

définie. On croit à tort que la première suppose nécessairement la seconde. Cette opinion repose sur une erreur logique. Une chose peut, en réalité, fort bien être à la fois positive et indéfinie. Et c'est précisément à l'affirmation d'une conscience à la fois indéfinie et positive qu'aboutit l'examen de cet inconnaissable, postulat commun de la science et de la religion.

Quand je dis que l'absolu est inconnaissable, impensable, je veux dire qu'il ne saurait être réalisé en pensée, connu sous une forme concrète, érigé en objet d'une conscience définie. Que signifie cette impossibilité ?

Supposons que l'esprit se propose de penser l'absolu. Il devra nécessairement lui attribuer certaines déterminations. Il devra, par exemple, le poser, soit comme limité, soit comme illimité. Ces deux attributs sont contradictoires. L'esprit devra donc opter entre eux. Or l'analyse démontre avec une rigueur égale, d'une part que je dois poser l'absolu comme limité, étant impossible qu'il soit illimité ; d'autre part, que je dois le poser comme illimité, étant impossible qu'il soit limité. Si donc je veux penser l'absolu, je me trouve en présence de deux absolus contradictoires, l'un limité, l'autre illimité. Mais ce résultat n'est pas le dernier mot de l'analyse.

Si le limité et l'illimité s'opposent l'un à l'autre, c'est seulement en tant que derrière eux il y a un sujet qui les rapproche, les compare, et les juge incompatibles ; autrement dit, c'est en tant que derrière eux il y a une conscience. Donc le limité et l'illimité, vus, non plus dans les mots qui les isolent l'un de l'autre, mais dans l'acte de l'esprit que suppose tout concept, ne sont pas totalement

contradictoires. Après qu'ils se sont abolis l'un l'autre en tant qu'objets de conscience définie, il reste la conscience impliquée dans ce rapport même, à savoir : une conscience indéfinie et pourtant positive. Affirmer que la conscience définie de l'absolu est impossible, c'est, du même coup, affirmer l'existence d'une conscience positive indéfinie de cet absolu.

La méthode de Herbert Spencer n'est pas une dialectique formelle et scolastique, c'est une méthode concrète de réduction. Il part de ce qui est empiriquement donné : il en élimine tout ce qu'il lui est impossible de penser comme existant. Il s'arrête, lorsque, comme le chimiste, il se trouve en présence d'un résidu irréductible. Or, au fond de l'absolu, il découvre, en ce sens, la conscience indéfinie. Posé par cette conscience, l'absolu est véritablement quelque chose de réel et de positif, encore qu'inconnais-sable.

Et ainsi, la conciliation de la religion et de la philosophie ne se fait pas au moyen d'un mot, mais d'une réalité ; elle n'est pas négative, mais positive. Quelle que soit la nature intrinsèque de leur rapport, il y a pour nous une unité vivante, la conscience, qui nous en garantit la réalité.

La religion part de l'affirmation de l'absolu, et elle est dans le vrai, puisque de cet absolu nous avons une conscience positive. La science ne peut réussir à dissiper le mystère dont, en tout sens, elle est enveloppée ; et cette impuissance est, en effet, irrémédiable, puisque, de l'absolu, nous n'avons et ne pouvons avoir qu'une conscience indéfinie.

\*  
\* \*

Cette doctrine des rapports de la religion et de la science, toutefois, n'est en quelque sorte que l'intro-

duction métaphysique du système. Le système proprement dit gravite autour de l'idée de science. Il a pour objet d'opérer la synthèse des sciences au moyen des principes qui se déduisent de la notion du connaissable.

Les sciences classent les objets d'après leurs ressemblances, en poursuivant la réduction des ressemblances vagues et incomplètes, ou qualitatives, à ces ressemblances complètes et exactes, que les mathématiciens appellent égalité et identité. Les sciences, à elles seules, n'atteignent qu'à un savoir partiellement unifié. La philosophie tend à unifier le savoir d'une manière complète. Son instrument est la loi d'évolution, que pressentent les sciences, et qu'établit l'analyse de la notion de connaissable.

Les sciences étudient les faits, tous les faits; et finalement, incorporées à la philosophie, elles voient ces faits se ranger, en tous les domaines, sous cette loi d'évolution qui est le principe commun de l'être et du connaître. Selon cette loi, prise dans sa signification la plus générale, toutes choses passent nécessairement, progressivement, d'un état d'homogénéité incohérente à un état d'homogénéité définie et cohérente.

A la loi d'évolution les religions sont soumises comme tous les autres phénomènes. Et ainsi la religion, qui a été mise en regard de la science dans les *Premiers Principes*, alors qu'il s'agissait d'en rechercher l'objet ultime, est maintenant, comme phénomène donné dans le temps et dans l'espace, rangée purement et simplement parmi les choses, toutes analogues entre elles, qu'étudient la science et la philosophie.

Le problème est ici de rechercher, selon les principes de la philosophie évolutionniste, la genèse phénoménale des institutions ecclésiastiques.

Le point de départ des religions, selon l'ordre historique, le fait élémentaire, qui, en se diversifiant, produit leur infinie variété, n'est autre, selon H. Spencer, que l'idée de ce qu'on appelle le *double*. L'homme voit dans l'eau son image ou son double. De même, il se voit en rêve, il voit en rêve l'image des autres hommes. Ce double, tout en ressemblant à l'original, ne lui est pas nécessairement identique : le premier mouvement de l'homme est de voir dans l'un et l'autre deux êtres distincts. Or, le sommeil dissipé, que devient le double ? L'homme a une tendance naturelle à croire qu'il n'est pas anéanti, qu'il s'est simplement éloigné, qu'il réapparaîtra peut-être dans un prochain rêve. Par suite, quand vient la mort, l'homme croit aisément que ce moi mystérieux subsiste, et qu'il demeure plus ou moins semblable à lui-même, donc plus ou moins semblable à l'être visible dont il était le double. De là, la croyance aux esprits, aux êtres surnaturels, à leur puissance, à leur influence sur la vie humaine. Telle est, selon H. Spencer, qui, ici, se rencontre avec les Épicuriens, l'origine historique des religions.

De cette croyance sont dérivés les dogmes, les rites, les institutions ecclésiastiques.

Tout être réel a son double, susceptible d'être considéré comme un esprit. Les esprits inférieurs se sont, avec le temps, groupés sous la domination d'esprits supérieurs qu'on a appelés dieux ; ceux-ci eux-mêmes ont fini par être subordonnés à un Dieu unique. Ces puissances surnaturelles, l'homme a cherché à se les représenter, à se les rendre accessibles et propices : de ce désir sont nées les mythologies, les formules d'incantation, les pratiques et les organisations, lesquelles, s'étant, par la suite, selon la loi même d'évolution, développées, jusqu'à un

certain point, pour elles-mêmes, ne conservent parfois que de faibles traces de leur origine.

Là où elles ne sont plus soutenues par leur destination première, les croyances des hommes ayant trop fortement évolué, ces institutions subsistent comme lien social, caractère de première importance que l'évolution leur a conféré. Les religions représentent désormais la continuité des sociétés; et ainsi il y a, pour les individus, un intérêt de premier ordre à les respecter.

Le trait général de l'évolution religieuse, c'est la prépondérance croissante de l'élément moral sur l'élément cultuel ou propitiatoire, ainsi que l'élimination croissante des caractères anthropomorphiques attribuées tout d'abord à la cause première; c'est, en dernière analyse, la tendance à considérer les dogmes comme de purs symboles, et à les remplacer par la conscience, à la fois indéfinie et positive, de l'absolu.

## II

## L'INTERPRÉTATION DE LA DOCTRINE.

Telle est la substance des doctrines de Herbert Spencer sur la religion et ses rapports avec la science. Quelle en est la signification ? Ces doctrines ne sont-elles, dans l'ensemble de son œuvre, qu'une partie accessoire sans grande importance, ou sont-elles l'expression d'idées approfondies, faisant corps avec le système ?

Il peut sembler que ces théories sont peu de chose en face de la vaste synthèse des sciences qui est proprement l'œuvre de Herbert Spencer, et qu'en somme la signification en demeure surtout négative.

Sans doute, on trouve facilement, dans les *Premiers Principes*, les matériaux d'une théorie de l'Inconnaissable. Mais il importe de remarquer que Herbert Spencer, primitivement, ne songeait pas à faire précéder les *Premiers Principes* par des considérations sur l'Inconnaissable. C'est dans la crainte que sa doctrine générale ne fût interprétée en un sens défavorable à la religion, c'est pour écarter le reproche d'athéisme, que Herbert Spencer, après coup, a ajouté cette première partie.

D'ailleurs, cette théorie de l'Inconnaissable, comme son nom même l'indique, nous enseigne que Dieu, la cause première, les objets propres de la religion, sont entièrement inaccessibles à notre intelligence. Leur réalité, sans doute, est impliquée par les phénomènes que nous observons. Mais qu'est-ce qu'une existence dépouillée de toute manière d'être ? Qu'est-ce qu'un absolu absolument inconnaissable ? Y a-t-il là, en dépit

de toutes les dénégations du philosophe, autre chose qu'un terme abstrait, l'expression, toute négative, d'une impossibilité ?

En ce qui concerne la doctrine relative à la genèse historique de la religion, celle-là, certes, est précise, positive et développée. Mais, abstraction faite de sa valeur scientifique, laquelle est aujourd'hui très contestée, n'est-elle pas la négation même d'un fondement objectif spécial de la religion ? N'y voyons-nous pas tout ce qui compose les religions ramené à une croyance puérile et fausse, la croyance en la réalité et en la survivance des fantômes que nous présentent les rêves ? La religion n'y devient-elle pas, purement et simplement, un chapitre de l'histoire naturelle de l'homme ?

Il convient, pour bien entendre, sur ces divers points, la pensée de Herbert Spencer, d'appliquer à l'interprétation de sa doctrine cette méthode de critique immanente, d'explication de l'œuvre par l'œuvre elle-même, que Spinoza voulait voir appliquer à la Bible comme à la nature.



Quelles sont les raisons qui ont provoqué les théories de Herbert Spencer sur la religion ? En considérant les motifs des doctrines, on a plus de chances d'en saisir le sens véritable.

Si l'on consulte l'Autobiographie du philosophe, si franche, si spontanée, si vivante, si riche de détails sur le travail intérieur de son esprit, on voit que ces raisons furent les suivantes :

En premier lieu, l'impression que firent sur lui la Bible et les sermons des prédicateurs commentant le texte sacré. Mille choses, dans cette prétendue révélé-

lation, lui furent un sujet de scandale. Quelle immense injustice, de punir la désobéissance du seul Adam par la damnation de toute sa postérité innocente ! Et par quel privilège une exception est-elle faite en faveur d'un petit nombre d'hommes, à qui est révélé un plan de rédemption dont nul autre n'a connaissance ? Combien extraordinaire cette affirmation, que la cause universelle dont sont sortis trente millions de soleils avec leurs planètes a pris un jour la forme d'un homme, et a fait un marché avec Abraham, s'engageant à lui procurer un territoire, si celui-ci le servait avec fidélité ! Comment Dieu peut-il trouver du plaisir à nous entendre chanter ses louanges dans nos églises, et se mettre en colère contre les infiniment petits qu'il a créés, parce que ceux-ci négligent de lui parler continuellement de sa toute-puissance ?

De telles réflexions se rencontrent en maint endroit chez Herbert Spencer. Quel motif les inspire ? Nul doute à cet égard. Herbert Spencer est choqué de la disproportion qu'il constate entre les croyances traditionnelles sur Dieu et le caractère d'infinité que sa raison attribue à la cause première. Est-ce là un sentiment irréligieux ? Est-ce une preuve d'indifférence en matière religieuse ? La vivacité même et le ton de son langage font ressortir la sérieuse et profonde aspiration religieuse qui lui dicte ces attaques contre la religion.

Ce genre de critiques ne concerne que certains récits et dogmes propres à une religion particulière. En voici une, d'un autre ordre, qu'énonce avec insistance l'Autobiographie. J'avais, dit Herbert Spencer, comme inné en mon esprit, le sens de la causalité naturelle. Je concevais, comme par intuition, la nécessité de l'équivalence entre la cause et l'effet. Je sentais, sans qu'il fût besoin de me l'enseigner,



l'impossibilité d'un effet qui n'aurait pas sa cause suffisante; et j'avais, de moi-même, la certitude que, une cause étant donnée, son effet devait se produire nécessairement, avec l'ensemble de ses déterminations, tant quantitatives que qualitatives. Cette disposition mentale me conduisit à rejeter l'idée ordinaire du surnaturel; et j'en vins à considérer comme impossible tout ce qu'on appelle miracle, c'est-à-dire tout ce qui est conçu comme contraire à la causalité de la nature.

Le premier motif était tiré de doctrines spéciales, enseignées officiellement comme religieuses. Celui-ci a sa source dans la nature de la science : *a priori*, la science exclut le surnaturel.

Y a-t-il, dans le principe de la causalité naturelle qu'invoque ici Herbert Spencer, un obstacle invincible aux croyances religieuses? Il n'est pas vraisemblable; car les exemples abondent de philosophes qui, à une conscience très nette de l'enchaînement naturel des phénomènes, ont joint un sens religieux très profond. Tels étaient, dans l'Antiquité, les Stoïciens; tels furent, dans les temps modernes, un Spinoza, un Leibnitz, un Kant. Par contre, les Épicuriens, qui admettaient des solutions de continuité dans la trame des phénomènes, niaient toute intervention des dieux dans les événements de ce monde.

Quelle est donc, au point de vue religieux, la conséquence de la doctrine de la causalité naturelle? Cette doctrine nous interdit de nous représenter Dieu et la nature comme deux adversaires qui lutteraient, en champ clos, pour s'exterminer l'un l'autre. Elle ne permet pas que l'on fasse consister l'action divine dans une destruction des forces naturelles, ni l'action des créatures dans une révolte contre la puissance créatrice. Mais une conception du naturel et du surna-

turel où Dieu et la nature sont ainsi assimilés à deux hommes qui se battent, est visiblement puérile ; et ce n'est pas pour écarter de telles idées que l'on peut être taxé d'irréligion. En revanche, la doctrine de la causalité naturelle n'exclut nullement, pour beaucoup d'esprits elle implique un principe universel d'ordre, d'unité, de vie et d'adaptation, lequel domine les lois de la nature comme la cause l'effet, ou comme l'original la copie. L'enchaînement qui existe entre les divers moments d'une démonstration mathématique exclut-il l'existence d'un mathématicien, qui serait l'auteur de cette démonstration ?

Pour que la causalité naturelle comporte une telle interprétation, une condition, toutefois, est requise. Il faut que la nature, au sens scientifique du mot, ne soit pas, elle-même, considérée comme l'absolu.

Or, cette position est précisément celle de Herbert Spencer. Lui-même déclare que nos lois naturelles, le monde qui nous est offert, ne sont que des symboles de l'Être véritable, et qu'il serait contraire à toute philosophie de les ériger en absolu. Il y a donc place, à côté de sa foi dans la causalité naturelle, pour la foi dans un principe supérieur à cette causalité, lequel serait précisément l'objet de la religion.

Remarquons d'ailleurs que Spencer ne conclut pas : je dus rejeter toute idée de surnaturel, mais simplement : je fus amené à rejeter l'idée qu'on se fait ordinairement du surnaturel. Il se range parmi ceux qui, tout en niant le miracle en tant que violation des lois de la nature, se croient autorisés à maintenir les principes vraiment surnaturels de la religion, et pensent même, par leurs négations, être plus religieux que ceux qui font de Dieu un méchant ouvrier, constamment occupé à corriger son ouvrage.



Mais nous ne pouvons nous borner à consulter les intentions de Herbert Spencer : il est nécessaire de considérer en elles-mêmes sa théorie de l'Inconnaissable et sa théorie de l'évolution religieuse. Il semble à plusieurs interprètes que cette dernière, qui est, en somme, la partie positive et scientifique de la doctrine, réduise à néant la valeur objective de l'idée religieuse, et qu'ainsi, rétroactivement, elle rende illusoire et purement verbale la théorie initiale d'un absolu réel encore qu'inconnaissable.

Qu'est-ce donc, au point de vue de la philosophie scientifique, que la religion, selon Herbert Spencer ? C'est le développement naturel, conforme à la loi générale d'évolution, d'un fait élémentaire, naturel lui aussi, vulgaire même et insignifiant, l'illusion du double.

Pour mesurer les conséquences véritables de cette thèse, il importe de l'envisager au point de vue de Herbert Spencer lui-même.

L'évolution naturelle, telle qu'il l'entend, n'est pas un simple phénomène de mécanique. Sans doute elle a pour matériaux des faits, lesquels sont comme des atomes séparés les uns des autres ; et elle assemble ces matériaux du dehors, en groupant autour d'un fait élémentaire des faits connexes fournis par le milieu environnant. Mais elle ne produit pas des agrégats quelconques. Elle engendre des êtres souples, modifiables, qui s'adaptent progressivement les uns aux autres. En réalité, elle est immanente à chaque élément de la nature, comme une tendance vers l'équilibre et la correspondance universels.

Il suit de là que tous les produits définis et relati-

vement stables de l'évolution ont, en eux-mêmes, une valeur et une dignité; car tous représentent un moment, une forme, la seule possible et bonne en un point donné de l'espace et du temps, de cette adaptation mutuelle universelle, qui est la loi suprême de la nature. C'est là, d'ailleurs, semble-t-il, un principe familier et cher au monde anglo-saxon : l'existence, à elle seule, quand elle est certaine et vivace, quand elle se maintient et se défend énergiquement, manifeste ou confère un droit. Et ainsi les phénomènes religieux, par cela seul qu'ils sont, qu'ils durent, qu'ils se montrent doués de généralité et de vitalité, témoignent, selon les principes de Herbert Spencer, de leur conformité au milieu dans lequel ils subsistent, de leur légitimité, de leur valeur.

