ci : « La meilleure définition

(1) La critique de Hume n'a-t-elle pas banni la causalité du monde physique ? La science moderne ne voit plus dans la cause et l'effet que deux phénomènes qui varient dans le même rapport (lisez Mach, Pearson, Ostwald). L'origine de l'idée de cause est dans notre expérience intime ; c'est là seulement que l'on peut observer directement des causes, au vieux sens du terme.

de Dieu, c'est peut-être de dire qu'il est l'*Inévitable Inférence* », je reconnais la tendance à laisser le sentiment religieux se dissoudre en formules intellectuelles. Les martyrs auraient-ils chanté sur le bûcher pour une pure inférence ? Les vrais génies religieux, les Saint François, les Luther, les Jacob Bœhme ont d'ordinaire repoussé les prétentions de l'intelligence à s'immiscer dans la vie religieuse. L'intelligence n'en poursuit pas moins son œuvre d'abstraction et d'appauvrissement.¹ La philosophie ne cherche-t-elle pas à expulser la religion ?

« La religion, dit Vacherot, répond à un *état* transitoire, non à un sentiment permanent de la nature humaine. Toute religion, quel qu'en soit le degré de maturité, appartient à cet âge ou plutôt à cet état de l'esprit humain où domine l'imagination... Le christianisme n'a qu'un héritier possible : la science et la philosophie. »²

M. Ribot est encore plus radical :

« La troisième période... se résume en cette formule : prédominance toujours croissante de l'élément intellectuel (rationnel) ; effacement progressif de l'élément affectif, qui tend à se rapprocher des sentiments intellectuels et à rentrer dans ce groupe... Du sentiment religieux proprement dit, il ne survit que le respect vague de l'inconnaissable, d'un *x*, dernière survivance de la peur, et une certaine attraction vers l'idéal, reste de l'amour dominant durant la seconde période.

» On pourrait dire en termes plus clairs et plus simples : la religion tend à devenir une *philosophie religieuse* ; ce qui est tout différent, car l'une et l'autre répondent à des conditions psychologiques distinctes : l'une est une construction théorique de la raison raisonnante ; l'autre est l'œuvre vivante d'un groupe ou d'un grand inspiré, enveloppant l'homme tout entier, pensant et sentant. »³

(1) Voyez comment s'évapore l'ancien esprit du méthodisme dans les petits traités rationalistes, si remarquables, du professeur BOWNE : *The Christian Revelation, The Christian Life, The Atonement*, Cincinnati and New York, 1898, 1899, 1900.

(2) VACHEROT : *La Religion*, Paris 1869, p. 313 et 436.

(3) RIBOT : *Psychologie des Sentiments*, p. 319, 320.

Quand Baldwin¹ et H. R. Marshall² veulent faire de la religion une « force sociale purement conservatrice », ils ne voient pas, eux non plus, que c'est dans le sentiment individuel que réside l'essence même de la religion.

Nous concluons donc sur ce point que la religion, qui a pour objet la destinée individuelle et reste en contact avec les seules réalités absolues que nous puissions saisir, doit nécessairement jouer un rôle éternel dans la vie humaine. Mais il reste à savoir quelle destinée elle nous révèle, ou si même elle nous révèle quelque chose de distinct, un message qui s'adresse à tous les individus.

Après les récits émouvants que j'ai cités, à côté des perspectives glorieuses qu'ils semblaient ouvrir, la sèche analyse à laquelle je vais procéder paraîtra bien terne et bien insignifiante. J'ai dit plus haut que l'attitude religieuse des protestants était, pour l'imagination catholique, d'une grande pauvreté; pour quelques-uns de mes lecteurs, mes conclusions sembleront encore plus pauvres. Car je vais m'efforcer de discerner ce minimum essentiel, dégagé des accidents et des additions individuelles, qui est le noyau de toutes les religions, et que toute âme pieuse pourrait accepter. Si petit que soit ce noyau, il serait précieux de le découvrir; autour de lui pourraient se développer librement les croyances particulières de chaque individu, plus riches et plus colorées.³ Après l'avoir indiqué, j'y joindrai ma propre croyance personnelle, assez pâle, je l'avoue, comme il sied à la croyance d'un philosophe. De son côté, chacun de mes lecteurs fera de même, et nous nous retrouverons dans le monde bigarré des expériences religieuses concrètes.

L'intelligence et le cœur pouvant tous deux déterminer l'action, une même conduite peut provenir soit d'un même sentiment, soit d'une même doctrine. Il suffit d'un coup d'œil sur l'ensemble des doctrines religieuses pour voir quelle est leur variété; mais l'état d'âme et la vie pratique

(1) J. M. BALDWIN : *Mental Development, Social and Ethical Interpretations*, ch. X.

(2) H. R. MARSHALL : *Instinct and Reason*, ch. VIII à XII.

(3) J'appellerais volontiers ces additions individuelles des *surcroyances*.

ne varient guère, quand on étudie les grands saints, qu'ils soient chrétiens, stoïciens ou bouddhistes. Les théories si diverses que fait naître la religion n'y jouent donc qu'un rôle secondaire ; si l'on veut saisir son essence, il faut considérer les sentiments et l'action, qui sont ses éléments les plus permanents. Le courant direct qui circule entre ces deux éléments est l'essentiel de la vie spirituelle, tandis que les idées, les symboles et les institutions forment des courants dérivés ; ce sont peut-être des perfectionnements qu'on pourra fonder un jour en un système harmonieux, mais on ne saurait les considérer comme les organes indispensables de la fonction religieuse.

Quant au sentiment, qui joue le premier rôle, comment le caractériser ? C'est sans contredit une excitation joyeuse, une expansion « dynamogénique » qui tonifie et ranime la puissance vitale. Nous avons vu à plusieurs reprises, notamment en étudiant la Conversion et la Sainteté, que l'émotion religieuse triomphe d'un tempérament mélancolique, donne à l'âme la persévérance et communique aux objets les plus ordinaires une valeur, un charme, un éclat tout nouveaux. C'est un état biologique aussi bien que psychologique ; Tolstoï exprime une vérité rigoureuse quand il appelle la foi *ce qui fait vivre les hommes*. L'anhédonie, qui supprime cette joie, est un écroulement. Le contenu intellectuel de la foi peut se réduire presque à rien. Nous en avons vu des exemples dans les soudains ravissements où l'on sent la présence de Dieu, ou dans les crises de mysticisme comme celles que décrit le Dr Bucke. La foi peut n'être qu'un vague enthousiasme, demi-physique, demi-moral :

« On ne peut s'empêcher de vous dire, bon et cher Père, écrit Henri Perreyve, qu'on a été heureux ce matin pendant votre homélie et longtemps encore après, et qu'on l'est encore maintenant, toujours à cause d'elle...

» ... Cette joie me trouble ; je voudrais faire quelque chose, et je ne puis et ne suis rien. Il y a une disproportion comme ridicule entre ce que je désire et ce que je suis. De là une sorte de malaise, de tremblement intérieur qui fait qu'on voudrait des choses immenses. Je connais bien ce sentiment-là. Les choses très belles m'y jettent infailliblement. Une très belle musique, une très belle joie d'amitié, un très beau discours. Que de fois je

l'ai rapporté de Notre-Dame, quand c'était le règne du Père Lacordaire! »¹

Trois vers de Walt Whitman expriment bien cette foi tout affective, où domine une vague expansion, sans direction déterminée :

« Affronter la nuit, les orages, la faim, le ridicule, les accidents, les rebuffades, comme font les arbres et les animaux!...

Cher Camarade! je t'ai poussé, je l'avoue, à me suivre, et je t'y presse encore, sans savoir où nous allons,

Sans savoir si nous aurons la victoire, ou la défaite et la confusion. »²

Se sentir prêt pour les grandes choses, et sentir que le monde est merveilleusement propre à les faire éclore, c'est là peut-être le germe non différencié des croyances les plus complexes. La confiance dans la réalisation de nos rêves ambitieux, ou dans les glorieuses destinées de notre patrie, et la foi dans la providence de Dieu, ont leur source commune dans l'enthousiasme qui jaillit du cœur et qui nous fait vivement sentir que le possible dépasse le réel.

Quand la foi n'est plus seulement affective, mais suppose un contenu rationnel déterminé, l'idée pénètre profondément la croyance.³ On s'explique ainsi la fidélité tenace de toutes les âmes religieuses aux plus petits détails de leurs confessions de foi. Admettons pour un instant que la religion ne soit pas autre chose que la foi affective jointe aux doctrines, c'est-à-dire qu'une série de phénomènes purement subjectifs : on ne peut s'empêcher de voir, dans cet ensemble de faits, étant donnée leur immense influence sur l'énergie et la stabilité de la conduite, une des fonctions biologiques les plus importantes de l'espèce humaine. Le professeur Leuba va jusqu'à dire⁴ que tant que les hommes peuvent *se servir* de leur Dieu, ils s'inquiètent peu de savoir quel il est, ou même s'il existe.

« Il ne faut pas dire, ajoute Leuba, que l'on *connait* Dieu ou qu'on le *comprend* ; il faut dire que l'on *s'en sert*, tantôt comme

(1) A. GRATRY : Henri Perreyve, Paris 1866, p. 129-131.

(2) W. WHITMAN : *Leaves of Grass*, 1872, p. 190.

(3) Voyez LEUBA : *American Journal of Psychology*, p. 345-349.

