

*Bibliothèque de Philosophie scientifique*

---

ÉMILE BOUTROUX

Membre de l'Institut

---

# Science et Religion

DANS LA

PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE



PARIS

ERNEST FLAMMARION, ÉDITEUR

26, RUE RACINE, 26

Douzième mille.



679



*Fernand Simon*  
13-11-1912

# Science et Religion

DANS LA

PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE



*Bibliothèque de Philosophie scientifique*

---

ÉMILE BOUTROUX

MEMBRE DE L'INSTITUT

---

# Science et Religion

DANS LA

PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE



PARIS

ERNEST FLAMMARION, ÉDITEUR

26, RUE RACINE, 26

—  
1911

Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous les pays,  
y compris la Suède et la Norvège.





# Science et Religion

DANS LA

PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

---

## INTRODUCTION

### LA RELIGION ET LA SCIENCE

De l'antiquité grecque à la période contemporaine.

- I. LA RELIGION ET LA PHILOSOPHIE DANS L'ANTIQUITÉ GRECQUE.
- II. LE MOYEN AGE. — Le Christianisme; les scolastiques; les mystiques.
- III. LA SCIENCE ET LA RELIGION DEPUIS LA RENAISSANCE. — La Renaissance. — Les temps modernes: le rationalisme; le romantisme. — La science et la religion séparées par une cloison étanche.

Avant d'aborder l'étude des rapports de la science et de la religion, tels qu'ils se présentent dans la société actuelle, il y a intérêt à faire une revue rapide de l'histoire de ces rapports dans les civilisations dont la nôtre est l'héritière.

## I

### LA RELIGION ET LA PHILOSOPHIE DANS L'ANTIQUITÉ GRECQUE.

La religion, dans la Grèce antique, ne se trouve pas aux prises avec la science, telle que nous l'entendons aujourd'hui, c'est-à-dire avec l'ensemble des

connaissances positives acquises par l'humanité ; mais elle se rencontre avec la philosophie, ou interprétation rationnelle, soit des phénomènes du monde et de la vie, soit des croyances traditionnelles des hommes.

La philosophie est née, pour une part, de la religion elle-même.

Celle-ci, en Grèce, n'avait point à son service un sacerdoce organisé. Par suite, elle ne s'exprimait pas par des dogmes arrêtés et obligatoires. Elle n'imposait que des rites, actes extérieurs, rentrant dans la vie du citoyen. Elle était d'ailleurs riche de légendes, de mythes, qui ravissaient l'imagination, instruisaient l'esprit et excitaient la réflexion. D'où venaient ces légendes ? Sans doute, croyait-on, de révélations oubliées ; mais elles étaient si touffues, si diverses, si mouvantes, et, en bien des cas, si contradictoires, puériles, choquantes et absurdes, qu'il était impossible de n'y pas voir l'œuvre des hommes à côté de la révélation divine. Faire, dans les mythes, le départ du primitif et de l'adventice, eût été une entreprise vaine. Essentiellement artiste, d'ailleurs, le Grec a conscience, même quand il parle des dieux, de jouer avec son sujet ; et il dédaigne le sens propre des histoires qu'il raconte. D'autre part, ces dieux qui auraient, selon la tradition, enseigné aux anciens les rudiments des légendes traditionnelles, sont, eux-mêmes, faillibles et bornés : ils n'en savent guère plus long que les hommes. La philosophie va donc se développer très librement, au sein et à la faveur de la mythologie populaire elle-même.

Elle commence, naturellement, par renier et battre sa nourrice. « Ce sont, dit Xénophane, les hommes qui ont créé les dieux, car en ceux-ci ils retrouvent leur propre figure, leurs sentiments, leur langage. Si les

bœufs savaient peindre, ils donneraient à leurs dieux la forme de bœufs. Homère et Hésiode ont attribué aux dieux tout ce qui, chez les hommes, est honteux et criminel ». Les astres, déclare Anaxagore, ne sont pas des divinités, ce sont des masses incandescentes, de la même nature que les pierres terrestres. Certains sophistes plaisantent sur les dieux eux-mêmes. « Je n'ai, disait Protagoras, à rechercher ni si les dieux existent, ni s'ils n'existent pas : beaucoup de choses m'en empêchent, notamment l'obscurité du sujet et la brièveté de la vie humaine ».

Ainsi grandit la philosophie, frondeuse, supérieure ou indifférente à l'égard des croyances religieuses, moralement indépendante, libre, même politiquement ; car, si quelques philosophes furent frappés, ce ne fut que pour des détails, qui paraissaient contredire la religion publique.

Ce développement de la philosophie n'était autre chose que le développement de l'intelligence et de la raison humaines ; et les penseurs s'éprirent à ce point de cette raison, qu'ils aspirèrent à en faire le principe de l'homme et de l'univers.

La tâche que, dès lors, se donna la raison, ce fut de se prouver à elle-même sa réalité et sa puissance, en face de la nécessité aveugle, du flux universel, du hasard indifférent, qui semble la seule loi du monde.

Elle s'inspira, dans ce travail, de la considération de l'art, où l'on voit la pensée de l'artiste aux prises avec une matière hétérogène, sans laquelle elle ne pourrait se réaliser. Cette matière a sa forme, ses lois, ses tendances propres ; elle est indifférente ou même rebelle à l'idée qu'on prétend lui faire exprimer. L'artiste la maîtrise pourtant : bien plus, il la séduit, et la fait apparaître souple et souriante dans sa forme d'emprunt. Il semble maintenant que le

marbre aspirait à figurer Pallas ou Apollon, et que l'artiste n'a fait que mettre ses puissances en liberté.

La raison, en face de l'Anankè, ne serait-elle pas dans une situation analogue ? Selon Platon, selon Aristote, l'Anankè, la matière brute, n'est pas foncièrement hostile à la raison et à la mesure. Plus on scrute la nature de la raison et celle de la matière, plus on les voit se rapprocher, s'appeler, se réunir. Dans la matière en apparence la plus indéterminée, démontre Aristote, il y a déjà de la forme. La matière, au fond, n'est que la forme en puissance. Donc, la raison est, et est efficace, puisque, sans elle, rien de ce qui est ne subsisterait tel qu'il est, mais retournerait au chaos. Nous gémissons sur la brutalité du sort, sur les misères et les iniquités de la vie, et cela est juste ; mais le désordre n'est qu'un aspect des choses : qui les regarde avec la raison y retrouve la raison.

Les philosophes grecs se sont attachés à faire de plus en plus haute, de plus en plus puissante, cette raison dont ils avaient ainsi démêlé le rôle dans la nature. Et plus ils l'exaltaient, plus, en comparaison des êtres qui participent de la matière et du non-être, elle apparaissait comme méritant excellemment cette qualification de divine, qu'avait prodiguée à l'aventure la religion populaire. Toute la nature est suspendue à la raison, mais toute la nature est impuissante à l'égaliser, disait Aristote ; et, démontrant l'existence de la pensée en soi, de la raison parfaite, il appelait cette raison : le dieu. Si donc la raison se détournait de la religion traditionnelle, c'était pour fonder, sur la connaissance de la nature elle-même, une religion plus vraie.

Le dieu-raison n'est d'ailleurs pas une abstraction, un raisonnement. C'est le chef de la nature, c'est le roi

qui gouverne toutes choses. A lui appartient proprement le nom de Zeus. « Tout cet univers qui tourne dans le ciel, dira, en s'adressant à Zeus, le stoïcien Cléanthe, de lui-même va où tu le mènes. Ta main, qui tient la foudre, soumet toutes choses, les plus grandes comme les plus petites, à la raison universelle. Rien, nulle part, ne s'accomplit sans toi ; rien, si ce n'est ce que font les méchants dans leur folie. Mais tu sais, d'un nombre impair, faire un nombre pair ; tu rends harmonieuses les choses discordantes ; sous ton regard, la haine se change en amitié. O Dieu, qui derrière les nuages commandes au tonnerre, retire les hommes de leur funeste ignorance, dissipe les nuages qui obscurcissent leur âme, ô père ! et donne-leur de participer à l'intelligence, par laquelle tu gouvernes toutes choses avec justice, afin que nous te rendions honneur pour honneur, célébrant tes œuvres sans relâche, comme il convient à des mortels. Car, soit pour les mortels, soit pour les dieux, il n'est pas de prérogative plus haute que de célébrer éternellement, par de dignes paroles, la loi universelle ».

Telle est la religion philosophique. Est-elle l'ennemie irréconciliable de la religion populaire ? Tout n'est-il, à ses yeux, que fantaisie, désordre et chaos dans ces mythes que le temps a respectés, qu'il a consacrés ? Le peuple a divinisé les astres. Mais les astres, par la régularité parfaite de leurs mouvements, ne sont-ils pas des manifestations directes de la loi, c'est-à-dire de la raison, de Dieu ? Le peuple adore Jupiter comme le roi des dieux et des hommes. Cette croyance ne recèle-t-elle pas le sentiment de la connexion qui lie entre elles toutes les parties de l'univers, et qui en forme comme un corps unique, soumis à une âme commune ? La religion commande le respect des lois,

la fidélité au devoir, la piété envers les morts ; elle prête à la faiblesse humaine l'appui de divinités tutélaires. N'est-elle pas, en cela, l'interprète et l'auxiliaire de la raison ? La raison, qui est le dieu véritable, n'est pas inaccessible à l'homme : il y participe. Les religions peuvent donc être à la fois humaines et dignes de respect. Il appartient à la philosophie de pénétrer le rapport secret des doctrines traditionnelles à la raison universelle, et de maintenir, de ces doctrines, tout ce qui contient quelque âme de vérité.

C'est ainsi que la philosophie se réconcilia peu à peu avec la religion. Déjà Platon et Aristote accueillent la croyance traditionnelle à la divinité du ciel et des astres, et, d'une manière générale, cherchent dans les mythes des traces ou des rudiments de pensée philosophique.

Avec les stoïciens, la raison, devenue, en un sens panthéistique, la partie maîtresse de l'âme et le principe et la fin de toutes choses, est nécessairement présente, en quelque manière, dans les croyances spontanées et générales des hommes, dans tout ce qui leur enseigne à se détacher de leurs opinions et de leurs passions individuelles. Certes, les mythes, les légendes, les cérémonies religieuses, en tant qu'ils rabaissent les dieux au niveau de l'homme ou au-dessous de l'homme, ne méritent que le mépris ; mais au fond de ces histoires, si on sait les entendre, si, du sens littéral, on sait dégager le sens allégorique, il y a des vérités. Zeus est la figure de Dieu, liant toutes choses entre elles par son unité et son omniprésence ; les dieux secondaires sont les symboles des puissances divines, telles qu'elles se manifestent dans la multiplicité et la diversité des éléments, des produits de la terre, des grands hommes, des bienfaiteurs de

l'humanité. C'est le même Zeus qui, selon la face de son être que l'on considère, est tour à tour Hermès, Dionysos, Héraclès. Héraclès est la force, Hermès la science divine. Le culte d'Héraclès, c'est l'estime de l'effort, de la tension, de la droite raison, et le mépris du relâchement et de la volupté. Sur cette voie les stoïciens ne surent pas s'arrêter, et la fantaisie de leurs interprétations allégoriques dépassa toute mesure. C'est qu'ils avaient à cœur de sauver la plus grande partie possible des croyances et des pratiques populaires, estimant que, si l'on veut que la raison agisse, non seulement sur une élite, mais sur tous les hommes, il convient qu'elle revête des formes diverses, correspondant à la diversité des intelligences.

La dernière manifestation considérable de l'esprit philosophique des Grecs fut le néo-platonisme, qui, spéculant sur l'essence de la raison, pensa s'élever, par sa doctrine de l'Un infini, au-dessus de la raison même. Mais, plus il fait la divinité transcendante à l'égard des choses, à l'égard de la vie et de la pensée même, plus il juge nécessaire d'introduire, entre les formes inférieures et les formes supérieures de l'être, une hiérarchie d'êtres intermédiaires. C'est cet entre-deux qui est le champ de la religion populaire. Ses dieux, proches de notre faiblesse, nous donnent la main pour nous élever vers le dieu suprême. Et Plotin, mais surtout son disciple Porphyre, justifient peu à peu, du point de vue de la raison, tous les éléments de la religion : mythes, traditions, culte des images, mantique, prière, sacrifices, magie. Symboles intercalés entre le sensible et l'intelligible, toutes ces choses sont bonnes et participantes de la vérité, par le rôle nécessaire qu'elles jouent dans la conversion de l'homme vers l'immatériel et l'ineffable.

## II

## LE MOYEN AGE.

Telle fut, à l'égard de la religion, l'attitude de la philosophie grecque. La pensée chrétienne, qui lui succéda, brisa les cadres de la connaissance et de l'action naturelles, dans lesquels s'était ordonnée cette philosophie. Grosse d'un infini d'amour et de puissance dont se fût défié le clair génie des Grecs, l'idée religieuse ne se borna plus à être la suprême explication, le modèle parfait, la vie et l'unité du monde. Elle se posa, d'abord, par elle-même, au-dessus et en dehors des choses, en vertu de sa seule excellence et de sa suprématie absolue. Dieu est, parce qu'il est la puissance, la majesté et l'indépendance, parce qu'il est l'être. Désormais l'esprit ne s'élèvera pas péniblement, par une voie inductive, des traces de perfections que peut présenter notre monde à une cause, à peine plus parfaite, de ces perfections. Le dieu du christianisme se révèle par lui-même, abstraction faite de tous les êtres de ce monde, lesquels ne sont que des échantillons de sa puissance, créés de rien et arbitrairement. La religion va donc se déployer en toute liberté, le regard fixé sur Dieu seul. Elle sera elle-même autant qu'il est possible, tandis qu'une religion fondée sur la contemplation de la nature et de l'homme demeure toujours mélangée d'anthropomorphisme et de naturalisme.

C'est en ce sens que le Christ dit aux hommes : « Vous vous inquiétez de beaucoup de choses, or une seule est nécessaire » ; et encore : « Cherchez pre-



mièrement le royaume de Dieu : tout le reste vous sera donné par surcroît ».

Il semblait que ce fût l'esprit lui-même, qui, sans rien emprunter à la matière, allait se réaliser en ce monde et s'y former un corps surnaturel.

En fait, la pensée chrétienne eut à compter avec les conditions du monde qu'elle voulait conquérir, avec ses institutions, avec ses mœurs, ses croyances, ses traditions. Pour être compris, il faut nécessairement parler la langue des hommes à qui on s'adresse.

C'est sous la forme de la philosophie grecque que le christianisme rencontra la pensée rationnelle et scientifique. En un sens, il trouva dans cette rencontre l'occasion de prendre une conscience plus nette de son esprit propre, de le développer et de le définir. A une doctrine de pure lumière naturelle, où Dieu ne faisait qu'un avec la loi universelle, où le monde était, de lui-même, sensible à l'attrait de l'harmonie et de la justice, le christianisme opposa la foi dans une révélation surnaturelle, le sentiment profond de la misère et de la dépravation de l'homme naturel, l'affirmation d'un Dieu amour et miséricorde, qui se fait homme pour sauver les hommes. Mais, d'autre part, quand les écrivains païens dénoncèrent ces idées comme contraires à la raison, les chrétiens, acceptant le point de vue de leurs adversaires, protestèrent contre cette accusation ; et Eriugène, contre Celse, démontra la rationalité de la foi chrétienne.

Par là se trouvait ouverte la voie qui devait mener à ce qu'on a appelé la scolastique.

Puisque le christianisme aspirait à s'emparer de la vie humaine tout entière, il devait assurer la satisfaction des besoins de l'intelligence aussi bien que de la volonté et du cœur. Mais l'intelligence, c'était alors ce

chef-d'œuvre de clarté, de logique et d'harmonie qui s'appelait la philosophie grecque. Aller de la foi à l'intelligence, c'était donc rejoindre cette philosophie. La vérité ne peut contredire la vérité : c'est le même Dieu, parfait et véridique, qui est l'auteur de la lumière naturelle et de la révélation. Donc, la vraie philosophie et la vraie religion ne sont, au fond, qu'une seule et même chose.

Cette vue de Scot Eriugène, toutefois, était trop sommaire. Les sources, donc la portée, de la philosophie et de la religion ne sont pas les mêmes. Entre la philosophie et la théologie l'accord est certain, mais chacune a son domaine. A la philosophie reviendra la connaissance des choses créées, et de cette portion de la nature de Dieu qui se peut déduire de la considération des choses créées ; à la théologie, la connaissance de la nature et de la vie intérieure de la divinité. La raison et la foi se partagent ainsi le domaine de l'être, comme, dans la société, le pape et l'empereur se partagent l'empire. Non à titre égal, toutefois : la raison et la foi forment une hiérarchie féodale et aristotélicienne, où l'inférieur doit l'hommage au supérieur, et où le supérieur garantit la sécurité et les droits de l'inférieur. La philosophie démontre les préambules de la foi. La grâce ne détruit pas, mais réalise dans leur plénitude les puissances de la nature et de la raison.

Ce concordat entre la philosophie et la théologie impliquait une adaptation mutuelle.

De la philosophie grecque on cultiva, de préférence, les parties utilisables pour le développement de la dogmatique chrétienne : telle, l'ontologie, que l'on considéra surtout comme doctrine de théologie naturelle. On chercha dans la logique aristotélicienne, cette mathématique de la démonstration, la théorie de

l'intelligibilité ; et, de ce point de vue, on lui assigna un caractère exclusivement formel qu'elle n'avait pas eu chez Aristote.

D'autre part, on soumit la religion à une méthode d'accommodation. Ce qui, dans l'Évangile, était essentiellement esprit, amour, union des âmes, vie intérieure, irréductible aux mots et aux formules, dut, pour s'ajuster aux conditions scolastiques de l'intelligibilité, se couler dans des définitions rigides, s'ordonner en longues chaînes de syllogismes, se transmuter en un abstrait et définitif système de concepts.