Eux aussi, d'ailleurs, en tant qu'ils sont et qu'ils résistent, sont des données, des conditions, auxquelles les autres modes de l'existence doivent s'adapter. La première partie des *Premiers Principes* n'expose pas seulement comment la religion a le devoir de se mettre d'accord avec la science. Elle montre également comment la science doit respecter ce qu'il y a d'essentiel dans la religion. S'il condamne la théologie qui se joue des lois de la nature, H. Spencer ne rabaisse pas moins l'orgueil d'une science qui prétendrait supprimer le mystère, gage de l'absolu.

Ainsi l'épreuve même du temps, à laquelle ont été soumises les religions existantes, est une garantie de leur valeur. Mais à quel point de vue ces phénomènes ont-ils une valeur? Sont-ils propres à intéresser la conscience religieuse actuelle, ou n'y faut-il voir que des superstitions dénuées de sens, subsistant au même titre que les forces mécaniques ou les instincts aveugles, qui sont les assises de la nature?

Le point de départ du développement religieux.

selon H. Spencer, c'est un phénomène de valeur nulle, semble-t-il, au point de vue de la conscience religieuse : la croyance de l'homme primitif à la réalité des images qu'il voit en rêve. Comment cette origine puérile ne rejaillirait-elle pas sur l'évolution entière ? Des croyances et des institutions qui ne sont que le développement et l'adaptation d'une superstition grossière ne demeurent-elles pas, même si elles présentent une utilité pratique, des imaginations où la raison n'a rien à voir ?

Peut-être cette déduction est-elle moins rigoureuse qu'il ne semble au premier abord. L'évolution ne pourrait-elle pas transformer, à la longue, le principe même, et muer une erreur en vérité ? Telle n'est pas, toutefois, la réponse que fait H. Spencer. Il réfute ainsi l'objection dans le chapitre des *Principes de Sociologie* intitulé *Passé et avenir de la religion*, et dans des articles de la *Nineteenth Century* (1884) :

La conséquence serait juste, si les prémisses étaient vraies. Mais, contrairement à ce que supposent peut-être la plupart de mes lecteurs, il y a, dans la notion primitive d'où naissent les religions, un germe de connaissance véritable. Ce qui est pressenti dans la conception primitive, si faiblement que ce soit, c'est cette vérité, que la puissance qui se manifeste dans la conscience n'est qu'une forme, aperçue sous des conditions spéciales, de la puissance qui existe hors de la conscience. Notre premier mouvement est de confondre cette puissance avec l'image de nous-même que certains phénomènes naturels nous présentent. Or cette confusion n'est pas une erreur absolue. Car il est bien vrai qu'il y a en nous de la force, et que cette force est une avec la force universelle. L'évolution que doit subir notre primitive hypothèse pour devenir une proposition philoso-

phique n'a donc pas besoin d'être une transformation totale; il suffit que soit éliminé de cette hypothèse tout commentaire anthropomorphique. Arrivés au terme de l'épuration, nous reconnaissons, et que la force qui est hors de la conscience ne peut ressembler à celle que nous connaissons par la conscience, et que, néanmoins, ces deux forces doivent être des modes d'une seule et même existence.

La doctrine de l'Inconnaissable est ainsi reliée expressément, par Herbert Spencer lui-même, à la théorie de l'évolution. Peu importe, dès lors, que le philosophe n'ait pas eu, tout d'abord, l'intention d'écrire un chapitre sur l'Inconnaissable comme fondement de ses Premiers Principes. L'Inconnaissable est l'âme de l'évolution. Car c'est parce que l'être, au fond, est un, que l'adaptation mutuelle des êtres de la nature est leur fin, et est réalisable.

Mais cette doctrine de l'Inconnaissable, qui est tout ce que Herbert Spencer offre aux âmes avides de connaissance religieuse, n'aboutit-elle pas à nous ôter toute perspective d'une religion positive, réelle, saisissable et efficace? Ne se réduit-elle pas à une formule creuse, résidu abstrait de la discussion des antinomies?

Cette doctrine, si on la regarde de près, n'est pas aussi abstraite et vide qu'il peut sembler au premier abord.

Ce qui, selon H. Spencer, nous introduit dans l'Inconnaissable, c'est la conscience, comme fonds persistant et nécessaire de toutes nos conceptions, de tous nos raisonnements, de toutes nos analyses, de nos négations même les plus radicales. S'il en est ainsi, il est vraisemblable que le système ne sera pas sans renfermer quelques germes d'une méta-

physique positive. Et, en effet, de tels germes s'y rencontrent.

C'est d'abord un idéalisme prononcé, qui perce à travers les dénégations de l'auteur. Que l'on examine le commencement de la seconde partie des *Premiers Principes*, consacrée au Connaissable. On y verra comment le point de départ de toutes nos idées, tant de nos idées relatives au monde extérieur ou non-moi, que de nos idées relatives au monde intérieur, se trouve exclusivement dans nos états de conscience. Nous avons deux sortes d'états de conscience : les états forts, ou perceptions, et les états faibles, tels que les phénomènes de réflexion, de mémoire, d'imagination, d'idéation. Les premiers présentent des connexions indissolubles ; nous appelons *non-ego* le pouvoir inconnu qu'ils manifestent. Les seconds présentent des connexions dissolubles ; nous appelons *ego* le pouvoir qu'ils expriment. On voit que la conscience est, des deux côtés, l'origine unique de la connaissance. La conscience est le canal par où doit nécessairement passer l'action de l'Inconnaissable pour se manifester à nous. Quand Herbert Spencer expose que les phénomènes du *non-ego* peuvent modifier les phénomènes de l'*ego*, et que la réciproque est impossible, cela, chez lui, revient à dire que l'un des deux modes de la conscience peut exercer une action sur l'autre.

En tant qu'il dérive toutes nos connaissances de la conscience, ce système est idéaliste. Par la manière dont y est déterminé le rapport du moi à l'absolu, il dénote une tendance panthéistique. Le moi qui subsiste continuellement dans le sujet des états de conscience, lisons-nous dans la préface aux *Principes de psychologie* (1870), est une portion de l'Inconnaissable. Ailleurs, parlant de l'énergie éternelle dont

toutes choses procèdent, Herbert Spencer déclare : « C'est ce même pouvoir qui jaillit en nous sous forme de conscience »<sup>1</sup>. Le moi, donc, s'il n'est pas l'absolu en soi, est l'absolu pour nous : il en est, pour nous, l'expression la plus immédiate.

Herbert Spencer va plus loin. Ce qui est par delà la conscience et que nous ne pouvons atteindre, cet absolu en soi qu'il appelle l'Inconnaissable, le considère-t-il purement et simplement comme inconnaissable ? Dira-t-il, par exemple, que nous ne savons à aucun degré s'il est esprit ou s'il est matière, s'il est personnel ou impersonnel ? Herbert Spencer s'est posé la question, et il y répond en ces termes dans les *Premiers Principes* :

« Ceux qui estiment qu'agnosticisme est synonyme d'irréligion, alors que l'agnosticisme est proprement, pour l'esprit humain, l'attitude religieuse elle-même, tombent dans cette erreur parce qu'ils croient que la question est ici posée entre la personnalité et une forme d'existence inférieure à la personnalité. Dire que l'absolu est inconnaissable comme personne, c'est, selon eux, affirmer que, s'il est, il est moins qu'une personne. Mais l'alternative dont il s'agit se pose proprement entre la personnalité et quelque chose de supérieur à elle. Ne se pourrait-il, en effet, qu'il y eût un mode d'existence dépassant autant l'intelligence et la volonté que celles-ci sont supérieures au mouvement mécanique ? ... *whereas the choice is rather between personality and something higher. Is it not just possible that there is a mode of being as much transcending intelligence and will as these transcend mechanical motion ?* »

1. Cité par A.-S. Mories : *Häckel's contribution to Religion*, etc. London, 1904.



Cette pensée de Herbert Spencer ne rappelle-t-elle pas les trois ordres de Pascal : corps, esprits, amour, tels qu'ils sont disposés dans la maxime célèbre : « La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité ? » Et n'est-il pas permis de dire que le système du philosophe agnostique, en cet endroit, révèle une tendance spiritualiste et mystique ?

Que ces idées aient une véritable importance aux yeux de Herbert Spencer et lui tiennent à cœur, c'est ce qu'atteste sa vie entière.

S'il a été rebuté par les formes : traditions, dogmes, rites, institutions, sous lesquelles se présentait à lui la religion, il s'est, en tout temps, gardé de confondre la forme avec le fond ; et c'est au nom de la vérité religieuse elle-même qu'il condamne les superstitions et pratiques d'où l'esprit est absent.

Toute sa vie, il a admis la légitimité de certaines croyances, fussent-elles fondées avant tout sur le sentiment, en tant que ces croyances avaient un caractère moral et pratique plus que théologique. Il a toujours parlé avec le plus grand respect de la croyance à l'immortalité et à la rémunération future. C'est, disait-il, une vérité toujours nécessaire à rappeler, que, dans ce monde où tant de maux nous affligent, la foi en des compensations dans un monde meilleur fait accepter aux hommes certaines épreuves que, réduits aux connaissances positives, ils ne pourraient supporter<sup>1</sup>.

A mesure que se développa sa réflexion, Herbert Spencer, loin de devenir plus indifférent, fut plus attentif aux choses religieuses, plus pénétré de leur

1. *Autobiography*, vol. I, p. 58.

grandeur et de leur rôle prépondérant dans la vie humaine. Voici en quels termes il introduit la notion de l'espace infini, tandis qu'il décrit le progrès de la réflexion philosophique<sup>1</sup> :

« Puis vient l'idée de cette matrice universelle, antérieure à toute création comme à toute évolution, et dépassant infiniment l'une et l'autre en étendue comme en durée, puisque l'une et l'autre, pour être intelligibles, doivent être conçues comme ayant eu un commencement, tandis que l'espace n'a pas de commencement. L'idée de cette forme nue d'existence, qui, parcourue en tout sens, si loin que puisse porter l'imagination, contient toujours, au delà, des régions inexplorées, en comparaison desquelles la portion traversée par l'esprit est infinitésimale ; la représentation d'un espace où notre immense système sidéral se réduit à un point, est trop écrasante pour que l'esprit s'y puisse appesantir. A mesure que j'avance en âge, la conscience que, sans origine ni cause, l'espace infini a toujours existé et doit exister toujours produit en moi une émotion qui me fait reculer d'effroi ».

A la lecture de cette page, ne sommes-nous pas de nouveau hantés par le souvenir de quelque pensée de Pascal telle que celle-ci : « Si notre vue s'arrête là, que l'imagination passe outre : elle se lassera plus tôt de concevoir, que la nature de fournir. Tout ce monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature ».

Ce n'est pas seulement l'esprit religieux, sous sa forme abstraite et philosophique, qui, de plus en plus, s'est fait jour chez Herbert Spencer. Il ne dissimule pas qu'avec le temps il a relâché quelque chose de sa

1. *Acts and Comments*, 1902, p. 212.

sévérité à l'égard des dogmes et des institutions, c'est-à-dire à l'égard de la forme concrète et donnée de la religion. Ce changement d'appréciation a tenu dans sa vie une place telle, qu'il en fait le sujet des réflexions par lesquelles il termine son *Autobiography*. Voici le résumé de cette conclusion :

Trois causes, dit-il, ont déterminé l'importante modification qui s'est produite dans mes idées sur les institutions religieuses.

La première a résidé dans mes études sociologiques. Ces études m'ont forcé à reconnaître que, partout et toujours, dans la vie réelle, l'influence exercée sur la conduite des hommes par les symboles théologiques et par l'action des prêtres s'est révélée indispensable. En fait, la subordination nécessaire des individus à la société n'a pu se maintenir que grâce à des institutions ecclésiastiques.

En second lieu, j'ai constaté qu'il convient de distinguer entre les croyances nominales des hommes et leurs croyances effectives. Les premières peuvent demeurer plus ou moins immobiles ; les secondes, en fait, changent et s'adaptent insensiblement aux exigences nouvelles des sociétés et des individus. Or ce sont les croyances effectives, bien plus que les nominales, qui importent. C'est pourquoi je pense maintenant qu'il est sage de respecter, d'une manière générale, les croyances des hommes, et que tout changement brusque des institutions religieuses, aussi bien que des institutions politiques, entraîne nécessairement une réaction.

« Mais peut-être, ajoute Herbert Spencer, la cause principale de mon changement d'opinion a-t-elle été la conviction, en moi de plus en plus profonde, que la sphère de l'âme occupée par les croyances religieuses ne saurait demeurer vide, et que toujours

s'y poseront les grandes questions relatives à nous-même et à l'univers.

« Nous constatons, certes, à cet égard, chez les esprits cultivés comme chez les esprits non cultivés, une absence de réflexion très générale. La plupart n'ont que de l'indifférence pour tout ce qui dépasse les intérêts matériels et le côté extérieur des choses. Il y a des milliers d'hommes qui chaque jour voient le soleil se lever et se coucher, sans jamais se demander ce qu'est le soleil. Il y a des professeurs d'Université, pour qui la critique linguistique est du plus haut intérêt, et qui jugent triviales des recherches sur l'origine et la nature des êtres vivants. Et, même parmi les hommes de science, il y a ceux qui, étudiant curieusement les spectres des nébuleuses, ou calculant les masses et les mouvements des étoiles doubles, ne se recueillent jamais pour contempler, d'un point de vue autre que le point de vue physique, les faits immenses qui s'offrent à leurs regards. Mais cette attitude n'est pas la seule dont l'homme soit capable. Tant chez les esprits cultivés que chez les esprits incultes il y a des intervalles de réflexion. Et quelques hommes, au moins, essaient de combler le vide qu'ils sentent dans leur esprit en recourant à des formules stéréotypées, ou prennent conscience de certaines questions d'importance supérieure, pour lesquelles ils n'ont pas de réponse. Et ce sont les hommes qui savent beaucoup, plus encore que ceux qui savent peu, qui ressentent ce besoin d'éclaircissements. »

Ici Herbert Spencer évoque les mystères inhérents à la vie, à l'évolution des êtres, à la conscience, à la destinée humaine, mystères, dit-il, que le progrès même de la science rend de plus en plus visibles, montre de plus en plus profonds et impénétrables ; et il conclut :

« Dès lors les croyances religieuses qui, de manière ou d'autre, remplissent cette sphère de l'âme dont le vide ne peut être comblé par l'interprétation rationnelle des choses, m'ont, de plus en plus, inspiré une sympathie, fondée sur le sentiment d'un besoin commun. J'ai compris que ce qui m'éloignait de ces croyances, c'était, en même temps que l'impossibilité d'accepter les solutions reçues, l'impérieux désir de posséder des solutions véritables. »

## III

## VALEUR DE LA DOCTRINE.

Si tel est bien le sens de la doctrine de Herbert Spencer, que dirons-nous de sa valeur ?

Selon plusieurs philosophes contemporains, appartenant à l'école positiviste radicale, il est très certain que la philosophie de Herbert Spencer reste orientée vers la religion ; il est parfaitement conforme à la réalité historique de voir dans son Inconnaissable un équivalent du Dieu créateur et Providence des religions positives. Mais là même est le côté faible et la partie caduque du système, partie que la critique a précisément pour mission de discerner et d'éliminer.

En réalité, disent ces philosophes, l'Inconnaissable de Herbert Spencer n'est pas un principe scientifique : c'est un résidu, une dernière survivance de cette entité imaginaire qui, sous le nom de Dieu ou de cause première, a, de tout temps, fait le fond des religions et des métaphysiques. Et ce n'est pas un résidu négligeable. Car, si ténu qu'il apparaisse, il retient ce qu'il y avait d'essentiel dans les métaphysiques et dans les religions : l'inaccessible, comme objet, pour l'homme, de spéculation et de possession. Aussi les réserves et les négations de Herbert Spencer sont-elles, en réalité, illusoire. Tant qu'est maintenue l'erreur initiale, toute la philosophie est compromise. Tant que subsiste le foyer d'infection, la maladie n'attend qu'une occasion pour se réveiller, et, de nouveau, envahir tout l'organisme. Donc il n'est que trop vrai que Herbert Spencer demeure un théologien. En ce sens il appartient au passé. Son Incon-

naissable doit aller rejoindre dans le néant tous les fantômes qu'a exorcisés la raison humaine. Il n'y a pas d'autre inconnaissable que l'inconnu, c'est-à-dire ce qu'aujourd'hui nous ne connaissons pas, mais que peut-être nous connaissons demain.

Cette objection, qui a sa source dans la doctrine même de l'évolution, était, naturellement, familière à la pensée de Herbert Spencer. Nul plus que lui n'était habitué à voir la vérité d'hier devenir l'erreur d'aujourd'hui. Mais au changement possible dans les croyances des hommes il admettait des limites. Selon lui, l'impossibilité invincible de concevoir le contraire de certaines propositions imposait à l'esprit, malgré qu'il en eût, l'adhésion à ces propositions. « A ce signe, disait-il, nous connaissons qu'une proposition présente le plus haut degré de certitude, que la négation en est inconcevable ». Or, précisément à propos de l'Inconnaissable, il se voit en présence d'une telle inconcevabilité. Dès lors, pour lui, l'Inconnaissable est donné, il est donné avec notre constitution mentale elle-même.