(4) *The Contents of Religious Consciousness*, in *The Monist*, July 1901, p. 536.

d'un nourricier, tantôt comme d'un protecteur, tantôt comme d'un ami, tantôt comme d'un objet d'amour. S'il nous est vraiment utile, la conscience religieuse n'en demande pas davantage. Dieu existe-t-il réellement ? Comment existe-t-il ? Quelle est sa nature ? Il n'importe guère. Le but de la religion, en dernière analyse, n'est pas Dieu, mais la vie, une vie plus large, plus riche, plus satisfaisante. La tendance religieuse, à tous ses degrés, consiste dans l'amour de la vie. »¹

D'un point de vue tout psychologique, la religion peut donc repousser les attaques de ses adversaires. Vraie ou fausse, avec ou sans contenu intellectuel, elle n'est point un anachronisme, elle n'est point une survivance, elle est une fonction éternelle de l'esprit humain.

Outre sa valeur affective, la religion a-t-elle une valeur intellectuelle ? Cette question se divise en deux autres :

1° Sous la multitude des croyances, existe-t-il des affirmations communes ?

2° Ces affirmations sont-elles vraies ?

1° A la première question, je réponds : « Oui », sans hésiter. Sans doute, les dieux ennemis et les dogmes des diverses religions tendent à se détruire les uns les autres ; mais il est pourtant dans toutes les religions deux états d'âme identiques : d'une part, la même inquiétude ; d'autre part, la même délivrance. L'inquiétude, ramenée à sa plus simple expression, est le sentiment qu'*il y a quelque chose en nous qui va mal*. La délivrance consiste à sentir que *nous sommes sauvés de ce mal* en entrant en rapport avec les puissances supérieures. Chez les uns, elle se produit soudai-

(1) p. 571, 572. Leuba montre avec beaucoup de force que la religion n'est pas avant tout un effort pour résoudre spéculativement l'énigme du monde. Comparez ce que dit W. BENDER (*Wesen der Religion*, Bonn, 1888, p. 38, 85) :

« La religion consiste dans cet instinct de conservation, grâce auquel l'homme, pour triompher des forces ennemies qui l'enserrent, fait hardiment appel aux puissances supérieures qui ordonnent et gouvernent le monde, quand ses propres forces sont épuisées. » « La religion n'est pas une question relative à Dieu, une recherche de l'origine et de la fin du monde, mais une question relative à l'homme. Toute conception religieuse de la vie est anthropocentrique. » Le livre entier n'est guère que le développement de ces paroles.

nement, chez d'autres graduellement ; il y a des hommes qui en jouissent toute leur vie. Pour les esprits relativement développés, qui font seuls l'objet de notre étude, le mal prend un caractère moral et le salut un caractère mystique. Je ne crois pas exagérer en formulant ainsi ce qui est commun à toutes leurs expériences religieuses :

L'individu, pour autant qu'il souffre du mal qui est en lui, et qu'il le condamne, l'a déjà dépassé par la pensée : condition suffisante pour qu'il entre en contact avec une réalité supérieure, s'il en existe. A côté du mal un principe meilleur existe donc en lui, quand ce ne serait que le germe le plus débile. Dans cette première phase, il lui est difficile de voir lequel de ces deux éléments il doit considérer comme son être véritable. Mais quand arrive la seconde phase, celle du dénouement salutaire, l'homme voit clairement que son moi supérieur et potentiel est son véritable moi. Il arrive à se rendre compte que ce moi supérieur *fait partie de quelque chose de PLUS GRAND que lui, mais de même nature ; quelque chose qui agit dans l'univers en dehors de lui, qui peut lui venir en aide*, et s'offre à lui comme un refuge suprême quand son être inférieur a fait naufrage.

Ces formules générales me semblent assez bien exprimer ce qui se passe dans l'âme du croyant : les combats de la volonté partagée, le déplacement du foyer d'énergie personnelle et l'abandon du moi inférieur. Elles font comprendre que la puissance secourable paraisse extérieure au sujet et pourtant intimement unie à lui. ¹ Enfin elles rendent pleinement compte des sentiments d'assurance et de joie qu'éprouve le converti. Je ne crois pas qu'il y ait un seul des témoignages que j'ai cités auquel elles ne puissent s'appliquer. Il suffirait d'y joindre les détails caractéristiques qui distinguent les diverses théologies et les divers tempéraments pour retrouver toute la variété des expériences individuelles.

(1) « Quand l'activité mystique est à son terme, on trouve dans la conscience le sentiment d'un être à la fois *excessif* et *identique* au moi ; il est assez grand pour que ce soit Dieu ; il est assez intérieur pour que ce soit moi. L'objectivité alors devrait s'appeler l'*Excessivité*. » RÉCÉJAC : *Essai sur les Fondements de la Connaissance Mystique*, Paris 1897, p. 56.

2° Mais jusqu'à présent nous n'avons vu dans ces expériences que des phénomènes psychologiques. Ils ont, il est vrai, une valeur immense qu'on pourrait appeler *biologique* : ils accroissent l'énergie spirituelle du sujet, ils versent en lui une vie nouvelle, ils lui apparaissent comme le point de rencontre de deux univers ; et pourtant ils peuvent n'être qu'un état d'âme tout subjectif, qui n'agit que grâce au travail de l'imagination. Il reste donc à résoudre la seconde question, celle de leur *vérité*. L'affirmation la plus importante à cet égard est celle qui porte sur ce « quelque chose de PLUS GRAND, mais de même nature » avec lequel l'esprit entre en rapport. Ce quelque chose existe-t-il réellement ou n'est-il qu'une pure idée ? S'il existe, comment existe-t-il ? A-t-il une action réelle sur le monde ? Comment l'âme peut-elle s'unir à lui ?

C'est en répondant à ces questions que les théologies font éclater leurs divergences. Elles affirment toutes l'existence du PLUS GRAND ; mais pour les unes c'est un Dieu personnel, d'autres le conçoivent simplement comme une sorte de courant qui circule éternellement dans l'univers. Elles affirment toutes qu'il agit sur le monde et que l'homme réalise un progrès véritable en lui confiant sa destinée. Mais quand ils s'agit de définir le rapport de l'âme avec son Dieu, alors se manifestent les différences spéculatives. Sur ce point, le panthéisme et le théisme, la théologie de la nature et celle de la nouvelle naissance, la doctrine des œuvres et celle de la grâce, le *karman* et le *nirvâna*, la réincarnation et l'immortalité, le rationalisme et le mysticisme se sont combattus pendant des siècles.

A la fin du chapitre intitulé « Spéculation », j'indiquais l'idée qu'une science impartiale des religions pourrait dégager de leurs dogmes opposés une doctrine commune en écartant toute affirmation qui ne serait pas d'accord avec les sciences de la nature. Elle offrirait cette doctrine comme une hypothèse propre à réconcilier tous les croyants. Je vais essayer, pour ma part, d'esquisser une telle hypothèse. Je n'ai d'autre prétention que d'offrir à mes lecteurs une formule qui s'accorde assez bien avec les faits pour qu'aucun scrupule plausible ne vienne retenir leur adhésion.

Le point essentiel à déterminer, c'est la nature de ce que nous avons appelé le « plus grand » et des rapports de l'homme avec lui. Quelles sont les réalités auxquelles ces mots répondent ? Nous ne saurions nous placer d'emblée au point de vue d'une théologie particulière, comme la théologie juive ou chrétienne, et dire que le « plus grand » est Jéhovah, ou que l'homme s'unit à Dieu grâce au sacrifice du Christ. Nous devons tenir la balance égale entre toutes les religions. Pour être fidèle à la méthode scientifique, nous chercherons d'abord une détermination que la psychologie puisse aisément accepter. Le *moi subconscient* est un fait généralement admis par les psychologues contemporains ; il me semble qu'il peut servir de trait d'union entre la religion et la science. En dehors de toute considération religieuse, on peut dire que notre vie psychologique a beaucoup plus d'étendue que nous ne le soupçonnons. Les seuls travaux importants sur la conscience subliminale sont ceux de Myers, qui écrivait en 1892 :

« Chacun de nous possède une existence psychologique plus stable et plus étendue qu'il ne s'en doute ; une personnalité qui ne peut jamais se manifester tout entière par l'organisme. Assurément, l'organisme exprime le Moi ; mais une partie du Moi reste toujours inexprimée ; et d'autre part, il semble qu'il y ait toujours quelque faculté d'expression organique qui demeure latente et comme en réserve. » ¹

Cette conscience subliminale, qui forme l'arrière-plan de notre conscience ordinaire, contient sans doute beaucoup d'éléments insignifiants : souvenirs imparfaits, bizarres associations de mots : timidité, inhibitions, tous ces phénomènes de « dissolution », comme les appelle Myers, en occupent une grande partie. Mais beaucoup d'œuvres de génie ont aussi leur origine dans la région subliminale. En étudiant la conversion, les états mystiques, la prière, nous avons vu quel rôle capital jouent dans la vie religieuse les incursions du subconscient.

(1) *Proceedings of the Society for Psychical Research*, vol. XII, p. 305. Voyez aussi mon article : *Frederic Myers's Services to Psychology*, dans le même recueil, part XLII, May 1901.