C'est ainsi qu'au Moyen Age le christianisme satisfait aux besoins de l'intelligence, en se revêtant d'une forme empruntée à la philosophie grecque. Cette combinaison contingente ne pouvait durer éternellement.

Déjà, pendant cette même période, des chrétiens plus ou moins isolés et parfois suspects, appelés mystiques, n'avaient cessé de revendiquer, pour la conscience individuelle, le droit de communiquer avec Dieu directement, par-dessus les intermédiaires philosophiques et même théologiques. A la dialectique ils opposaient la foi et l'amour, à la théorie la pratique. Ils n'entendaient pas, d'ailleurs, concentrer toute la religion dans l'esprit pur et la virtualité nue. Ils professaient qu'il y a pour l'âme deux voies : d'abord la *via purgativa*, où l'homme se purifie des souillures de la vie naturelle ; ensuite la *via illuminativa*, où, du sein de Dieu, participant à sa lumière et à sa puissance, l'âme se réalise et se déploie en une forme nouvelle, création et expression directe de l'esprit lui-même. Les œuvres, enseignait maître Eckhart, ne cessent pas au moment où l'âme atteint la sainteté. C'est, au contraire, avec la sainteté que commence l'activité vraie, à la fois libre et bonne,

l'amour de toutes les créatures et des ennemis mêmes, l'œuvre de paix universelle. Les œuvres ne sont pas le moyen, mais elles sont le rayonnement de la sanctification.

Tandis que dans des effusions parfois vagues, mais vivantes et ardentes, les mystiques maintenaient, en face des formules abstraites et rigides de l'École, le libre esprit du christianisme, la scolastique, par une sorte de travail interne, voyait se dissocier les deux éléments qu'elle avait rapprochés et tenté d'unir harmonieusement. Les catégories établies par la philosophie grecque avaient été destinées par leurs inventeurs à saisir et rendre intelligibles les choses de notre monde. L'idée chrétienne, à moins de se renier, ne pouvait s'y plier définitivement. D'autre part, la philosophie se sentait, dans la scolastique, opprimée elle aussi. On lui imposait de démontrer la personnalité divine et la possibilité de la création, l'immortalité de l'âme, le libre arbitre de l'âme humaine. Était-il certain que, maîtresse d'elle-même, elle aboutît à ces conclusions ? D'ailleurs, était-il conforme aux conditions de la connaissance philosophique de poser d'abord des dogmes, et de se borner ensuite à les analyser et à les déduire ?

## III

## LA SCIENCE ET LA RELIGION DEPUIS LA RENAISSANCE.

De la dissolution interne de la scolastique comme des circonstances extérieures, résulta le double mouvement qui caractérise l'époque de la Renaissance.

D'une part, le christianisme mystique, qui plaçait l'essence de la religion dans la vie intérieure, dans la relation directe de l'âme avec Dieu, dans l'expérience personnelle du salut et de la sanctification, se détacha violemment de l'Église traditionnelle. Et une circonstance vint donner à ce qu'on appela la Réforme, la précision et la détermination concrète sans laquelle elle fût demeurée peut-être une simple aspiration spirituelle, analogue à celles qui s'étaient manifestées au Moyen Age. Le besoin de vie religieuse personnelle qui en était le fond se combina avec le culte des vieux textes, rétablis dans leur authenticité et leur pureté, que venait d'instaurer l'Humanisme. Comme le catholicisme du Moyen Age avait uni Aristote à la théologie des Pères, ainsi Luther combina Erasme et la conscience mystique. Et, ainsi rajeunie, l'idée chrétienne fournit une carrière nouvelle.

D'autre part, la philosophie rompit le lien qui, chez les scolastiques, l'avait unie à la théologie. S'appuyant, tantôt sur Platon, tantôt sur le véritable Aristote, tantôt sur le stoïcisme ou l'épicurisme, ou sur telle autre doctrine de l'antiquité, elle secoua, avec une égale énergie, le joug de la théologie et le joug de l'Aristote du Moyen Age, et, en changeant de maître, elle s'achemina vers l'indépendance. Un

Nicolas de Cusa, un Bruno, un Campanella annoncent des doctrines nouvelles.

Ce n'est pas tout : la science proprement dite, la science positive de la nature, émerge à cette époque et aspire à se développer en liberté. Elle se manifeste essentiellement par l'ambition de produire, de s'approprier les forces de la nature, de créer. Jadis c'était surtout le diable qui avait la prétention d'intervenir dans le cours des choses créées et gouvernées par Dieu, et de leur faire produire ce qu'elles ne produisaient pas d'elles-mêmes ; aussi les alchimistes, qui cherchaient à faire de l'or, étaient-ils volontiers confondus avec les sorciers. Désormais, l'idée d'une science active et non plus seulement contemplative, la foi en la possibilité de l'empire de l'homme sur la nature, est irrésistible.

Dans son impatience d'arriver au but, Faust, désabusé de la stérile érudition des scolastiques, se donne à la magie. Qu'importent les moyens, pourvu qu'on réussisse à capter les puissances inconnues qui produisent les phénomènes, et à les faire agir selon ses volontés ?

*Drum hab' ich mich der Magie ergeben*<sup>1</sup>.

A la science préludèrent ainsi, au xvi<sup>e</sup> siècle, les sciences occultes. Elles s'alliaient d'ailleurs, dans les esprits de ce temps, à un panthéisme naturaliste, qui appelait une explication purement naturelle des choses et l'emploi de la méthode expérimentale.

\* \* \*

A cette période de confusion et de fermentation succéda, avec Bacon et Descartes, un âge nouveau, âge

1. GOËTHE, *Faust* : C'est pourquoi je me suis adonné à la magie.

de discipline, d'ordre et d'équilibre. Le rationalisme cartésien est l'expression la plus précise et la plus complète de l'esprit qui prévalut alors.

D'une part, la science expérimentale de la nature, déjà nettement conçue par Léonard de Vinci, était, avec Galilée, définitivement fondée. Vers 1604, par la découverte des lois du pendule, Galilée avait prouvé qu'il était possible d'expliquer les phénomènes de la nature en les reliant les uns aux autres, sans faire intervenir aucune force existant en dehors d'eux. La notion de loi naturelle était, dès lors, constituée. Or cette science, qui ne faisait appel qu'aux mathématiques et à l'expérience, ayant été, notamment par Gassendi, rattachée à l'antique atomisme épicurien, fut considérée par de nombreux esprits comme incompatible avec le surnaturalisme chrétien. De hardis raisonneurs, frivoles ou sérieux, les libertins, se servirent de la science pour soutenir le naturalisme et l'athéisme.

D'autre part, la foi religieuse, retremée par ses épreuves mêmes, se manifestait avec une vigueur nouvelle, soit chez les protestants, soit chez les catholiques. D'un côté comme de l'autre, elle ne pouvait plus être une simple habitude d'esprit, liée à des traditions et à des pratiques séculaires. Elle était une conviction intime, pour laquelle on lutte et on souffre.

Quel serait, dans le for intérieur des consciences, le rapport de ces deux puissances, science et religion, qui se réclamaient de principes en apparence contraires ? Cette question fut résolue par Descartes d'une manière qui, pendant longtemps, parut satisfaire aux exigences de l'esprit moderne.

Descartes pose en principe l'indépendance mutuelle de la religion et de la science. La science a son domaine : la nature ; son objet : l'appropriation des

forces naturelles ; ses instruments : les mathématiques et l'expérience. La religion concerne les destinées supra-terrestres de l'âme, et repose sur un certain nombre de croyances, d'ailleurs très simples et sans rapport avec les subtilités de la théologie scolastique. Science et religion ne peuvent se gêner ni se dominer l'une l'autre, parce que, dans leur développement normal et légitime, elles ne se rencontrent pas. Le temps ne doit plus revenir où, comme au Moyen Age, la théologie imposait à la philosophie les conclusions que celle-ci devait démontrer et les principes d'où elle devait partir. Science et religion sont, l'une et l'autre, autonomes.

Mais il ne s'ensuit pas que l'esprit humain n'ait qu'à les accepter comme deux ordres de vérités étrangers l'un à l'autre. Un esprit philosophique ne peut s'en tenir au dualisme pur et simple. Le cartésianisme est précisément la philosophie de la connexion, ou liaison établie entre choses diverses, irréductibles entre elles au point de vue de la logique. Dans le principe qu'il adopte : *Cogito ergo sum*, Descartes entend poser un genre de liaison inconnu à la dialectique de l'Ecole. *Cogito ergo sum* n'est pas la conclusion d'un syllogisme : au contraire, cette proposition est elle-même la condition et la preuve du syllogisme dont on prétendrait la faire sortir. Étant donné, dans cette proposition, la copule *ergo*, on peut traduire la nécessité qu'elle exprime par une proposition universelle, telle que : *quidquid cogitat, est*, laquelle rendra possible la construction d'un syllogisme aboutissant à *Cogito ergo sum*. La connaissance première et véritablement féconde est celle d'une connexion entre deux termes donnés comme étrangers l'un à l'autre.

Comment découvrir une telle connexion ? L'expé-



rience, remarqua Descartes, nous offre précisément des connaissances de ce genre. Or, des connexions expérimentales, tout d'abord contingentes, l'esprit, interprétant l'expérience des sens à l'aide d'une sorte d'expérience supra-sensible, que Descartes appelle intuition, dégage des connaissances nécessaires et universelles. Il y a en nous-même un principe et un fondement de connexion nécessaire, et ce principe n'est autre que ce qu'on appelle la raison. Le rationalisme, un rationalisme qui attribuait à la raison une certaine faculté de liaison, un contenu, des lois et une puissance propres : tel fut le point de vue que représenta Descartes.

Il conçut en ce sens les rapports de la religion et de la science.

Comme il avait trouvé dans la raison le fondement d'un jugement reliant *sum* à *cogito*, ainsi, dans cette même raison, Descartes pensa trouver la relation de l'homme à Dieu et de Dieu au monde, d'où résultait l'accord radical de la science, de la nature et des croyances religieuses. Ce résultat est obtenu, chez Descartes, par une analyse du contenu de la raison, et par des déductions, non plus syllogistiques et purement formelles, mais mathématiques et constructives, partant de ce contenu même.

Il est clair, d'ailleurs, qu'il ne s'agit ici que des principes fondamentaux de la religion : Dieu, son infinité, sa perfection ; et notre dépendance à son égard. Pour ce qui est des religions positives, la philosophie n'a nulle compétence pour en discourir. Quand on songe à toutes les sectes, hérésies, disputes et calomnies auxquelles a donné lieu la théologie scolastique, on ne peut qu'en souhaiter la complète disparition. En fait, les simples et les ignorants gagnent le ciel aussi bien que les savants : leurs croyances

naïves sont plus sûres que la théologie des théologiens.

Telle fut la doctrine cartésienne. Au sein de la raison même se trouvent, selon cette doctrine, et les germes dont procèdent respectivement la religion et la science, et le lien spécial qui assure, avec leur compatibilité, leur indépendance mutuelle. Ce rationalisme original, qu'on peut appeler le rationalisme moderne, domina la pensée philosophique aux xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles.

Chez une catégorie de philosophes, ce rationalisme est plutôt dogmatique. Confiant dans ses forces, il cherche à constituer, parallèlement à la science de la nature, une science des choses divines qui ne le cède en rien, quant à l'évidence et à la certitude, aux sciences physiques et mathématiques.

Chez Spinoza, la raison établit l'existence de la substance infiniment infinie, qui est Dieu ; et, de l'essence de cette substance, elle déduit le principe des lois universelles de la nature. Par là se trouve justifié l'effort de la science pour réduire en lois la multitude, en apparence désordonnée, des choses particulières. D'autre part, trouvant devant elle des textes réputés sacrés, tels que la Bible judéo-chrétienne, la raison pose en principe que l'Écriture doit être expliquée par la seule Écriture, tant qu'il ne s'agit que de déterminer le sens historique des doctrines et l'intention des prophètes ; mais que, cette œuvre d'exégèse une fois accomplie, il lui appartient à elle-même de décider si nous devons donner à ces doctrines notre assentiment.

Leibnitz, approfondissant la distinction des vérités de raisonnement et des vérités de fait, qui sont la double assise de la science, en découvre le principe commun dans un possible infini qui enveloppe et

## INTRODUCTION

l'existence nécessaire et l'existence actuelle, et qui n'est autre que ce que nous appelons Dieu. Selon lui, tandis que les sciences étudient les rapports des choses considérées, selon les apparences sensibles, comme extérieures les unes aux autres, la religion s'efforce de saisir, dans sa réalité vivante, cette harmonie intérieure et universelle, cette pénétration mutuelle des êtres, cette aspiration de chacun au bien et à la joie de tous, qui est le secret ressort de leur vie et de leurs efforts en tout sens ; et, par là même, elle rend les hommes capables de participer, de contribuer à la gloire de Dieu, comme à la fin et au principe véritables de tout ce qui existe ou aspire à l'existence.

Subtil et métaphysique chez un Spinoza, un Malebranche, un Leibnitz, le rationalisme dogmatique et objectif se simplifie de plus en plus avec Locke et les déistes, qui s'adressent aux gens du monde et à la société. Pour les déistes, la raison n'est pas seulement le contraire de la tradition et de l'autorité : elle exclut toute croyance à des choses qui dépasseraient, soit nos idées claires, soit la nature dont nous faisons partie. Dès lors, la raison proscribit systématiquement tout mystère, tout dogme transmis par les religions positives. Elle ne laisse subsister que la religion dite naturelle ou philosophique, dont elle pense trouver l'expression adéquate dans la double affirmation de l'existence de Dieu comme architecte du monde, et de l'immortalité de l'âme comme condition de l'accomplissement de la justice. En professant ces doctrines, le déisme se considère comme placé exactement sur le même terrain que les sciences de la nature. Entièrement analogues, à ses yeux, sont les vérités physiques et les vérités morales. Nulle action, d'ailleurs, n'est attribuée à la cause première, qui puisse contrarier

les lois mécaniques proclamées par la science. Le rationalisme déiste rejette le miracle et la providence spéciale.

Le propre de ce rationalisme fut de dépouiller de plus en plus la religion de tous ses éléments caractéristiques, pour la réduire à un petit nombre de formules très sèches, très abstraites, plus aptes à fournir de matière au raisonnement qu'à satisfaire les aspirations de l'âme humaine. Et, d'autre part, ces démonstrations soi-disant rationnelles de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme étaient loin, aux yeux d'une critique non prévenue, de posséder l'évidence scientifique qu'elles affectaient.

Il n'est donc pas surprenant que le rationalisme moderne se soit mis en quête, pour définir les rapports de la religion et de la science, d'un point de vue autre que le point de vue objectif ou dogmatique.

Déjà Pascal cherche dans les conditions de la connaissance humaine, de la vie, de l'action, c'est-à-dire dans les propriétés du sujet conscient et non de l'être pris en soi, les éléments de ses démonstrations. Il distingue, de la raison, au sens étroit du mot, le cœur, raison encore, c'est-à-dire ordre et liaison, mais raison infiniment plus subtile, dont les principes, que l'on discerne à peine, passent la portée de l'esprit géométrique. Cette raison supérieure a pour objet, non plus les abstractions logiques, mais les réalités. Effectuer jusqu'au bout les démonstrations qu'elle exige est une tâche au-dessus de nos forces. Heureusement, cette raison concrète s'exprime en nous par une vue directe de la vérité, une intuition dont est doué notre cœur, notre instinct, notre nature. Dédaigner les intuitions du cœur pour borner son adhésion aux raisonnements

de l'esprit géométrique, est contradictoire ; car, en réalité, c'est déjà le cœur ou l'instinct qui nous donne les notions d'espace, de temps, de mouvement, de nombre, fondements de nos sciences. Il faut à la raison le cœur, pour y appuyer ses raisonnements. Or, comme il sent qu'il y a dans l'espace trois dimensions, ainsi le cœur, s'il n'est pas faussé, sent qu'il y a un Dieu.

La méthode dite critique, qui part de l'analyse de nos moyens de connaître, et qui, par l'origine de nos idées, juge de leur portée et de leur valeur, déjà pratiquée par Pascal, fut nettement définie par Locke. Ce philosophe met en relief une distinction sur laquelle déjà avait insisté Descartes : celle de la connaissance proprement dite et de l'assentiment ou croyance. Il y a connaissance proprement dite là où l'on possède des preuves incontestables de la vérité de ce qu'on soutient. Si les preuves dont on dispose ne sont pas telles, notre adhésion n'est qu'assentiment. Or il importe de remarquer que, tandis que la science cherche et acquiert quelques connaissances véritables, la vie pratique repose, à peu près entièrement, sur de simples croyances. La force de la coutume, l'obscurité des questions, la nécessité, pour agir, de se déterminer sans retard, font, du simple assentiment, de la croyance, et non de la connaissance, le principe habituel de nos jugements. Non que nous jugions sans raisons : nous nous réglons sur la probabilité, en particulier sur les témoignages dignes de foi. Dès lors, comment écarter les croyances religieuses, sous prétexte qu'elles ne sont que des croyances ? Elles sont d'autant plus légitimes qu'elles ont pour garant la véracité de Dieu même. Si l'on prend soin de ne retenir que ce qui est véritablement révélation divine, et de s'assurer qu'on en possède le véritable sens, la foi religieuse est un

principe d'affirmation aussi sûr que la connaissance proprement dite.