L'impossibilité qu'éprouve Herbert Spencer est-elle une illusion de son imagination, une paresse de son esprit, un effet de son tempérament individuel ? Il est remarquable que l'on trouve une attitude semblable, une même résistance insurmontable à la négation, non seulement chez un Luther ou un Kant, mais chez nombre de penseurs contemporains. Voici, par exemple, comment le professeur William James termine son livre célèbre, *The varieties of religious experience* :

« Je puis, dit-il, évidemment, me mettre dans l'attitude du scientifique sectaire, et feindre qu'il n'y ait d'autre réalité que le monde des sensations, des lois

et objets scientifiques. Mais chaque fois que je me forme cette imagination, j'entends le mentor intérieur dont a parlé Clifford murmurer à mon oreille : *bosh!* c'est-à-dire : non-sens ! Une blague est une blague (*Humbug is humbug*), quand bien même elle serait décorée du nom de science. Or, l'expression totale de l'expérience humaine, quand je la considère dans sa réalité vivante, me pousse invinciblement à dépasser les étroites limites de la science proprement dite. Nul doute que le monde réel ne soit autrement constitué, beaucoup plus compliqué que la science ne l'admet. Et ainsi, des raisons à la fois objectives et subjectives me tiennent attaché à la croyance que j'exprime ici. Qui sait si la fidélité de chacun de nous à ses pauvres petites croyances n'aide pas Dieu lui-même à remplir plus efficacement ses grands devoirs ? »

Herbert Spencer n'est certes pas le seul qui se sente dans l'impossibilité d'admettre que la science se suffise et nous suffise. Mais, dira-t-on, c'est là un phénomène qui s'explique psychologiquement, et de telle sorte qu'il est impossible de lui attribuer aucune portée. C'est simplement l'application d'une loi qui régit les rapports de la raison et de l'imagination. Un célèbre moraliste anglais, Leslie Stephen, a ainsi énoncé cette loi ; *The imagination lags behind the reason*, l'imagination retarde sur la raison. Alors que la raison a déjà démontré la fausseté d'une opinion, l'imagination, le cœur, attachés à cette opinion, y persévèrent pendant un temps plus ou moins long. Leur évolution, en effet, exige un travail intérieur qui ne peut s'accomplir d'un coup, qui néanmoins s'accomplira nécessairement : car l'accord de la conscience avec elle-même est la loi suprême, et, des deux forces



en présence, celle qui ne changera pas, c'est la raison.

Le *non possumus* de Kant ou de Herbert Spencer n'a, prétend-on, d'autre cause que la loi énoncée par Leslie Stephen. Sans doute, il est très réel et très sincère; mais étant donné le progrès de la raison humaine, il est destiné à tomber.

Cette appréciation est-elle justifiée?

On pourrait tout d'abord se demander si elle n'implique pas un cercle vicieux, si elle ne prend pas pour accordée, pour donnée, la solution négative du problème même que soulève Herbert Spencer. Celui-ci se demande si la condamnation de certains éléments traditionnels des religions entraîne la condamnation de leur principe. On lui répond: Comme les religions sont, du sommet à la base, et jusque dans leurs premiers principes, des édifices ruineux, il les faut détruire de fond en comble, il en faut faire disparaître les ruines même et jusqu'au souvenir. Et comme toute croyance religieuse est, de tout point, vide et illusoire, la persistance à y trouver quelque chose de bon et de vrai ne peut évidemment venir que de la lenteur de l'imagination et du sentiment à suivre le progrès de la raison. Une telle réponse n'est pas une démonstration: ce n'est qu'une thèse mise en présence d'une autre thèse.

Est-il vrai d'ailleurs que l'impossibilité affirmée par Herbert Spencer procède exclusivement du sentiment, et ne se fonde en rien sur la raison?

Il n'est pas douteux que Herbert Spencer n'ait fait, dans ses doctrines philosophiques, surtout dans ses doctrines pratiques, une large part au sentiment. Avec la plupart des Anglais, il voyait dans la raison proprement dite un instrument plus qu'un principe d'action, et réservait au sentiment le pouvoir de mettre l'âme en branle. Mais il ne s'ensuit pas que

sa théorie de l'Inconnaissable repose exclusivement sur le sentiment.

Le fond de la théorie de la connaissance que professe Herbert Spencer, c'est l'identité radicale du savoir le plus épuré et des notions les plus vulgaires. Comme la notion vulgaire est évidemment un mélange de sentiment et de raison, il n'est pas douteux que toute connaissance, pour Herbert Spencer, ne renferme nécessairement ces deux éléments, lesquels ne se peuvent disjoindre que par une abstraction de dialecticien. Et lorsqu'on pose la question du fondement dernier de la certitude, il n'y a, pour Herbert Spencer, qu'une réponse possible, tant dans l'ordre scientifique que dans l'ordre métaphysique, c'est que la certitude repose sur le sentiment, sur le sentiment véritablement naturel et incoercible.

Il n'est que juste, semble-t-il, d'affirmer, avec Herbert Spencer, qu'une séparation radicale de la raison et du sentiment ne se soutient pas, à moins qu'on ne veuille réduire la raison au seul raisonnement dialectique, et rétablir le cloisonnement de l'âme humaine que la psychologie moderne a eu tant de peine à démolir. La raison vivante, déterminée, efficace, n'est pas une chose donnée, un attribut isolé, éternel et immuable de l'âme humaine. Elle devient, elle se fait, elle se forme, elle s'élève. Elle se cultive en se nourrissant de vérités, comme l'a vu Descartes. Sa double école est la science et la vie. Elle combine, ordonne, condense et fixe relativement ce qu'engendre de plus solide, de plus utile, de plus humain, de plus relevé, le développement de toutes les puissances de l'homme : expérience, sentiment, imagination, désir, volonté. Elle mérite, par là, d'être notre guide suprême dans la pratique comme dans la théorie.

C'est certainement à la raison ainsi entendue, plutôt qu'au sentiment séparé, aveugle et inerte imaginé par un rationalisme abstrait, que s'adresse Herbert Spencer, pour savoir s'il est possible à l'homme de nier l'Inconnaissable. Lors même, estime-t-il, qu'il ne serait pas proprement illogique d'affirmer que le phénomène se suffit, que la science peut et doit dissiper tous les mystères, ce serait déraisonnable, ce serait impensable. Il faudrait que l'homme se dépouillât de ses facultés les plus hautes, de celles qui, plus que toutes les autres, le font homme, pour qu'il consentît à admettre que ce qu'il connaît ou peut connaître épuise l'être et la perfection.

C'est donc en vain que l'on reproche à Herbert Spencer de s'être contredit en maintenant une réalité suprasensible, objet de la religion, en face du monde donné, objet de la science, et que l'on recourt à la théorie des organes résiduaux et des survivances biologiques pour expliquer cette prétendue contradiction. Il suffit que Herbert Spencer s'appuie, non sur la science pure et simple, mais sur la science interprétée par la raison, pour que cette contradiction disparaisse. Car dans la raison humaine elle-même, telle qu'elle s'est faite au contact des choses, est inscrite l'affirmation d'une réalité invisible, supérieure à tout ce qui peut nous être donné dans l'expérience.

\*  
\* \*

Mais le suprasensible de Herbert Spencer a ce caractère d'être, au plus haut point, transcendant et inaccessible. Herbert Spencer l'appelle l'Inconnaissable. Il nous interdit de le concevoir d'une manière déterminée (*realizing it in thought*). On tombe, affirme-

t-il, dans des contradictions insolubles, on ne s'entend plus soi-même, dès que l'on dépasse la simple énonciation de l'existence et de l'inconnaissabilité de la cause première. Là est peut-être le côté contestable de sa doctrine.

En fait, comme on l'a maintes fois remarqué, Herbert Spencer n'a pu maintenir cette absolue transcendance et inconnaissabilité du premier principe, où ses déductions le conduisaient. Son absolu est force, puissance, énergie, infini, source de conscience, fonds commun du moi et du non-moi, supérieur à l'intelligence et à la personnalité. Peut-on prétendre, dès lors, qu'il est entièrement inconnaissable ; et, si les prédicats que Herbert Spencer n'a pas craint de lui assigner sont légitimes, est-il certain que ce rudiment de connaissance ne soit pas susceptible d'un progrès et d'un développement ?

Pour apprécier la valeur de l'agnosticisme de Herbert Spencer, il en faut examiner le principe. Ce principe est l'objectivisme. Herbert Spencer veut que l'emploi d'une méthode exclusivement objective soit la condition de toute science, de toute connaissance effective. Les faits, voilà la seule source du savoir ; et l'on ne doit appeler fait que ce qui est perçu ou perceptible comme chose extérieure, posée en face du sujet connaissant, ce qui est saisissable comme entité complète, fixe, détachée, ce qui est exactement exprimable par un concept et par un mot.

Cette doctrine de la connaissance une fois admise, il s'ensuit, en effet, nécessairement, que le supra-sensible, s'il existe, est inconnaissable. Car il est évident qu'il ne peut être une découpure d'être, à côté d'autres découpures, un objet, au sens que l'objectivisme donne à ce mot. Entre lui et le monde de la science, ainsi conçu, nulle transition. Si le supra-

sensible existe, il faut qu'il plane dans le vide, à une distance infinie de tous les objets accessibles à nos moyens de connaître. Pour l'objectiviste conséquent, l'absolu, ou n'est pas, ou est, à la lettre, en dehors du monde et transcendant.

La question est de savoir si l'objectivisme absolu est un point de vue possible et légitime. Sans doute, la possibilité du point de vue objectiviste est le postulat de la science : de ce point de vue, elle s'applique à découper dans la nature des images nettes et bien circonscrites, qu'elle puisse ranger à côté les unes des autres, comparer, superposer, opposer, assimiler. Mais, l'objectivité complète qu'elle poursuit, peut-on dire que la science y atteigne? Ne serait-elle pas plutôt, elle-même, comme toutes les choses humaines, un compromis entre le possible et l'idéal? Obtient-elle jamais des données entièrement purgées d'éléments subjectifs, des résultats dont la signification concrète n'implique aucun emprunt au sentiment? Que si, dans les sciences mathématico-physiques, l'esprit humain approche de l'objectivité parfaite, au point d'avoir parfois l'illusion qu'il la réalise, s'ensuit-il que ce qui réussit dans un ordre de connaissances soit possible et convenable dans tous les autres? Pourquoi toutes les sciences seraient-elles construites sur le même type, et pourquoi ce type serait-il celui de la nécessité physique? Suffit-il donc d'un cas pour fonder une induction? Pourquoi la science ferait-elle exception à cette règle, qu'il est du devoir de l'esprit humain de modeler ses conceptions sur les réalités, et non d'imposer aux réalités les caractères de ses conceptions? Pourquoi la méthode, dans la science elle-même, ne s'adapterait-elle pas à l'objet?

Il n'est pas évident que, dans les sciences phy-

siques, tout emploi de la méthode subjective soit effectivement éliminé ou éliminable. Mais on voit clairement combien seraient appauvries et dénaturées les sciences qui se rapportent aux choses morales, si l'on cherchait, en effet, à les traiter suivant une méthode purement objective. Comment, en particulier, connaître ainsi, dans ce qu'ils ont de propre et de caractéristique, les phénomènes religieux ? A ne les considérer que du dehors, on les réduirait, chez l'individu, à certains phénomènes nerveux ; dans la société, à une collection de dogmes, de rites et d'institutions. On tenterait de les expliquer par tel phénomène élémentaire, emprunté à la vie de chaque jour, la croyance naïve à la réalité subsistante du double, par exemple. Mais n'y a-t-il que des éléments de ce genre, des phénomènes extérieurs, isolables, représentables et mesurables, dans les religions réelles, dans toute la suite des religions qui se sont développées à travers les âges, dans la religion, telle qu'elle existe au milieu de nous ? N'est-ce rien que la vie intérieure, si intense, si profonde, si riche, du bouddhiste ou du chrétien ? Le mysticisme n'est-il pas une forme de la vie religieuse ? Le protestantisme est-il sans intérêt ? Et ne serait-ce pas ici le cas de reprendre le vers fameux de Shakespeare :

*There are more things in heaven and earth, Horatio,  
Than are dreamt of in your philosophy ?<sup>1</sup>*

La religion est, semble-t-il, par excellence, le trait d'union entre le relatif et cet absolu, infini et parfait, que concevait Herbert Spencer. C'est, en même temps que l'effort pour développer et diriger vers leur per-

1. *Hamlet*: Il y a plus de choses dans le ciel et sur la terre, Horatio, que vous n'en rêvez dans votre philosophie.

fection la vie et la connaissance subjectives, le sentiment de la communication de l'être extérieur, particulier, limité, incertain, avec la source commune de tous les êtres, laquelle, comme dit Herbert Spencer, jaillit directement et se laisse en quelque façon surprendre dans ce que nous appelons la conscience.

Nous ne pouvons nous en tenir à l'objectivisme, parce que, dans la réalité, le sujet et l'objet ne sont nulle part effectivement séparés. Pour saisir l'objet séparément, il faut se le donner artificiellement, comme le mathématicien se donne les conditions d'un problème. Tels qu'ils nous sont offerts par la nature, tels qu'ils sont, l'objet et le sujet ne font qu'un. L'esprit humain effectue, pour se mettre en rapport avec les choses, mainte abstraction, mainte réduction des êtres en concepts, dont, pour une forte part, il ne se rend pas compte. Or, la religion est la conscience secrète de la réalité de la vie, de l'âme, et de son rapport avec ces êtres, qui, aperçus par notre entendement, ont l'air de se pousser mécaniquement les uns les autres, comme les atomes de Démocrite.

C'est pourquoi la religion ne saurait consister purement et simplement dans l'affirmation et l'adoration muette d'un inconnaissable transcendant. Herbert Spencer nous donne trop ou trop peu, comme le lui reprochent avec raison les naturalistes intransigeants. Si l'Humanité d'Auguste Comte est une conception incomplète et instable, parce que l'homme est, par essence, un être qui se dépasse lui-même, à plus forte raison ne saurait-on, avec Herbert Spencer, mettre les hommes en présence de l'être d'où tout dérive, pour leur dire ensuite que de cet être ils ne peuvent rien savoir, rien attendre.

Qu'on se rappelle la phrase citée plus haut :

*Is it not just possible that there is a mode of being as much transcending intelligence and will as these transcend mechanical motion ?* « Ne se pourrait-il pas qu'il y eût un mode d'existence dépassant autant l'intelligence et la volonté que celles-ci dépassent le mouvement mécanique ? »

Énoncer cette proposition, c'est aller au delà. Comment, si l'on conçoit qu'un tel mode d'existence est possible, ne pas vouloir qu'il soit, non seulement possible, mais réel ? Comment ne pas chercher les moyens de transformer cette possibilité en réalité ? Qu'est-ce que la raison, qu'est-ce que la volonté humaine, sinon l'effort pour donner une figure à l'idéal, et pour le faire descendre dans notre monde et dans notre vie ? Et le complément naturel et nécessaire de la parole de Herbert Spencer n'est-il pas cette autre parole : Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου γενηθήτω τὸ θελημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς,<sup>1</sup> c'est-à-dire : Prions et agissons, pour que ce règne supérieur de vérité, de beauté et de bonté qu'entrevoit la raison humaine ne soit pas un simple idéal, pour qu'il vienne à nous, pour qu'il se réalise, non seulement dans l'Inconnaissable et dans la région transcendante de l'absolu, mais dans le monde où nous vivons, où nous aimons, où nous souffrons, où nous travaillons ; non seulement au ciel, mais sur la terre : καὶ ἐπὶ γῆς ?

1. Que ton règne vienne ! que ton vouloir, de même qu'il est fait au ciel, ainsi se réalise sur la terre !



## CHAPITRE III

### Hæckel et le Monisme.

- I. LA DOCTRINE DE HÆCKEL SUR LA RELIGION DANS SES RAPPORTS AVEC LA SCIENCE. — Les conflits de la religion et de la science. — Le Monisme évolutionniste comme solution à la fois scientifique et rationnelle des énigmes qui sont la raison d'être des religions. — Le besoin religieux. Passage progressif, des religions existantes, dans ce qu'elles ont d'utilisable, au Monisme évolutionniste comme religion.
- II. VALEUR DE LA DOCTRINE. — 1° L'idée d'une philosophie scientifique : comment Hæckel passe-t-il de la science à la philosophie ? — 2° La philosophie scientifique comme négation et substitut des religions : comment Hæckel passe-t-il du Monisme comme philosophie au Monisme comme religion ?
- III. PHILOSOPHIE ET MORALE SCIENTIFIQUES A L'ÉPOQUE ACTUELLE. — La Philosophie scientifique : obscurité ou vague de ce concept. — La morale de la solidarité : ambiguïté de ce terme. — Persistance du dualisme touchant le rapport de l'homme et des choses.

Ni le système d'Auguste Comte ni celui de Herbert Spencer ne peuvent être considérés comme procurant à l'esprit un état d'équilibre stable. L'homme, roi de la nature, organe et support du Grand-Être, est à l'étroit dans l'univers purement humain d'Auguste Comte. L'Inconnaissable de Herbert Spencer ne peut demeurer dans les limbes où celui-ci voudrait le confiner : s'il est, il veut se déployer, et mettre sa marque sur le monde réel. L'un et l'autre système étaient

encore fortement dualistes. Chez Comte, l'homme est, de plus en plus, distingué de la nature; chez Herbert Spencer, l'absolu est posé en face du relatif. S'il arrivait que le dualisme fût, enfin, entièrement surmonté, et que fût établie, sur des bases inébranlables, l'unité foncière de toutes choses, ne pourrait-on, en partant de cette unité même, résoudre d'une façon définitive l'obsédante question des rapports de la religion et de la science?

Cette attitude est celle d'Ernest Hæckel.