Mon hypothèse est donc celle-ci : quel qu'il puisse être *au delà* des limites de l'être individuel qui est en rapport avec lui dans l'expérience religieuse, le « plus grand » fait partie, *en deçà* de ces limites, de la vie subconsciente. En se fondant ainsi sur un fait psychologique admis de tous, on conserve avec la science positive un point de contact qui manque d'ordinaire aux théologiens. Mais en même temps, on justifie l'affirmation du théologien, que l'homme religieux subit l'action d'un pouvoir extérieur ; car les irrupsions du subconscient dans la conscience claire ont pour caractère de s'objectiver et de donner au sujet l'impression qu'il est dominé par une force étrangère. Dans l'expérience religieuse, cette force apparaît, il est vrai, comme étant d'un ordre *supérieur* ; mais puisque, suivant notre hypothèse, ce sont les facultés les plus hautes du moi subconscient qui interviennent, le sentiment d'une communion avec une puissance supérieure n'est pas une simple apparence, mais la vérité même.

Une telle manière d'aborder le sujet me semble la meilleure que puisse adopter une science des religions, car elle concilie plusieurs points de vue différents. Les difficultés se présentent dès que nous allons plus loin, dès que nous voulons savoir dans quelles mystérieuses réalités va se perdre notre conscience subliminale. On ne peut plus trouver ici de croyances communes ; ici commencent les croyances individuelles, les *surcroyances* : le mysticisme, le védantisme, l'idéalisme théologique, apportent leurs interprétations monistes et nous disent que le moi fini va rejoindre l'Absolu, auquel il est identique et dont il tire son origine.¹ Les prophètes de toutes les religions apportent leurs révélations diverses, visions, voix, ravissements, qui sont à leurs yeux l'infaillible garantie de leurs croyances particulières.

Ceux d'entre nous qui n'ont jamais éprouvé de telles révélations ne sauraient en faire état : comme elles corroborent des doctrines théologiques incompatibles, on peut dire qu'elles se neutralisent réciproquement. C'est en usant de sa liberté que l'individu adopte ou bien telle doctrine révélée, ou bien

(1) Voyez plus haut, p. 353-357, notamment la citation de Vivekananda.

telle théorie métaphysique ; il se construit la religion qui convient le mieux à son tempérament, et surtout à sa constitution intellectuelle. En effet, bien que la religion soit essentiellement une vie, une communion avec la divinité, qui apparaît comme une pure grâce, néanmoins l'émotion spirituelle qui fait de cette grâce une réalité a souvent pour condition nécessaire une conviction intellectuelle due à l'éveil de certaines idées.¹ Ces idées seront donc un élément essentiel de sa religion ; ce qui revient à dire que les croyances les plus diverses peuvent avoir leur raison d'être, et qu'on doit les traiter avec bienveillance et charité, tant qu'elles ne sont pas elles-mêmes intolérantes. Comme je l'ai dit ailleurs, les croyances propres à un homme sont bien souvent ce qu'il y a en lui de plus intéressant et de plus précieux.

En négligeant les croyances particulières pour nous en tenir à l'universel, nous pourrions dire qu'il existe un contenu positif de l'expérience religieuse, dont la réalité ne peut être mise en doute : c'est le fait que *le Moi conscient ne fait qu'un avec un Moi plus grand d'où lui vient la délivrance*. Et maintenant je tâcherai de formuler ma propre *surcroyance*, c'est-à-dire ma manière de concevoir la mystérieuse réalité où va se perdre notre moi. Peut-être quelques-uns de mes lecteurs n'y verront-ils qu'une chétive sous-croyance ; je leur demande la même indulgence dont j'userais à leur égard.

(1) Je n'en donnerai qu'un exemple ; une femme élevée dans un milieu chrétien ne put accepter la foi chrétienne que lorsqu'elle lui vint revêtue de formules spirites :

« Pour moi, écrit-elle, je puis dire que la doctrine spirite m'a sauvée. Elle m'a été révélée à un moment critique de ma vie, et sans elle je ne sais ce que j'aurais fait. J'ai appris d'elle à me détacher des choses d'ici-bas et à tout espérer des choses à venir. J'ai appris à voir dans tous les hommes, même dans les plus criminels, même dans ceux qui m'ont le plus fait souffrir, des frères moins avancés à qui je devais secours, amour et pardon. J'ai appris à ne m'indigner de rien, à ne mépriser personne, et à prier pour tous. Oh ! surtout j'ai appris à prier ; et quoique j'aie encore bien à acquérir dans ce domaine, la prière m'apporte toujours plus de forces, de consolations et de réconfort. Je sens plus que jamais que je n'ai fait encore que quelques pas sur la longue route du progrès, mais je l'entrevois sans faiblesse, cette longue route, et j'ai confiance, persuadée qu'il viendra, le jour où je recueillerai le prix de mes efforts. Donc le spiritisme tient une grande place dans ma vie, je puis même dire qu'il y occupe la première place. » (Communiqué par M. Flournoy.)

Les prolongements du moi conscient s'étendent bien au delà du monde de la sensation et de la raison, dans une région qu'on peut appeler ou bien mystique, ou bien surnaturelle. Pour autant que nos tendances vers l'idéal ont leur origine dans cette région — et c'est le cas de la plupart d'entre elles, car elles nous possèdent d'une manière dont nous ne pouvons nous rendre compte — nous y sommes enracinés plus profondément que dans le monde visible ; car nos aspirations les plus hautes sont le centre de notre personnalité. Mais ce monde invisible n'est pas seulement idéal : il produit des effets dans le monde sensible. Par la communion avec l'invisible, le moi fini se transforme ; nous devenons des hommes nouveaux et notre régénération, modifiant notre conduite, a sa répercussion dans le monde matériel.¹ Mais comment refuser le nom de réalité à ce qui produit des effets au sein d'une autre réalité ? De quel droit les philosophes diraient-ils que le monde invisible est irréel ?

Les chrétiens désignent sous le nom de Dieu cette réalité suprême ; c'est celui dont je me servirai dorénavant. L'homme et Dieu soutiennent des rapports mutuels : en s'ouvrant à l'influence de Dieu, l'homme accomplit sa destinée la plus haute. Dans ce fragment de la réalité universelle qui est notre moi, un progrès se fait vers le bien ou vers le mal, suivant que nous obéissons ou que nous résistons à la volonté de Dieu. Je ne fais qu'exprimer ici la croyance instinctive de l'humanité : Dieu existe, puisque son action est réelle. Jusqu'à présent, j'ai seulement considéré la réalité de cette action comme s'exerçant sur le centre d'énergie personnelle du sujet religieux ; mais le sujet lui-même est en général persuadé que cette action s'étend bien au delà. Il croit ou, s'il est mystique, il *sait* que l'univers entier, aussi bien que lui-même, est en sécurité entre les mains paternelles de son Dieu. Il a l'intuition que *tous* seront sauvés, en dépit des portes de l'enfer et de toutes les apparences contraires. L'existence de Dieu est pour lui la garantie d'un ordre idéal qui doit durer éternellement. La terre, comme le prédit la science, peut bien disparaître un jour ; mais l'ordre social ne s'en réalisera pas

(1) Voir plus haut les exemples cités, pages 389 et suivantes.

moins ailleurs; car, où est Dieu, les ruines et les naufrages ne sont jamais définitifs. C'est seulement en affirmant ainsi par un acte de foi l'existence indépendante de Dieu et ses lointaines conséquences que la pensée religieuse, se dégageant tout à fait de l'expérience subjective, met en avant une véritable hypothèse. Une bonne hypothèse scientifique, pour être féconde, doit dépasser les données sensibles qui la suggèrent. De même, si Dieu n'était que le contenu subjectif de l'expérience religieuse, l'affirmation de son existence ne serait pas une hypothèse assez féconde : il faut qu'il soit le Dieu de l'univers pour légitimer la paix intérieure et l'absolue confiance de l'âme religieuse.

Faire du Dieu subjectif, du Dieu que nous atteignons au delà des limites de notre moi conscient, le maître du monde, c'est sans doute une *surcroyance* hardie; elle est pourtant presque universelle. En général, on prétend l'étayer sur une philosophie, mais c'est en réalité la philosophie qui est supportée par la foi. Qu'est-ce à dire, sinon que la fonction religieuse pleinement développée ne se contente pas de projeter une nouvelle lumière sur des réalités déjà données, comme ferait une passion, comme ferait l'amour? Elle est bien cela, tout d'abord; mais elle est aussi quelque chose de plus, l'affirmation de *nouvelles réalités*. L'univers que nous présente la pensée religieuse n'est pas seulement l'univers matériel dont l'aspect aurait été changé; il possède en outre une constitution distincte d'où résultent des événements différents, exigeant de nous une autre conduite.

Il est difficile d'être original dans un domaine où se sont donné libre carrière tous les esprits et toutes les imaginations, où chaque solution se trouve classée d'avance. Si l'on divisait tous les penseurs en naturalistes et surnaturalistes, on me rangerait sans aucun doute, avec la plupart des philosophes, parmi les surnaturalistes. Mais il existe un surnaturalisme grossier, et un autre plus raffiné; c'est à ce dernier que se rattachent la plupart des philosophes contemporains. S'ils ne sont pas Kantiens, du moins ils excluent, comme Kant, du monde des phénomènes toute intervention directe d'une cause *nouménale*. Le surnaturalisme raffiné est un surnaturalisme à portée universelle. Quant à l'autre, on pourrait l'appeler

un surnaturalisme de pièces et de morceaux. Il faisait partie de cette vieille théologie qui ne règne plus aujourd'hui, croit-on, que parmi le vulgaire ; c'est à peine s'il est encore soutenu par quelques esprits cultivés, défenseurs attardés des conceptions dualistes dont la critique de Kant a fait, dit-on, bonne justice. Il admet les miracles et les directions providentielles ; il n'éprouve aucune répugnance à mêler le monde idéal et le monde réel, à supposer que les puissances spirituelles interviennent dans le jeu des forces physiques pour déterminer le détail des événements. Le surnaturalisme raffiné lui reproche de confondre ainsi deux mondes distincts. Pour ses partisans, le monde idéal n'agit pas comme cause, et ne vient pas troubler le monde des phénomènes ; il n'est pas composé de faits concrets, c'est un système de valeurs ; il n'offre pas de matière à des jugements d'existence. Il ne saurait donc se mêler à la nature, comme le Dieu des croyants naïfs, qui répond à leurs prières par des miracles particuliers.