Cette fine et libre philosophie d'homme du monde fut l'origine du savant et profond système de Kant. Dans la constitution même et dans le fonctionnement de la raison, Kant trouve toutes les conditions fondamentales, et de la science, et de la religion. La raison construit la science. Elle ne la forme pas, chose impossible, avec les seuls éléments que lui fournit l'expérience : c'est d'elle-même que jaillissent les notions d'espace et de temps, de permanence, de causalité, sans lesquelles la science serait impossible. Mais pourquoi la raison, qui domine le monde donné, ne se proposerait-elle pas, non seulement de connaître, mais de modifier ce monde, et d'en faire, de plus en plus, l'expression de sa propre nature, de son propre vouloir ? La raison ne pourrait-elle se poser, non seulement comme théorique et contemplative, mais encore comme active, pratique et créatrice ? Et ne pourrait-elle exercer son action, non seulement sur la volonté humaine, mais encore sur le monde extérieur et matériel, avec lequel cette volonté est en rapport ? Sans doute une telle possibilité ne peut être qu'un objet de croyance, et non de science ; mais c'est là une croyance que la raison, intégralement consultée, justifie, commande et détermine. La raison est ce qu'il y a de plus relevé : si nous pouvons travailler à procurer son règne, nous le devons. Et si certaines idées sont, pour nous, de par notre constitution, des auxiliaires pratiquement nécessaires pour l'accomplissement de cette tâche, nous devons adhérer à ces idées. Or telles sont les idées de liberté, de Dieu et d'immortalité, entendues en un sens, non plus théorique, mais pratique et moral. La religion est la croyance pratique que l'œuvre de la raison est réa-

lisible, croyance indispensable pour que nous nous donnions, du fond de l'âme, à cette œuvre, qui suppose de notre part des efforts et des sacrifices. Nous embrasserons donc les croyances morales et religieuses. C'est ainsi que la même raison, tour à tour théorique et pratique selon qu'elle vise, soit à connaître les choses, soit à régler l'action, fonde, chez Kant, et la science, et la morale, d'où découle la religion, assurant à chacune d'elles l'indépendance dans son domaine, les reliant cependant l'une à l'autre, par leur rapport respectif à un principe commun.

Cette liaison est encore fortifiée et rendue plus claire chez les successeurs idéalistes de Kant. Fichte essaie d'établir que le monde réel offert à l'observation de la science est déjà, naturellement, imprégné de moralité et de rationalité, qu'il n'est, au fond, que l'esprit lui-même, se transformant, par un acte d'intelligence inconsciente, en objet et en image, afin de parvenir, par la réflexion sur cette image, à la conscience de soi. Dès lors, la raison, la justice, l'humanité ne sont plus, dans le monde, des étrangères, cherchant, par des artifices, à se faire une place et à se substituer à la nature. La volonté libre et bonne a, par elle-même, des suites matérielles. La conscience morale, ce rayon de l'infini, est le principe de la vie même que nous vivons en ce monde. La religion, qui nous rend participants de la causalité de la raison, est, à la science, qui en constate les œuvres, ce que les vapeurs du ciel sont aux eaux qui fécondent la terre.

Pour Hegel, science et religion ne sont autre chose que des « moments » nécessaires et logiquement successifs du développement de l'esprit. La science est la connaissance des choses en tant qu'extérieures les unes aux autres, c'est-à-dire en tant que dépour-

vues de conscience et de liberté. Cet état n'est qu'un stade, que doit traverser l'Idée pour devenir personnelle et travailler à la réalisation de l'esprit. Sous sa forme la plus complexe, qui est l'organisme humain, l'être extérieur et matériel devient capable d'un développement spécial, que l'on appelle l'Histoire. Or, à la faveur de ce conflit des intérêts et des volontés, de cette lutte contre la souffrance et le mal de cette riche invention de moyens, de cette expérimentation continuelle, de cette création et accumulation de forces morales, qui caractérisent l'Histoire, des puissances nouvelles s'éveillent et se développent dans l'homme, c'est-à-dire dans le monde : la conscience et la liberté. Dès lors, ce qui n'était que matière se spiritualise ; la forme, sans jamais se briser ou s'évanouir, devient la réalisation, de plus en plus libre et pleine, de l'esprit. L'individualité, la famille, la société, l'Etat sont les moments successifs de ce développement. Et l'œuvre de l'esprit vivant s'accomplit, autant qu'il est possible, dans l'art, dans la religion révélée, dans la philosophie, cette dernière étant, en quelque sorte, la religion en soi, laquelle se dégage des symboles dont l'art et les religions l'enveloppaient.

La philosophie de Hegel consiste, en dernière analyse, à voir Dieu se faire et prendre conscience de lui-même, dans le monde et par le monde, et à devenir nous-même le support et la réalité de cette conscience suprême. La science, en soi, n'a rien de religieux, elle demeure étrangère à la religion. Mais pour le philosophe, qui suit l'évolution interne et nécessaire de l'Idée, la science n'est qu'un moment dans le progrès de l'être : elle s'oriente, à son insu, vers un degré plus élevé de connaissance, de conscience ; et, en suivant la direction même qu'elle indique, la pensée aboutit logiquement à la religion et à la



philosophie. Toute foi veut devenir intelligence. Ce qui, dans la science, n'est que croyance aveugle à une matière donnée, dans l'art, la religion et la philosophie devient expression, sentiment, connaissance du principe des choses.

Ainsi s'est développé, soit dans le sens objectif, soit dans le sens subjectif, le rationalisme cartésien. Un troisième développement de ce rationalisme est ce qu'on a appelé la philosophie des lumières. Très diverse dans ses manifestations, cette philosophie, qui fleurit au xviii<sup>e</sup> siècle, eut ce caractère général de considérer l'intelligence pure, séparée du sentiment, la connaissance claire et distincte, la science, comme devant suffire à assurer le perfectionnement et le bonheur de l'humanité. En France, avec la Mettrie, les Encyclopédistes, Helvétius, d'Holbach, elle unit Bacon à Descartes, et fut une sorte de rationalisme empirique ou même matérialiste, foncièrement hostile aux croyances religieuses. Elle exalta avec enthousiasme le progrès des sciences, et propagea une sorte de foi religieuse au progrès moral et politique, considéré comme la conséquence naturelle et nécessaire du progrès scientifique et intellectuel. La plus belle expression de cette confiance généreuse dans l'efficacité pratique des lumières est le célèbre ouvrage de Condorcet intitulé : *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*.



En opposition aux diverses formes du rationalisme se produisit, dès la seconde moitié du xvii<sup>e</sup> siècle, surtout en Angleterre, une philosophie morale qui faisait, de l'élément irrationnel de la nature humaine,

du sentiment, de l'instinct, le fait primitif et fondamental. C'est ainsi que Shaftesbury, opposant à la philosophie de la réflexion le sens hellénique de la nature et de l'harmonie, place dans un sentiment esthétique immédiat et instinctif le critérium du bien moral. Butler donne ce rôle à la conscience, Hutcheson au sens moral. La métaphysique sceptique de Hume aboutit à un acte de confiance dans la nature, mère de la coutume; et sa morale s'appuie sur la sympathie naturelle de l'homme pour l'homme. La sympathie est encore le principe de l'économiste Adam Smith. Et l'école écossaise, se proposant de rétablir, en tout domaine, le rôle et la valeur de l'intuition ou expérience immédiate, par opposition à la dialectique, glorifie le sens commun dans ses données irréductibles, soit théoriques, soit pratiques.

C'est évidemment à cette nouvelle renaissance du naturalisme antique, où l'instinct était mis au-dessus de la réflexion, que se rattache la révolution morale dont Rousseau fut le promoteur par excellence. L'enthousiasme qui accueillit son discours de 1750 montre à quel point les idées qu'il y soutient étaient dans l'air. De sa vie intérieure, de son caractère, de son génie plus encore que de ses lectures ou de ses méditations philosophiques, Rousseau recueillit cet enseignement, clair pour lui comme une vérité expérimentée, que le sentiment est, en soi, un principe indépendant et absolu, qu'il ne relève nullement de la connaissance intellectuelle, mais qu'au contraire il la domine, en sorte que nos idées ne sont, le plus souvent, que des constructions logiques, des romans, inventés après coup pour expliquer et justifier nos sentiments. Placé à ce point de vue, Rousseau jugea que ce qu'on appelait le progrès et la civilisation n'était, en réalité, que corruption et erreur, car le

principe de cette civilisation était, à l'inverse de l'ordre naturel, la suprématie de l'esprit sur le sentiment, de l'artificiel sur le spontané, de la science sur les mœurs. Guidée, à l'origine, par la nature, par l'instinct, principe de vie, l'humanité avait péché, en mangeant le fruit de l'arbre de la science, de l'intelligence orgueilleuse qui se croit souveraine. Désormais elle était vouée à la mort, si elle ne se convertissait et ne rentrait dans la voie de la nature. Rétablir en toutes choses la primauté du sentiment, de l'intuition, de la perception immédiate, et régler sur ce principe l'usage de l'intelligence, là était le salut, là résidait le moyen de réaliser un ordre de choses autant supérieur à l'Eden primitif qu'un être intelligent et un homme est au-dessus d'un animal stupide et borné.

Les idées de Rousseau sur la religion sont l'application de ces principes.

Peu importe qu'il maintienne à peu près les mêmes dogmes que les déistes, et que, vue du dehors, sa religion naturelle ne diffère guère de celle des philosophes. Ce qui est nouveau et capital, c'est la source qu'il assigne à ces idées, la manière dont il y croit et dont il les professe. Ce ne sont plus pour lui des doctrines qui se démontrent par le raisonnement : ce sont les effusions spontanées de son âme individuelle. Je ne veux pas, dit le vicaire savoyard, exposant sa profession de foi, argumenter avec vous, ni même tenter de vous convaincre ; il me suffit de vous exposer ce que je pense dans la simplicité de mon cœur. Consultez le vôtre durant tout mon discours, c'est tout ce que je vous demande. On nous dit que la conscience est l'ouvrage des préjugés ; cependant je sais par mon expérience qu'elle s'obstine à suivre l'ordre de la nature contre toutes les lois des hommes.

Ainsi la religion procède du cœur, du sentiment, de la conscience, de la nature, comme d'une source première et indépendante. Elle a pour objet la satisfaction des besoins du cœur, l'affranchissement, le gouvernement, l'ennoblissement de notre vie morale : tout ce qui est en dehors de ce principe et de cette fin est, non seulement superflu, mais nuisible.

Avoir soutenu ces idées avec clarté et avec décision, en marquant avec force leur opposition aux idées reçues, était déjà une œuvre d'importance. Ce qui fit de cette œuvre une révolution, ce fut l'enthousiasme qui l'anima, et dont le langage de Rousseau fut l'expression. Ses écrits étaient sa doctrine réalisée : c'était la nature, avec son élan irrésistible ; c'était la spontanéité, la vie, la passion, la foi, l'action, faisant irruption dans une littérature où trônait l'esprit, et refoulant ou pliant à ses fins la logique, les idées, les faits, les raisonnements, tous les instruments de la culture intellectuelle.

De cette conception de la religion résultaient deux conséquences notables.

Ramenée au sentiment, comme à un principe radicalement distinct de la connaissance, absolu et primitif, la religion n'avait plus rien à démêler avec la science. Science et religion parlaient des langues entièrement différentes : elles pouvaient donc se développer indéfiniment sans risquer de se rencontrer jamais.

En second lieu, le sentiment devait se comporter tout autrement que la raison envers les religions positives. La raison tendait à dessécher la religion, à la dépouiller des parties qui ne trouvent d'appui que dans l'imagination et le sentiment, pour la réduire à ce petit nombre d'idées qui peuvent être méthodiquement inférées des résultats les plus certains de

la recherche scientifique et philosophique. De là le déisme, ce maigre substitut des religions, à l'usage des philosophes rationalistes.

Mais le sentiment a d'autres besoins, d'autres ressources, et d'autres témérités. Puisqu'il est primitif, comme la raison, et plus qu'elle peut-être, pourquoi bornerait-il ses expressions aux formules approuvées par la science ? De sa nature le cœur est créateur : la vie qui déborde en lui s'épanche en images, en associations d'idées, en mythes et en poèmes. Mis au cœur de la religion et déclaré autonome, le sentiment ne pourra s'en tenir à ce legs du déisme rationnel où Rousseau avait cru reconnaître son expression authentique. Le génie ne peut se contenter de redire des phrases toutes faites. L'inorganique, dans le vivant, ou s'élimine, ou se transforme, de manière à devenir vivant lui-même. Et ainsi, non seulement le sentiment, tel que le conçoit Rousseau, remplacera par des productions vivantes les formules figées des philosophes ; mais il est clair, dès son avènement, qu'il ne conservera pas, à l'égard des formes et symboles traditionnels, autrement riches que les concepts philosophiques, l'hostilité systématique où avaient abouti les rationalistes. Ces formes parlent au cœur et à l'imagination, où, d'ailleurs, elles ont leur origine. Comment le cœur les rejetterait-il sans en essayer l'efficacité ? Je vous avoue, dit le vicaire savoyard, que la sainteté de l'Évangile est un argument qui parle à mon cœur, et auquel j'aurais même regret de trouver quelque bonne réponse. Voyez les livres des philosophes avec toute leur pompe : qu'ils sont petits, près de celui-là. Vous m'opposerez Socrate, sa science et son esprit. Quelle distance de lui au fils de Marie ! Si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un dieu.

L'œuvre de Rousseau, non plus en religion qu'en politique ou en morale ou en éducation, ne peut être un point d'arrivée : c'est un point de départ. Des idées qui l'inspirent va sortir la restauration religieuse.

Le témoin et le héraut par excellence de cette restauration est l'auteur du *Génie du Christianisme*. Appuyé sur le principe de Rousseau : la souveraineté du sentiment, Chateaubriand réintègre dans la vie individuelle et sociale, non plus seulement les vagues abstractions de la religion dite naturelle, mais les dogmes, les rites, les traditions du catholicisme, dans leur forme précise et concrète. Loin qu'il voie dans ces particularités des surcharges frivoles, sous prétexte qu'elles ne se peuvent déduire des principes de la raison pure, c'est tout le détail des manifestations extérieures, aussi bien que le contenu moral de la religion, qui devient, chez lui, la preuve de son origine divine, parce que tout ce détail frappe l'imagination et le cœur, charme, émeut, console, apaise, fortifie, exalte la conscience humaine. Aujourd'hui, dit-il, la route à suivre est d'aller de l'effet à la cause, et de prouver, non plus que le christianisme est excellent parce qu'il vient de Dieu, mais qu'il vient de Dieu parce qu'il est excellent. La poésie des cloches est un argument plus fort qu'un syllogisme, parce qu'elle est sentie et vécue, tandis qu'un syllogisme nous laisse indifférents.

Mais, dira-t-on, toutes ces croyances, toutes ces coutumes dont on expose avec éloquence les effets charmants ou bienfaisants, se rapportent-elles, au moins, à des objets vrais et existants, ou ne sont-elles que la vaine satisfaction de nos désirs et de nos rêves ? Il est clair que pour l'auteur du *Génie du Christianisme* cette question est sans intérêt. Son exposition

fait aimer le christianisme pour la beauté de son culte, pour le génie de ses orateurs, pour les vertus de ses apôtres et de ses disciples : que faut-il de plus ? L'amour n'est-il pas lui-même une réalité, la plus profonde et la plus vraie peut-être de toutes les réalités ? Pourquoi la vérité qui consiste à être en accord avec les conditions de l'amour, de la vie, de l'être, serait-elle moins vraie que celle qui prend sa mesure dans les abstractions de l'entendement ?

Ces idées, plus ou moins clairement conçues et exprimées, dirigèrent le mouvement qu'on a appelé romantisme. Le sentiment y est l'unique règle : la vie, la conscience de vivre et de sentir est la fin que se propose l'homme supérieur. Celui-ci fuit les abstractions, qui n'intéressent que la raison toute nue. Il se donne à la poésie, à la passion, à l'enthousiasme, qui font vibrer l'âme. Il aime la souffrance et les pleurs, qui exaltent merveilleusement la conscience de soi. Il s'intéresse à toutes les expressions de la vie que peuvent offrir les littératures des différents peuples, l'histoire des différents temps. Il veut ressusciter, revivre lui-même les modes de penser et de sentir des époques disparues. Il a une prédilection pour la religion, qui agrandit son âme en y suscitant et nourrissant le tourment de l'infini ; et, s'il suit la pente de son imagination, il se porte avec une sympathie particulière vers les institutions concrètes et positives des religions révélées.

Risque-t-il, en s'abandonnant ainsi au sentiment, de se mettre en opposition avec la science ? Le pur romantique ignore ce problème. Le savant analyse et déduit ; mais lui vit, croit et aime. Comment la science pourrait-elle lui ôter son moi ?

Cette conception des choses s'est manifestée dans le tour qu'ont pris, notamment en France, les études

scolaires et la philosophie. Sous les noms respectifs de sciences et d'humanités, la culture du goût, du sentiment, de l'âme, d'une part, et la connaissance des mathématiques et des lois de la nature, d'autre part, se sont séparées et isolées l'une de l'autre. Non seulement les lettres se suffisaient, mais elles s'attribuaient volontiers la prééminence, d'autant que l'homme, le cœur, la vie étaient jugés supérieurs à la nature et à son mécanisme.

Et la philosophie, de son côté, si étroitement unie aux sciences chez un Platon, un Descartes, un Leibnitz, se faisait, dans l'enseignement, exclusivement littéraire et volontiers sentimentale, admettant, avec Chateaubriand, que la valeur des doctrines se mesure à leurs conséquences, au caractère salulaire ou nuisible de leur influence. Généralement réservée en matière religieuse, en tant qu'elle se flattait de maintenir le point de vue classique de la raison, elle était, en fait, orientée dans le sens de la religion, trahissant ainsi le fonds de sentimentalisme romantique qui se cachait sous son rationalisme prudent.

Cette révolution considérable, devenue toute-puissante après Rousseau, mais née, avant lui, d'un réveil du sens hellénique de la nature, en opposition à l'idéologie abstraite, ne fut pas propre à la France : elle se produisit, avec des caractères divers, dans tous les pays d'Europe. Elle apparaît particulièrement originale et féconde dans le romantisme allemand, dont la devise fut, peut-on dire, le mot de Novalis : *Die Poesie ist das ächt absolut Reelle* : La poésie est le réel véritable.