L'illustre professeur de zoologie de l'Université d'Iéna n'est pas seulement le savant et original auteur de la *Generelle Morphologie der Organismen* (1866), le créateur de la phylogénie. Dans des ouvrages tels que : *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (1868), qui a été traduite en douze langues; *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft* (1893); *Die Welträtsel* (1899); *Religion und Evolution* (1906), il a exposé des vues philosophiques, qui, outre la valeur que leur confère l'éminente personnalité de l'auteur, ont cet intérêt, de représenter avec éclat un état d'esprit très répandu aujourd'hui, notamment dans le monde scientifique.

## I

LA DOCTRINE DE HÆCKEL SUR LA RELIGION DANS SES  
RAPPORTS AVEC LA SCIENCE.

Il faut en finir, estime Hæckel, avec cette méthode de ménagements mutuels, de controverse abstraite et métaphysique, grâce à laquelle on arrive toujours, tant bien que mal, à accommoder verbalement le concept de science et le concept de religion. Il faut, une bonne fois, mettre en présence l'une de l'autre, non la science en soi et la religion en soi, vaines entités d'école, mais la religion et la science telles qu'elles sont, en considérant, dans leur sens propre et leur réalité concrète, les conclusions qu'elles énoncent l'une et l'autre, les principes sur lesquels elles s'appuient. C'est ce qu'a fait, par exemple, J. W. Draper, dans un livre célèbre, intitulé : *Conflict of Science and Religion* (1875); c'est ce que Hæckel va faire à son tour, en déterminant avec précision les conditions du conflit et la méthode à suivre pour le résoudre.

Laissons de côté, dit-il au commencement de ses *Enigmes de l'Univers*, le papisme ultramontain, ainsi que les sectes protestantes orthodoxes, qui ne lui cèdent guère en ignorance et en lourde superstition. Transportons-nous dans l'église d'un pasteur protestant libéral, qui a une bonne éducation moyenne, et qui, dans sa conscience éclairée, trouve une place pour les droits de la raison. Ici même, parmi des enseignements moraux et des sentiments humanitaires en parfaite harmonie avec nos idées, nous

entendrons émettre, sur Dieu, sur le monde, sur l'homme, des propositions directement opposées à l'expérience scientifique<sup>1</sup>.

Voici quelques exemples de ces contradictions :

L'homme, pour notre pasteur, est le centre et le but de toute vie terrestre et, finalement, de l'univers entier.

L'existence et la conservation du monde sont expliquées par ce qu'on appelle la création et la providence divines. Cette création est une opération analogue à celle d'un ingénieur, qui, ayant conscience de sa capacité, songe à l'emploi qu'il en fera, conçoit l'idée d'une machine plus ou moins compliquée, en esquisse le plan, et la réalise en employant des matériaux convenables. Puis il veille sur son fonctionnement, et la préserve de l'usure et des accidents.

Ce Dieu ayant été fait à l'image de l'homme, il est tout simple de le considérer comme ayant, lui-même, créé l'homme à sa ressemblance. De là, un troisième dogme, qui achève l'apothéose de l'organisme humain : la nature de l'homme est double ; il est composé d'un corps matériel et d'une âme spirituelle, produit du souffle divin. Et son âme, à qui appartient l'immortalité, n'est, en ce monde, que l'hôte temporaire de son corps périssable.

Ces dogmes forment le fond de la cosmogonie mosaïque. Ils se retrouvent, quant à leurs éléments essentiels, dans les différentes religions. Ils consistent, en somme, dans une conception anthropomorphique de la nature, réduite à n'être que l'œuvre artificielle d'une puissance surnaturelle. Rien de ce qui est dans la nature ne vient d'elle. Comme il l'a créée et la

1. *Die Welträtzel*, ch. 1.

conserve, le dieu transcendant la domine, et se joue à son gré des lois qui la régissent : ces lois ne sont elles-mêmes que des volontés arbitraires du créateur.

Le fondement de ces dogmes est la tradition, ou transmission, à travers les âges, de notions rapportées à une révélation surnaturelle.

Telles sont les affirmations des religions : quelles sont, sur les mêmes objets, celles de la science ?

Il importe de bien déterminer l'attitude que doit prendre le savant pour répondre à cette question.

Les métaphysiciens ont coutume de dire que les objets dont il s'agit ici ne concernent pas la science, qu'ils dépassent invinciblement la portée de ses moyens de connaître. Et nombre de savants, contents de leurs travaux de laboratoire, se désintéressent eux-mêmes de problèmes qu'on ne résout pas avec des instruments et des calculs. Nous ne connaissons que les faits, disent-ils, et les arbres leur cachent la forêt. Là est l'origine du malentendu qui se perpétue dans les esprits. A la faveur de l'abstention, timide, dédaigneuse ou indifférente, des savants de profession, les théologiens et les métaphysiciens continuent à dogmatiser impunément. Il semble que science et religion ne se meuvent pas dans le même monde, ne se rencontrent jamais dans leurs assertions. Cette apparence subsistera tant que, confinée dans la recherche empirique, la science négligera d'aborder les problèmes philosophiques. La science a débuté par l'étude des détails : c'était dans l'ordre, et c'est ce qui rend définitifs les résultats qu'elle a obtenus. Mais il est temps qu'elle généralise, elle aussi, et qu'elle oppose, sur ces questions d'origine qui troublent l'esprit des hommes, les démonstrations de l'expérience et de la raison aux dogmes du sentiment et de l'imagination. L'heure est enfin venue de constituer

une philosophie scientifique, ou interprétation rationnelle des résultats de la science, et d'y traiter les questions jusqu'ici laissées aux théologiens et aux métaphysiciens.

C'est, selon Hæckel, ce qui ressort de l'état général de la science moderne, telle que l'ont faite les travaux des Lamarck, des Goethe, des Darwin. Grâce aux découvertes et aux réflexions de ces grands hommes, nous voyons clairement, désormais, quelles sont les lois maîtresses de la nature, et ce qu'elles signifient.

La philosophie qui se dégage de la science se résume en deux mots : Monisme et Évolutionisme. D'une part, l'être est un, et tous les êtres sont de même nature, en sorte que toute différence entre eux n'est que de degré, ou quantitative. D'autre part, l'être n'est pas immobile, mais possède un principe de changement ; ce changement, en lui-même purement mécanique et soumis à des lois immuables, est l'origine de la variété des êtres, lesquels sont ainsi le produit d'une création entièrement naturelle.

C'est du haut de cette philosophie que la science, désormais, doit considérer les questions dont s'occupe la religion.

Or, de ce point de vue, elle oppose aux dogmes religieux des conclusions diamétralement contraires.

L'homme, selon la philosophie scientifique, ne saurait être le centre et le but de l'univers. L'homme est un anneau de la chaîne des êtres, anneau qui tient aux autres exactement comme les vers tiennent aux protistes ou les poissons aux vers. Sa supériorité n'est qu'un cas de l'avance extraordinaire que les vertébrés ont prise sur leurs congénères, au cours de l'évolution universelle.

A la création artificielle du monde, la science

oppose la création naturelle. La nature contient en elle-même toutes les forces requises pour la production de toutes les formes d'existence qui s'y rencontrent. Les espèces sont nées les unes des autres, par transformation, suivant des lois et suivant un ordre qu'il est désormais possible de déterminer. Et ainsi, au mythe de la création, la science substitue l'histoire naturelle du monde.

Le dogme de l'immortalité de l'âme n'est pas moins contredit par la science, pour qui l'individu humain n'est qu'un assemblage transitoire de particules matérielles, analogue aux autres.

Le principe général des dogmes religieux est l'anthropomorphisme, la création artificielle, le surnaturel. A ces notions la science oppose celles de naturalisme, de continuité, de création naturelle. Rien dans la nature qui ne s'explique par la nature. Rien qui soit avant elle, rien qui la dépasse. Pour qui se rend compte de ce que signifient ses lois, particulièrement celles de la sélection naturelle et de l'évolution, la nature est, elle-même, l'auteur de sa création et de son progrès. C'est ainsi que la science est à la religion ce que Darwin est à Moïse.

A l'opposition des doctrines répond celle des fondements. Les religions reposent sur la révélation : la science ne connaît que l'expérience. Nulle idée, à ses yeux, n'a de valeur, si elle n'est, ou l'expression immédiate des faits, ou le résultat d'une inférence déterminée par les lois naturelles de l'association des idées.

L'illusion religieuse, désormais, n'est donc plus possible, à moins qu'on ne se crève les yeux pour ne pas voir. Si l'on considère la science actuelle, telle que l'ont constituée les Lamarck et les Darwin, il y a contradiction directe, incompatibilité absolue entre

les affirmations de la science et celles de la religion, touchant les problèmes fondamentaux de l'être et de la connaissance. Il est donc impossible à un esprit éclairé et conséquent de donner à la fois son adhésion à l'une et à l'autre. Nécessairement, il lui faut opter.

Or la philosophie moniste évolutionniste, c'est-à-dire scientifique, qui fait éclater le conflit, fournit en même temps le moyen de le résoudre.

Selon cette philosophie, sur tous les points où ce conflit se manifeste, un esprit formé aux méthodes des sciences ne peut hésiter. La croyance qu'il y a, pour nous, dans la révélation, dans la foi, c'est-à-dire, en dernière analyse, dans l'émotion et le sentiment, non seulement des états de conscience subjectifs, mais des sources de connaissance, représente un stade inférieur de l'intelligence, que l'homme désormais, a dépassé. L'homme, au point où il en est de son développement, sait que la connaissance nous est fournie exclusivement par l'expérience et le raisonnement, dont la réunion forme ce que nous appelons la raison. La raison, il est vrai, n'appartient pas également à tous les hommes. Elle s'est développée dans l'esprit humain par les progrès de la culture ; et, aujourd'hui même, un homme étranger à la culture moderne possède juste autant de raison que nos plus proches parents parmi les mammifères : les singes, les chiens ou les éléphants.

Ces principes une fois admis, l'homme ne peut manquer d'adhérer aux conclusions de la philosophie scientifique. Car ces conclusions, qui, jusqu'à Lamarck et Darwin, étaient surtout des vues de l'esprit, sont, depuis les travaux de ces savants, des vérités d'expérience, au même titre que les lois de la physique. Ce fut le grand progrès du XIX<sup>e</sup> siècle, progrès analogue



à celui qu'avait accompli Newton au xvii<sup>e</sup>, de ramener les phénomènes biologiques à des lois mécaniques et naturelles, semblables à celles de la matière brute. Aujourd'hui, par l'observation et l'expérience elles-mêmes, nous savons, de science certaine, que les mêmes grandes lois éternelles, les mêmes lois d'airain, agissent dans les manifestations vitales des animaux et des plantes, dans la croissance des cristaux et dans la force d'expansion de la vapeur.

Le naturalisme universel que la science substitue à l'artificialisme surnaturel des religions n'est plus seulement une hypothèse conforme à l'esprit scientifique, c'est une vérité de fait.

Cette conclusion, peut-être, paraîtra téméraire à quelques-uns. De ce que nous expliquons maintenant mécaniquement, c'est-à-dire scientifiquement, nombre de phénomènes qui paraissaient jadis réclamer des agents surnaturels, s'ensuit-il que toutes choses soient désormais expliquées ou même explicables suivant cette méthode? Est-il vrai que la science ait entièrement et à tout jamais exorcisé le mystère? Mais, si le mystère subsiste, s'il est, en quelque point de l'univers, susceptible de subsister éternellement, ne reste-t-il pas une place pour la religion, pour ses émotions et ses révélations? D'où procède-t-elle, en définitive, sinon de cette opinion, que l'esprit humain est environné de mystères impénétrables? Pourquoi l'homme s'adresse-t-il à la révélation, sinon parce qu'elle lui offre une réponse à certaines questions qu'il ne peut résoudre par la raison?

Or, remarque Hæckel, récemment encore, à la séance de l'Académie des Sciences de Berlin tenue en l'honneur de Leibnitz en 1880, le professeur Emile Dubois-Reymond déclarait que l'univers ren-

ferme sept énigmes, dont quatre au moins sont pour nous absolument insolubles. *Ignorabimus!* tel serait, sur ces points, le dernier mot de la science. Ces quatre énigmes transcendantes étaient, selon Dubois-Reymond : l'essence de la matière et de la force, l'origine du mouvement, l'origine de la sensation simple, et le libre arbitre (à moins toutefois que l'on ne considère la liberté subjective comme une illusion). Les trois autres énigmes : l'origine de la vie, la finalité apparente de la nature, l'origine de la pensée et du langage, pouvaient, non sans une extrême difficulté, être ramenées au mécanisme scientifique.

Une telle déclaration, dit Hæckel, ne saurait être trop énergiquement combattue ; car elle remet tout en question. Si le mystère est admis sur un point, rien n'empêche qu'il ne le soit sur d'autres. Il faut maintenir que la science est désormais en droit de proclamer, absolument : Le monde, pour l'homme, n'a plus de mystères.

Les difficultés que l'on élève ici viennent de ce que l'on commence par poser, sous le nom de matière, un je ne sais quoi d'amorphe et d'inerte, et que l'on se demande ensuite comment de ce néant ont pu surgir des puissances telles que la force, le mouvement, la sensation. Mais l'hypothèse dont on part est arbitraire et imaginaire. Un tel substrat n'est, ni donné, ni concevable. La science, qui ne connaît que les faits, ne peut admettre un pareil principe. Ce qui lui est donné irréductiblement, et qui, en conséquence, est premier pour elle, ce n'est pas une substance indéterminée et passive, incapable d'entrer en mouvement et en action si elle n'est mue et animée du dehors ; c'est une substance essentiellement animée, à la fois étendue, c'est-à-dire matière, et force, c'est-à-dire esprit.

« Nous pensons, dit Hæckel, avec Goëthe, que ni la matière ne peut exister et agir sans l'esprit, ni l'esprit sans la matière. Et nous adhérons au large monisme de Spinoza : La matière, ou substance infiniment étendue, et l'esprit, ou substance sentante et pensante, sont les deux attributs fondamentaux ou les propriétés principales de l'essence divine qui embrasse toutes choses, ou de la substance universelle<sup>1</sup> ».

Ces concepts n'ont rien de mystique. Ils reposent : 1° sur les lois de la persistance de la matière et de la persistance de la force, établies, la première par Lavoisier, la seconde par Mayer et Helmholtz ; 2° sur l'unité de ces deux lois, unité que la science est conduite à admettre, et qui, en dernière analyse, rejoint, comme une conséquence nécessaire, le principe même de causalité. Goëthe a montré, dans ses *Wahlverwandtschaften*, comment les affinités qu'éprouvent les hommes ne sont que des complications de celles qui se manifestent entre les molécules des corps ; comment la passion irrésistible qui attire Paris vers Hélène et qui lui fait transgresser toute raison et toute moralité, est la même force attractive inconsciente qui pousse le spermatozoïde à se frayer un passage dans l'ovule pour réaliser la fécondation, le même mouvement impétueux qui unit deux atomes d'hydrogène à un atome d'oxygène pour former une molécule d'eau. Ne craignons donc point de dire, avec le vieil Empédocle, que l'amour et la haine gouvernent les éléments. Cette vue du génie est aujourd'hui un fait d'expérience.

Et ainsi, nous considérons comme démontré que l'atome lui-même n'est pas sans posséder un rudiment de sentiment et d'inclination, c'est-à-dire un commen-

1. *Die Welträtzel*, ch. I.

cement d'âme. Il en faut dire autant des molécules, qui sont composées de deux ou plusieurs atomes, ainsi que des composés, de plus en plus complexes, de ces molécules<sup>1</sup>.

Le mode de ces combinaisons est purement mécanique; mais, en vertu du mécanisme même, l'élément psychique des choses se complique et se diversifie avec leurs éléments matériels.

En possession de ces principes, la science résout ou du moins sait qu'elle peut résoudre tous les problèmes.

A l'origine, elle pose, en face de la matière pondérable et inerte, l'éther, matière impondérable, éternellement en mouvement, laquelle est, avec la matière pondérable, dans un rapport éternel d'action et de réaction. Et ces deux éléments, dédoublement de la substance universelle, suffisent à rendre compte des phénomènes les plus généraux de la nature.

La science n'a rien fait, toutefois, si elle n'aborde le problème le plus vaste et le plus difficile qui s'impose à l'esprit de l'homme : celui de l'origine et du développement des choses. Or, pour résoudre ce problème, elle a désormais un mot magique, que lui ont appris Lamarck et Darwin : Évolution. En vertu des lois de l'évolution, les êtres descendent naturellement les uns des autres; leur développement, leur création s'expliquent par la simple action d'un mécanisme uniforme. Et si mille problèmes restent encore non résolus, ceux qu'on a pu résoudre suffisent à montrer que toutes les questions partielles relatives à la création sont liées entre elles indivisiblement, qu'elles représentent un seul problème cosmique embrassant toutes choses, et qu'ainsi la clef d'un problème est nécessairement la clef des autres.

1. *Die Welträtsel*, ch. XII.

Mais quelle est l'origine de l'évolution elle-même? Faut-il l'attribuer à l'action d'un principe surnaturel, et laisser ainsi subsister dans l'ensemble le miracle, que l'on a expulsé des détails?

On serait réduit à cette extrémité si l'on prenait pour principe une matière dépourvue de force et, par suite, incapable d'évoluer par elle-même. Mais la substance animée que nous avons posée a, en elle-même, un principe de changement et de création. Elle n'exclut pas Dieu, elle est Dieu elle-même, un Dieu intérieur, identique à la nature. Il importe de comprendre que, si le savant rejette le théisme, il ne rejette pas moins l'athéisme. Pour lui, Dieu et le monde ne font qu'un. Le panthéisme est la conception scientifique de l'univers.