Bien que je ne puisse moi-même accepter ni le christianisme populaire, ni le théisme scolastique, je pense devoir me classer parmi les défenseurs du surnaturalisme grossier ; je crois en effet que, par la communion avec l'idéal, une nouvelle énergie pénètre dans le monde, et donne naissance à des phénomènes nouveaux. Le surnaturalisme raffiné rend les armes trop vite, ce me semble, au naturalisme. Il accepte les faits naturels sans discuter leur valeur apparente ; il accepte les lois de la vie telles que les découvre la science de la nature, sans aucun espoir d'y porter remède si leurs fruits sont mauvais. Il se contente d'apprécier la vie comme un tout : soit avec un sentiment d'admiration ou d'adoration, soit avec un sentiment contraire, comme le prouve l'existence du pessimisme systématique. Cette conception du monde idéal me paraît faire évaporer l'essence même de la religion pratique. J'ai des raisons instinctives et des raisons logiques de croire qu'un principe n'a de valeur que si des faits particuliers en sont modifiés. Mais tous les faits sont particuliers. L'idéalisme vient nous dire que son principe idéal est cause d'une modification capitale, à savoir que les faits *existent*. Sans l'Absolu, le monde des faits n'existerait pas. « Le monde » des faits !

L'univers est la plus petite unité dont puisse s'accommoder l'Absolu, tandis que pour nos esprits finis l'amélioration que nous semble appeler ce monde doit commencer sur des points particuliers. Nos aspirations et nos difficultés ne sont que pièces et morceaux ; mais l'Absolu ne travaille qu'en bloc ; nos idéals, isolés et fragmentaires, ne peuvent jamais s'y insérer utilement. Nos prières viennent trop tard : il aurait fallu pouvoir demander un autre univers, avant la naissance de celui-ci.¹ Dieu existe-t-il ? Tout l'intérêt de la question me paraît être dans les conséquences qu'entraînera cette existence pour le détail de la réalité. Admettre que l'existence d'un Dieu ne puisse rien changer aux plus petits fragments de l'expérience humaine, n'est-ce pas affirmer l'in vraisemblable ? C'est pourtant la conséquence, du moins implicite, du surnaturalisme à portée universelle.

Je connais mal le bouddhisme et ne voudrais pas trop m'avancer ; mais, pour autant que j'en puis juger, ma conception personnelle me paraît se rapprocher de la doctrine du *karman*. Tout surnaturalisme admet que la valeur des faits dépend d'un principe supérieur à leur existence. Pour le bouddhisme, tel que je le comprends, et pour la religion en général, tant qu'elle n'est pas compromise par la spéculation théologique, un tel jugement de valeur n'est pas simplement une appréciation abstraite, comme dans le védantisme et chez les philosophes de l'Absolu ; c'est une sentence qui s'exécute, qui intervient dans l'action même et non pas après coup ; qui a force de loi, qui a force de *cause*. Toute autre conception du monde est un pur gnosticisme.² Je tiens à dire nettement ce que je pense, car je vais contre une tendance générale des penseurs modernes ; je suis comme un homme qui ouvre une porte et s'adosse aussitôt contre elle de peur qu'on ne la referme sur lui. Je me rends très bien compte de la répugnance que soulève dans une intelligence cultivée le surnaturalisme grossier ; mais je suis persuadé qu'en étudiant

(1) Il est curieux de voir, disait un de mes amis, comment la pensée chrétienne s'est peu à peu fourvoyée dans une impasse. Quelle distance entre son Dieu, qui ne peut nous décharger d'aucun fardeau, qui protège nos ennemis aussi bien que nous, et le Dieu des psaumes de David !

(2) Voyez là-dessus mon livre : *The Will to Believe*, 1897, p. 165.

avec impartialité toutes ses conséquences métaphysiques, on se convaincra que c'est l'hypothèse qui satisfait le plus grand nombre des légitimes aspirations du cœur et de l'esprit.

Si l'on me demande quels sont au juste les changements que peut produire l'existence de Dieu dans l'expérience humaine, je m'en tiens simplement à ce que semblent indiquer les faits de « communion par la prière », surtout quand le subliminal fait irruption dans la conscience claire. L'impression ressentie par le sujet dans ce phénomène est qu'un principe spirituel, qui en un sens fait partie de lui-même et qui cependant en est distinct, exerce sur son foyer d'énergie personnelle une influence vivifiante et régénératrice qu'on ne peut comparer à aucune autre. Admettons qu'il y ait une sphère d'existence que notre conscience ordinaire ne peut atteindre et dont l'action ne s'exerce sur nous que par intermittence ; que l'une des conditions de cette influence soit la perméabilité du « diaphragme psychique »¹ qui sépare le subliminal du conscient ; nous aurons les éléments d'une théorie que semblent vérifier les phénomènes de la vie religieuse. L'importance de ces phénomènes me paraît suffisante pour justifier mon hypothèse. Tout se passe comme si une force supramondaine, qu'on peut si l'on veut appeler Dieu, agissait directement sur le monde de l'expérience humaine.

La plupart des croyants diraient sans doute que la conséquence la plus positive de l'existence d'un Dieu est l'immortalité personnelle. Pour une grande partie de la race humaine, religion veut dire immortalité. Dieu est la cause de l'immortalité ; quiconque la met en doute passera pour un athée. Si je n'ai rien dit jusqu'ici de la croyance à l'immortalité de l'âme, c'est que la question est pour moi secondaire.² Si on va au fond de la question, il faut bien s'avouer que le monde invisible, ou « surnaturel », que la religion suppose, ne nous garantirait, s'il était réel, la permanence d'aucun fait concret. Ce monde de puissances ayant charge de veiller sur l'idéal nous garantit seulement que l'élément *valeur* dans les choses sera

(1) [Expression de Myers.]

(2) [Les lignes qui suivent, jusqu'à l'alinéa, ont été rédigées en français par l'auteur en vue de cette traduction. Il a quelque peu développé son texte.]

éternellement sauvegardé. Mais qui de nous peut s'assurer que les fins idéales que représente son existence seront toujours indissolublement liées à cette existence ? Si nous pouvions être certains que pendant toute l'éternité *quelqu'un* veillera sur elles, nous pourrions peut-être nous résigner à ce que leur sort fût en d'autres mains que les nôtres. Je comprends néanmoins l'ardent désir qu'éprouve l'âme d'assister elle-même à leur réalisation ; et entre deux tendances si nobles et si vagues, bien que l'une puisse paraître un peu moins désintéressée que l'autre, il me semble que la raison toute seule ne peut choisir. C'est un de ces cas où le témoignage des faits me paraît seul recevable. Jusqu'à présent, il est vrai, les faits accumulés par les patientes recherches de MM. Myers, Hodgson et Hyslop¹ ne suffisent pas à rendre très probable le retour des esprits après la mort ; cependant j'avoue que leurs conclusions affirmatives ne sont pas sans m'impressionner. Je laisse donc la question ouverte. Ces quelques mots expliqueront peut-être au lecteur pourquoi elle n'a pas reçu plus de développement dans le cours de mon ouvrage.

Le pouvoir suprême avec lequel l'homme se sent en rapport, le Dieu du vulgaire comme des philosophes, est revêtu de quelques-uns de ces attributs métaphysiques que j'ai si sévèrement jugés. Il est « unique », il est « infini » ; l'idée qu'il puisse exister plusieurs dieux finis paraît indigne d'être examinée, encore plus d'être défendue. Néanmoins, pour éviter toute confusion, je dois dire que l'expérience religieuse, telle que nous l'avons étudiée, ne confirme pas toujours sans équivoque la croyance *infiniste*. La seule vérité qu'elle prouve clairement, c'est que l'âme peut s'unir à quelque chose de PLUS GRAND et trouver ainsi la délivrance. Le philosophe, amoureux d'unité, et le mystique, avec son penchant au monoïdéisme, ont une tendance à « passer à la limite » : ils font de ce « plus grand » un Dieu unique, absolu. Et le peuple s'incline devant leur autorité. Mais les besoins pratiques et les expériences de l'âme religieuse n'exigent pas d'autre croyance que celle-ci : il existe, pour chaque

(1) De leurs analyses critiques des séances de la *medium* américaine M^{me} Piper, ces savants tirent la conclusion que l'hypothèse spirite est encore celle qui est sujette à la moindre somme d'objections.

individu, une puissance supérieure à lui, à laquelle il peut s'unir, car il participe à sa nature, qui lui est favorable et qui travaille dans le sens de ses aspirations les plus hautes. Il suffit, pour tenir compte de tous les faits, d'admettre que cette puissance dépasse le moi conscient et se distingue de lui. Il suffit qu'elle soit assez grande pour susciter sa confiance au moment où il doit agir. Il n'est pas besoin qu'elle soit infinie, qu'elle soit unique. On pourrait même la concevoir comme un moi plus grand et plus divin, dont le moi présent ne serait que l'expression amoindrie ; l'univers spirituel serait alors l'ensemble de ces « moi » plus ou moins compréhensifs, et non pas l'unité absolue. Nous retrouverions par là une sorte de polythéisme. Mais je ne me propose pas de plaider ici en faveur de cette hypothèse ;¹ mon seul but est de délimiter les affirmations théoriques qu'autorise vraiment l'expérience religieuse.