Dès le commencement de xix<sup>e</sup> siècle, le principe romantique était placé au cœur même de la religion par le grand théologien Schleiermacher. Ni l'intelli-



gence, ni la volonté, selon Schleiermacher, ne nous introduisent dans le domaine religieux. La religion n'est ni une connaissance, ni un précepte : c'est une vie, c'est une expérience ; et cette vie a sa source dans la partie la plus profonde de notre être : le sentiment. On ne peut aller de la connaissance de la religion à la religion. Celle-ci est un fait primitif.

L'homme qui éprouve l'émotion religieuse tend, d'ailleurs, à s'expliquer, par son intelligence, la nature et la raison de son état d'âme ; et il trouve que son sentiment est, au fond, celui de la dépendance absolue de la créature à l'égard de la cause infinie de l'univers. Le développement, le rayonnement spontané de ce sentiment : telle est la vie religieuse. Elle a pour effet d'exalter l'individualité, ce que ne sauraient faire ni la science ni la morale. Elle tend à s'exprimer, non par des idées adéquates, ce qui est impossible, mais par des symboles, qui puissent la représenter à la conscience et qui en rendent les émotions communicables. Ce qu'on appelle dogme n'est autre chose qu'une représentation intellectuelle de l'objet ou de la cause de ces émotions. Tantôt le cœur, fécondant l'intelligence, crée immédiatement des symboles par la puissance du génie ; tantôt il se sert des symboles que lui offrent les religions existantes. Mais ces symboles mêmes il ne les reçoit pas passivement, il y infuse la vie : il leur conserve, par là, un caractère religieux. Les traditions, les dogmes n'ont de sens, n'ont de valeur que s'ils sont constamment revivifiés par le sentiment des individus.

Nul obstacle ne peut d'ailleurs être opposé par la science à la création ou à l'adoption de tel ou tel symbole religieux. La science, elle aussi, n'est qu'une méthode de représentation symbolique. Elle exprime

par des signes l'effort de l'esprit pour comprendre les choses, c'est-à-dire pour percevoir l'identité de l'être et de la pensée, idéal pour nous irréalisable.

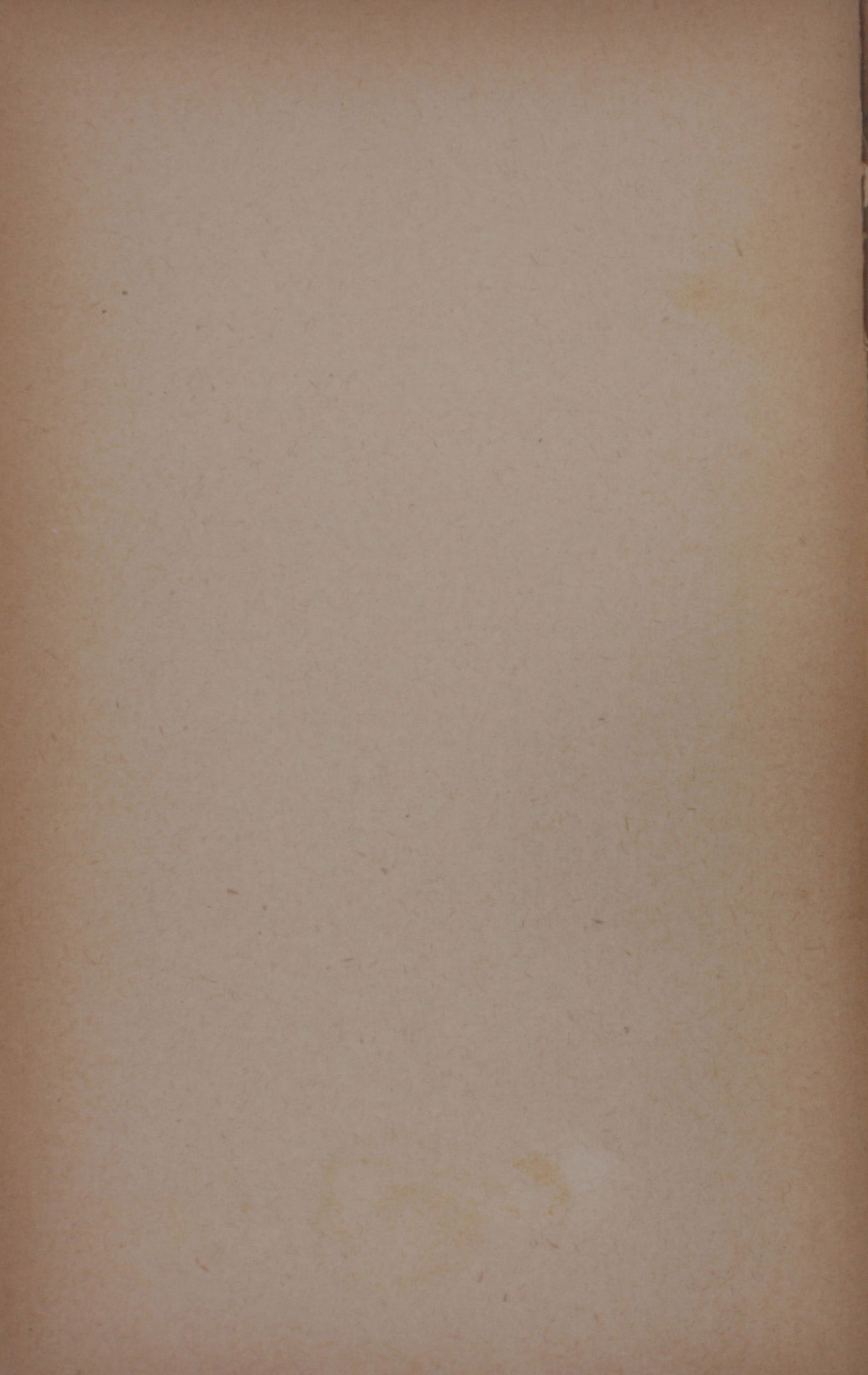
En somme, chez Schleiermacher, l'être prime le connaître. La vérité ne fait qu'un avec la vie ; l'exaltation de la vie supérieure, de la vie de l'âme et du sentiment est la vérité la plus haute. Tout ce qui est formule, dogme, lettre, chose, matière, n'a de valeur que comme symbole de cette vérité supra-intellectuelle.

Plus métaphysique en Allemagne, plus littéraire en France, la conception de la religion qui répond au romantisme devint prépondérante dans le cours du xix<sup>e</sup> siècle. La religion reposait alors essentiellement, non sur l'intelligence, mais sur le cœur ; elle avait ses principes, ses arguments, ses œuvres, qui s'imposaient à la raison au nom d'une autorité transcendante. Sans doute, il ne manquait pas d'apologues de la religion qui reprenaient les armes rouillées des grands rationalistes du xvii<sup>e</sup> siècle, ou qui s'essayaient à en forger de nouvelles, pour affronter, eux aussi, au nom de la raison, les adversaires qui se réclamaient d'elle. Mais la vie était du côté de ceux qui, sans souci de la science et de la raison indépendantes, sans préoccupation d'alliance avec la philosophie et avec les puissances temporelles, déployaient la vérité religieuse dans toute son originalité et toute son ampleur. Ce qui florissait, c'était la religion libre, appuyée sur ses autorités propres : le cœur, la foi, la tradition, et travaillant au développement et à l'exaltation des forces spirituelles.

De son côté, la science s'était habituée à ignorer la religion. De plus en plus nettement elle se considérait comme reposant sur l'expérience objective

toute seule et, comme n'ayant d'autre objet que de découvrir les connexions immanentes des phénomènes. Que lui importaient des doctrines fondées sur un autre principe et visant à des fins toutes différentes ? Les deux points de vue pouvaient coexister dans l'esprit d'un même individu ; ils ne se mêlaient point. En entrant dans son laboratoire, le savant laissait à la porte ses convictions religieuses, pour les reprendre à la sortie.

En résumé, le rapport de la religion à la science qui s'était établi dans le cours du XIX<sup>e</sup> siècle était un dualisme radical. Science et religion n'étaient plus deux expressions, analogues malgré leur valeur inégale, d'un même objet, la raison divine, comme autrefois dans la philosophie grecque ; ce n'étaient plus deux vérités données dont on pouvait démontrer l'accord, comme chez les scolastiques ; science et religion n'avaient plus, comme chez les rationalistes modernes, un garant commun, la raison : absolues chacune à sa manière, elles étaient de tout point distinctes, comme étaient distinctes, selon la psychologie régnante, les deux facultés de l'âme, intelligence et sentiment, auxquelles, respectivement, elles se rapportaient. Grâce à cette indépendance mutuelle, elles pouvaient se trouver ensemble dans une même conscience : elles y subsistaient à côté l'une de l'autre comme deux atomes matériels impénétrables sont juxtaposés dans l'espace. Elles s'entendaient, explicitement ou tacitement, pour s'abstenir de scruter les principes l'une de l'autre. Respect mutuel des positions acquises, et, par là même, pour chacun, sécurité et liberté : telle était la devise de l'époque.



# PREMIÈRE PARTIE

## LA TENDANCE NATURALISTE

---

### CHAPITRE I

#### Auguste Comte et la religion de l'Humanité.

La confrontation désormais inévitable.

- I. LA DOCTRINE D'AUGUSTE COMTE SUR LA SCIENCE ET LA RELIGION. — La généralisation de l'idée de science et l'organisation des sciences : Science et Philosophie. — Philosophie et Religion : la religion de l'Humanité.
- II. L'INTERPRÉTATION DE LA DOCTRINE. — Sociologie et religion : ce que celle-ci ajoute à celle-là. — Le rapport logique de la philosophie et de la religion dans Comte : la seconde contredit-elle la première?
- III. VALEUR DE LA DOCTRINE. — La Science gênée par la Religion, la Religion gênée par la Science. — L'Humanité, concept ambigu. — L'homme, comme aspirant à se dépasser : cela même est la religion. — La contradiction interne du positivisme.

Rien de plus clair, rien de plus commode pour ranger ses idées dans sa tête et pour conduire une discussion abstraite, que des définitions précises et des signes de démarcation inviolables. Enfermées respectivement dans le cœur et dans l'intelligence, comme dans deux compartiments séparés par une cloison étanche, la science et la religion n'avaient chance

d'entrer en conflit. Il suffisait que chacune d'elles reconnût à l'autre la liberté qu'elle revendiquait et dont elle jouissait pour elle-même. Ainsi se résolvait le problème du rapport de la science et de la religion, très facilement, dans le monde des concepts. Il en fut autrement dans le monde réel.

En fait, ni la science, ni la religion, n'entendait, si large qu'on fît son domaine, y limiter sa compétence et son action. Le postulat de la maxime alors en honneur : Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu, au sens qu'on lui attribuait, c'était, non seulement que, dans l'homme, les facultés religieuses n'ont rien de commun avec les facultés scientifiques, mais que, dans les choses mêmes, il y a deux mondes, esprit et matière, domaine spirituel et domaine temporel, lesquels n'interfèrent nulle part. Or, cette hypothèse peut être un compromis commode : ce n'est pas la réalité donnée, c'est à peu près le contraire de cette réalité. Où trouvons-nous, dans l'homme, la ligne de séparation du cœur et de l'intelligence ; dans la nature, la démarcation entre les corps et les esprits ? C'est pourquoi la religion, d'autant plus avide d'expansion qu'elle était déclarée indépendante, se trouva à l'étroit dans le sanctuaire de la conscience, et s'efforça de conquérir le monde visible. Et, d'autre part, la science, forte de ses succès, chaque jour plus éclatants, et de la conscience, de plus en plus distincte, de son objet et de sa méthode, proclama que le monde entier des réalités, dans toutes ses parties, était désormais ouvert à son investigation, pourvu qu'elle procédât par ordre, en allant, selon le précepte de Descartes, du simple au composé, du facile au difficile, de ce qui nous est immédiatement connaissable à ce que nous ne pouvons atteindre que médiatement.

Dès lors, le conflit, si adroitement écarté dans la théorie, était inévitable dans la pratique. Si la religion prétend régner sur les corps comme sur les esprits, et la science sur les esprits comme sur les corps, elles se rencontreront nécessairement, et la question s'impose de savoir comment se dénouera le différend.

Beaucoup, sans doute, persisteront à penser que le plus simple est encore de maintenir, par des ménagements mutuels, un compromis qui procure la paix ; et, constatant qu'eux-mêmes sommeillent très bien sur le mol oreiller de l'incuriosité, ils se plaindront du bruit que l'on fait autour d'eux et qui risque de les réveiller. Nombreux demeureront ceux qui, alléguant qu'un saint Thomas, un Descartes, un Malebranche, un Leibnitz étaient des intelligences supérieures, se demanderont pourquoi on ne veut plus se rendre aux arguments dont ces penseurs se sont contentés, et s'en prendront au progrès d'une critique sans frein, du discrédit fâcheux où sont tombés les compromis classiques. Mais la conscience humaine, considérée dans sa permanence à travers les âges, ne se confond pas avec les habitudes d'esprit de tels ou tels individus, ceux-ci fussent-ils nombreux et remarquables par leur érudition et leur talent. La conscience est une coordination, donc une confrontation des idées diverses qu'apporte l'expérience ; elle est un effort pour établir entre elles un accord, une harmonie, soit par l'adaptation des unes aux autres, soit par l'élimination de celles-ci au profit de celles-là. C'est pourquoi, si la science et la religion s'affrontent, il faut nécessairement que, tôt ou tard, la conscience les compare entre elles, afin de savoir si elle peut, sans se renier, les maintenir ensemble de quelque manière, ou si elle doit se décider à rejeter l'une pour conserver l'autre.

Et, dans cette réflexion qui s'impose, il est clair que la conscience peut s'inspirer de telle ou telle doctrine autrefois professée par un grand esprit ; mais elle ne peut que s'en inspirer, non la restaurer purement et simplement, parce qu'il est bien invraisemblable qu'il n'y ait pas, dans les phénomènes issus de grandes révolutions, quelque élément nouveau, appelant un changement d'attitude.

Ce sentiment d'une confrontation nécessaire de la science et de la religion apparaît généralement chez les penseurs qui se sont occupés de ces objets à partir du second tiers du XIX<sup>e</sup> siècle. On peut les répartir en deux classes, selon qu'ils manifestent plutôt une tendance naturaliste ou une tendance spiritualiste. En tête de la première se place Auguste Comte.



## I

LA DOCTRINE D'AUGUSTE COMTE SUR LA SCIENCE  
ET LA RELIGION.

Le système d'Auguste Comte consiste dans une marche méthodique de la science à la religion en passant par la philosophie. La méthode suivant laquelle est accompli ce progrès, et qui détermine la signification et la valeur des conclusions est appelée par Comte positive; et le système lui-même, plus spécialement son couronnement religieux, reçoit de lui le nom de positivisme. Ce terme veut dire : 1° que Comte se propose de satisfaire les besoins réels de l'esprit humain, et ceux-là seulement; 2° qu'il n'admet comme moyens de cette satisfaction que des connaissances également réelles, c'est-à-dire relatives à des faits à la fois véritables et accessibles à l'esprit humain, connaissances qui, elles-mêmes, doivent être adaptées à nos besoins réels. Utilité et réalité : ces deux mots épuisent le contenu du terme « positif ».

De ces deux caractères, d'ailleurs, un troisième résulte : le caractère organique, car les connaissances et les sentiments humains, incapables d'une organisation certaine tant qu'ils ne sont pas soumis à leur règle véritable, formeront un système définitif, le jour où ils seront tous rapportés à une fin à la fois une et indiscutable.



Des deux éléments essentiels d'une notion positive, le réel et l'utile, le premier se trouve dans la science,

et dans elle seule. La théologie et la métaphysique, qui prétendent, elles aussi, nous faire connaître la nature des choses, sont des constructions illusoires. La science sera donc la base du positivisme ; et, pour pouvoir systématiser et utiliser tout ce qui est à notre portée, le positivisme exigera que tout ce qui nous est donné soit envisagé de manière à pouvoir entrer dans les cadres de la science proprement dite.

En fait, les connaissances humaines sont loin de présenter toutes, dès maintenant, la forme scientifique. Si les mathématiques, l'astronomie, la physique, la chimie sont vraiment des sciences, la biologie commence à peine à se dégager des langes de la métaphysique ; l'étude des phénomènes spécialement humains est encore abandonnée aux littérateurs et aux historiens, étrangers à l'idée de science.

Il s'agit donc, tout d'abord, de déterminer l'idée de science, et de voir comment cette idée pourra être appliquée à toutes les branches de la connaissance humaine.

La méthode que suit ici Aug. Comte est fort remarquable. Il va du concret au concret, et non d'un principe abstrait posé *a priori* à ses conséquences dialectiques. Il ne part pas de la logique, science de concepts, mais des mathématiques, science réelle, dès maintenant constituée.

Il commencera par déterminer les caractères qui font des mathématiques une science. Ensuite, il se donnera pour tâche, non d'imposer ces caractères, tels quels, à toutes les autres branches de la connaissance, mais de les adapter, par des modifications convenables, sans en altérer l'essence, à la diversité des objets à connaître. C'est cette adaptation qu'il appelle généralisation, extension. La même forme intellectuelle se retrouvera dans toutes nos connais-

sances, *mutatis mutandis*, et la science sera à la fois une et diverse.

Or, les mathématiques, selon Aug. Comte, doivent leur forme scientifique à la recherche exclusive de lois positives, c'est-à-dire de relations précises et invariables entre des termes donnés. C'est donc cet objet, convenablement déterminé, qui devra être assigné à tous les ordres de la connaissance. Cette détermination s'opère : 1° en cherchant, dans la chose à connaître, un côté qui permette de la ranger sous les lois de la science ; 2° en concevant ces lois elles-mêmes d'une manière qui s'ajuste à la nature propre de l'objet à connaître.