C'est ainsi que s'évanouissent, devant la science moderne, les prétendues énigmes de l'origine de la matière et de la force, du mouvement et de la sensation. Quant à la question du libre arbitre, qui a occupé le monde pendant deux mille ans et d'où sont issus tant de livres qui encombrent nos bibliothèques et y conservent la poussière, elle n'est plus, elle aussi, qu'un souvenir. Qu'est-ce que les vagues suggestions du sentiment, en présence des déductions de la science? La volonté, certes, n'est pas une force inerte. C'est une puissance de réaction automatique et consciente, qui a une direction et qui exerce une influence. Mais l'inclination inséparable de la vie explique ce caractère; et, quant au mode d'action inhérent à la volonté, on ne le considère comme libre que parce que, selon la méthode abstraite et dualiste des métaphysiciens, on isole cette faculté de ses conditions d'existence. Il n'y a pas, d'un côté, la volonté, de l'autre les circonstances au milieu desquelles elle agit. Une volonté donnée est chargée de

mille déterminations qu'a déposées en elle l'hérédité. Et chacune de ses résolutions est une adaptation de son inclination préexistante aux circonstances actuelles. Le motif le plus fort y prévaut mécaniquement, en vertu des lois qui gouvernent la statique de l'émotion. Si donc la volonté abstraite et verbale paraît libre, la volonté concrète est déterminée, comme toutes choses dans l'univers.

Toutes les énigmes de Dubois-Reymond sont donc solubles, ou plutôt, dès maintenant, elles sont résolues. Il n'y a point d'inconnaissable. Ce mot ne signifie rien d'autre qu'inconnu; et, dès maintenant, ce ne sont plus les principes des choses, ce sont leurs détails seuls que nous ignorons. Il importe peu au philosophe que l'étendue de cette ignorance soit énorme et doive sans doute rester toujours considérable.

Ce serait cependant une erreur que de déclarer purement et simplement : il n'y a plus d'énigme. Une énigme subsiste, et subsiste nécessairement : le problème de la substance. Qu'est-ce que cette force prodigieuse que le savant nomme : Nature ou Univers, l'idéaliste : Substance ou Cosmos, le croyant : Créateur ou Dieu? Pouvons-nous affirmer que les progrès merveilleux de la Cosmologie moderne aient résolu le problème de la substance, ou l'aient approché de sa solution?

En vérité, le fond dernier de la nature ne nous est en rien mieux connu qu'il ne le fut d'Anaximandre et d'Empédocle, de Spinoza et de Newton, de Kant et de Goethe. Il nous faut même confesser que cette essence de la substance devient plus mystérieuse et plus énigmatique, à mesure que nous pénétrons plus avant dans la connaissance de ses attributs et de son évolution. Nous ne connaissons pas la « chose

en soi » qui git sous les phénomènes connaissables.

Mais pourquoi nous tourmenter au sujet de cette chose en soi, puisque nous n'avons pas les moyens de l'étudier, puisque nous ne savons même pas avec certitude si elle existe? Laissons au métaphysicien la stérile occupation de couvrir cet insaisissable fantôme; et jouissons, nous, en savants et en réalistes, des progrès immenses de notre science et de notre philosophie<sup>1</sup>.



En résumé, la confrontation de la science et de la religion nous les montre contradictoires en leurs affirmations; et l'examen philosophique de leurs doctrines respectives ne laisse rien subsister des dogmes de la religion, en face des conclusions de la science. S'ensuit-il qu'il n'y ait qu'à reléguer les religions dans le passé, parmi les choses que le temps a fauchées et qui n'ont laissé de traces que dans les histoires?

On peut être tenté de souscrire à cette opinion, si l'on prend la religion et la science comme deux doctrines abstraites, si on les détache de l'âme humaine, leur commun support. Mais la religion n'a pas été inventée pour la seule gloriole des théologiens : elle a pour objet de satisfaire certains besoins essentiels de l'homme; et tant qu'il ne sera pas démontré que ces besoins trouvent ailleurs pleine et entière satisfaction, la religion, détruite, renaîtra, malgré qu'on en ait, et renaîtra légitimement, comme un facteur nécessaire de la vie humaine.

De ces exigences de l'esprit humain, qu'il est

1. *Die Welträttsel*, Conclusion.

impossible d'éluder, l'une a pour objet l'explication de l'origine et de la nature des choses. A cette demande, la science, sans doute, omettait de répondre, alors qu'elle se bornait à enregistrer des phénomènes et à étudier des lois de détail. Mais la philosophie scientifique, désormais, confère à la science toute sa portée, et déduit de ses découvertes expérimentales la solution des grandes énigmes de l'univers. Du côté théorique, l'élimination de la religion est ainsi, dès maintenant, un fait accompli.

Mais l'homme n'a pas seulement des besoins théoriques, il a aussi des besoins pratiques. En même temps que raison, il est cœur et sentiment; et cet élément de sa nature, n'étant pas moins réel et essentiel, doit, lui aussi, obtenir satisfaction. La science n'aura le droit de congédier la religion que le jour où, plus sûrement et mieux que sa rivale, elle contentera le cœur de l'homme, aussi bien que son intelligence.

Le savant dont la réflexion a fait un philosophe, et qui sait prolonger jusqu'au bout, par la raison, les inductions commencées par la science, est sans inquiétude à cet égard. La portée pratique de la science n'est pas, à ses yeux, moins étendue que sa portée théorique. Il est en mesure de prouver que la science, par ses doctrines sur l'univers et sur la vie, est capable, et seule capable, de satisfaire le cœur de l'homme.

Mais il ne peut nier que ces considérations ne soient encore principalement théoriques. L'action pratique de la science ne peut être, en un jour, réalisée dans tous ses détails. Il y a là, pour longtemps encore, des lacunes que les religions continueront à combler. Non seulement elles se maintiendront en fait, tant que la science ne sera pas parvenue à remplir toutes les fonctions dont elles s'acquittent; mais on devra, pen-



dant cette période, considérer leur subsistance comme utile et bonne à certains égards.

Dès lors, il ne suffit pas de déclarer, en principe, les religions abolies. En fait, elles sont encore là, et elles ont, pour un certain temps encore, un rôle à remplir. Il faut donc que la science vive en paix avec elles, il faut trouver un lien entre la religion et la science.

Or ce lien est fourni par la même philosophie qui garantit, pour l'avenir, l'empire exclusif de la science, à savoir par le monisme évolutionniste.

Cette philosophie, poursuivie dans ses conséquences pratiques, aboutit au triple culte du Vrai, du Bon et du Beau, Trinité réelle, substituée à la Trinité imaginaire des théologiens<sup>1</sup>.

Quelle sera, touchant cette trinité, l'attitude du monisme à l'égard de la religion que l'on tient communément pour la plus haute de toutes : le christianisme ?

En ce qui concerne le Vrai, rien, selon le monisme, n'est à conserver de la prétendue Révélation religieuse. Cette révélation enseigne un au-delà qui pour nous n'a pas de sens, et elle rabaisse au rang de phénomène sans consistance ce qui pour nous est la seule réalité.

En ce qui concerne le Beau, la contradiction est particulièrement violente entre le monisme et le christianisme. Le christianisme enseigne le mépris de la nature, la répugnance pour ses charmes, le devoir de lutter contre ses inclinations. Il préconise l'ascétisme, l'émaciation et l'enlaidissement du corps humain. Il se défie des arts, dont les créations risquent toujours de devenir pour l'homme des idoles substituées à Dieu. En fait, ce qu'on appelle

1. *Der Monismus als Band*, etc., s. f.

l'art chrétien n'a jamais été qu'une protestation de l'imagination et des sens contre la spiritualité intransigeante du christianisme. Qu'ont à voir les spacieuses et splendides cathédrales gothiques avec la religion pour qui la terre n'est qu'une vallée de larmes? Un art chrétien est une contradiction. Le monisme, au contraire, est essentiellement naturaliste et ami de la beauté, en qui il voit une fin en soi. Il expulsera donc le christianisme du domaine de l'art, comme du domaine de la science.

Reste le culte du Bien. Ici la religion moniste coïncide, pour la plus grande part, avec la religion chrétienne. On ne parle ici, naturellement, que du christianisme pur et primitif, tel qu'il apparaît dans les évangiles et dans les épîtres de Paul. La plupart des enseignements de ce christianisme sont des préceptes de charité et de tolérance, de pitié et d'assistance, auxquels nous adhérons fermement. Ces préceptes, d'ailleurs, ne sont pas des découvertes du christianisme, ils lui sont de beaucoup antérieurs. Ils ont été pratiqués par des incrédules, autant que violés par des croyants. De plus, chez les adeptes de la religion révélée, ils ne vont pas sans exagération, exaltant souvent l'altruisme au détriment de l'égoïsme. La philosophie moniste, au contraire, tient la balance égale entre ces deux tendances, l'une et l'autre également naturelles à l'homme. Mais, si elle se borne à faire valoir avec mesure ses principes essentiels, la religion chrétienne peut être un auxiliaire du monisme, et favoriser le progrès moral. Elle doit donc être, en ce sens, actuellement maintenue, au nom du monisme lui-même.

Celui-ci constitue ainsi le trait d'union cherché entre la religion et la science.

La conduite à tenir consistera, en somme, à se

servir intelligemment des religions, de manière à rendre peu à peu leur concours inutile, comme on se sert, pour traverser un fleuve, d'une passerelle dont on n'aura plus que faire quand on sera sur l'autre rive.

La première mesure à prendre, en ce sens, c'est d'opérer la séparation complète de l'Église et de l'État, afin d'ôter à l'Église l'appui factice de l'État, et de la mettre en demeure de vivre sur ses seules ressources.

De cette mesure négative le complément positif indispensable est la réforme de l'éducation. L'éducation est la grande affaire d'une société qui veut se débarrasser des religions. Elle doit avoir pour objet de former l'homme, l'homme tout entier, l'être sentant autant que l'être intelligent, l'âme religieuse autant que l'esprit scientifique.

L'éducation publique n'adhère à aucune formule confessionnelle : elle exclut de l'école ces formules, et les abandonne à l'éducation familiale. L'éducation publique met en œuvre et enseigne les principes de la morale scientifique, c'est-à-dire de la doctrine pratique résultant du monisme évolutionniste. Elle n'ignore pas les religions existantes, mais elle en fait l'objet d'une science nouvelle : la religion comparée. Les mythes et légendes du christianisme y sont considérés, non comme des vérités, mais comme des fictions poétiques, analogues aux mythes grecs et latins. La valeur éthique ou esthétique que peuvent renfermer les mythes ne sera pas diminuée parce qu'ils seront ramenés à leur véritable source, l'imagination humaine : elle en sera accrue.

L'homme de l'avenir, possédant la science et l'art, par là même possédera la religion : il n'aura donc pas besoin de s'enfermer dans cette portion murée de l'espace qu'on appelle une église. Partout dans le

vaste monde, à côté du féroce combat pour l'existence, il trouvera des marques du Bon, du Vrai et du Beau ; et ainsi son église sera l'Univers. Mais, comme il y aura toujours des hommes qui aimeront à se retirer dans des temples richement décorés pour y pratiquer leur culte en commun, on verra se produire quelque jour l'analogue de ce qui eut lieu au xvi<sup>e</sup> siècle, lorsque nombre d'églises catholiques tombèrent aux mains des protestants : un nombre encore plus considérable d'églises passeront des chrétiens aux sociétés monistes<sup>1</sup>.

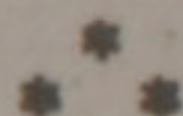
1. *Die Welträtsel*, chap. xviii.

## II

## VALEUR DE LA DOCTRINE.

La doctrine de Hæckel sur les rapports de la religion et de la science est très précise. Selon lui, l'incertitude qui, à ce sujet, subsiste, aujourd'hui encore, a sa cause dans la répugnance des savants pour les spéculations qui dépassent leurs recherches immédiates et particulières. Que la science, comme elle en a désormais la puissance, se constitue en philosophie, et elle sera en mesure, non seulement de réfuter, mais de remplacer les religions.

De cette doctrine se dégagent deux thèses essentielles : 1° l'idée d'une philosophie scientifique ; 2° la philosophie scientifique comme négation et substitut des religions.



L'idée d'une combinaison de la philosophie et de la science était très simple dans le monde grec. La science y était pénétrée des principes d'ordre, d'harmonie, d'unité et de finalité qui étaient le fonds commun de la raison et des choses : elle était ainsi métaphysique dans son essence. Et la philosophie était l'esprit, reconnaissant ses propres principes esthétiques et rationnels dans ceux de la nature et de la vie humaine.

Il en est autrement pour les modernes. La science s'est de plus en plus dégagée de tout rapport à la métaphysique. Elle est ou veut être entièrement positive, c'est-à-dire qu'elle entend n'avoir d'autre contenu

que des faits, et des inductions exclusivement déterminées par les faits. Une philosophie scientifique, ce serait donc une philosophie constituée en dehors de toute métaphysique, trouvant, dans les faits, son fondement nécessaire et suffisant. Une telle philosophie est-elle possible ?

La philosophie, selon Hæckel, est essentiellement la recherche de la nature et de l'origine des choses. Elle se distingue de la science proprement dite en ce qu'elle ne se contente pas de rechercher la nature propre de tel ou tel corps, ou la cause prochaine de telle ou telle classe de phénomènes, mais que, généralisant les problèmes, elle se demande s'il existe des principes communs et universels, capables de rendre compte de l'ensemble des lois de la nature et de l'origine de tous les êtres. Or, si, pendant longtemps, la science n'a pu fournir au philosophe des données suffisantes pour aborder ces problèmes, la question, selon Hæckel, a entièrement changé de face depuis les travaux de Laplace, Mayer et Helmholtz, Lamarck et Darwin. Aujourd'hui, la science proprement dite, la connaissance des faits, a pénétré assez avant dans l'étude des problèmes d'essence et d'origine pour que le philosophe puisse accomplir son œuvre en s'appuyant sur elle seule. Il ne s'agit que d'interpréter, par la raison, les grandes découvertes des savants modernes, ainsi qu'un Lamarck, un Goethe, un Darwin en ont, eux-mêmes, déjà donné l'exemple.

En quoi consiste, au juste, ce travail d'interprétation, qui doit permettre à l'humanité de conserver la philosophie, tout en éliminant la métaphysique ?

L'intention de Hæckel est, visiblement, de concevoir l'expérience scientifique et l'interprétation philosophique comme n'étant, au fond, qu'un seul et même travail de l'intelligence. Il cite les vers où Schiller

exhorte savants et philosophes à unir leurs efforts au lieu de les diviser; et il affirme que le XIX<sup>e</sup> siècle finissant est revenu à l'attitude moniste que le grand poète réaliste Goethe préconisait au commencement de ce même siècle, comme la seule qui fût normale et féconde.

On peut se demander s'il a effectivement réalisé son dessein.

Traitant, au premier chapitre de l'ouvrage : *Die Welträtzel*, des méthodes philosophiques qui permettent de résoudre les énigmes du monde, Hæckel dit que ces méthodes ne diffèrent pas, en somme, de celles de l'investigation purement scientifique. Ce sont, comme dans la science, l'expérience et l'inférence.

L'expérience se fait au moyen des sens, les inférences sont l'œuvre de la raison. Il faut se garder de confondre ces deux modes de connaissance. Sens et raison sont les fonctions de deux portions tout à fait distinctes du système nerveux. Comme, d'ailleurs, ces deux fonctions sont également naturelles à l'homme, l'exercice de la seconde n'est pas moins légitime que l'exercice de la première, pourvu qu'il ait lieu conformément aux dictées de la nature. Si les métaphysiciens ont tort d'isoler la raison des sens, les savants ne pêchent pas moins, lorsqu'ils prétendent éconduire la raison. Erreur de dire : l'âge de la philosophie est passé, la science a pris sa place. Qu'est-ce que la théorie cellulaire, la théorie dynamique de la chaleur, la théorie de l'évolution et la loi de substance, sinon des doctrines rationnelles, c'est-à-dire philosophiques ?

Les explications données par Hæckel n'éclaircissent guère, semble-t-il, ce passage de la science à la philosophie qui doit, selon lui, résoudre tous les problèmes. Pour justifier ce passage, Hæckel invoque la présence de la raison à côté des sens chez les ani-

maux inférieurs à l'homme. Il constate que la raison diffère des sens, en tant qu'elle a son siège dans d'autres parties du système nerveux ; et il demande pourquoi l'emploi de la raison conforme à la nature ne serait pas aussi légitime que celui des sens. Mais comment tout cela prouve-t-il que, dans la raison, il n'y ait pas d'autre principe d'interprétation que l'inférence scientifique proprement dite, et qu'à envisager les choses d'un autre point de vue que celui du savant l'esprit se trompe indubitablement ? Il faudrait, pour motiver une telle conclusion, nous donner, du contenu de la raison, un aperçu, que nous cherchons vainement chez Hæckel.

Peut-être, il est vrai, une théorie précise de la raison, quelle qu'elle fût, serait-elle ici embarrassante. La philosophie scientifique, telle que la conçoit Hæckel, doit être, en quelque manière, autre chose que la science ; ses conclusions doivent dépasser celles de la science pure et simple, tout en s'y reliant suivant un rapport de continuité. Or, si l'on pose qu'il n'y a, littéralement, rien de plus dans la raison que ce que le savant en utilise, le philosophe, malgré tous ses efforts, ne pourra, en aucun sens et à aucun degré, dépasser la science, à moins qu'à la science correcte et vraie il ne superpose une science incorrecte et fautive. Seule, dans cette hypothèse, la science est légitime ; et toute la philosophie n'est que de la science débaptisée, ou un exercice de littérature. D'autre part, s'il y a, dans la raison naturelle, d'autres principes que ceux qu'utilise la science, il faut renoncer à établir une continuité entre la science et la philosophie ; il faut, entre l'une et l'autre, admettre une distinction, non de degré, mais de nature.