Un tel polythéisme a toujours été la véritable religion du peuple, et l'est encore aujourd'hui. Les partisans du monisme absolutiste soutiennent d'autre part que sans un Dieu unique et tout-puissant, nous n'avons plus ni garantie ni sécurité. L'Absolu seul garantit le salut de *tous*. S'il existe des dieux différents, chacun s'occupant d'une fraction de l'univers, certains hommes risqueraient d'être sans protecteur, et le salut de notre monde ne serait pas complet. Il serait possible, en effet, comme je l'ai dit plus haut,² que certaines parties de l'univers soient condamnées à périr. Le sens commun est moins exigeant que les philosophes et les mystiques ; il admet très bien qu'une partie du monde soit sauvée, l'autre perdue. La morale courante ne fait-elle pas dépendre le salut du monde de toutes les victoires et de tous les efforts individuels ? L'idée d'un salut particulier et conditionnel n'offre aucune difficulté spéculative ; le difficile est d'en déterminer l'application. Il y a des hommes assez désintéressés pour renoncer à leur salut personnel, s'ils ont l'assurance que leur cause prévaudra. Nous sommes tous capables d'atteindre au même désintéressement, quand l'enthousiasme

(1) Je l'ai déjà indiquée dans une conférence sur l'immortalité : *Ingersoll Lecture On Human Immortality*, Boston and London, 1899.

(2) p. 107.

ou la passion nous soulève au-dessus de nous-mêmes. En somme, j'incline à croire qu'une philosophie de la religion devrait accorder plus d'attention qu'elle ne l'a fait jusqu'à présent à l'hypothèse *pluraliste*. La *possibilité* du salut suffit à l'homme, du moins pour sa vie pratique. Rien ne le caractérise mieux que cette faculté de fonder sa vie sur un « peut-être ». L'existence d'une telle possibilité fait toute la différence, dit Edmund Gurney, entre une vie de résignation et une vie d'espérance.¹

Ce pragmatisme a toujours été l'attitude naturelle au commun des hommes. Ils ont semé de miracles la nature entière et se sont construit un paradis au delà de la tombe. Il faut être métaphysicien pour penser que sans rien ajouter ni rien soustraire à la nature, mais tout bonnement en la regardant comme la manifestation de l'esprit absolu, on la rend plus divine. Le pragmatisme me paraît être la meilleure attitude à l'égard de la religion. Il lui donne un corps aussi bien qu'une âme; il lui attribue ce que toute théorie doit posséder pour devenir une réalité concrète : une province de faits dont elle est souveraine. Ce que sont en elles-mêmes les réalités spirituelles les plus hautes, je l'ignore. Mais je crois qu'elles existent, et sur cette modeste *surcroyance* je suis prêt à risquer ma destinée. Tout ce que je sais, tout ce que je sens, tend à me persuader qu'en dehors du monde de notre pensée consciente il en existe d'autres où nous puisons des expériences capables d'enrichir et de transformer notre vie; et bien qu'en somme la vie humaine reste distincte de ces énergies supramondaines, il y a pourtant des moments où elles s'infiltrant en elle. En étant fidèle, dans la mesure de mes forces, à cette surcroyance, il me semble assainir mon cœur et mon esprit. Sans doute, je puis me mettre dans l'attitude de l'homme de science, et me représenter vivement qu'il n'existe rien en dehors de la sensation et des lois de la matière. Mais je ne puis le faire sans entendre une admonition intérieure : « Fantasmagorie que tout cela ! » Toute

(1) *Tertium Quid*, 1887, p. 99, 148, 149. Je sens que ceci est trop bref pour faire comprendre ma pensée. Je compte l'exposer plus amplement dans un autre livre.

l'expérience humaine, dans sa vivante réalité, me pousse irrésistiblement à sortir des étroites limites où prétend nous enfermer la science. Le monde réel est autrement constitué, bien plus riche et plus complexe que celui de la science. J'ai donc à la fois des raisons pratiques et des raisons spéculatives de tenir à cette croyance particulière. Qui sait si la fidélité de chaque homme à ses humbles croyances personnelles ne peut pas aider Dieu lui-même à travailler plus efficacement aux destinées de l'univers ?

TABLE DES MATIÈRES

[J'indique entre parenthèses les divisions du texte original.]

INTRODUCTION

	Pages
Chapitre I. NÉVROSE ET RELIGION.....	3
(Lecture I, p. 1-26.)	

Ce livre traite exclusivement de psychologie religieuse, 3. Jugements de fait et jugements de valeur, 4, 5. En fait, beaucoup d'hommes religieux sont plus ou moins névrosés, 5, 6. Exemple : George Fox, 6-8. Nous ne pouvons passer sous silence les aspects pathologiques de la religion, 8, 9. Réfutation de la théorie qui fait dériver la religion de l'instinct sexuel, 9-12. Tous les états de conscience, quels qu'ils soient, ont des conditions organiques, 12. Critique du *matérialisme médical*, 13, 14. D'où vient la préférence que nous donnons à certains états d'esprit ? Nos trois critères : *illumination intérieure*, *satisfaction logique*, *fécondité pratique*, 15-17. L'origine est le critère favori du dogmatisme ; le matérialisme médical n'est qu'un dogmatisme à rebours, 17, 18. On connaît l'arbre à ses fruits : citation de S^{te} Thérèse, 19, 20. Intérêt que présente l'étude des cas pathologiques, 20, 21. Avantages du tempérament de névropathe, quand il s'accompagne d'une intelligence supérieure, — notamment dans la vie religieuse, 21-23.

Chapitre II. LA RELIGION COMME FAIT PSYCHOLOGIQUE....	24
(Lecture II, p. 26-52.)	

Il est vain de chercher une définition simple de la religion, 24. Il n'existe pas de « sentiment religieux » spécifique, 25. La religion des institutions et la religion intérieure, 26, 27. Nous ne traiterons que de la religion considérée comme fait psychologique, 27. Quel est le sens du mot « divin » ? Citations d'Emerson, 28-30. Première détermination du divin : ce qui est premier dans l'ordre de l'être et de la vérité, 30. Cela nous conduit à une définition trop large de la religion. Exemples : Voltaire et Renan, 31-33. Nouvelle détermination : le divin est ce qui nous inspire des pensées sérieuses, graves, solennelles, 33, 34. Mais on ne saurait ici prétendre à la précision mathématique, 34. Il faut étudier les cas extrêmes, 35. Deux manières d'accepter l'univers. stoïciens et chrétiens, 36. Citations de Marc-Aurèle, de la *Théo-*

logie germanique, de l'*Imitation*, 37-39. La religion a besoin d'enthousiasme plus que la philosophie, 39. Les saints triomphent de la douleur et de la crainte, 40, 41. Ce qui caractérise la joie religieuse, 42. Fonction biologique de la religion, 43, 44.

PREMIÈRE PARTIE : Les Faits.

Chapitre III. LA RÉALITÉ DE L'INVISIBLE..... 45 (Lecture III, p. 53-77.)

Influence des idées abstraites sur la croyance, 45. Les postulats de la Raison pratique chez Kant, 46, 47. Les Idées de Platon, 48. Exemples d'hallucination où l'on a le sentiment d'une présence objective en dehors de toute sensation ordinaire, 49-53. Le sentiment de l'irréel, 54. Le sentiment de la présence divine. Exemples, 54-62 : Un savant agnostique, 55 ; Lowell, 56 ; un pasteur (collection Starbuck), 57 ; Charles Secrétan, 57, 58 (note) ; témoignages tirés des collections Flournoy et Starbuck, 58-62. Mysticisme et rationalisme, 62-64. L'optimisme et le pessimisme dans la vie religieuse, 64-66.

Chapitre IV. L'OPTIMISME RELIGIEUX..... 67 (Lectures IV and V, p. 78-126.)

Le bonheur est l'objet principal de la vie humaine, 67. Certains individus ont une tendance irrésistible au bonheur, 68. « Ceux qui ne naissent qu'une fois et ceux qui naissent deux fois », 69. Protestants libéraux, 70, 71. Walt Whitman, 72. Ce n'est pas un païen, 73. Les Grecs gardaient intacts et distinctes leurs tristesses et leurs joies, 74. L'optimisme systématique, 75-77. Le christianisme libéral en est une manifestation, 77. Optimisme évolutionniste ou *méliorisme* : exemple, 78-80. La « *Mind-Cure* » : Origines, 80. Résultats, 81. Doctrine ; élimination de la crainte, 82. Citations : Dresser et Wood, 83, 84. Harnack, 84 (note). Trine, 85. Exemples de guérison, 86-89. La *mind-cure* est une forme de religion, 89. Sa doctrine du mal, 90. Son analogie avec la doctrine luthérienne du salut par la foi et la doctrine méthodiste de la conversion soudaine. La détente morale, 91-94. La conception de la maladie dans les églises chrétiennes, 95. Les procédés de la *mind-cure* : Suggestion, 96, 97. Méditation, 97, 98. Le « souvenir de Dieu » chez les catholiques, 99. Citation de Henry Wood, 99, 100. La religion optimiste comparée au positivisme ; la méthode de vérification expérimentale, 101. Derniers exemples de *mind-cure*, 102, 103. Il y a plusieurs manières possibles d'envisager l'univers et de s'y adapter, 104, 105.