D'après ces principes, Comte définit la forme propre à chaque ordre de science, et aboutit à la théorie d'une science nouvelle, dite sociologie, qui sera aux faits moraux et sociaux ce que la physique et la chimie sont aux phénomènes de la nature inorganique.

A propos des sciences déjà existantes, il donne des formules d'une importante signification philosophique.

La physique doit rejeter tout ce qui ressemble à ces agents inobservables à qui elle a longtemps demandé des explications fantastiques. Pour qu'elle soit vraiment une science, il faut et il suffit qu'elle assigne les conditions phénoménales de l'apparition des phénomènes.

La biologie présente, comparativement aux sciences physico-chimiques, une différence capitale. Les lois qu'elle étudie sont les relations mutuelles des fonctions et des organes. Pour découvrir ces lois, il faut, certes, écarter l'hypothèse métaphysique de la spontanéité vitale, et considérer les phénomènes vitaux comme assujettis aux lois générales de la matière, dont ils n'offrent que de simples modifications.

Mais, d'autre part, il faut se garder d'asservir la biologie aux sciences inorganiques. Dans les sciences inorganiques, l'esprit va du simple au composé. La raison de cette règle n'est pas que toute science doit nécessairement procéder de la sorte, mais que, dans la catégorie de phénomènes que considèrent ces sciences, le simple nous est plus accessible que le composé, nous est connu avant le composé. Or, dès qu'il s'agit d'êtres vivants, c'est l'inverse qui a lieu. Ici l'ensemble nous est plus abordable et mieux connu que les parties. Tandis que l'idée de l'univers ne pourra jamais devenir positive, parce que l'univers dépassera toujours nos moyens d'observation, en biologie, au contraire, ce sont les détails qui restent inaccessibles : les êtres nous sont d'autant plus connaissables qu'ils sont plus complexes et plus élevés. L'idée d'animal est plus nette que l'idée de végétal, et l'idée d'homme est plus nette que celle des autres animaux ; en sorte que la notion d'homme, la seule qui pour nous soit immédiate, est le point de départ nécessaire de toute la biologie. Ainsi, tandis que les sciences physiques vont des parties à l'ensemble, la biologie, précisément pour demeurer, comme les sciences physiques, science d'observation, science positive, doit procéder de l'ensemble aux détails.

Si la méthode positive a dû subir une telle modification pour s'adapter aux conditions des sciences biologiques, on ne saurait s'étonner que, pour pouvoir s'appliquer à l'étude des faits moraux et sociaux, elle reçoive des modifications plus grandes encore. Elle demeurera positive, malgré ces modifications, si elle se montre réellement propre à démêler, à travers l'apparent désordre et l'apparente spontanéité du monde social et humain, des rapports conformes à l'idée de loi naturelle.

Et d'abord, puisque la société est un *consensus* ou une solidarité, ainsi que le corps vivant, la méthode y recevra la même modification qu'en biologie, et procédera de l'ensemble aux parties. Mais l'ensemble, en sociologie, ce ne sera plus l'individu, lequel, au contraire, n'est ici qu'un membre ou une partie : ce sera la société, et, en première ligne, l'humanité. La matière première de l'étude des faits humains comme science, ce sont les faits collectifs.

Ce n'est pas tout. Une distinction qu'il y a lieu de faire en toute science, mais qui, dans les sciences inférieures, n'a qu'une portée secondaire, devient ici capitale : celle de la statique et de la dynamique. La statique étudie le consensus ou organisme social dans ses rapports avec ses conditions d'existence, et fait la théorie de l'ordre. La dynamique réduit en loi le phénomène humain par excellence, le progrès.

Allant de l'ensemble aux détails, la dynamique sociale déterminera tout d'abord le progrès général de l'humanité. Elle emploiera, dans cette vue, un mode d'observation approprié : l'étude de l'histoire générale. Cette étude prend pour objet les faits humains collectifs, les seuls qui soient observables du dehors, les seuls qui soient des faits, au sens précis du mot ; et de la considération de ces faits, elle dégage les traits généraux qui caractérisent les différentes époques. A elle seule, toutefois, l'histoire générale ne suffirait pas à fonder la sociologie. Mais, combinée avec la connaissance des tendances fondamentales et permanentes innées à la nature humaine, elle fournira les lois dynamiques qu'il s'agit de déterminer.

Aug. Comte, à cet égard, ne raisonne pas seulement en théoricien. Il estime avoir découvert, dans ce qu'il appelle la loi des trois états, à savoir dans la

succession nécessaire de l'état théologique, de l'état métaphysique et de l'état positif, la loi fondamentale du progrès humain; et dès lors il conclut *ab actu ad posse*.

C'est ainsi que, la notion de science étant à la fois déterminée dans son principe et adaptée à la diversité des objets à connaître, tout ce qui nous est accessible, tout ce qui est pour nous peut devenir objet de science.

\* \* \*

Mais le positivisme ne cherche le réel que pour atteindre à l'utile. Comment, des connaissances réelles que fournissent les sciences, s'élever à des connaissances véritablement positives ?

Ici commence le rôle propre de la philosophie. Pour que la recherche du réel coïncide avec celle de l'utile, il faut que la philosophie définisse l'utile, et dirige vers lui la science; car celle-ci, d'elle-même, ne s'imposerait pas la discipline nécessaire.

D'une manière générale, la fin que poursuit l'humanité, c'est la cohérence, l'harmonie, l'unité des conceptions et des volontés. A l'époque présente, estime Aug. Comte, cette harmonie, qui jusqu'ici avait été assurée par le règne de l'Église, ayant été rompue par la Révolution, l'objet à poursuivre est la régénération de la société par l'établissement d'un système nouveau de coordination, inébranlable et définitif. L'erreur qui nous guette, c'est de croire qu'on peut rétablir immédiatement cette harmonie par des institutions politiques ou religieuses. Certes il faut des institutions, mais ces institutions doivent avoir un fondement; et l'idée du but à atteindre, l'idée pratique pure et simple est un fondement insuffisant. La pratique ne se suffit pas à elle-même. On manque le

but quand on prétend s'élaner d'emblée à sa poursuite, sans étude préalable des moyens à employer, sans initiation. L'art par l'art est une chimère, la théorie pour la théorie est une vanité : ce qui est dans l'ordre, c'est l'art par la théorie.

De là l'intervention nécessaire de la philosophie. Si la pratique se suffisait, l'œuvre de la régénération sociale reviendrait toute aux politiques. Si la science, par elle-même, était convergente, on pourrait remettre aux savants le soin de gouverner la société. Mais, l'une et l'autre de ces hypothèses étant également fausse, il y a lieu d'instituer une recherche spéciale, pour déterminer les conditions du passage de la connaissance à l'action. Cette recherche est l'affaire de la philosophie. Doctrine capitale chez Aug. Comte, qui, par elle, pensait rétablir, pour le salut de l'humanité, le double caractère, à la fois théorique et pratique, de la sagesse antique.

L'idée que, selon Comte, apporte ici la philosophie, c'est qu'il est vain d'espérer la convergence morale et politique des sentiments et des actions humaines, si préalablement on n'a réalisé, dans les pensées et dans les esprits, la cohérence logique. L'unité intellectuelle est la condition de l'unité morale. L'utile, c'est donc, tout d'abord, la réalisation de l'unité intellectuelle. Etablir cette unité est l'objet propre de la philosophie.

Constituées toutes également d'après l'idée positive de loi naturelle, les sciences possèdent une certaine homogénéité, qui pourrait faire croire à leur unification possible sur le terrain scientifique lui-même. Mais c'est là une dangereuse illusion. Analogues dans leurs méthodes, les sciences sont, pour nous, invinciblement séparées les unes des autres quant à leur objet. La nécessité même de se contenter, pour leurs

méthodes, de l'analogie, en renonçant à l'identité, à sa cause dans l'irréductible diversité des matières. Une comme besoin de l'esprit humain, la science est nécessairement multiple et diverse dans sa réalisation. Il n'y a pas, il ne saurait y avoir une chose que l'on appellerait la Science. Il n'y a, il n'y aura jamais que des sciences, les six sciences fondamentales qu'a distinguées le *Cours de philosophie positive*.

S'en remettre aux savants du soin de procurer l'unité intellectuelle de l'humanité est donc impossible. Ils ont, en tant que savants, des tendances contraires à cette fin supérieure. Ils affectent la spécialisation, morcellent la réalité, et s'ignorent ou se méprisent les uns les autres. Ou bien encore, estimant que leur étude propre est la science par excellence, ils prétendent chacun imposer leur méthode, telle quelle, à toutes les autres sciences. Tels les mathématiciens, qui, in-fatués du succès qu'ils obtiennent dans leur domaine en procédant des parties à l'ensemble, veulent transporter leur point de vue matérialiste dans la biologie et la sociologie, alors que ces sciences doivent, au contraire, procéder de l'ensemble aux détails. L'esprit, à la fois anarchique, étroit, envahissant et despotique des mathématiciens est le pire fléau de l'humanité.

Ajoutez à cela que les savants ont une tendance à cultiver la science pour la science, à s'extasier sur l'ingéniosité de leurs découvertes, lors même qu'elles ne peuvent servir à rien, à rechercher, en des matières insignifiantes, une exactitude puérile, à se proposer, pour déployer leur virtuosité de dilettantes, une infinité de problèmes factices.

Pour toutes ces raisons la science, ou plutôt les sciences ne peuvent s'organiser par elles-mêmes : il faut que la pensée les ordonne du dehors.

La synthèse immédiate et objective des sciences



étant impossible, il reste à tenter une synthèse subjective, une synthèse opérée, non du point de vue des choses, mais du point de vue de l'homme, lequel, à l'aide des sciences, poursuit ses fins propres. Or la dernière des sciences constituées, celle-là même que vient de créer Aug. Comte, fournit, estime-t-il, les éléments de cette synthèse.

Pour accomplir ce travail, la sociologie a devant elle un modèle, celui de la théologie des anciens âges, laquelle déjà, unifiait les intelligences au moyen d'un principe subjectif. Mais ce principe était fourni par l'imagination. Il s'agit de reprendre l'œuvre des théologiens, en s'appuyant uniquement sur les faits et sur la raison.

Le principe d'organisation sera la notion sociologique par excellence : la notion d'humanité. L'humanité, au point de vue spatial, n'existe que dans ses parties, qui sont les individus actuels ; mais, considérée comme un tout subsistant dans le temps, elle déborde sa manifestation dans l'espace.

Tandis que la généralisation de l'idée de science allait nécessairement des sciences les plus simples aux plus complexes, l'organisation des sciences doit descendre de la sociologie aux sciences inférieures.

Par la notion d'humanité se systématisent tout d'abord les faits sociaux. Épars dans l'espace, ils se relient les uns aux autres grâce à un rapport spécial, le rapport de filiation, ou de solidarité entre le passé, le présent et le futur. La filiation des événements humains procède de deux causes ; l'une externe : la transmission des acquisitions humaines de génération en génération, la tradition ; l'autre interne : l'instinct commun de perfectionnement. L'idée du progrès par la conservation et par l'ordre est le principe de la systématisation des phénomènes sociaux.

Or cette même idée peut être employée à discipliner, de proche en proche, les sciences inférieures.

Elles aussi doivent avoir pour but et pour règle le bonheur humain. Elles ne sauraient jamais oublier qu'elles sont faites par l'homme et pour l'homme. Elles écarteront donc toute spéculation qui ne serait pas propre à améliorer la condition humaine, qui ne serait pas humaine dans son objet. Elles n'apporteront pas à la recherche des lois de la nature une curiosité d'amateur. Leur devise sera : prévoir pour pourvoir.

Non seulement elles seront toutes orientées vers le bien social, mais des relations spéciales de fin à moyen seront établies entre elles. Chaque science supérieure déterminera les problèmes que devront traiter les sciences inférieures, et la mesure dans laquelle il conviendra que soient poussées les recherches. En revanche, les lois établies par les sciences inférieures s'appliqueront sans restriction aux supérieures, la spécificité irréductible de celles-ci ayant pour base et condition d'existence les lois mêmes qu'elles dépassent en y ajoutant.

C'est ainsi que les lois naturelles seront déterminées dans un sens entièrement positif, c'est-à-dire du point de vue de l'utilité comme de la réalité. La relativité dont la critique philosophique a frappé la connaissance humaine sera d'ailleurs maintenue, non en ce sens, négatif et oiseux, qu'un phénomène est conditionné par un autre phénomène, mais en ce sens positif, que toute connaissance est relative à l'homme, n'a de signification que comme instrument, direct ou éloigné, de son perfectionnement. Doctrine dont les conséquences sont considérables : les mathématiques, dont on avait voulu faire la science royale, tombent au dernier rang dans l'échelle de nos connaissances.

Telle est l'organisation des sciences que rend possible la sociologie. Cette organisation réalise la cohérence mentale, l'unité intellectuelle, sans laquelle la régénération des sociétés est impossible.

La portée de la philosophie va jusque-là. Suffit-il, maintenant, d'avoir atteint à l'unité intellectuelle, pour que l'unité morale et politique se produise d'elle-même ; ou est-il nécessaire, pour assurer la réalisation de cette unité suprême, de munir l'homme de nouvelles ressources, de faire appel à des forces d'une autre nature ?

\*  
\* \* \*

La philosophie, dans son travail de synthèse, a mis en œuvre les données que lui fournissent les sciences, elle ne s'est pas demandé quelles étaient les conditions de ces données elles-mêmes. Elle a trouvé dans la sociologie le principe d'une systématisation des sciences, propre à réaliser parmi les hommes l'unité intellectuelle. Elle n'avait pas à rechercher, pour l'œuvre qu'elle avait en vue, d'où vient que la société existe, quelle est la nature de son ressort et de son principe. Cette recherche, pourtant, s'impose à l'homme qui veut, effectivement, et non pas seulement théoriquement, régénérer la société. Les sciences fournissent les matériaux, la philosophie ordonne ces matériaux. Mais tout ce travail demeure abstrait et conditionnel. Qui nous répond que la société, telle que la science la suppose, existera et se conservera ?

L'histoire nous montre des sociétés réalisées. Qui les a produites ? Est-ce la science, est-ce la philosophie ? L'observation nous montre que c'est la religion. C'est à l'action persistante de la religion que la sociologie doit son objet et sa raison d'être. Cet objet

subsistera-t-il si la religion disparaît ? La cause ôtée, l'effet restera-t-il debout ?

Considérons la nature humaine. L'intelligence y est impuissante à créer ou à conserver le lien social. Les plus savantes combinaisons intellectuelles ne peuvent qu'organiser l'égoïsme et l'isolement. D'une manière générale, l'intelligence ne fait qu'ordonner, systématiser : elle n'engendre pas. Ce qui crée, c'est le cœur. Le cœur est nécessairement à l'origine de cette création suprême qu'est l'organisme social.

Et le cœur ne saurait se confondre avec l'instinct, avec la nature, avec le fait pur et simple. Car c'est un trait de la nature humaine telle qu'elle nous est immédiatement donnée, que les instincts les moins élevés et les plus égoïstes y dominent les penchants, plus nobles, de sympathie et d'altruisme. Sans doute ces penchants existent primitivement, ainsi que l'instinct égoïste lui-même ; mais ils n'ont, de cet instinct, ni l'énergie, ni la persévérance. Or ce sont les affections sympathiques qui, seules, peuvent engendrer et maintenir l'état social, en comprimant les poussées divergentes des instincts individuels.

L'existence des sociétés est donc liée à un état de choses que ni l'instinct ni l'intelligence ne peuvent réaliser. Il s'agit de trouver, pour le penchant sympathique de l'homme, une assistance qui le renforce, et qui lui confère la prépondérance sur l'instinct égoïste. C'est cette assistance que, dans le passé, lui ont procurée les religions. Elles ont fait, à leur manière, l'union des cœurs, condition de l'union des intelligences. De ces antiques institutions le fonds humain doit être recueilli et conservé, si les dogmes par lesquels elles se formulaient sont condamnés à disparaître. C'est la religion, régénérée elle-même, qui

fournira le premier principe de la régénération des sociétés.

La méthode à suivre pour opérer cette restauration est de dégager, des éléments négatifs et caducs que contiennent les religions traditionnelles, l'élément positif, humain, indestructible, dont elles ont été le véhicule. Ainsi sera consommé le positivisme, dont le point culminant est ainsi la religion positive.

Tout l'enseignement des religions se résume en deux dogmes : Dieu et l'immortalité. Quel est le contenu positif de ces deux dogmes ?

L'idée de Dieu, en tant qu'elle traduit le besoin réel de l'homme, c'est l'idée d'un être universel, immense et éternel, avec lequel communiquent les âmes humaines, et qui leur infuse la force de vaincre leurs penchants égoïstes et divergents, pour tendre à s'harmoniser et à se réunir en lui.

L'idée positive de l'immortalité, c'est l'attribution aux justes, c'est-à-dire à ceux qui, dès cette vie, ont aimé réellement et efficacement Dieu et les autres hommes, d'une part dans la vie éternelle de l'être divin.

Or, le positivisme n'a pas de peine à trouver un double objet, réel et accessible, qui satisfasse à ces conditions. Cet objet n'est pas loin de nous, il est près de nous, il est en nous : il n'est autre que l'Humanité.

L'humanité a été souvent conçue comme une simple notion universelle : c'est alors l'abstraction des scolastiques, forme vide et inerte. On peut encore entendre par l'humanité la collection des hommes actuellement existants. En ce sens elle est une réalité ; mais comment dominerait-elle les individus actuels, au point de porter en elle le Dieu et l'immortalité qu'ils réclament ?