Mais sans doute le système même qu'a construit



Hæckel manifeste-t-il, par l'effet, la possibilité de réaliser une philosophie purement scientifique. Qu'importe que l'on ne voie pas bien en théorie comment de la science peut se tirer une philosophie qu'elle soit et ne soit pas la science, si cette philosophie existe, et si, par ses caractères, elle prouve qu'effectivement elle a, de la science, la certitude, sans pourtant s'expliquer par le travail scientifique pur et simple ?

Ce système est le monisme évolutionniste. Il ne se borne pas à adopter, défendre, préciser, étendre à des cas nouveaux, avec originalité, avec profondeur, avec hardiesse ou témérité, les lois découvertes par un Newton, un Lavoisier, un Mayer, un Darwin, ce qui ne serait toujours qu'une œuvre proprement scientifique, sujette à contrôle, à rectification, à modification, comme toutes les théories de la science. Il érige en dogmes les formules qu'il dégage, déclarant que la conception du monde qu'il annonce nous est imposée, à tout jamais, en vertu d'une nécessité logique, par les récents progrès de la connaissance de la nature. Il veut que, tirées de la science, ces propositions aient une certitude plus que scientifique, une certitude proprement métaphysique.

Un premier caractère qu'il attribue à ses principes, à sa substance, une dans sa double nature, et à sa loi d'évolution, est la détermination absolue, la fixité, l'éternité. Or nulle opération de pure logique scientifique ne pourrait assurer l'éternité aux principes même les plus fondamentaux des sciences ; car, dans la science, les principes fondamentaux sont fonction des lois particulières, lesquelles ne peuvent jamais être considérées comme définies d'une manière immuable.

Hæckel assigne comme second caractère à ses

principes l'universalité. Mais il ne peut appeler scientifique ni analogue à l'induction scientifique la généralisation par laquelle il étend à tous les êtres possibles les propriétés que la science actuelle affirme des êtres qu'elle a observés. L'induction qu'il pratique ici est cette *inductio per enumerationem simplicem*, dénuée d'analyse et de critique, qui, dans la science, n'a aucune valeur. Les êtres que nous avons observés, ont, dans une certaine portion de la durée, présenté certains phénomènes qui peuvent se résumer par les mots d'unité de constitution et d'évolution (lesquels, d'ailleurs, n'expriment que des idées très générales, comportant des déterminations très diverses) : donc l'être est un et soumis, dans la totalité de ses manifestations, à une même loi d'évolution. Ce n'est pas là une induction : c'est une transmutation du particulier en universel.

Le système laisse-t-il du moins aux mots : unité et évolution un sens scientifique et expérimental ? Il est difficile de l'admettre.

L'Un de Hæckel domine l'éther et la matière pondérable, la matière brute et la matière vivante, l'étendue et la pensée, le monde et Dieu. Il est essentiellement animé, sentant, capable d'action, doué de raison jusqu'en ses dernières profondeurs. Quant à l'évolution, d'une part Hæckel la déclare strictement mécanique, ce qui apparemment excède les forces de la science, au moins actuelle ; d'autre part, il sait que, malgré des cas de rétrogression vers des degrés inférieurs, la marche vers la perfection y est prédominante, ce qui, également, est plus qu'une généralisation.

Il résume son système<sup>1</sup> par l'expression de panthéisme, signifiant par là que Dieu n'est pas hors du

1. *Die Welträtsel*, chap. XIV.

monde, mais au sein même du monde, et qu'il le meut du dedans, à titre de force ou d'énergie. L'interprétation rationnelle des choses, dit-il, est la conception monistique de l'unité de Dieu et du monde.

Ici encore, la distinction du dehors et du dedans, d'une force transcendante et d'une force immanente, fait penser à la métaphysique bien plus qu'à la science.

Enfin, après avoir promis de ramener tout inconnaissable à l'inconnu, à un inconnu semblable, dans son essence, au connaissable, Hæckel aboutit à une loi de substance qui, dit-il, nous apparaît d'autant plus mystérieuse que nous pénétrons plus avant dans la connaissance de ses attributs.

Il est donc impossible de considérer sa philosophie comme un simple prolongement de la science. Il était fondé à dire qu'il n'userait pas seulement des sens, mais de la raison, qu'il ferait vraiment œuvre de philosophe, et non pas seulement de savant. Son œuvre, très certainement, est philosophique en même temps que scientifique ; mais les éléments philosophiques qu'elle renferme sont visiblement empruntés à la métaphysique dite dogmatique.

\* \* \*

Telle qu'elle est, cette philosophie remplit-elle l'office que lui assigne Hæckel, et qui consiste à réfuter et à remplacer la religion ?

Pour être en mesure de fournir une réfutation complète et définitive des religions, Hæckel s'attache à en dégager le principe fondamental. Il trouve ce principe dans le dualisme. Les religions voient partout un conflit de forces naturelles et de forces surnaturelles, conséquence d'une dualité radicale. Les mille applications de cette idée se résument, selon Hæckel, dans deux thèses principales : la dualité de Dieu et du

monde, exprimée par la doctrine de la finalité, et la dualité de l'homme et de la nature, exprimée par la doctrine de la liberté humaine.

Dans sa philosophie, Hæckel trouve les ressources nécessaires pour réfuter ces deux erreurs, mères de toutes les autres.

Le théologisme, dit-il, a son point de départ dans l'hypothèse, née d'analogies superficielles, suivant laquelle le monde serait une machine inerte. Une machine suppose un ingénieur, et une machine incomparablement plus parfaite que toutes les machines humaines, un ingénieur infiniment supérieur aux ingénieurs humains.

Ce raisonnement anthropomorphique tombe, du moment où, comme l'enseigne le monisme, le monde n'est pas une machine, mais un être essentiellement animé.

Pareillement, l'illusion du libre arbitre vient de ce que, ignorants des obscures suggestions qui déterminent nos actes, et, croyant agir parce que nous ne sentons pas les forces qui nous poussent, nous isolons, en pensée, notre activité de ses conditions d'exercice. Ainsi mise à part, notre activité nous apparaît comme indéterminée. Mais le monisme démontre qu'une activité nue est une abstraction ; que, dans la réalité, l'activité ne fait qu'un avec la matière où résident ses conditions d'exercice ; et que, par suite, toute activité donnée est entièrement déterminée.

Ainsi s'écroulent, selon Hæckel, au contact du monisme évolutionniste, les colonnes réputées inébranlables des religions traditionnelles.

Mais est-il bien sûr qu'en renversant la doctrine mosaïque de la création et la doctrine scolastique de la liberté d'indifférence, Hæckel ait, du même coup, détruit tout ce qui soutient les religions ?

Hæckel ne connaît d'autre finalité que la finalité externe et transcendante, c'est-à-dire le rapport tout mécanique du fabricant à son œuvre. En montrant que cette conception de la finalité ne s'applique pas au monde, il pense avoir éliminé toute espèce de téléologie. Mais cette conception, qui, d'ailleurs, n'a guère de surnaturaliste que le nom, puisque Dieu y est assimilé aux êtres de la nature, ne peut être considérée comme représentant d'une manière adéquate la doctrine philosophique de la finalité. D'Aristote à Hegel, la philosophie a conçu de plus en plus nettement une finalité, non externe, mais interne; non mécanique, mais dynamique; non calculée, mais vivante, qui n'agit pas par à-coups, en bouleversant l'ordre naturel des choses, mais qui, du dedans, suscite la vie et l'effort vers le mieux, et dont les lois mêmes de la nature sont la manifestation.

De même, la théorie de la liberté que l'on rencontre chez un Aristote, un Descartes, un Leibnitz ou un Kant ne ressemble guère à celle que Hæckel se borne à considérer et à réfuter. Ces philosophes ont professé la doctrine même que Hæckel leur oppose, à savoir l'unité de la liberté et de ses conditions d'action dans la volonté réelle et donnée; et leur effort a tendu à concevoir cette unité d'une manière de plus en plus intime, dynamique et vivante, bien loin qu'ils en soient restés à la conception imaginative et mécaniste d'un ingénieur qui se sert de forces extérieures à lui.

En un mot, les conceptions de la finalité et de la liberté que nous rencontrons chez les représentants de la philosophie tendent visiblement, elles aussi, vers une doctrine d'unité. S'écarteraient-elles, en cela, de l'esprit des religions? Et Hæckel aurait-il eu

raison de dire que cet esprit est foncièrement dualiste ?

L'assertion de Hæckel est plutôt une vue de l'esprit qu'une constatation des faits. De nombreuses religions reposent précisément sur l'hypothèse d'une unité première de l'homme et de la divinité. La religion est le moyen de traduire cette unité dans la vie, et de la rétablir là où elle est rompue. Loin que le dualisme soit l'essence de la religion, c'est l'unité, qui, dans les plus hautes, est le dogme fondamental, et les textes abonderaient pour en faire foi. L'un des plus connus et des plus significatifs est la maxime stoïcienne reprise par le christianisme : En lui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes.

Cependant, il est bien vrai que les religions enseignent un dualisme, une séparation de Dieu et de la nature, puisqu'elles tendent à leur réunion.

Elles enseignent la dualité comme fait, alors que l'unité représente pour elles ce qui est en droit et ce qui doit devenir le fait. Que ton règne vienne, et que ton vouloir se fasse sur la terre comme il est accompli dans le ciel ! C'est-à-dire : que le divorce qui existe actuellement entre les créatures et le premier être cesse, et que se réalise l'unité secrète de tout ce qui est !

Cette conception d'une dualité de fait, coexistant avec l'unité essentielle de l'être, n'a rien, en principe, qui puisse choquer Hæckel ; car c'est ainsi que lui-même conçoit le monde et la vie humaine. Après avoir exposé comment la substance, dans son fond, est nécessairement une, Hæckel ajoute qu'elle se manifeste par deux essences qui s'opposent l'une à l'autre : l'éther mobile et la matière inerte. Il juge même que ce dualisme pourrait fournir une base rationnelle à la religion. Il suffirait pour cela, dit-il, de considé-

rer l'éther universel et mobile comme la divinité créatrice, et la masse inerte et lourde comme la matière de la création<sup>1</sup>. De même, la nature humaine, une en son fond, se réalise, selon Hæckel, sous la double forme de l'émotion et de la raison, lesquelles, telles qu'elles sont données, s'opposent l'une à l'autre. La recherche de la vérité, par exemple, concerne la raison toute seule, à l'exclusion totale du sentiment. Le progrès philosophique consiste à se bien rendre compte du dualisme du sentiment et de la raison, et à détacher entièrement celle-ci de celui-là.

D'une manière générale, la tournure d'esprit de Hæckel est dualiste. Toute la vérité est pour lui d'un côté, toute l'erreur de l'autre. La vie humaine a son symbole dans l'histoire d'Hercule, placé entre deux voies contraires. Dualisme ou monisme, immanence ou transcendance, science ou religion, raison ou émotion, naturel ou surnaturel, liberté d'indifférence ou déterminisme absolu, finalité artificielle ou mécanisme radical, tout, chez Hæckel, se présente sous forme d'alternative qui commande l'option.

Le dualisme de fait est donc l'aspect sous lequel se présente à Hæckel la vie humaine. Sa philosophie a pour objet d'y substituer l'unité, par l'abolition de l'un des deux contraires.

Si donc le système de Hæckel s'oppose radicalement aux religions traditionnelles et les anéantit sous les coups de ses critiques, ce résultat n'est obtenu, en fait, qu'en restreignant singulièrement ou même en altérant la signification de ces religions. C'est plutôt aux formules qu'à l'essence que s'est attaqué Hæckel, et il a pris ces formules dans un sens étroit et maté-

1. *Der Monismus, etc.*

riel que répudieraient nombre d'esprits religieux. Cette réfutation laisse donc subsister, en réalité, plus d'un principe de reconstruction des doctrines religieuses.

Il n'y a pas lieu de s'en étonner. Hæckel ne peut vouloir anéantir tout ce qui soutient les religions ; car lui-même croit que le besoin religieux, qu'il rapporte au sentiment, est un besoin naturel de l'homme, de même que le sentiment est une faculté distincte et naturelle ; et il estime que ce besoin doit nécessairement être satisfait, non moins que le besoin scientifique. Sa philosophie doit, précisément, résoudre ce problème pratique. Y réussit-elle ?

Pour être en mesure de faire front à la religion, la science n'a, selon Hæckel, qu'à s'élargir et à se constituer en philosophie. En fait, Hæckel n'a opéré ce développement qu'en accolant à la science un certain nombre de concepts empruntés à la métaphysique dogmatique. Or, il semble que pour rendre cette philosophie, à son tour, capable, non plus seulement de réfuter, mais de remplacer les religions, Hæckel ait dû, pareillement, lui fournir, du dehors, des enrichissements qu'elle n'aurait pu se donner elle-même.

Il aime à répéter que celui qui possède la science et l'art, par là même possède la religion. Et il termine sa profession de foi moniste par une invocation à Dieu, principe commun du Bien, du Beau et du Vrai. Le Vrai, le Bien et le Beau, voilà, dit-il, les trois divinités sublimes devant lesquelles nous plions dévotement nos genoux. C'est en l'honneur de cet idéal, Dieu réellement un et triple, que le xx<sup>e</sup> siècle dressera ses autels.

Et pour se justifier de donner à sa philosophie une telle signification, il invoque l'autorité de Goethe, le



plus grand génie de l'Allemagne. C'est Goëthe, en effet, qui a dit :

*Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,  
Hat auch Religion;  
Wer jene beiden nicht besitzt,  
Der habe Religion<sup>1</sup> !*

Or quel est le sens de cette parole ?

L'art, pour Goëthe, c'est l'idéal, en tant que dégagé du réel. Et cet idéal n'est pas un simple extrait ou reflet du réel : il en est le principe. C'est à lui qu'il faut nous suspendre, c'est de lui qu'il nous faut recevoir l'inspiration, si nous voulons nous dépasser : *Das Vollkommene muss uns erst stimmen und uns nach und nach zu sich hinaufheben<sup>2</sup>* : Il faut que le parfait, comme par une grâce prévenante, nous donne d'abord la disposition, puis, peu à peu, nous élève vers lui.

C'est ainsi qu'en superposant Goëthe à Spinoza, comme déjà il avait superposé Spinoza à Darwin, Hæckel trouve le moyen de satisfaire, non plus seulement les besoins philosophiques, mais les aspirations proprement religieuses et idéales de l'humanité.

Comment cette nouvelle addition est-elle incorporée au système ? C'est ce que l'on ne voit pas clairement. Hæckel se contente de dire : l'homme moderne, à côté du féroce combat pour l'existence, voit partout des marques du Vrai, du Beau et du Bien, Mais quel rapport y a-t-il entre ces deux aspects de la réalité ? Et comment se fait-il qu'il suffise d'apprendre de la

1. Celui qui possède la science et l'art possède aussi la religion. A celui qui ne possède ni l'une ni l'autre, la religion est nécessaire.

2. *Eine Reise in die Schweiz*. 1797.

science que la loi de la lutte pour la vie est la loi fondamentale de la nature pour être en état de conclure que le Vrai, le Beau et le Bien sont partout présents dans le monde, et doivent être l'objet de nos désirs et de nos efforts?

Visiblement Hæckel, pour se mettre en mesure de remplacer les religions, a introduit ici des concepts normatifs à côté et au-dessus des concepts expérimentaux, ou, ce qui revient au même, a prêté une valeur aux impératifs donnés subjectivement dans notre conscience. Mais un commandement subjectif et imaginaire, érigé ainsi en connaissance et en obligation réelles, n'est autre chose que ce qu'on appelle la révélation. C'est donc en insérant dans son système un principe étranger, analogue à la révélation religieuse, que Hæckel peut finalement nous prescrire, avec Goethe, de tendre vers le vrai, le bon et le beau.

Mais que ne rétablit-il pas, en réintégrant ainsi dans la philosophie, comme un idéal à poursuivre, le beau, le vrai et le bien? Le Dieu des religions est-il autre chose que la manière dont elles se représentent le vrai, le beau et le bien? Ces objets ne sont pas des concepts fixes et sans profondeur, comme l'idée de triangle ou la notion de vertébré. Toutes les spéculations métaphysiques et religieuses des hommes ont été suscitées par la nature étrange de ces trois objets, qui ne sont pas matériellement donnés, mais dont l'esprit cherche à déterminer la notion, par un progrès infini, en se haussant au-dessus de soi, et en tâchant de s'unir à ce qu'il appelle Dieu.

Il serait difficile de dire avec précision à quelle morale, à quelle religion conduisait le monisme de Hæckel, s'il n'eût été, après coup et du dehors, orienté vers l'idéal de Goethe. La philosophie de Hæckel, en

tant qu'elle se bornait à s'opposer aux religions, insistait surtout sur l'unité fondamentale des êtres, sur le mécanisme universel, sur la fatalité de la lutte pour l'existence, sur le néant de nos convictions subjectives, sur la solidarité absolue qui lie chaque être à l'ensemble de l'univers. Peut-on, de ces principes, déduire quoi que ce soit qui ressemble à ce que nous appelons liberté, valeur de la personne, humanité, fraternité, poursuite de l'idéal?

De même que c'était pour la science, telle que la concevait Hæckel, un problème paradoxal d'évoluer en philosophie, de même l'évolution de cette philosophie en religion est une transmutation si peu indiquée par les principes du système qu'elle apparaît comme surnaturelle.