Chapitre V. LES AMES DOULOUREUSES..... 106 (Lectures VI and VII, p. 127-165.)

Le mal est un fait ; attitude de l'optimisme religieux à l'égard de ce fait, 106. Il faut, pour résoudre l'énigme du mal, renoncer au monisme, 107. Spinoza condamne le repentir, 108. Idées opti-

mistes sur la repentance : Luther, 109 — Molinos, 110. Psychologie du pessimisme, 111. Le *seuil* de la conscience douloureuse varie suivant les individus, 112. Toute vie est une banqueroute : Goethe, Luther, l'Écclésiaste, 112-116. Le naturalisme aboutit au pessimisme, 117. Les désespérances dans l'âme antique ; épicurisme et stoïcisme, 118-120. Mélancolie morbide, *anhédonie*, 121 — Gratry, 122. Mélancolie acerbe ; lettre d'un aliéné, 123-125. Le goût de la vie est un don gratuit, 125, 126. Mélancolie religieuse : *L'anhédonie* de Tolstoï, 127-131 — Celle de Bunyan et d'Henry Alline, 132, 133. Exemple de terreur malade, 134, 135. Le besoin d'un secours surnaturel, 136. Le pessimisme et l'optimisme en face l'un de l'autre ; le problème du mal ne peut être éludé, 136-138.

Chapitre VI. LA VOLONTÉ PARTAGÉE et son Retour à l'Unité 139 (Lecture VIII, p. 166-188.)

Condition psychologique de la nouvelle naissance : division de la personnalité, 139. Alphonse Daudet ; M^{me} Annie Besant, 140-141. Fréquence de cette hétérogénéité chez les névropathes, 141. L'évolution normale du caractère consiste à unifier la vie de l'âme, 142. Combats intérieurs : S^t Augustin, 143-145. Henry Alline, 145, 146. La conversion religieuse n'est pas le seul moyen de parvenir à l'unité, 147. Ruine de la foi religieuse chez Jouffroy, 147, 148. Autres exemples, 148, 149. Conversion à l'avarice, 150 — à l'absence d'amour, 151. Conversions religieuses : Comment on s'affranchit de la colère et de l'inquiétude, 152-154 — A côté des conversions soudaines, il y a les conversions graduelles, 154 : Tolstoï, 155-157 ; Bunyan, 157, 158. La tristesse subsiste en eux, 158, 159.

Chapitre VII. LA CONVERSION..... 160 (Lecture IX, p. 189-216 and Lecture X, p. 217-258.)

Stephen Bradley, 160-163. Analyse psychologique de la conversion, 163-168 : Déplacement du *foyer habituel d'énergie personnelle*, 165, 166. Métaphores mécaniques, 166, 167. Les émotions explosives, 167, 168. La conversion, selon Starbuck, est une crise normale de l'adolescence, 168, 169. Le sentiment religieux, selon Leuba, est un sentiment d'imperfection morale, 170. La conversion d'un ivrogne (M. Hadley), 170-172. Certaines personnes ne se convertissent jamais, 173. Deux types opposés de conversion : on *veut* ou l'on *s'abandonne*. L'incubation subconsciente des motifs, 174, 175. Exemple de conversion volontaire : Finney, 176. L'abandon : sa valeur psychologique et religieuse, 177-180. Conversion de Brainerd, 180-182. Autres exemples, 182, 183. Conversions d'Alline, 183-185 — du colonel Gardiner, 186, 187 — de l'ancien étudiant d'Oxford, 187-189 — d'Alphonse Ratisbonne, 189-193. Faut-il que toute vraie conversion soit instantanée ? C'est la doctrine des méthodistes, 194. Le *revivalism* ; citation de Jonathan Edwards, 195. Analyse psychologique de la question ; « le champ de la conscience », 196, 197. La conscience *subliminale*, 198. L'automatisme psychologique, 199. On peut expliquer ainsi bien des cas de con-

version soudaine, 200, 201. C'est par ses fruits que nous devons juger de la valeur d'une conversion, 201. Ceux de la conversion instantanée ne semblent pas établir sa supériorité, 202. Son importance est surtout subjective, 203. Les observations du professeur Coe, 204. L'explication par la conscience subliminale n'exclut pas l'intervention directe de Dieu, 205. Dans la conversion, on se sent souvent dominé par une puissance supérieure : Adolphe Monod, 206. « Dieu, dit Luther, est le Dieu des humbles... de ceux qui sont réduits à rien », 207. Sa doctrine s'adapte à l'intime structure de l'esprit humain, 208. Hudson Taylor, 209. La vraie foi, selon Leuba, est la foi *affective*, 209, 210. C'est plutôt un sentiment d'assurance ; ses trois principaux caractères : acceptation de la vie, transparence des mystères, 210, métamorphose du monde extérieur ; exemples, 211, 212. Phénomènes d'automatisme, 212. *Photismes*, 213, 214. Joie débordante : Finney, Billy Bray, 215, 216. La conversion aboutit à la sainteté, 216, 217.

SECONDE PARTIE : Les Fruits.

Chapitre VIII. LA SAINTÉTÉ..... 219 (*Lectures XI, XII and XIII, p. 259-325.*)

Quels sont les fruits de la vie religieuse ? 219. L'état de Grâce, selon S^r Beuve, 220. Impulsions et inhibitions, 221. Emotions qui balayent tout devant elles, 222, 223. L'irascibilité, 224. Le courage, 225. L'enthousiasme, 226. L'émotion exaltée de l'âme religieuse peut abolir à jamais certaines tentations, 227. Citations de Starbuck, 228. Comparons l'esprit humain à un polyèdre irrégulier, 229, 230. Les diverses formes de la sainteté, 231. 1^o *La dévotion*. Il y a des heures où la beauté de l'existence nous pénètre comme une chaude atmosphère, 232. La dévotion des âmes chrétiennes : M^{me} Jonathan Edwards et M^{me} Guyon, 233, 234. 2^o *La charité* : « Aimez vos ennemis », 235. Toute joie, même d'origine pathologique, épanouit l'âme, 236. La charité renverse toutes les barrières : M^{me} Edwards ; Towianski, 237. Richard Weaver, 238. Le précepte « aimez vos ennemis » est-il applicable ? 239. Amour des lépreux et des malades les plus repoussants, 239-240. 3^o *La force d'âme* : Résignation : Pascal, Lagneau, 240, 241 — Sérénité : M^{me} Guyon, 242 — Mépris du danger, enthousiasme intrépide : M^{me} Guyon, Frank Bullen, Blanche Gamond, 242-244 — Concentration de la conscience sur le moment présent : S^{te} Catherine de Gènes, 244. 4^o *La pureté*, l'harmonie. L'âme rejette ce qui risque de la ternir, 245. Billy Bray renonce au tabac, 245, 246 — Fox aux pratiques de la politesse, 247 — Elwood aux ornements et aux civilités mondaines, 248 — Woolman aux habits et aux chapeaux ayant subi quelque teinture, 249, 250. 5^o *L'ascétisme* : on en peut distinguer six degrés, 251. Il n'est plus guère en faveur, 252. Cependant la plupart des hommes, pour goûter la vie, ont besoin qu'il s'y mêle un peu d'austérité, 253. Exemples d'ascétisme modéré, 254. Ascétisme optimiste (Channing) et pessimiste (Cen-

nick), 254, 255. Le curé d'Ars, 256. L'esprit de sacrifice : Cotton Mather, 257. Ascétisme radical : S' Jean de la Croix, 258, 259. Suso, 260, 262. Amour pour la souffrance, 263. 6° *L'obéissance*, 263. Son utilité l'a rendue méritoire, 264. Glorification de l'obéissance par Rodriguez, 265 — par Ignace de Loyola, 266. La sœur Marie-Claire, 267. 7° *La pauvreté*, 267. Citation de Rodriguez, 268, 269. *Avoir et être*, 270, 271. Vers d'Edward Carpenter, anecdote de S' François d'Assise, 271, 272. « Ne vous inquiétez pas du lendemain », 273. Antoinette Bourignon, 274-276. L'instinct démocratique, 276. La sainteté laïque : les Simples Notes de Jules Lagneau, 277, 278. Un tel état d'âme ne se laisse pas sonder du dehors, 279.