Mais l'humanité, telle qu'elle nous est donnée dans toute son ampleur, est autre chose qu'une abstraction scolastique ou une collection spatiale. L'humanité est une continuité et une solidarité dans le temps. Elle se fait de tout ce que les hommes ont senti, pensé, accompli, de bon, de généreux, d'éternel. Elle est l'être supra-spatial, où se fixent, en s'épurant et en s'organisant, où deviennent vie immortelle et influence tutélaire les efforts incertains et transitoires des individus.

L'Humanité, ainsi comprise, est elle-même le Dieu que demandent les hommes : être réel, immense et éternel, avec qui ils sont en rapport immédiat, en qui ils ont l'être, le mouvement et la vie. Du réservoir de forces morales accumulées en cet être à travers les siècles, s'épanchent dans les cœurs les grandes pensées et les nobles sentiments. L'Humanité est le Grand-Être, qui nous soulève au-dessus de nous-même et qui communique à nos penchants sympathiques ce surcroît de forces qu'ils réclament pour pouvoir dominer les penchants égoïstes. En l'Humanité, les hommes s'aiment et communient.

De même, en l'Humanité, les individus peuvent jouir, véritablement, de l'immortalité qu'ils désirent. Car elle recueille, conserve et s'incorpore tout ce qui est conforme à son essence, tout ce qui est propre à la rendre plus grande, plus belle, plus puissante. Elle n'est faite que des pensées et des sentiments des hommes réels, et elle se compose beaucoup plus de morts que de vivants. Ces morts vivent dans le souvenir ému, actif et efficace des générations actuelles ; ils agissent, dans la noble émulation qu'ils ne cessent d'exciter chez les vivants, et qui pousse ceux-ci à mériter eux-mêmes de se réunir à leurs grands aînés.

Il est vrai que ni ce Dieu ne saurait être personnel, ni cette immortalité objective. Le positivisme repousse comme imaginaires ces dogmes des religions dites révélées. Mais en quoi la religion proprement dite est-elle atteinte par là ? Qu'est-ce qu'un Dieu borné, égoïste, transcendant, capricieux, en comparaison de l'Humanité, toute à tous, immanente, et, dans sa sublimité, vraiment une avec le plus humble ? Qu'est-ce que la persistance matérielle dans l'espace, au prix de cette survivance dans le temps et dans les consciences, qui, seule, réalise le vœu le plus cher du cœur humain : l'union des âmes dans l'éternité ?

S'il est une religion qui réponde, d'une façon certaine et définitive, à l'irréductible et indispensable instinct religieux de la nature humaine, c'est le positivisme, ou religion de l'Humanité.

Cette religion n'est pas une abstraction, c'est une vie : c'est le développement effectif de l'altruisme et de l'amour. Mais la méthode à suivre pour pratiquer effectivement cette religion est d'importance capitale. Les religions d'autrefois, elles aussi, ont eu pour objet l'amour ; pourtant, sous leur forme traditionnelle, elles sont condamnées. C'est que nulle institution n'est viable, qui ne respecte la loi des conditions d'existence. Or, de même que la philosophie, pour être positive et stable, doit être précédée par la science, dont elle reçoit la matière même qu'elle a mission d'organiser, de même la religion, pour être indestructible, doit s'appuyer sur la science et la philosophie. C'est dans le monde réel et rationnel qu'elle doit agir : c'est dans ce monde qu'elle cherchera les conditions de son action.

Elle procédera, ainsi que la science et la philosophie, du concret au concret, et non de l'abstrait au concret. Loin donc cette philanthropie banale, qui n'a

d'autre mobile que l'idée abstraite et vague de genre humain, vaine entité scolastique, dont nous débarrassons le positivisme. L'humanité, posée *à priori*, ne serait qu'un principe métaphysique, égoïste et révolutionnaire, dont l'application tendrait à détruire les expressions partielles, mais concrètes de l'humanité, que l'âge théologique a eu le mérite de réaliser.

L'amour ne peut être communiqué par une idée. Il naît de la relation des personnes, et, singulièrement, de la relation de l'homme à la femme. C'est de cette relation qu'il faut partir, si l'on veut que dans l'âme s'éveille et se développe l'amour vivant et efficace, et non pas simplement le concept de l'amour, pauvre abstraction de logicien. Comme la généralisation de l'idée de science s'accomplit en étendant aux sciences à faire, sauf les corrections requises, les caractères des sciences déjà faites ; comme l'organisation philosophique des sciences s'opère en partant de la science immédiatement utile, la sociologie, et en redescendant l'échelle des sciences, considérées comme des moyens par rapport à la fin sociale : ainsi l'amour, naissant, selon la loi de nature, dans la relation des sexes, s'élargira peu à peu et s'universalisera, tout en demeurant réel, si, de son premier objet, il se porte, successivement et méthodiquement, sur les objets, de plus en plus larges et complexes, que lui offre notre univers. Or il y a quatre étapes essentielles par où doit ainsi passer l'amour, pour se réaliser dans toute son ampleur et toute sa puissance ; ce sont : la relation d'individu à individu, la famille, la patrie, l'humanité.

Lorsqu'ayant franchi les degrés de l'initiation nous aimons ainsi l'Humanité d'un amour à la fois très élevé et très réel, alors, et alors seulement, le Grand-Être vit en nous, domine et gouverne notre être. Et sous



l'influence irrésistible de cette puissance souveraine, notre nature se transforme, l'altruisme prenant le pas sur l'égoïsme. En passant par Dieu, notre amour pour nos semblables, de théorique devient pratique, de contraint devient spontané. Dieu est le lien des cœurs.



Comme, lorsqu'il s'agit d'amour, la réalité est tout, et la pure théorie indifférente, on ne doit rien négliger de ce qui peut contribuer à engendrer et développer cette réalité. Or ce n'est pas en vain que les religions traditionnelles mettaient à contribution, dans l'âme humaine, le sentiment et l'imagination. Le sentiment et l'imagination sont les moteurs de l'âme. Ils la font vibrer et vivre, alors que les idées ne font que l'effleurer. Le tort des théologiens fut, en l'absence d'une théorie du réel, de prendre les fictions de l'imagination pour des réalités. Mais l'homme qui est solidement installé dans le fort inexpugnable de la vraie science et de la vraie philosophie n'a plus à se défier de l'imagination. Il peut lui restituer un rôle que le métaphysicien inquiet n'osait ouvertement lui attribuer. La fiction n'est plus trompeuse quand on sait que c'est une fiction, et quand on est armé pour la réduire, aussitôt qu'elle tenterait de supplanter la réalité. Et l'homme est ainsi fait que les fictions connues comme fictions n'ont pas moins d'action sur lui que celles qui sont prises pour des vérités. L'imagination ne demande pas le vrai, mais la projection de nous-même dans les choses ; or, une fois ébranlée par des représentations qui lui agréent, elle communique son élan au cœur et à la volonté.

Le positivisme, donc, après avoir proscrit les dogmes en tant qu'ils se donnaient pour des vérités,

ne craindra pas de restaurer le fétichisme imaginaire, comme auxiliaire pratique, subordonné au principe rationnel de la religion. Il le restaurera, comme un moyen, conforme à la nature humaine, de produire cette systématisation concrète et effective des sentiments, sans laquelle la synthèse totale, condition de la régénération des sociétés, demeure une simple idée.

Le fétichisme que rétablit Comte sera, en réalité, purement poétique. Il consistera à introduire, à titre d'hypothèse, sous les êtres donnés de la nature, des volontés analogues à la nôtre, agissantes et bienfaitantes. L'homme se sent trop isolé dans la nature, si celle-ci n'est que l'expression de lois fatales et aveugles. Pour agir avec ardeur et avec joie, il a besoin de se considérer comme entouré d'amis qui le comprennent et qui le secondent. Il lui est donc utile d'imaginer, sous les forces de la nature, des êtres analogues à lui, sympathisant avec lui. Pour compléter les lois il faut des volontés.

C'est pourquoi le culte positiviste ne s'adressera pas seulement à la mémoire des héros de l'humanité. Il aura pour objets essentiels : le Grand-Être ou l'Humanité, le Grand-Fétiche ou la Terre, et le Grand-Milieu ou l'Espace : Ces trois hypostases constitueront la Trinité positiviste. Et toute loi naturelle pourra, de même, être légitimement symbolisée par une sorte de divinité païenne, propre à intéresser l'imagination.

## II

## INTERPRÉTATION DE LA DOCTRINE.

Telle est la doctrine d'Aug. Comte touchant les rapports de la science et de la religion. Il s'en faut que l'on soit d'accord sur la signification de cette doctrine.

De nombreux interprètes estiment qu'il y faut faire la part de ce qui est, non doctrine proprement dite, mais expression des sentiments intimes et accidentels de la personne, et que si l'on retranche, comme il convient, cette portion anecdotique, il ne reste, en définitive, de la religion de Comte que ce qui était déjà dans sa sociologie : l'homme, plus précisément l'homme social, comme mesure et comme règle de la connaissance humaine.

D'autres, considérant que les doctrines et institutions religieuses tiennent, en fait, une très grande place dans l'œuvre de Comte, et sont, par lui-même, fortement distinguées des théories proprement philosophiques, reconnaissent la signification spéciale qu'il a attribuée à la religion, mais nient que sa doctrine religieuse se relie logiquement à sa doctrine philosophique.



La partie religieuse de l'œuvre de Comte apporte-t-elle, si on la compare à la sociologie, quelque principe véritablement nouveau?

Ne nous laissons pas, nous dit-on, égarer par les mots. Aug. Comte parle de subjectif, de sentiment,

de cœur, de morale, d'éternité, de religion. En réalité, il ne s'agit, dans ces théories d'apparence mystique, que de la prédominance nécessaire du point de vue social et humain dans la recherche scientifique et dans la vie. Jugeant impossible la systématisation des sciences tentée du point de vue des choses, ou point de vue objectif, Comte appelle subjectif le point de vue qu'il préconise, et qui consiste à organiser les sciences pour le profit de l'homme, à un point de vue purement humain.

Pareillement, ce qu'il appelle le cœur n'est qu'un mot traditionnel, employé pour désigner le sentiment social, l'amour des autres, par opposition à l'amour de soi. Les métaphysiciens, selon Comte, ont discrédité la raison, en l'identifiant avec la spéculation individuelle. Il se servira, lui, du mot cœur, que, communément, on oppose à la raison, pour désigner le point de vue social, substitué au point de vue métaphysique. Et la subordination de l'esprit au cœur ne signifiera, chez lui, autre chose, sinon l'obligation de régler les recherches scientifiques sur l'utilité sociale, sous l'influence du sentiment social.

S'il en était ainsi, le saut que paraît faire Comte, en passant de la philosophie à la morale et à la religion n'existerait pas : il n'y aurait, en réalité, rien de plus dans sa morale et dans sa religion que dans sa sociologie.

Cette interprétation est-elle conforme à la pensée du philosophe ?

La question serait vite tranchée si l'on voulait bien accorder quelque valeur aux déclarations de Comte lui-même. Car il a dit avec toute la force et l'insistance possible qu'à partir de 1845 il traite les choses sous un autre aspect, il suit une méthode nouvelle, inverse de la première. Il parle en maint endroit de

son évolution sentimentale, de sa renaissance morale, de sa seconde existence. Il distingue, de la philosophie positive, qui n'était que préliminaire, le positivisme ou religion de l'Humanité, qui seul renferme tous les éléments de la régénération sociale.

Mais peut-être son témoignage est-il suspect. En 1844-45, il a rencontré Clotilde de Vaux, et l'orageuse explosion qui s'est alors produite dans son cœur a pu troubler son jugement. D'ailleurs, il a été fou, et est resté sujet à des rechutes. Son mal consistait précisément dans un désordre profond des sentiments. Il a pu s'abuser sur la part réelle du sentiment dans le développement de sa pensée philosophique.

Il convient donc d'examiner en eux-mêmes et de comparer les différents moments de la doctrine.

Si l'on considère les conclusions du *Cours de Philosophie positive*, on y voit la méthode positive présentée comme tendant essentiellement à faire prévaloir l'esprit d'ensemble sur l'esprit de détail<sup>1</sup>. Et, en conformité avec ce principe, l'individu humain est traité de pure et simple abstraction. C'est la métaphysique, cette apothéose de l'individualisme, qui avait érigé l'individu en réalité, consacrant ainsi et exaltant l'égoïsme de l'homme naturel. Pour la philosophie positive, il n'y a de réel que l'humanité, surtout dans l'ordre intellectuel et moral<sup>2</sup>.

Ainsi s'exprime le *Cours de Philosophie positive*. Le langage du *Système de politique positive* est très différent.

Comte y recherche les conditions propres à garantir l'influence persistante des grands serviteurs de l'humanité. Disparus du monde spatial, ils conservent une existence dans le temps. En ce sens, ils forment un

1. Cinquante-septième leçon.

2. Cinquante-huitième leçon.

être véritable, qui va s'accroissant continuellement, à mesure que dans leur phalange viennent prendre place de nouveaux élus. Mais ici il faut éviter de retomber dans l'aberration ontologique. L'existence temporelle ou subjective ne se suffit pas. Chaque organe de l'Être-Suprême suppose nécessairement une existence objective et spatiale. L'homme sert donc l'Humanité comme support, pendant sa vie actuelle, avant de la servir comme organe après sa mort. C'est nous-mêmes, qui, en vivant avec nos morts, les faisons subsister. Leur dignité supérieure ne les dispense pas d'avoir besoin de notre culte pour être d'une manière concrète. L'individu, certes, ne vaut que par ce qu'il y a en lui d'assimilable au Grand-Être. Mais il est, lui-même, le dépositaire actuel de l'existence, et, à ce titre, une pièce nécessaire de l'éternel.

Même dans son existence subjective, l'Être Suprême ne peut être simplement considéré comme universel et impersonnel. Comme, en réalité, il n'agit directement que par le moyen d'organes objectifs, lesquels sont des êtres individuels, ceux de ces organes qui l'ont le mieux servi dans notre monde en deviennent, après leur existence spatiale, de légitimes représentants. Le culte de certains individus, des héros, forme ainsi une partie essentielle du culte de l'Humanité.

Enfin, comme, dès cette vie, ces hommes supérieurs constituent une certaine personnification du Grand-Être, ils sont dignes d'hommages, même actuellement, pourvu que l'on écarte par la pensée les imperfections qui, trop souvent, altèrent en ce monde les meilleures natures<sup>1</sup>.

L'élément nouveau qu'apporte ici la doctrine religieuse est manifeste. L'individu, qu'avait abattu la

1. *Syst. de pol. posit., Statique sociale, ch. 1.*

philosophie positive, est relevé par le Positivisme ou religion positive. Il joue maintenant un rôle indispensable, comme condition d'existence objective, d'action efficace et de développement, pour ce Grand-Être, dont la sociologie se bornait à concevoir l'idée abstraite.

Dès lors, les termes : subjectif, moral, cœur, amour, religion, enferment bien, dans leur acception religieuse, des notions que ne contenait pas la sociologie.

La sociologie se bornait à constater que, sans la prépondérance des facultés affectives sur les facultés intellectuelles, la notion de l'organisme social serait inintelligible. D'où dépendait cette prépondérance? Était-elle réalisable, et, une fois réalisée, pouvait-elle se maintenir d'une façon certaine? La sociologie n'en savait rien.

Nous apprenons maintenant que le cœur possède un instinct qu'on appelle l'instinct religieux, en vertu duquel l'individu peut vivre avec les morts, s'assimiler leur vertu, et, par là, devenir capable de surmonter son égoïsme et d'éprouver, activement, le sentiment social. La sociologie n'était que la conception abstraite du lien social, la religion en est la réalisation. Elle seule produit dans les individus la conversion nécessaire pour qu'ils deviennent des supports effectifs d'une société qui n'existe qu'en eux et par eux.

\* \* \*

Il paraît donc juste d'accorder à Aug. Comte que sa théorie de la religion apporte, comparée à sa philosophie proprement dite, quelque chose de différent et de nouveau. Mais ici se présente une autre difficulté.

Loin d'exagérer, dans ses assertions, l'originalité de sa doctrine religieuse, Comte n'aurait-il pas eu trop raison? Cette doctrine ne serait-elle pas à ce point différente de sa philosophie, qu'en réalité elle ne s'y rattacherait nullement, mais, au contraire, la contredirait, et, finalement, retournerait à ces mêmes doctrines théologiques et anthropomorphiques que la philosophie positive avait frappées d'une condamnation sans appel?

Si l'on compare les doctrines, les principes, l'orientation générale de la pensée dans les premiers et dans les derniers écrits d'Aug. Comte, on éprouve facilement cette impression, que le rapport entre la philosophie et la religion n'est pas, chez lui, une simple différence, mais une opposition tranchée. D'un côté, la méthode de l'esprit, de l'autre, la méthode du cœur : là un souci scrupuleux de démonstration, de réalisation de l'idée de science : ici l'inspiration, l'intuition, la connaissance immédiate du mystique ; là, le culte de la vie, de l'action, de l'utilité sociales : ici le cœur érigé en principe directeur des choses humaines ; l'amour, non seulement distingué de la pensée et de l'action, mais placé au-dessus d'elles.

D'ailleurs, allégué-t-on, il est bien difficile de ne pas considérer toutes ces différences comme l'indice d'une révolution véritable, quand on observe qu'elles se produisent en même temps que l'événement sentimental par lequel, de son aveu même, Comte fut entièrement bouleversé : la rencontre de Clotilde de Vaux<sup>1</sup>. L'influence subite et désormais prépondérante, dans la vie entière de Comte, de son amour maladif pour cette femme insignifiante, en même temps qu'elle explique le changement de ton du philo-

1. Octobre 1844, puis août 1845.



sophe, marque la gravité du changement. Ce sont bien, conclut-on, deux vies, deux méthodes, deux doctrines, logiquement incompatibles, que nous offre l'histoire du fondateur de la philosophie positive et de l'adorateur de Clotilde de Vaux.