La seule explication satisfaisante, c'est que Hæckel a érigé la science en philosophie, de manière à pouvoir, par elle, renverser les religions; et qu'il a ensuite érigé sa philosophie en religion, de manière à pouvoir la mettre à leur place. Et la fin, comme un principe hétérogène, a créé les moyens.

## III

## PHILOSOPHIE ET MORALE SCIENTIFIQUES A L'ÉPOQUE ACTUELLE.

Il importe de distinguer, dans le système de Hæckel, entre l'idée et l'exécution. L'exécution a un caractère d'éclectisme qui difficilement résiste à la critique. Hæckel rapproche plus qu'il n'unit Darwin et Spinoza, Spinoza et Gœthe. Mais l'idée n'est pas nécessairement atteinte par les objections que soulève l'exécution. Peut-être l'éclectisme auquel Hæckel a recours tient-il précisément à la difficulté que l'on rencontre d'ordinaire à réaliser immédiatement une idée nouvelle.

L'idée qu'a nettement conçue Hæckel et qu'il a sagement soutenue est la suivante. L'homme, désormais, a une certitude véritable : la science ; et, plus il réfléchit sur les caractères de cette certitude, plus il se rend compte qu'il n'en possède, et sans doute n'en peut posséder aucune autre. Il se tromperait donc lui-même, et ne bâtirait que des édifices ruineux, s'il cherchait, pour l'une quelconque de ses constructions, une autre base que la science.

Mais, tout en conformant ses pensées aux choses, ce qui est la probité du jugement, l'homme n'entend ni ne doit renoncer à rien de ce qui, d'après sa conscience, d'après un sentiment invincible, lié, lui aussi, à la nature des choses, constitue sa noblesse, sa supériorité, son estime de soi, son bonheur.

La science, dira-t-on, est indifférente à tout cela. C'est, observe Hæckel, et ici apparaît son idée maîtresse, que dans la science on ne voit que la science. Réfléchissez sur la science, interprétez, à l'aide de la raison, ses principes, ses méthodes, ses résultats ; en

un mot, créez, avec les mêmes facultés dont est sortie la science, une philosophie scientifique; et la science, ainsi développée, ainsi prolongée, sans changer pour cela de nature, vous fournira toutes les connaissances théoriques, toutes les directions pratiques que réclame un esprit bien fait, et que la science purement empirique était impuissante à procurer.

Ainsi vraiment deviendront inutiles, étant remplacées, les religions traditionnelles. La religion de l'avenir sera la religion de la science.

Les imperfections de l'exécution n'ont, en fait, nullement compromis l'idée de Hæckel. D'une manière générale, ce n'est pas parce qu'un principe est médiocrement ou mal appliqué, passionnément combattu et réfuté cent fois, qu'il tombe et disparaît; c'est parce qu'il est sans contenu réel, sans vitalité et sans énergie. L'idée de Hæckel est l'une de celles qui dominent aujourd'hui le monde intellectuel.

Cette idée a fait des tentatives de toutes sortes pour se réaliser en évitant les défauts qui, chez Hæckel, risquaient de la compromettre. Peut-on dire qu'elle y ait réussi?

La philosophie dite scientifique est, de nos jours, très prospère. Elle s'applique à mériter de mieux en mieux son nom. Or, le progrès de la méthode des sciences consiste à écarter de plus en plus toute donnée métaphysique ou subjective, pour s'appuyer exclusivement sur le fait, entendu d'une certaine manière: le fait, identique pour tout observateur, le fait objectif, le fait scientifique. Par suite, la philosophie scientifique cherche, elle aussi, à se constituer sans faire appel à aucune hypothèse métaphysique. Elle voudrait, à la lettre, n'avoir d'autre base que la science, d'autre organe que la raison, strictement réduite aux opérations logiques que la science lui demande.

La philosophie scientifique, donc, sans renoncer à se poser des problèmes plus généraux et plus profonds que ceux dont s'occupe la science proprement dite, s'applique à se tenir toujours plus près de la science; elle entend y adhérer étroitement, là même où elle semble en dépasser la signification.

Cette attitude a pour conséquence d'éloigner la philosophie scientifique, chez ceux qui prennent au sérieux ses exigences, des problèmes spéculatifs et surtout pratiques qui sont proprement la matière des religions. Si les religions sont atteintes par des études sur des sujets tels que la nature de l'hypothèse scientifique ou les principes de la chimie physique, ce ne peut être que très indirectement et d'une façon peu évidente. Les sciences biologiques, il est vrai, semblent, en elles-mêmes, plus voisines des choses morales et religieuses, parce qu'elles parlent de conditions d'existence, de développement, de concurrence, d'adaptation, de sociétés et de progrès. Mais leur méthode, comme celle de toute science, consiste à ramener le supérieur à l'inférieur. Or, en admettant que les concepts dont il s'agit aient, dans les sciences naturelles, un sens pratique analogue à celui de nos concepts moraux, qui voudrait se résigner à voir l'homme régler sa conduite exclusivement sur la vie des êtres inférieurs à lui, sans rien donner à la satisfaction de sa conscience et de ses ambitions d'homme? Si la société animale est le point de départ de la société humaine, s'ensuit-il qu'une société humaine ne puisse ni ne doive être autre chose qu'une société animale?

C'est pourquoi l'on voit généralement les savants de profession, quand ils franchissent les problèmes philosophiques inclus, en quelque sorte, dans les connaissances scientifiques elles-mêmes, pour abor-

der ces vastes généralisations que les Allemands appellent *Weltanschauungen*, et toucher ainsi aux questions qui intéressent véritablement la conscience morale et religieuse, renoncer à l'analyse et à la déduction méthodiques. Ils n'exposent pas leurs vues sur la religion de la science scientifiquement, comme on expose une loi générale qui se dégage des lois particulières fondées sur l'observation. Bien plutôt, dans des discours de circonstance, des préfaces, des conclusions, des conférences, célèbrent-ils avec éloquence les bienfaits de la science, sa grandeur, sa beauté, les vertus de patience, d'abnégation, de ténacité, de sincérité, de sociabilité, de solidarité, de dévouement à l'humanité, qu'elle suppose et qu'elle développe; et ils concluent magnifiquement: La science domine tout. Seule désormais elle possède la force morale nécessaire pour fonder la dignité de la personnalité humaine et organiser les sociétés futures. C'est la science qui fera luire les temps rêvés de l'égalité et de la fraternité de tous devant la sainte loi du travail.

Le savant apporte ici, pour remplacer la religion, la noblesse de sa vie et la hauteur de sa pensée, le prestige de sa personnalité et de son génie, plutôt que des doctrines précises, scientifiquement extraites des découvertes de la science elle-même.

\* \* \*

Aussi ne s'en est-on pas tenu à la conception mal définie d'une philosophie scientifique, intermédiaire entre la science et la religion. Au lieu d'opposer à la religion la science prise comme unité et comme philosophie, de nombreux esprits se sont demandé s'il n'était pas possible de constituer une science

déterminée, conforme à la notion générale de connaissance scientifique, mais spécialement conçue de manière à remplir, dans la vie humaine, toutes les fonctions nécessaires ou utiles que jusqu'ici a remplies la religion.

La science spéciale qui parut susceptible d'être constituée dans ces conditions fut la morale ; et de toutes parts fut célébrée l'idée d'une morale scientifique. Cette idée ne fut pas seulement embrassée avec ardeur : on se mit à l'œuvre pour la réaliser. L'un des fruits les plus remarquables de ce travail est la morale de la solidarité.

La solidarité est un concept scientifique, à la différence de la charité chrétienne ou de la fraternité républicaine. La solidarité est une loi de la nature, comme la gravitation. Elle est la condition d'existence et de prospérité de toute société humaine. En même temps et par là même, la solidarité est voulue, explicitement ou implicitement, par tout homme raisonnable, lequel ne peut se proposer de vivre en dehors de ses conditions d'existence.

La solidarité constitue donc, précisément, ce point de rencontre de la théorie et de la pratique, ce passage naturel du fait à l'action, qu'il était nécessaire de découvrir pour être en mesure de se passer des religions. La vie proprement humaine a besoin d'une règle. Tant que la science était impuissante à la fournir, force était bien de la demander au sentiment. Grâce au solidarisme, la lacune est enfin comblée : la science, par un point, coïncide avec la vie. Le principe qui exprime ce point de coïncidence est d'ailleurs suffisant. Que l'on analyse tous les devoirs qu'une raison éclairée impose à l'homme : devoirs de justice, d'assistance, de perfectionnement individuel, de tolérance, de dévouement envers la



famille, la patrie, la société, l'humanité : tous s'expliquent, se justifient et se déterminent, par la seule notion scientifique de la solidarité.

La morale de la solidarité jouera, selon ses adeptes, le rôle même que Hæckel attribuait au monisme comme religion. Pour le présent, par la tolérance qu'elle préconise, par les analogies qu'elle présente avec les parties raisonnables des religions, cette morale servira de trait d'union entre la religion et la science. Mais, peu à peu, à mesure qu'elle se développera dans ses applications et s'établira dans les esprits, elle sera en mesure de remplacer les religions ; car elle réalisera, non seulement toutes les œuvres utiles que celles-ci ont pu produire, mais d'autres œuvres encore, plus larges et plus hautes, qui exigeaient des esprits formés par la culture scientifique.

Les solidaristes se flattent d'avoir ainsi déterminé le concept précis qui doit faire de la morale scientifique une réalité, une et homogène, et non plus seulement l'assemblage éclectique de deux disciplines hétérogènes.

Découverte dont on ne saurait exagérer l'importance ! Aux débuts de la science moderne, Descartes discerna, dans l'étendue, à la fois observable et intelligible, le trait d'union du monde matériel et de l'intelligence. Pouvait-on, de même, trouver un trait d'union entre le monde de la science et le monde de l'action ? C'est ce trait d'union que fournit le solidarisme.

Quelle est, en réalité, la valeur de ce système ?

La solidarité, dit-on, est une donnée scientifique. Certes, la science nous montre comment une foule d'êtres, de phénomènes dépendent les uns des autres. C'est sa fonction même de découvrir des rapports de

solidarité. La loi d'action et de réaction est une loi de solidarité. Mais la science n'est pas moins attentive à rechercher et établir des rapports d'indépendance.

Pascal a écrit : « Les parties du monde ont toutes un tel rapport et un tel enchaînement l'une avec l'autre, que je crois impossible de connaître l'une sans l'autre et sans le tout ». Peut-être cette affirmation de la solidarité universelle est-elle légitime théoriquement. Ce qui est sûr, c'est que l'admission pratique d'un tel principe rendrait la science impossible. La science n'a pu se créer qu'en supposant que certaines parties de la nature sont sensiblement indépendantes des autres. Ce qu'on appelle une loi, une espèce, un corps, c'est une solidarité spéciale relativement constante, c'est-à-dire relativement indépendante du reste de la nature. La découverte des lois de Kepler et de la loi de l'attraction universelle n'a été possible que parce que le système solaire formait, en quelque sorte, un tout par lui-même. Les termes mêmes de la loi de Newton indiquent que l'action de certains corps sur d'autres peut être considérée comme négligeable. C'est en éliminant toutes les autres circonstances données que l'on est arrivé, dans l'expérience barométrique, à faire dépendre la hauteur de la colonne liquide de la seule pression de l'atmosphère. Certes, la science cherche des solidarités. Mais le problème qu'elle se pose est de savoir quelles solidarités elle doit admettre, quelles solidarités apparentes ou concevables elle doit rejeter ; et elle ne peut découvrir de solidarités que là où la nature elle-même a fait certaines connexions de phénomènes sensiblement indépendantes des autres phénomènes.

Il serait donc très arbitraire de s'en tenir à la notion

de solidarité sans faire appel à la notion contraire. Un solidariste qui prend réellement la science pour guide n'est pas moins préoccupé de dissoudre les solidarités purement apparentes ou accidentelles que de déterminer les solidarités réelles et profondes. Il s'applique à établir des rapports d'indépendance et d'autonomie, non moins que des rapports de solidarité ou de dépendance mutuelle.

Mais à supposer que ce départ des solidarités fausses et vraies fût réalisé, le solidariste n'aurait encore fait que préparer sa tâche ; car il lui est impossible de s'en tenir aux solidarités données par la nature. Nécessairement il veut le bien, la justice, le bonheur des hommes. Va-t-il donc restaurer le dogme anthropomorphique si énergiquement réfuté par Hæckel, et admettre que, dans les solidarités qu'elle établit, la nature a en vue, précisément, de satisfaire la conscience humaine ? Il est clair que ce que le solidariste emprunte à la science, c'est simplement un cadre, la forme abstraite de solidarité. Dans ce cadre, il se réserve de mettre ce qui satisfera ses besoins moraux. Il conservera une part plus ou moins grande de ce que lui offre la nature, mais en tant, comme dit Descartes, qu'il aura pu l'ajuster au niveau de la raison.

Dès lors, il apparaît que le principe des solidaristes, un en apparence, en réalité est double. Un seul mot, comme il arrive, recouvre deux idées. C'est, d'une part, la solidarité physique, la solidarité donnée, indifférente à la justice, fait brut qu'il appartient à l'homme d'apprécier à son point de vue d'homme ; c'est, de l'autre, la solidarité morale, libre, juste, idée dont l'homme se fait un objet digne de ses efforts, et qu'il réalisera, comme toutes ses idées, en se servant, à sa manière, des matériaux qu'il trouve dans la nature.

En d'autres termes, le trait d'union cherché entre la science et la pratique n'est pas fourni par le système solidariste. Ce système accole le fait et l'idée à la manière des doctrines éclectiques, et, les mettant sous un même nom, dit qu'ils sont un.

Il est vrai que plusieurs répondent : C'est à tort que l'on traite la solidarité morale d'idée pure, et qu'à ce titre on l'oppose à la solidarité physique. Elle aussi est un fait, une donnée expérimentale, une vérité scientifique, car elle a sa racine dans l'instinct humain. Elle n'est que la perception, par la conscience, d'une loi propre de la nature humaine, analogue aux lois physiques. L'individu humain, comme les animaux, naît et vit spécialement solidaire de certains êtres. Ce que l'on appelle solidarité morale n'est que la connaissance et la théorie de cette solidarité spéciale.

Le postulat de cette explication, c'est l'assimilation de la conscience à un miroir qui n'a d'autre propriété que de reproduire passivement les objets placés devant lui. Une métaphore devient une théorie. Mais, en fait, l'homme se trouve en présence d'une grande multiplicité et variété de solidarités données. Entre ces solidarités, il s'agit de choisir : telles doivent être dissoutes, telles maintenues. Il s'agit même d'instituer des solidarités qui, visiblement, ne sont pas données, par exemple des solidarités fondées sur la justice, sur la bonté. Pourquoi ces luttes, ces efforts, cette ardeur généreuse et infatigable, s'il ne s'agit que de prendre conscience de ce qui est et de le maintenir tel qu'il est ? Evidemment, pour choisir entre les réalités données, pour dépasser ces réalités, on possède ou l'on cherche un critérium de vérité et de valeur qui ne se confond pas avec ces réalités elles-mêmes. D'où tire-t-on ce critérium ?

On répond : De l'instinct, de la conscience, des besoins moraux de la nature humaine, lesquels, eux aussi, sont des faits.

L'ambiguïté qui est au fond de la théorie se découvre ici. On oublie qu'il y a fait et fait. La suspension du mercure dans le tube barométrique est un fait, la conscience de l'idée de justice est également un fait. Mais ces deux faits sont de nature bien différente. Le premier est réductible en éléments nettement définis, objectifs, qui seront représentés dans tous les esprits par des idées sensiblement identiques : l'ensemble de tels éléments est ce qu'on appelle un fait scientifique. Le second est la représentation d'un objet idéal. Il contient, certes, un élément objectif, à savoir l'existence, dans le sujet pensant, d'une certaine idée, ou plutôt d'un certain sentiment. Mais ce n'est pas cet élément qui est ici en cause. Il y a en nous mille autres sentiments, auxquels nous n'attribuons pas la même valeur : il s'agit précisément d'assurer à ce sentiment la prééminence sur les autres. Ce n'est donc pas au sentiment, comme tel, que l'on fait appel, c'est à la fin où il tend : justice, bonté, humanité, solidarité idéale. Mais la justice et la bonté ne sont pas des faits objectifs et scientifiques. Ce sont des représentations immédiates, subjectives, non analysées, tout le contraire de faits scientifiques. Ce sont des notions brutes, proprement semblables à celles que la science a pour rôle de critiquer et de ramener, s'il se peut, à des éléments précis et mesurables. Ce sont même des données qui, si l'on en croyait la conscience, sur laquelle on prétend s'appuyer, seraient irréductibles à des faits scientifiques, puisqu'elles expriment la prétention qu'a l'esprit humain de corriger la réalité, et d'offrir à l'investigation de la science future des faits que la science actuelle ne saurait prévoir.

Après de longues et savantes pérégrinations, nous nous voyons ramenés au point où se trouvait Hæckel. Pour satisfaire à la fois aux exigences scientifiques et aux exigences morales de la nature humaine, Hæckel juxtaposait Darwin et Goethe, le *struggle for life* et le culte du Vrai, du Beau et du Bien ; et son système, dit moniste, se faisait dualiste. Pour obtenir l'unité rêvée, on a conçu, comme une synthèse de la connaissance et de l'action, la morale appelée scientifique ; et jusqu'ici l'on n'a guère fait, par cette formule, que rapprocher deux mots. Ou l'on s'attache à la science, à la science digne de ce nom, et l'on n'atteint pas la morale ; ou l'on part des exigences morales de l'homme, et l'on ne peut rejoindre la science. Il ne suffit pas de se donner un nom pour le mériter.