Chapitre IX. CRITIQUE DE LA SAINTETÉ..... 280
(*Lectures XIV and XV, p. 326-378.*)

La méthode empirique ne nous permet de juger les croyances religieuses que d'après nos préjugés, nos instincts, notre bon sens, 280, 281 — fruits eux-mêmes d'une évolution empirique incessante, 282. Comment naissent et meurent les croyances et les conceptions religieuses, 282, 283. Citation de Calvin, 283 (note). Dieux d'autrefois, dieux d'aujourd'hui; l'expérience humaine les juge, 284. Les divinités que nous approuvons sont celles dont nous avons besoin, 285. Empirisme n'implique pas scepticisme, 286. La diversité s'impose dans les opinions religieuses, 287. « Si je repousse le dogmatisme, c'est par attachement à la vérité », 287, 288. Religion personnelle et religion collective, 288. Le prophète s'isole du monde; citation de Fox, 289. L'église, qui vit de traditions, lapide les prophètes, 290. L'esprit clérical : fanatisme et piété, 291. Les extravagances de la sainteté, 292, 293. Dévotion exagérée, 293-301. Loyalisme du dévot à sa divinité particulière, fanatisme, 294-296. L'état *théopathique* : Marguerite-Marie Alacoque, 296-298. S^{te} Gertrude, 299. S^{te} Thérèse elle-même nous paraît trop « débrouillarde », 300. La pure dévotion, sans autre idéal, ne porte que des fruits inutiles à l'humanité, 301. Excès de renoncement et de pureté, 301-306. Louis de Gonzague, 302-305. La charité n'a-t-elle pas aussi ses extravagances ? 306. Si les saints ne sont guère *adaptés* à notre monde, du moins ils sont les précurseurs d'un monde meilleur, ce sont des ferments de bonté, 306-308. Exemple de charité chrétienne chez des cannibales convertis, 309. Excès de l'ascétisme; Pierre d'Alcantara, 310. C'est donner au corps trop d'importance. Mais, dans son sens profond, l'ascétisme est le symbole de l'héroïsme, 311. Et c'est dans l'héroïsme que se trouve le mystère de la vie, 312. L'ascétisme est infiniment supérieur au culte de la richesse, 313. La beauté de la guerre, c'est qu'elle est un héroïsme accessible à tous, 314. Mais la guerre est monstrueuse. L'équivalent moral de la guerre, ne serait-ce pas la pauvreté librement acceptée ? 315. Eloge de la pauvreté, 316. Si l'on cherche du secours, on peut compter sur le saint, 317. Mais il n'est pas impeccable, 318. Le saint comparé à l'homme de proie, 319. Nietzsche hait le saint, 319, 320. Est-ce le saint, est-ce « l'homme fort », qui représente le plus haut idéal ? 320. Le saint

est adapté à la société la plus parfaite, 321. En somme, la sainteté est un facteur essentiel du bien-être social, 322. La religion est donc *utile* ; est-elle *vraie* ? 323.

Chapitre X. MYSTICISME..... 324

(Lectures XVI and XVII, p. 379-429.)

Quatre traits caractéristiques des expériences mystiques : *Ineffabilité, intuition, instabilité, passivité*, 324, 325. Exemples simples et sans portée religieuse, 326-328. L'ivresse, 329. La « révélation anesthésique » ; M. Blood et Xenos Clark, 330-332. Expériences mystiques obtenues par le chloroforme (Symonds) et l'éther (récit d'une Anglaise), 332-334 — par certains aspects de la nature : Amiel, M^{me} de Meysenbug, 335, Walt Whitman, J. Trevor, 336, 337. Le D^r Bucke et la « conscience cosmique », 337, 338. Mysticisme méthodiquement cultivé comme élément de la vie religieuse : *Yoga*, 339. *Dhyâna*, 340. Çouïfisme : texte d'Al-Gazali, 341-344. Mysticisme chrétien, 345-352. L'oraison ; monoïdéisme demihallucinoire, 345. L'union d'amour, selon S^t Jean de la Croix, 346. L'oraison d'union, décrite par S^{te} Thérèse, 347. S^t Ignace, Jacob Bœhme, 348. Visions de S^{te} Thérèse, 349, 350. Les fruits de l'extase, selon S^t Jean de la Croix, 351 — et S^{te} Thérèse, 352. Tendances philosophiques propres au mysticisme. Formules négatives : Denys l'Aréopagite, 353 — Eckhart, Bœhme, 354. « C'est Christ qui vit en moi. » Armand-Delille, 355. Unité de l'homme avec Dieu : Oupanichads, Plotin, Gulshen-râz, Suso, Vivekananda, 356. La vérité mystique se traduirait mieux en musique qu'en paroles, 357. Citation de Swinburne, 358. Conclusions : 1^o Les états mystiques s'imposent à l'intelligence de ceux qui les éprouvent, 359 — 2^o mais non pas à d'autres intelligences ; la pensée mystique elle-même n'est pas unanime, 359-361 ; 3^o pourtant elle s'oppose à l'autorité de la conscience purement rationnelle, 361, 362 ; elle nous présente des *hypotheses* que nos raisonnements ne sauraient renverser, 362, 363.

Chapitre XI. SPÉCULATION..... 364

(Lecture XVIII, p. 430-457.)

Le cœur est la source de la vie religieuse, 364. Mais l'intelligence entre en jeu dans chacune de nos fonctions, 365. La théologie prétend construire *a priori* l'objet de la religion, 366. Orthodoxes et libéraux, John Caird et le cardinal Newman sont d'accord là-dessus, 367. Mais leurs prétentions sont vaines, 368. Un coup d'œil sur les preuves de l'existence de Dieu, 369. L'ordre et le désordre que nous apercevons dans le monde sont des inventions purement humaines, 370. Les attributs de Dieu : citation de Newman, 371, 372. La pensée de l'homme est intimement liée à sa conduite : Locke, Berkeley, Hume l'ont bien vu, 373. M. Peirce a dégagé ce principe, qu'il appelle le *pragmatisme*, 374. De ce point de vue, les attributs métaphysiques de Dieu n'ont pas de valeur, 375. Ses attributs moraux en ont une grande, mais ce n'est pas la théologie dogmatique qui peut les démontrer, 376.

L'idéalisme philosophique n'y réussit guère mieux, 377. La logique hégélienne s'oppose à la logique de l'identité, 378. Citations de John Caird, 379, 380. La philosophie religieuse doit devenir science des religions, 381, 382.

Chapitre XII. RELIGION PRATIQUE..... 383

(Lecture XIX, p. 458-484.)

Rôle du sentiment esthétique dans la religion, 383. Sécheresse du protestantisme, 384. Catholiques et protestants ne se comprennent pas, 385. Le sacrifice, 385. La confession, 386. La prière, 386-398. C'est l'élément essentiel de la religion pratique ; citation d'Auguste Sabatier, 387, 388. Efficacité de la prière ; une lettre de Myers, 389. Jusqu'où peut aller la confiance en la prière : George Müller, 390-392. Robert Lyde, Hudson Taylor, 393. Une vie conduite par Dieu, selon Hilty, 394. Le contentement du Stoïcien Epictète, 395 — des chrétiens libéraux, 396. Impression de vive perfection ; Gratry, Sénancourt, 397. La prière est l'essence même de l'expérience religieuse, 398. Phénomènes d'automatisme chez les plus grands esprits religieux, 399. L'inspiration chez les prophètes hébreux, chez Philon d'Alexandrie, chez Mahomet, 400-402. Joseph Smith, 403. Rapports de la vie religieuse avec la conscience subliminale, 404.

CONCLUSION : Valeur de la Vie Religieuse..... 405

(Lecture XX, p. 485-519, and Postscript, p. 520-527.)

Les croyances les plus caractéristiques de la vie religieuse, 405. On ne doit pas vouloir que le principe religieux soit identique dans la vie de tous les hommes, 406. La science des religions ne saurait cependant se substituer à la vie religieuse, 407, 408. La religion est-elle un anachronisme, un cas de *survivance* ? 409. Sans doute nous trouvons grotesque la théologie naturelle de Wolff, 410 — et de Derham, 411 (note). En fait la religion continue les traditions de la pensée primitive, 411 ; or la science moderne rejette le merveilleux, 412 — dont nous trouvons des exemples étourdissants chez Hérodote, Aristote, S' Augustin, 413, et Van Helmont, 414. Aujourd'hui encore, la religion s'attache aux aspects colorés et dramatiques de la réalité, 415. Mais l'attitude impersonnelle qu'exige la science a quelque chose de superficiel, 416. La réalité concrète se compose exclusivement d'expériences individuelles, 417. La science n'a pas le droit de rejeter la personnalité, ni le sentiment qui en est la base, 418. La philosophie cherche donc en vain à expulser la religion, 419. Minimum essentiel des croyances religieuses, auquel viennent s'ajouter les *sur-croyances* individuelles, 420. Rôle biologique de l'émotion religieuse, 421. La religion, n'eût-elle qu'une valeur toute subjective, n'en serait pas moins une fonction biologique des plus importantes, 422. Il y a deux états d'âme identiques dans toutes les religions : la même inquiétude, la même délivrance, 423. L'homme religieux sent en lui *quelque chose de PLUS GRAND que lui*, 424.

Quel est ce PLUS GRAND ? Ici les théologies font éclater leurs divergences, 425. Notre hypothèse est que, pour autant qu'il réside en l'homme, le PLUS GRAND fait partie du *moi subconscient*, 426. Ce qu'il est au delà des limites de l'être individuel fait l'objet des diverses *surcroissances*, 427 — qui toutes peuvent avoir leur raison d'être, 428. *Surcroissance* propre à l'auteur, 429-437. Dieu existe, puisque son action est réelle, 429. La fonction religieuse est l'affirmation de *nouvelles réalités*, 430. Surnaturalisme grossier et surnaturalisme raffiné ; c'est le premier que nous adoptons, 431. Si Dieu existe, cette existence doit changer quelque chose au détail de la réalité, 432. Quels sont ces changements ? C'est avant tout l'intervention d'une force supramondaine dans l'expérience du croyant qui prie son Dieu, 433. Faut-il, avec la plupart des croyants, ajouter à cela l'immortalité personnelle ? 433, 434. — Dieu est-il nécessairement « unique » et « infini » ? 434. Cette affirmation du philosophe et du mystique n'est confirmée ni par l'expérience religieuse, ni par le bon sens, 435. Le pragmatisme est la meilleure attitude à l'égard de la religion, 436. Toute l'expérience humaine nous pousse à sortir des étroites limites où prétend nous enfermer la science, 437.