Il est vrai que Comte lui-même ne se lasse pas d'affirmer le contraire. Il explique que la grande systématisation réservée à son siècle devait embrasser aussi bien l'ensemble des sentiments humains que l'ensemble des idées; que la systématisation des idées devait précéder, et reposer uniquement sur l'intelligence, mais que la systématisation des sentiments supposait une orientation nouvelle, non seulement de la pensée, mais de l'âme entière, telle que le sentiment effectivement éprouvé était seul capable de la réaliser. Aug. Comte a affirmé aussi nettement que possible l'unité foncière que lui-même attribuait à son œuvre, en donnant pour épigraphe à la préface de son *Système de Politique positive* le mot d'Alfred de Vigny: « Qu'est-ce qu'une grande vie? Une pensée de jeunesse, exécutée par l'âge mûr ».

Mais ici encore, nous ne saurions nous en tenir au propre jugement du philosophe; car les grands penseurs excellent à coordonner et harmoniser après coup, si disparates qu'elles aient pu être, les diverses phases de leur existence intellectuelle.

Pour savoir si Comte s'est contredit, et si, dans sa doctrine religieuse, il a, non complété, mais renié les principes de sa philosophie, il convient de considérer sa personne et son œuvre dans leur ensemble.

Or nous constatons que, dès le début de sa réflexion philosophique, alors qu'il avait à peine dépassé la vingtième année, préoccupé, comme les hommes de son temps, de la réorganisation de la société, il se rendait compte de la faute décisive que l'on

commettrait si l'on abordait de front cette question : car elle était, en réalité, sous la dépendance de plusieurs autres, qui devaient être résolues préalablement. Dès 1822, à l'âge de vingt-quatre ans, il publiait un opuscule intitulé : « Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société ». Sa sociologie y est en germe. Il voit clairement qu'à l'inverse du XVIII<sup>e</sup> siècle, dont la maxime était : les lois font les mœurs, il faut dire : les institutions dépendent des mœurs, et celles-ci des croyances.

Ainsi les travaux scientifiques et théoriques qu'il va entreprendre ne sont pas pour lui une fin : c'est le moyen, détourné en apparence, en réalité indispensable, de préparer la réorganisation sociale, qui seule est la fin véritable.

Ces travaux théoriques ne devaient, sans doute, dans sa pensée, l'occuper qu'un petit nombre d'années. Mais il lui arriva quelque chose d'analogue à ce qui s'était produit pour Kant lorsque, se proposant d'écrire en quelques mois une introduction critique à la métaphysique, ce philosophe avait mis onze ans à composer un travail, qui ne fut autre que la *Critique de la Raison pure*. Comte consacra à la conception, à la rédaction et à la publication de la partie préliminaire qu'il avait conçue les années 1826-1842.

Au cours de ces longues recherches, l'esprit du philosophe ne demeura pas immobile. Il se proposait de réaliser, en lui-même et dans l'humanité, l'unité de la pensée. Il s'aperçut, non sans étonnement peut-être, que cette unité ne pouvait être obtenue par une systématisation objective des connaissances, opérée à l'aide d'un principe matériel. Il y a, dans la série des sciences, un hiatus évident entre les sciences physico-chimiques, qui procèdent des parties à l'ensemble, et la biologie, qui va de l'ensemble aux

parties. Nouvelle coupure entre la biologie, où domine encore la coordination dans l'espace, et la sociologie, dont la loi essentielle est la continuité dans le temps. En définitive, chaque science ajoute aux principes des sciences antérieures quelque chose de véritablement nouveau ; c'est pourquoi la systématisation des sciences n'est possible que comme synthèse opérée, d'un point de vue qui lui est propre, par l'esprit, comme synthèse purement subjective. La philosophie est la science de cette systématisation. C'est une activité spéciale de la pensée, qui lie par l'unité de fin, par la relation de fin à moyen, des connaissances, en elles-mêmes irréductibles les unes aux autres. La philosophie est, de la sorte, à l'égard des sciences, quelque chose d'hétérogène et d'irréductible.

Conscient du saut qu'il a dû faire pour passer de la science à la philosophie, comprenant clairement que l'unité intellectuelle ne peut être qu'une synthèse, et que cette synthèse est, non un objet, mais une activité de la pensée, comment Aug. Comte serait-il tenu, par après, de dériver la pratique de la théorie, objectivement, analytiquement, immédiatement ? Son idée maîtresse est de n'aborder la tâche pratique proprement dite, la réforme politique, qu'après en avoir épuisé les conditions. Déjà il a découvert que, pour pouvoir travailler à la régénération politique de la société, il faut que l'esprit humain, de savant, se fasse philosophe. Quelque autre condition ne serait-elle pas requise ? *A priori*, rien n'exige, rien n'exclut l'introduction d'un nouveau moyen terme.

En réalité, le *Cours de Philosophie positive* fait déjà pressentir une étude spéciale portant sur les conditions morales de la réorganisation sociale, étude dont les résultats ne peuvent être déterminés *a priori*.

Déjà Comte voit très distinctement que la prépon-

dérance des facultés affectives sur les facultés intellectuelles est indispensable pour que se réalise l'organisme social que suppose la sociologie<sup>1</sup>. Comment assurer cette prépondérance? La philosophie positive comporte-t-elle la résolution du problème par un retour à la religion, c'est-à-dire à une forme mentale que la loi des trois états nous présente comme actuellement dépassée?

Il faut remarquer que, dans la loi des trois états, la théologie et le métaphysique sont considérées exclusivement au point de vue de la connaissance : elles sont démontrées impuissantes à nous faire connaître les lois de la nature. Mais s'il y avait, non, sans doute, dans la théologie, mais dans la religion proprement dite, quelque élément extra-intellectuel, se rapportant, non à la connaissance, mais à la pratique, cet élément demeurerait intact, même admise la loi des trois états.

Il y a plus : la sociologie s'est fondée sur l'idée de la solidarité des générations humaines à travers les âges, elle a établi le rapport du progrès à l'ordre, la nécessité de ne détruire et remplacer, du passé, que ce qui est décidément opposé à l'esprit positif, et d'en conserver, au contraire, religieusement, tout ce qui est acheminement vers un état supérieur.

Rien n'empêche donc qu'ayant déjà, entre la science et la politique, intercalé la philosophie, Aug. Comte n'intercale maintenant la religion entre la philosophie et la politique.

Comment s'est produite cette intercalation?

Elle a été déterminée par la passion romantique d'Aug. Comte pour Clotilde de Vaux. Ce fait est

**1. Cinquantième leçon.**

incontestable. Mais il n'a pas nécessairement la signification que plusieurs lui attribuent.

La médiocrité de l'objet aimé, le tempérament fortement affectif d'Aug. Comte réduisent cet incident au rôle de cause occasionnelle. Comprimée peut-être par l'intense travail intellectuel auquel s'était livré le philosophe de 1826 à 1842, sa sensibilité s'exalte, en 1845, sous l'influence d'une circonstance vulgaire. La question est de savoir quel parti philosophique Comte va tirer de cet incident, en lui-même fort peu philosophique. L'origine historique des idées amuse notre curiosité d'érudits : elle est généralement de peu de conséquence, s'il s'agit d'en déterminer la valeur. Un théorème de géométrie serait-il moins vrai, pour avoir été démontré par un fou ?

Il faut remarquer que Comte n'est pas précisément un intellectualiste ou un apôtre de la science : il est positiviste. A ce titre, il n'admet que ce qui est à la fois réel et utile, mais il ne rejette rien de ce qui présente ces deux caractères. Or il a jugé que le phénomène religieux était, en ce sens, une donnée positive. En l'homme réside un instinct religieux, comme une faculté de percevoir et de penser. L'amour suffit à manifester cet instinct ; car de lui-même, il tend à l'adoration et au culte.

Ce sentiment religieux pourra-t-il être relié rationnellement à la synthèse intellectuelle des connaissances, comme l'exige l'idée générale du positivisme ?

Il importe de remarquer que, la synthèse intellectuelle une fois achevée, une lacune se découvre, si l'on veut que soit assurée, non plus seulement la possibilité théorique de la sociologie comme science, mais la réalisation de la société normale. Il faut, pour que la société existe, que, chez les individus, l'altruisme l'emporte sur l'égoïsme. Mais l'intelli-

gence, à elle seule, ne saurait procurer ce résultat. Et, tel qu'il est donné naturellement, le sentiment est, non seulement indifférent à l'ordre, mais anarchique. Si, pour systématiser les idées, il faut les repenser, de même, et à plus forte raison, pour systématiser les sentiments, il faut les éprouver.

Or, le vide qu'ici laisse la philosophie, la religion, entendue au point de vue positiviste, vient précisément le combler.

Le positivisme part du concret : l'homme débutera donc par un sentiment déterminé. Le positivisme généralise par extension et adaptation, en s'élevant graduellement des réalités relativement simples, à des réalités plus complexes, mais toujours concrètes. L'homme étendra donc à la famille, à la patrie, à l'humanité, en l'ennoblissant sans rien diminuer de sa réalité, l'amour qui se sera une fois allumé en lui dans la relation, à la fois naturelle et morale, de l'homme et de la femme. Du point de vue de la fin, le positivisme adapte et organise les moyens. C'est pourquoi l'idée de la religion de l'Humanité disciplinera les sentiments, et permettra à la société de reprendre, des anciennes religions, mainte partie réelle et utile, qui avait dû provisoirement disparaître avec les vaines théologies, alors que l'on manquait de règle pour discerner le bon du mauvais dans les religions traditionnelles.

C'est ainsi que se constitue, de proche en proche, une systématisation religieuse analogue à la systématisation philosophique. Il est vrai que Comte ne cesse de rattacher cette systématisation à son culte pour Clotilde de Vaux. Il lui en fait honneur. « A toi seule, ma Clotilde, j'ai dû ainsi, pendant une année sans pareille, l'expansion tardive, mais décisive, des plus doux sentiments humains. Une sainte intimité, à la

fois paternelle et fraternelle, compatible avec nos justes convenances respectives, m'a permis de bien apprécier en toi, parmi tous les charmes personnels, cette merveilleuse combinaison de tendresse et de noblesse que peut-être aucun autre cœur ne réalisa jamais à un tel degré... La contemplation familière d'une pareille perfection devait accroître, même à mon insu, mon ardeur systématique pour ce perfectionnement universel où nous placions tous deux le but général de la vie humaine, soit publique soit privée... Nous concevions dignement tous deux cette belle harmonie entre des fonctions solidaires, mais indépendantes... : l'une tendant à établir, par la voie scientifique, d'actives convictions masculines ; l'autre à développer, par la voie esthétique, de profonds sentiments féminins. Deux offices pareillement indispensables ne comportaient d'ailleurs aucune préséance<sup>1</sup>... » Qu'un censeur borné ne vienne pas, maintenant, lui reprocher la longueur de cet hommage exceptionnel : « Tous les penseurs qui savent apprécier la réaction mentale des affections sympathiques respecteront le temps employé à retracer et à ranimer des émotions si pures ».

Tel fut l'amour d'Aug. Comte pour Clotilde : il l'a intégrée dans sa synthèse.

Quant à la restauration du fétichisme, elle s'explique par le souci de la réalisation, de plus en plus dominant chez Aug. Comte. L'imagination, elle aussi, est une réalité, et une réalité puissante. Le positivisme, qui conserve en adaptant, ne l'écartera pas, mais l'utilisera. Il suffit, pour qu'elle ne détruise pas l'œuvre de la raison, que ses fictions ne soient pas prises pour des vérités. Tel, le rationalisme d'un

1. *Système de pol. posit.*, Dédicace.

Platon admettait le mythe comme auxiliaire de la philosophie dans la pratique.

On ne saurait nier, toutefois, que Comte ne s'engage ici sur une pente glissante. Le positivisme reposait sur un double principe : le réel et l'utile. Sa perfection consisterait à maintenir entre ces deux termes un exact équilibre. Or, l'évolution de Comte semble avoir consisté à subordonner tout d'abord l'utile au réel, pour en arriver peu à peu à subordonner le réel à l'utile. Évolution qui n'est nullement fortuite, puisque c'était, dès le début, son dessein avoué de n'étudier le réel que pour l'utiliser. Mais il y a sans doute, à bien définir, et l'utile, et le réel, et leurs rapports, des difficultés considérables, que Comte **n'a pas suffisamment envisagées.**



## III

## VALEUR DE LA DOCTRINE.

Quelle est la valeur de cette doctrine? Quel enseignement en pouvons-nous retirer?

Le positivisme de Comte peut être défini la synthèse de la science et de la religion, opérée au moyen du concept d'humanité. Rapportée aux besoins de l'homme, la science conduit à la religion, qui, seule, peut assurer la réalisation des fins dont la science fournit les moyens. D'autre part, trouvant dans l'humanité elle-même le digne objet de son culte, la religion accomplit son œuvre sans sortir du monde réel où se meut la science.

Cette synthèse satisfait-elle la raison?

Il a été remarqué maintes fois que la science, dans ce système, se trouve singulièrement gênée. Non seulement il lui est interdit de se livrer aux recherches dont l'utilité sociale n'est pas évidente, ou de pousser sa préoccupation d'exactitude au delà des limites suffisantes pour la vie pratique; mais des hypothèses arbitraires, des fictions de l'imagination lui sont imposées, lorsque, par elle-même, elle ne réussit pas à s'orienter vers le positivisme. Comte en arrive à définir la logique: le concours normal des sentiments, des images et des signes, pour nous inspirer les conceptions qui conviennent à nos besoins moraux, intellectuels et physiques. La science libre, indépendante, est de plus en plus traitée en suspecte, en ennemie. La science tend à la spécialisation, à la dispersion: elle est donc essentiellement anarchique. Sa curiosité futile, véritable concupiscence de l'esprit,

son orgueil insupportable veulent être réprimés. La science doit être soumise au sentiment. Excès étranges, mais qui se conçoivent, si l'on songe que l'office de la science a été, de tout temps, de s'efforcer à connaître les choses telles qu'elles sont et non telles que nous voudrions qu'elles fussent, donc de les dépouiller, autant que possible, de ce caractère d'humanité que Comte entend leur imposer par-dessus tout.

La religion, dans le comtisme, n'est pas moins à l'étroit que la science. En vain redevient-elle, comme dans la scolastique, la suzeraine de la philosophie : elle est travaillée par une aspiration secrète, qu'elle ne peut ni réprimer ni satisfaire.

Elle voudrait retenir, dans leur plénitude, ces sentiments chers au cœur de l'homme : l'amour de Dieu, fondement de l'amour des hommes, et la foi en l'immortalité, gage de la communication avec les morts. Et Comte insiste de plus en plus sur la réalité et la valeur des éléments extra-intellectuels ou subjectifs de notre nature. Le sentiment n'est-il pas un fait, l'imagination n'est-elle pas une partie de l'âme humaine, aussi bien que les sens ou la raison ? Quoi de plus véritable que l'instinct, en particulier l'instinct religieux, ce fonds irréductible de notre être ?

Mais la raison qui, elle aussi, est une donnée de notre nature, arrête ces effusions du cœur. Si l'humanité proprement dite, l'humanité, telle qu'elle est donnée dans l'espace et dans le temps, est elle-même la mesure de l'être et du connaître, l'éternité du Grand-Être, n'est qu'un mot : toute la réalité de Dieu consiste dans la pensée, actuellement présente à certains individus, d'une certaine collection de faits humains ; l'immortalité se réduit au souvenir.

Ce n'est pas en vain qu'on se dispute sur la valeur

du subjectif chez Aug. Comte. Il veut et ne veut pas en faire une réalité véritable.

L'embarras qu'il éprouve tient au principe qu'il a adopté. L'humanité est une notion ambiguë, incapable de fournir un principe premier. Il y a l'homme visible, observable du dehors, collection de faits donnés, analogues à tous les autres faits; et il y a l'homme intérieur, qui pense, désire, aime et cherche. Ayant, en dépit de sa proscription de la psychologie, pris une conscience vive de la réalité propre de cet homme intérieur, Comte offre à son ambition le monde des faits, dont il a, par ailleurs, solidifié la voûte de toutes parts, pour être bien sûr que l'homme ne pourrait s'en évader; et il lui enjoint de régner sur ce monde et d'y trouver le bonheur. Mais la barrière qu'il a élevée entre les faits et les idées, entre les réalités données et les possibilités idéales est illusoire. L'âme humaine est précisément l'effort pour dépasser le donné, pour faire mieux, pour tenter autre chose, pour se surpasser soi-même. L'homme, disait Pascal, passe infiniment l'homme.

Ce n'est pas clore à tout jamais l'ère des recherches métaphysiques et religieuses que de faire de l'homme la mesure des choses, c'est la rouvrir. Car, qu'est-ce que l'homme? Est-il sûr qu'il ne soit lui-même qu'une donnée, une collection de faits, une chose?

Les philosophes, disait Goethe, ont mis en pièces le dieu extérieur et matériel qui trônait sur les nuages : ils n'ont rien fait. Que l'homme rentre en lui-même, et il y trouvera le vrai dieu, intérieur à l'être et non extérieur, puissance créatrice et non phénomène donné.

*Weh! Weh!*  
*Du hast sie zerstört*  
*Die schöne Welt*

*Mit mächtiger Faust ;  
Sie stürzt, sie zerfällt !*

• • • • •  
*Mächtiger  
Der Erdensöhne  
Prächtiger  
Baue sie wieder,  
In deinem Busen baue sie auf !<sup>1</sup>*

Comte, il est vrai, tenait l'instinct humain pour fixe à tout jamais, ainsi que l'instinct des animaux. Mais la science devait démontrer que l'instinct animal n'est pas une donnée immuable. Quant à l'homme, il n'est vraiment homme que s'il prend son instinct actuel pour un point d'appui, afin de s'élever plus haut, non pour un terme qu'il lui serait interdit de franchir.