INDEX DES CITATIONS

- ACKERMANN (M^{me}), 54.
 ADAM (Juliette) : Le général Skobelev, 225.
 ALACOQUE (Marguerite-Marie) : voir BOUGAUD.
 AL-GAZALI, 341-344.
 Aliéné mélancolique (Lettre d'un), 123.
 ALLEINE (Joseph), 195.
 ALLINE (Henry), 133, 145, 183-186.
 ALVAREZ DE PAZ, 99.
 AMIEL, 335.
 ANGELUS SILESUS, 354, 356.
 Anonymes (témoignages), 50, 51, 55, 120, 134, 151, 168, 254, 333 — (citations), 389, 397, 403. Voir aussi FLOURNOY, *Mind-Cure* et STARBUCK.
 ARISTOTE (Ecole d'), 413.
 ARMAND-DELILLE, 355.
 AUGUSTIN (S'), 143-145, 413.
 BASHKIRTSEFF (Marie), 71.
 BENDER (W.), 423.
 BERKELEY, 374.
 BESANT (M^{me} Annie), 22, 140.
 BLAVATSKY (M^{me}), 357.
 BLOOD (Benjamin Paul), 330, 331.
 BŒHME (Jacob), 348, 354.
 BONAR (A. A.), 182.
 BOUGAUD (M^{re}) : Histoire de la Bienheureuse Marguerite-Marie, 10, 234, 263, 296-298.
 BOURGET (Paul), 223.
 BOURIGNON (Antoinette), 274-276.
 BRADLEY (Stephen H.), 160-163.
 BRAINERD (David), 180-182.
 BRAY (Billy), 211, 216, 245.
 Bouddha (le), 311.
 BUCKE (le D^r R. M.), 72, 337, 338.
 BULLEN (Frank), 243.
 BUNYAN, 132, 135, 141, 157-159.
 BUSSIERRE (Baron de) : Récit de la conversion d'Alphonse Ratisbonne, 189-193.
 CAIRD (Edward), 89.
 CAIRD (John), 366, 378-380.
 CALVIN, 283.
 CARPENTER (Edward), 271.
 Cennick (John), 255.
 CHANNING, 254.
 CLARK (Xenos), 330.
 COE (le prof.), 205.
 CONSTANT (Benjamin), 224.
 C. V. B. K. (officier autrichien), 314.
 DAUDET (Alphonse), 140.
 DENYS l'Aréopagite (le pseudonyme) 353.
Deutsche Theologia, 37.
 DERHAM, 411, 412.
 DRESSER (Horatio W.), 83, 97, 98.
 DUMAS (le D^r Georges), 126, 236.
 ECCLÉSIASTE (l'), 115.
 ECKHART, 354.
 EDWARDS (Jonathan), 19, 169, 195, 202, 211.
 EDWARDS (M^{me} Jonathan), 233, 237.
 ELLIS (Havelock), 42.
 ELWOOD (Thomas), 247-249.
 EMERSON, 28, 29, 203, 387.
 ÉPICTÈTE, 395.
 ÉSAÏE, 401.
 ÉZÉCHIEL, 400.
 FIELDING (H.), 368.
 FINNEY, 176, 183, 213, 215.
 FLETCHER (Horace), 82, 152-154.
 FLOURNOY (Collection), 52, 58, 428.
 FOSTER (John), 150.
 FOX (George), 7, 247, 289, 349.

- FRANÇOIS (S') d'Assise, 271. (D'après
 le *Speculum Perfectionis*.)
 FRANÇOIS (S') de Sales, 11.
 GAMOND (Blanche), 243.
 GARDINER (le colonel), 186.
 GAUTIER (Lucien), 401.
 GAY (M^{re}), 95.
 Gertrude (S^{te}), 299.
 GODDARD (le D^r), 95.
 GÛTHE, 44, 113.
 Gonzague (Louis de), 302-304.
 GRATRY (le Père), 122, 397.
 GULSHEN-RAZ, 356.
 GURNEY (Cas cité par), 52.
 GUYON (M^{re}), 233, 242.
 HADLEY, 170-172.
 HALE (Edward Everett), 70.
 HARE (Maria), 46.
 HARNACK, 84.
 HILTY, 67, 232, 394.
 HOMÈRE, 74, 118.
 HUDSON TAYLOR, 209, 393.
 HUGO (Victor), 142.
 Imitation, 38.
 INGE (W. R.), 230.
 JEAN (S') de la Croix, 258-260, 346, 351.
 JÉRÉMIE, 400.
 JÉSUS, 10, 19, 84, 89, 235, 273.
 JOACHIM DE FLORE, 226.
 Job (Livre de), 65, 377.
 JOUFFROY, 147, 167.
 JUNDT, 37.
 KELLNER (Karl), 340.
 KINGSLEY (Charles), 327.
 LAGNEAU (Jules), 241, 277.
 LEJEUNE (le Père), 95, 264.
 LEUBA (le prof.), 170, 209, 422. — Con-
 version d'un ancien étudiant d'Ox-
 ford, 186-189.
 LOCKER LAMPSON, 35.
 LOMBROSO, 16.
 LOWELL (James Russell), 56.
 LOYOLA (S' Ignace de), 266, 267, 268, 348.
 LUTFULLAH, 138.
 LUTHER, 109, 114, 207.
 Lyde (Robert), 393.
 Mahomet (Révélations de), 402.
 MARC-AURÈLE, 37, 38.
 Mark Rutherford, 65.
 MARTINEAU (James), 396.
 MATHER (Cotton), 257.
 MAUDSLEY, 18.
 MEYSENBURG (Malwida von), 335.
Mind-cure (Guérisons par la), 86-89,
 102-104.
 MOLINOS, 110.
 MONNIN (A.) : Le curé d'Ars, 256.
 MONOD (Adolphe), 206, 207.
 MOREAU (le D^r), 16.
 MORMONS (La secte des), 403.
 MÜLLER (George), 391.
 MYERS, 389, 426.
 Mysticisme bouddhiste, 340.
 NELSON (John), 177, 359.
 NEWMAN (le cardinal), 367, 368, 371-
 373, 383.
 NEWMAN (Francis W.), 69.
 NIETZSCHE, 319.
 NISBET, 16.
 Oupanichads, 353, 355.
 PALLADAS, 118, 119.
 PARKER (Théodore), 70.
 PASCAL, 240.
 PATON (John), 309.
 PAUL (S'), 142, 143, 144, 162, 186, 355.
 PEEK, 214.
 PERRYVÈ (Henri), 421.
 PHILON d'Alexandrie, 401.
 PLATON, 12, 48.
 PLOTIN, 356.
 Psaumes, 10.
 RAMAKRISHNA, 311.
 RATISBONNE (Alphonse), 190-193.
 RÉCÉJAC, 345, 424.
 Religieuses Dominicaines, 302.
 RENAN, 32.
 RIBOT (Th.), 121, 419.
 RODRIGUEZ, 265, 268-270.
 SABATIER (Auguste), 387.
 SABATIER (Paul), 26.
 SAINTE-BEUVE, 220, 267.
 SALVATORE VITALE, 260.
 SANDAY (W.), 400.
 SCOT ÉRIGÈNE, 353.
 SECRÉTAN (Charles), 57.
 SEELEY, 65.
 SÉNANCOURT : Obermann, 397.

- SIGHELE, 223.
 SKOBELEFF (le général), 225.
 SOPHOCLE, 118.
 SPINOZA, 8, 108.
 STARBUCK, 169, 175, 178, 182, 217, 228.
 Collection Starbuck, 56, 59-62, 78,
 148, 177, 212-214, 227, 228, 254, 305,
 335.
 STEVENSON (Robert Louis), 77, 115,
 250.
 STRAHAN : Lettres d'une suicidée, 123.
 SUSO, 260-263, 302, 356.
 SWINBURNE, 358.
 SYMONDS (J. A.), 327, 332.
 TAINE, 8.
 TENNYSON, 327.
 THÉOGNIS, 118.
 THÉRÈSE (S^{ie}), 11, 19, 99, 310, 347, 349,
 350, 352.
 THOREAU, 232.
 TOLSTOÏ, 127-131, 149, 155-157.
 TOWIANSKI, 237.
 TREVOR (J.), 336, 337.
 TRINE (R. W.), 85, 98, 334.
 UPHAM : S^{ie} Catherine de Gênes, 244.
 VACHEROT, 419.
 VAMBÉRY, 294.
 VAN HELMONT, 414, 415.
 VINCENT (S'), 268.
 VIVEKANANDA, 339, 357.
 VOLTAIRE, 31.
 VOYSEY, 396.
 WEAVER (Richard), 238.
 WESLEY, 194.
 WHITEFIELD, 270.
 WHITMAN (Walt), 73, 74, 336, 422.
 WOLFF (Christian), 410, 411.
 WOOD (Henry), 83, 99.
 WOOLMAN (John), 214, 249.



Achévé d'imprimer
le 30 Octobre 1907

PAR

LA LABORIEUSE
ASSOCIATION OUVRIÈRE

7, Rue J.-B.-A. Godin, 7
NIMES