Là est le point contestable de la doctrine de Comte. Son positivisme clos et absolu serait légitime, si la nature humaine était une chose donnée une fois pour toutes. Il n'est que la fixation artificielle d'une phase transitoire de la vie de l'humanité, si l'homme est un être qui se cherche, qui se modifie et qui se recrée sans cesse.

Cette création de l'homme par l'homme est-elle arbitraire ? L'homme serait humilié si on le lui prouvait. Car dans sa prétention de mieux faire il ne saurait alors que s'agiter au hasard comme un atome d'Epicure. Mais il croit que, sans modèle complet dans ce qui lui est donné, son œuvre a néanmoins une règle, laquelle a sa nécessité, son

1. Goethe, *Faust* : Malheur ! malheur ! Tu l'as brisé, le ciel magnifique, de ton poing destructeur. Il s'écroule, il tombe en morceaux... Puissant fils de la terre, rebâtis-le plus splendide, ce monde divin ; bâtis-le au fond de ton cœur !

existence et sa valeur supérieures. Cette règle, qui réside à la fois en lui et au-dessus de lui, est ce qu'il appelle Dieu.

C'est ainsi qu'en l'humanité même se trouvent les germes d'une religion dont l'objet dépasse l'humanité. Pour que l'homme pût contenter l'homme, il faudrait lui désapprendre le *Γνωθι σεαυτόν* de la sagesse antique. Il ne peut aller au fond de soi sans y rencontrer le besoin, sans y sentir la force de travailler à augmenter la réalité, la perfection et la valeur de l'humanité. Sans doute le legs de l'humanité passée, les conditions de l'humanité entrent, pour une part essentielle, dans l'idéal qui convient à l'homme, et cet idéal, pour être pratique, doit demeurer proche de la réalité donnée. Mais le fait ne saurait suffire à régler l'idée, puisqu'il s'agit précisément de dépasser le fait. La foi dans la réalité supérieure d'un objet idéal, irréductible à tout le donné, susceptible néanmoins de s'imprimer dans le donné, a produit les héros qu'honore à bon droit Aug. Comte : ils sont les saints de son calendrier, parce qu'ils n'ont pas cru à sa religion.

Tout le positivisme apparaît ainsi comme placé dans un état d'équilibre instable. Il ne connaît que le réel et l'utile. Mais le réel et l'utile sont des notions qui, nécessairement, en appellent d'autres, et de plus hautes.

Le savant à qui l'on prescrit de chercher le réel s'aperçoit bientôt que toutes les impressions de tous les individus sont également réelles, et que sa tâche est précisément de distinguer, de ce réel, quelque chose de plus stable, de plus profond, de moins relatif aux conditions de la perception individuelle et humaine. Il appelle vrai cet objet, qu'il ne peut ni saisir ni définir exactement, dont l'idée confuse guide

ses recherches, et qui se dessine peu à peu devant lui sous l'influence de ces recherches mêmes. Et, une fois en possession de cette idée, il comprend qu'il ne peut la subordonner à aucune utilité, si haute soit-elle. Le vrai lui-même est, à ses yeux, une utilité suprême. La science cherche pour l'amour du vrai. C'est son honneur, sa fierté et sa joie, qu'elle ne saurait se laisser ravir par aucun système philosophique ou politique. Il ne s'agit pas de savoir s'il est de l'intérêt de la science pratique elle-même de laisser croire aux théoriciens qu'ils ne travaillent que pour la théorie. La science en soi est une activité légitime et noble absolument, qu'il appartient à la philosophie, gardienne de l'idéal, d'affranchir et d'amener à la conscience de soi, non d'asservir, à quelque fin que ce puisse être.

De même, l'homme de cœur et de volonté, à qui l'on donne pour tâche la poursuite de l'utile dans les limites du réel, ne peut s'en tenir à cet objet. Qu'est-ce que l'utile ? Qu'est-ce que le réel ? L'homme a l'ambition de déterminer le premier, et, en quelque manière, de créer le second. L'utile, ce seront les moyens à employer pour réaliser l'objet que j'aurai conçu, et que la raison me présentera comme digne des efforts de l'homme. Et le réel, ce sera ce que, moi-même, je ferai exister, en puisant des forces dans l'idée même de la tâche que je me serai proposée. En d'autres termes, au-dessus de l'utile, l'homme met nécessairement le bien et le beau, comme source et comme mesure de cet utile même. Le Bien et le Beau veulent être, ainsi que le Vrai, considérés, eux-mêmes, comme des utilités, comme l'utilité par excellence.

C'est ainsi que le principe de Comte, la notion du positif, union du réel et de l'utile, conduit, de lui-même, dès que l'homme le met en œuvre, à ces

objets supérieurs à la réalité donnée que Comte s'était proposé d'éliminer. Le réel et l'utile nous sont une incitation à chercher le Vrai, le Beau et le Bien.

En vain a-t-on, pour retrancher de l'âme humaine le désir de ce qui dépasse l'homme, tenté de démontrer que ce désir est illusoire, en sorte qu'il doit peu à peu s'atrophier et disparaître, comme un organe qui n'a plus de fonction : l'homme réel ne reconnaît pas sa condition dans celle qu'on lui décrit. Comte nous interdit de rien voir, de rien chercher, au delà du monde que nous habitons. Ce monde, selon lui, doit être, pour nous, un tout. Mais déjà Littré s'aperçoit que ce tout n'est qu'une île, entourée de toutes parts d'un océan, dont l'exploration, dit-il, nous est interdite, mais dont la vue nous est aussi salutaire que formidable.

Est-il possible de fermer l'infini, et de compter sur la désuétude pour nous en ôter l'idée ? La science et la religion, qui se gênent mutuellement, si l'on prétend les loger l'une et l'autre dans le monde fini des phénomènes humains, ne recouvreront-elles pas leur liberté et leur autonomie respectives, si l'on admet, au delà du monde donné, que revendique la science, l'existence d'un autre monde, ouvert à nos désirs, à nos croyances, à nos rêves ? Une telle doctrine irait-elle à l'encontre des affirmations de la science moderne, ou ne serait-elle pas plutôt appelée par la science elle-même ? Cette manière d'aborder le problème fut celle d'un illustre philosophe anglais, l'un des principaux témoins des idées de notre époque : Herbert Spencer.

## CHAPITRE II

### Herbert Spencer et l'Inconnaissable.

- I. LA DOCTRINE DE H. SPENCER SUR LA SCIENCE, LA RELIGION ET LEURS RAPPORTS.— L'Inconnaissable, la science et la religion.— L'Évolutionisme, l'évolution religieuse.
- II. L'INTERPRÉTATION DE LA DOCTRINE.— Les motifs qui ont guidé H. Spencer.— Le rapport de la théorie de l'évolution religieuse et de la théorie de l'Inconnaissable.— L'Inconnaissable négatif et l'Inconnaissable positif.— H. Spencer et Pascal.
- III. VALEUR DE LA DOCTRINE.— L'Inconnaissable de H. Spencer n'est-il qu'un résidu des religions? La valeur du sentiment selon H. Spencer.— D'ailleurs la doctrine a un fondement rationnel.— Le point faible du système : l'Inconnaissable conçu à un point de vue purement objectif. H. Spencer lui accorde trop ou trop peu.

Les spéculations sur la religion ne sont pas l'une des parties les plus originales de la philosophie de Herbert Spencer. Matériellement, elles ne tiennent qu'une petite place dans son œuvre. Mais, s'il est toujours intéressant de connaître, en cette matière, les idées d'un grand penseur, il y a des raisons spéciales pour rechercher ce qu'en a écrit Herbert Spencer.

Il appartenait à une famille de prédicateurs et de professeurs, où la religion était affaire de première importance. Par sa mère il se rattachait à une vieille famille huguenote française, la famille Brettel. Son arrière grand-père, John Brettel, était un ami personnel de John Wesley, le fondateur du méthodisme, et s'appliqua lui-même à propager cette doctrine.



Sa mère, Harriet Holmes, très pieuse, observait strictement, quoique méthodiste, les rites de l'Eglise anglicane. George Spencer, père de Herbert, se préoccupait vivement des choses religieuses. D'abord attaché au méthodisme, il s'en sépara, parce qu'il n'y trouvait pas la religion intérieure dont il éprouvait le besoin, et se tourna vers les quakers. Son sens de la religion se traduisit par une véritable répugnance pour les prescriptions et les cérémonies ecclésiastiques.

A ces influences, Herbert Spencer fut loin d'être insensible. Dans ses *Facts and Comments*, dans son *Autobiography*, il montre qu'il a à cœur, et de plus en plus, les choses religieuses. Ce sont des réflexions sur la religion qui terminent l'*Autobiography*. Ainsi le savant qui, par ses immenses études, s'est rendu capable de tenter cette puissante synthèse des sciences à laquelle son nom reste attaché, n'était pas moins qualifié, par sa vie et par ses réflexions, pour traiter des rapports de la religion et de la science.

Ce n'est pas seulement parce qu'elles expriment un côté saillant de l'esprit du philosophe que les doctrines de Herbert Spencer sur la religion sont intéressantes. Ces doctrines se résument dans ce que Huxley a nommé l'agnosticisme. Or l'agnosticisme est l'une des formes les plus importantes de la pensée philosophique contemporaine. Qu'est-ce que l'agnosticisme? Pour les uns, c'est un mysticisme qui craint de rabaisser Dieu en le mettant à notre portée; pour d'autres, ce n'est qu'un nom savant derrière lequel se dissimule l'athéisme. L'agnosticisme est une certaine solution du problème des rapports de la religion et de la science, qu'il est nécessaire d'examiner; et l'on ne saurait mieux faire, pour l'étudier d'une manière concrète, que de le considérer chez Herbert Spencer.

## I

LA DOCTRINE DE H. SPENCER SUR LA SCIENCE,  
LA RELIGION ET LEURS RAPPORTS.

C'est essentiellement dans la première partie des *Premiers Principes*, intitulée : l'Inconnaissable, et dans les parties des *Principes de Sociologie* qui traitent, soit des *data* ou bases psychologiques de la sociologie, soit de l'évolution des institutions ecclésiastiques, que se trouvent les textes concernant la religion et ses rapports avec la science.



Le dernier mot de la philosophie de Herbert Spencer, c'est qu'il y a pour nous, invinciblement, au fond et à l'origine de toutes choses, un Inconnaissable : il y a un principe qu'il nous est également impossible d'écarter et d'atteindre. Cette doctrine relie entre elles la religion et la science.

Il semble souvent que la religion et la science soient opposées l'une à l'autre : beaucoup d'hommes en viennent à croire que leurs principes sont radicalement inconciliables. Il faut remarquer, pourtant, que l'une et l'autre sont également données dans l'expérience, comme des réalités naturelles.

Ce serait une erreur de croire que la religion est une chose artificielle, fabriquée par l'esprit, au hasard des caprices de son imagination. La religion a été suggérée à l'homme par les choses elles-mêmes : elle est la réaction spontanée de sa pensée, de son

cœur, de son âme, en réponse à l'action exercée sur lui par le monde extérieur.

D'autre part, la science, elle non plus, n'est pas une invention artificielle et comme surnaturelle, ainsi que l'imaginent, sans peut-être s'en rendre compte, ceux qui se font gloire de l'opposer à la connaissance vulgaire. La science est l'expérience commune et quotidienne elle-même, devenue, par son évolution naturelle, plus précise, mieux liée, plus instructive, et bien plus capable que l'expérience commune de dépasser, dans ses affirmations, les limites de la perception actuelle.

Science et religion ont donc une même origine : l'une et l'autre se sont produites naturellement dans l'esprit humain, par suite de sa relation avec le monde ; ce sont, au même degré, des réalités, des manifestations spontanées de la nature ; c'est donc un non-sens de chercher si l'existence de l'une est compatible avec celle de l'autre. Elles peuvent coexister, puisqu'elles coexistent. Le seul problème est de chercher la raison et la signification de cette coexistence.

Si l'on s'en tient à l'examen des déterminations particulières, soit de la religion, soit de la science, on constate entre elles, il est vrai, des contradictions flagrantes, et l'on ne peut que juger factices et caducs les essais de conciliation que d'ingénieux exégètes s'évertuent à multiplier. Mais l'accident ne saurait faire oublier l'essence. Il faut, pour apprécier sainement la science et la religion, considérer, non leurs expressions particulières et contingentes, mais leurs propositions les plus générales et les plus abstraites : peut-être, en ce sens, apparaîtront-elles comme très conciliables.

Les dogmes spéciaux qu'offrent les religions, et par où elles entrent souvent en conflit avec la science,

expriment, en réalité, non des révélations surnaturelles, mais l'effort de l'esprit humain pour se représenter, d'une manière conforme à ses catégories et à ses habitudes, l'absolu, l'infini, dont le sentiment s'impose à lui. Or, toutes ces formules, si savantes, si adroites, si subtiles soient-elles, se montrent incapables de soutenir l'analyse. Elles paraissent satisfaisantes tant qu'on les considère à un point de vue poétique et sentimental, sans définir avec rigueur le sens des mots et le rapport des idées. Mais il n'en est plus de même, dès qu'on cherche à les concevoir et à les démontrer d'une façon précise.

Soit, par exemple, la question de l'origine du monde, l'une de celles que les religions s'appliquent généralement à résoudre. Si l'on détermine avec précision les solutions que comporte ce problème, on trouve qu'elles se réduisent à trois. On peut supposer, ou que le monde existe de toute éternité, ou qu'il s'est créé lui-même, ou qu'il a été créé par une puissance extérieure. Or, soumise à la critique philosophique, aucune de ces trois hypothèses n'est réellement intelligible, chacune des trois enferme en elle-même des incompatibilités logiques, chacune est intrinsèquement contradictoire. Il est impossible de les réaliser en pensée, selon la forte expression de la langue anglaise : *to realize them in thought*. Ces résultats ont été, selon Herbert Spencer, définitivement établis par la critique de Hamilton et de Mansel. L'examen des autres déterminations que la théologie prétend imposer au premier être : unité, liberté, personnalité, conduit à des conclusions semblables.

C'est pourquoi l'objet de la religion, l'absolu, en tant que l'on essaie de se le représenter comme existant, est incompréhensible, impensable : *unthinkable*.

Que dire maintenant de la science ? N'est-elle pas,

au contraire, claire et évidente d'un bout à l'autre, dans ses principes, dans ses raisonnements, dans ses résultats? Il n'en est rien, selon Herbert Spencer. La science, dont l'œuvre est, en définitive, la réduction de la qualité à la quantité, ne peut se passer de notions telles que celles d'espace, de temps, de matière, de mouvement, de force, comme supports nécessaires de la quantité. Mais toutes ces notions, si l'on tente de les réaliser en pensée, aboutissent, elles aussi, à des contradictions.

Essayez, par exemple, de penser effectivement, c'est-à-dire de concevoir avec la détermination précise et achevée qu'implique l'existence, soit l'espace, soit le temps. Si l'espace et le temps existent réellement, il n'y a, touchant leur nature, que trois hypothèses possibles. Il faut qu'ils soient, ou des entités, ou des attributs d'entités, ou des réalités subjectives. Or aucune de ces trois hypothèses n'est développable sans contradiction. Spencer, ici encore, adopte les résultats de la critique kantienne et écossaise.

Ce qui est vrai de l'espace et du temps l'est également des autres données premières de la science. Essayons-nous, remontant le cours de l'évolution universelle, de nous représenter la matière comme ayant existé primitivement à l'état de diffusion complète? Nous nous voyons dans l'impossibilité de concevoir comment elle est parvenue à cet état. Nous tournons-nous vers l'avenir? Nous ne saurions assigner de limites à la succession des phénomènes qui se déroulent devant nous. Si, d'autre part, l'homme regarde en lui-même, il constate que les deux extrémités du fil de la conscience sont hors de ses prises. Il ne peut saisir la production d'un état de conscience qu'après que cet état est déjà écoulé; et l'évanouissement du conscient dans l'inconscient lui échappe

semblablement. De toutes choses l'essence, la genèse, le terme nous sont cachés. Toute notre science aboutit au mystère.

Il y a donc une ressemblance, un lien, entre la science et la religion. Toutes deux, si on approfondit leurs principes, impliquent l'inconnaissable, l'impen-sable. Dans cet inconnaissable, la religion prend sa source, et elle fait de vains efforts pour le définir. En vain, de son côté, la science voudrait-elle se maintenir dans la région du définissable et du connaissable. Plus elle progresse et démontre, plus s'impose à elle cet inconnaissable qu'elle se proposait d'éliminer. Où la religion commence, la science finit. Elles se tournent le dos, et elles se rejoignent.

Mais la notion de l'absolu, en laquelle se réconcilient ainsi la science et la religion, ne serait-elle pas une pure négation? Cet inconnaissable, cet impensable ne se réduirait-il pas à une abstraction, à un néant? S'il en était ainsi, la conciliation qu'il opère ne serait qu'un mot.

C'est l'œuvre propre et c'est l'originalité de Herbert Spencer d'avoir érigé en réalité positive l'Inconnaissable, qui, pour ses prédécesseurs Hamilton et Mansel, n'était qu'une négation. Il a déclaré, il a maintenu que l'Absolu est inconnaissable ; il n'en a pas conclu que nous n'en puissions rien affirmer. Entre la connaissance proprement dite, laquelle saisit la chose dans toute sa détermination, et l'ignorance totale, pour qui la chose se réduit à un nom vide de sens, Herbert Spencer a placé un intermédiaire, à savoir la chose en tant qu'aperçue dans ses caractères les plus généraux.

Pour établir, en ce sens, que l'absolu peut être positif encore qu'inconnaissable, Herbert Spencer distingue entre la conscience positive et la conscience