Ce dualisme où l'on retombe sans cesse, quelque effort que l'on fasse pour le surmonter, est inscrit, semble-t-il, dans le problème même que l'on s'est donné. La formule de ce problème a été fort bien énoncée par Hæckel : satisfaire, par la science, aux exigences, tant pratiques que spéculatives, de la nature humaine.

Or, la science est la connaissance et l'organisation de l'ensemble des faits scientifiques. Les besoins de la nature humaine ne sont des faits scientifiques que dans leur base physique, non dans leur objet, dont il est, ici, exclusivement question. Comment, dès lors, saurions-nous *a priori* que la science peut contenter l'homme ? Ne nous interdit-on pas, justement, au nom de la science, tout anthropomorphisme, toute théorie d'harmonie préétablie entre l'homme et les choses ? Ne nous met-on pas constamment en défiance contre les suggestions de la conscience, contre le sentiment, le désir,

lesquels, déclare-t-on, sont sans rapport avec la réalité objective? Le dualisme où l'on aboutit n'est que la suite de celui que l'on a posé en se donnant comme termes à concilier la science et les besoins de l'homme.

La religion de la science, la morale scientifique appelaient une critique que ces systèmes ont omise : la critique des besoins intellectuels et moraux de l'esprit humain. Avant de chercher à satisfaire ces besoins, il fallait se demander en quoi ils consistent et ce qu'ils valent. Si l'on pouvait démontrer qu'ils ne sont eux-mêmes que des faits, que tout ce qu'ils semblent contenir d'idéal ou de supérieur au donné est illusoire, c'est-à-dire se ramène à ce même donné, suivant les lois naturelles, alors vraiment il n'y aurait pour nous que des faits, réductibles en droit à d'autres faits, et à des faits d'un caractère scientifique. Tout ce qui rappelle le surnaturel, l'absolu, l'inconnaissable, l'idéal, serait alors définitivement éliminé : la science proprement dite serait pour nous, de toutes choses, la représentation relativement adéquate ; elle serait, elle-même, notre suprême besoin, notre absolu, notre idéal.

## CHAPITRE IV

### Psychologisme et Sociologisme.

- La nature et les phénomènes naturels : la considération des phénomènes religieux substituée à celle des objets de la religion.
- I. EXPLICATION PSYCHOLOGIQUE DES PHÉNOMÈNES RELIGIEUX. — Le phénomène religieux considéré subjectivement, objectivement. — L'évolution historique du sentiment religieux. — Les phénomènes religieux expliqués par les lois générales de la vie psychique.
  - II. EXPLICATION SOCIOLOGIQUE DES PHÉNOMÈNES RELIGIEUX. — Les avantages du point de vue sociologique. — L'essence du phénomène religieux : dogmes et rites. — Insuffisance de l'explication psychologique ; la religion comme fonction sociale.
  - III. CRITIQUE DU PSYCHOLOGISME ET DU SOCIOLOGISME. — L'ambition de ces systèmes. — Les explications qu'ils fournissent sont-elles effectivement scientifiques ? — Le moi humain et la société humaine sont-ils assimilables à des causes mécaniques ? — Le psychologisme, impuissant à expliquer le sentiment de l'obligation religieuse. — Le sociologisme, comme faisant appel à la société, non seulement réelle, mais idéale.

Dans les divers systèmes examinés jusqu'ici, science et religion sont mises en face l'une de l'autre comme deux choses données, et la question agitée est de savoir dans quelle mesure et comment l'esprit, sans heurter le principe de contradiction, peut les laisser coexister. Cette conception du problème n'est pas la seule possible.

Lorsqu'aux xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles la science se constitua définitivement sur la double base des mathéma-



tiques et de l'expérience, elle se demanda quelle attitude elle devait prendre à l'égard d'entités telles que la nature, la vie, l'âme, communément admises comme des réalités données, très différentes pourtant des objets de l'expérience et de la démonstration mathématique. Après avoir hésité pendant un temps, elle s'est avisée d'une distinction qui semble avoir définitivement tranché la difficulté. A la considération de la nature, de la vie, de l'âme, comme entités, la science a substitué celle des faits physiques, biologiques, psychiques, donnés dans l'expérience; et, quant aux essences universelles dont ces phénomènes sont la manifestation, elle a pris le parti de les ignorer. Les noms classiques de : physique, biologie, psychologie se sont conservés, mais ils ne veulent plus dire autre chose que : science des phénomènes physiques, biologiques, psychiques. A ce changement de point de vue la science doit de s'être assimilé des réalités qui, telles que la tradition se les représentait, semblaient devoir lui demeurer à tout jamais inaccessibles.

Ne peut-on concevoir, à propos de la religion, un changement de point de vue analogue? Tandis qu'à considérer la religion et ses objets comme une entité une et universelle, la science paraît condamnée à n'en fournir jamais qu'une explication illusoire, qu'arriverait-il si, à la religion, on substituait les phénomènes religieux? Ces phénomènes sont, en somme, la seule chose qui nous soit directement donnée. Ils peuvent être observés, analysés, classés, comme les autres phénomènes. On peut, à propos de ces phénomènes comme à propos des autres, chercher s'ils se laissent ramener à des lois expérimentales. Pourquoi la religion, ainsi envisagée, ne deviendrait-elle pas objet de science, comme l'est

devenue la nature, du jour où, par ce mot, l'on a entendu simplement l'ensemble des phénomènes physiques?

Cette réduction de la religion aux phénomènes religieux en laisserait-elle échapper quelque élément essentiel? Celui-là seul pourrait le soutenir qui croirait qu'en dehors des phénomènes naturels, objets de la physique, il y a quelque chose qui répond au nom de nature, et qui, de quelque manière, est susceptible de tomber sous nos prises. En fait, pour tout esprit libéré des préjugés métaphysiques, si les phénomènes religieux peuvent être décrits avec précision et réduits en lois positives, analogues aux lois de la physique ou de la physiologie, le problème des rapports de la religion et de la science n'existe plus: il rentre dans le problème général du rapport de la science et de la réalité, lequel, lui-même, est plus verbal qu'effectif, puisque la science, telle qu'elle est désormais constituée, est précisément, pour nous, l'expression la plus adéquate possible de la réalité.

Que deviennent, dans cette manière de considérer les choses, ces impérieux besoins, moraux et religieux, de la nature humaine, devant lesquels ont reculé, en définitive, un Auguste Comte, un Herbert Spencer, un Hæckel?

## I

## EXPLICATION PSYCHOLOGIQUE DES PHÉNOMÈNES RELIGIEUX

Ces besoins s'expriment par des principes qui apparaissent à la conscience comme évidents et nécessaires. Tels les principes de la dépendance du fini à l'égard de l'infini, de l'ordre moral de l'univers, du devoir, de la rémunération selon la justice, du triomphe nécessaire du bien. Or, un subtil philosophe du XVIII<sup>e</sup> siècle, David Hume, a montré, à propos du principe de causalité, comment telle proposition qui paraît s'imposer à l'intelligence comme une vérité absolue, peut n'être, en réalité, que la traduction abstraite et la projection intellectuelle de modifications internes du sujet conscient. Lorsque j'affirme une liaison causale entre A et B, je crois appliquer un principe donné *a priori*, que j'appelle principe de causalité. Mais ce principe, si je viens à le formuler et à l'analyser, soulève des difficultés insolubles. En réalité, je cède à une habitude, créée, dans mon imagination, par la perception répétée de la séquence A B. En vertu de cette habitude, chaque fois qu'A se présente, je m'attends à voir apparaître B. Et c'est cette habitude, que mon entendement exprime, à sa manière, par le concept de causalité. Il n'y a de réel, dans ce que j'appelle le principe de causalité, que la disposition psychique dont il est la formule. Déjà, d'une manière analogue, Spinoza, critiquant le sentiment du libre arbitre, l'avait ramené à l'ignorance où nous sommes des causes qui déterminent nos actions, jointe à la conscience que nous avons de ces actions elles-mêmes.

En expliquant ainsi certaines idées, non plus par des réalités distinctes de la pensée, mais par des phénomènes enfermés dans la conscience, ces philosophes inauguraient une véritable révolution, la transformation de l'ontologie en psychologie.

C'est suivant cette méthode que de nombreux esprits cherchent, aujourd'hui même, à faire rentrer les choses religieuses dans le domaine des sciences positives.

Le problème, ainsi posé, consiste, en premier lieu, à observer et analyser les phénomènes religieux fournis par l'expérience, et, en second lieu, à chercher l'explication de ces phénomènes dans les lois générales des phénomènes psychiques.

On ne peut affirmer que dès maintenant il existe des doctrines complètes que l'on puisse dire communes à tous les spécialistes, et qui aient définitivement pris place dans la science. Ces recherches encore nouvelles donnent lieu à de grandes divergences. Aussi y a-t-il lieu de considérer les méthodes, les questions, les hypothèses proposées, plutôt que les résultats définitivement acquis.

\*  
\* \* \*

Le point de départ de ces recherches est la constatation des faits, tels qu'ils se présentent à la conscience religieuse elle-même. Abstraction faite de toute idée préconçue, de toute théorie, de tout système, on analyse les religions passées et présentes ; et l'on dégage, tels qu'ils sont donnés, les états psychiques, les pratiques, les institutions qui les caractérisent. On peut appeler subjective la conception des phénomènes religieux que l'on détermine en se pla-

çant ainsi au propre point de vue de la conscience religieuse.

Le trait saillant du phénomène religieux, en ce sens, c'est que l'homme s'y considère comme étant en rapport avec un être supérieur et plus ou moins mystérieux, dont il attend la satisfaction de certains de ses désirs. Cette conviction initiale donne à toutes ses émotions, à toutes ses expériences leur couleur et leur signification.

Chez celui qui ne connaît que la foi et ignore le sentiment mystique, l'union avec Dieu est objet de pensée, de désir et d'action, mais elle n'est pas dès maintenant réalisée, et elle ne peut se réaliser en ce monde que très imparfaitement. Selon la conscience du mystique, au contraire, l'union avec Dieu est naturellement innée à l'âme humaine, et la tâche qui s'impose à celle-ci est d'en prendre conscience et d'y fonder sa vie entière. Tandis que le simple croyant va de l'idée et de l'action au sentiment, pour tendre vers l'union avec Dieu, le mystique part de cette union même, et la considère comme déterminant, d'abord ses sentiments, ensuite ses idées et ses actions.

L'union avec Dieu, dont le mystique jouit dès cette vie, se réalise d'une façon complète dans un état spécial qu'on appelle ravissement ou extase. Alors l'âme se sent expressément vivre en Dieu et par Dieu. Non qu'elle se croie anéantie. Selon la doctrine des grands mystiques elle se sent être, au contraire, dans toute la force du terme. Sa vie est d'autant plus intense qu'elle est plus intimement unie à la source de toute vie.

Ainsi se présentent les phénomènes religieux quand on les observe du point de vue de la conscience religieuse elle-même. Il serait sans doute très difficile,

il pourrait même paraître impossible de discuter la valeur des assertions impliquées dans ces phénomènes, si l'on ne pouvait les considérer que de ce point de vue tout intuitif. Comment prouver à qui se sent libre qu'il ne se sent pas libre? Comment contester à un homme le droit de dire qu'il se sent en communion avec Dieu?

Pour critiquer le jugement spontané de l'intelligence, Hume, on l'a vu, a conçu un mode d'observation du phénomène psychique autre que l'intuition subjective. Il observe le phénomène du dehors, objectivement; et il se demande si ce que l'homme croit être est, si l'objet qu'il se représente comme cause de son sentiment existe indépendamment du sentiment que nous avons de son existence, ou si cet objet n'est que la traduction et la projection imaginative du phénomène psychique lui-même. C'est en étudiant ainsi les phénomènes religieux, non plus seulement au point de vue subjectif de la conscience religieuse, mais du dehors et objectivement, que le psychologue pourra espérer les dépouiller de leurs apparences surnaturelles et les ranger sous les lois de la science.

En ce sens, le psychologue voit l'ensemble des phénomènes religieux se ramener à trois catégories essentielles : des croyances, des sentiments proprement dits, des rites.

Les croyances sont des représentations d'objets, de réalités, conçues comme extérieures à l'homme. Vues du dehors, elles apparaissent comme ayant un rapport étroit avec les idées, les connaissances, les conditions intellectuelles et morales de l'époque où elles se produisent, ainsi qu'avec les opinions ou désirs propres des individus qui les professent. D'une manière générale, l'homme fait ses dieux à son image, ainsi que

l'avait observé le vieux philosophe grec Xénophane. Sainte-Thérèse entend le Seigneur lui dicter ce qu'elle doit dire de sa part aux Pères Carmes déchaussés. Or, les quatre recommandations très spéciales que Dieu la charge de leur faire répondent trop exactement aux préoccupations de Sainte-Thérèse elle-même, pour qu'on n'ait pas l'impression que Dieu n'est ici que l'écho de sa propre conscience.

L'étude du sentiment religieux, distingué des croyances, donne lieu à une foule de problèmes. Quels sont les éléments de ce sentiment ? On y démêle : la crainte, l'amour, le désir du bonheur, la tendance à l'union avec les autres hommes. Ces éléments se mélangent d'ailleurs dans des proportions très diverses, et se colorent de mille teintes, selon les croyances auxquelles ils sont associés.

Le point culminant de la vie religieuse interne est l'extase, ou sentiment d'une union immédiate avec Dieu. Vu du dehors, cet état consiste : 1° dans la concentration de l'attention sur une seule idée ou sur un groupe limité d'idées ; 2° dans le ravissement, c'est-à-dire dans l'abolition ou la transformation de la personnalité. En même temps, le système nerveux est dans un état anormal, caractérisé par la suspension plus ou moins complète de la sensibilité et du mouvement. L'extase n'est d'ailleurs pas un phénomène isolé, elle est le terme d'une période d'excitation, qui alterne avec une période de dépression. Le sentiment religieux intense est ainsi soumis à un rythme plus ou moins régulier. Dieu s'approche, puis s'éloigne ; à des phases de ravissement succèdent des phases de sécheresse, et réciproquement. Et l'on observe que ces phénomènes coïncident avec des états d'excitation et de dépression nerveuse.

Les rites, qui sont le troisième élément des reli-

gions, se présentent comme des phénomènes réalisables par l'homme et possédant une vertu dite surnaturelle, c'est-à-dire la propriété d'être, d'une manière inconnue et inconnaissable, causes d'autres phénomènes, qui ne sont pas directement à la portée de l'homme.

Chez les mystiques, le rite est, non un moyen, mais une conséquence. Il a son point de départ dans un certain état de l'âme. Cet état, ressenti comme une union avec la toute-puissance divine, engendre et détermine, non seulement d'autres phénomènes psychiques, tels que la transformation des passions et du caractère, mais encore des phénomènes physiques, des actions pratiques.

D'une manière générale, le rite religieux traduit l'idée d'une relation de causalité entre le physique et le moral et entre le moral et le physique, relation dont le comment nous demeure impénétrable.

Tel est le genre de résultats que l'on obtient en observant les phénomènes religieux au point de vue objectif. On peut, en se plaçant à ce même point de vue, tenter de démêler l'évolution historique du sentiment religieux<sup>1</sup>.

On trouvera, par exemple, que le point de départ est la prédominance de la peur et de l'imagination, d'où résulte la conception d'êtres divins surtout puissants et redoutables. Puis, peu à peu, l'amour et la joie se développent et acquièrent la prépondérance, en même temps que l'intelligence et la raison règlent les conceptions de l'imagination. La divinité s'unifie alors, et, en même temps, devient aimable et bonne : religion, métaphysique et morale se combinent en un tout riche et harmonieux. C'est l'apogée de l'évolution

1. Th. Ribot, *La Psychologie des Sentiments*.



religieuse. Enfin, dans une troisième phase, l'élément intellectuel devient à son tour prépondérant, l'équilibre se rompt, la religion s'efface peu à peu devant la science, laquelle, précisément, est faite pour donner satisfaction à l'intelligence.

\*  
\* \*

A mesure qu'elles s'étendent en largeur et en profondeur, il est visible que l'observation et l'analyse objectives des faits religieux nous acheminent vers cette explication psychologique immanente que vise le psychologue positif.

La question qui se pose devant lui, c'est de savoir si les faits religieux doivent être expliqués, comme le veut la conscience du croyant, par des interventions surnaturelles et mystérieuses, ou si les lois générales de la nature humaine suffisent à en rendre compte.

Or, quelque phénomène que l'on considère, quand une fois on l'a strictement réduit à son contenu objectif et donné, quand on a fait un départ précis du fait que doit retenir la science et de la manière dont ce fait est représenté dans la conscience subjective du croyant, on trouve, selon le système que l'on peut appeler psychologisme, que le phénomène ne contient rien qui ne soit explicable par les lois de la psychologie ordinaire.

Les sentiments auxquels se réduit le sentiment religieux, la peur, l'attrait, l'égoïsme, la sociabilité sont des sentiments naturels de l'homme. Le monoïdéisme et le ravissement qui caractérisent l'extase, avec le rythme dont ils font partie, ne sont que l'exagération des traits qui appartiennent à la vie affective en général. C'est le propre de la passion de concentrer sur un seul objet toutes les énergies de l'âme. Et c'est

la loi même de la vie affective que l'alternance de l'excitation et de la dépression. Des phénomènes analogues ou même semblables aux manifestations mystiques s'observent couramment dans certaines affections nerveuses. Les obsessions religieuses, le sentiment d'une influence de Dieu, de la Sainte Vierge ou du diable, le délire du scrupule, l'idée fixe du sacrilège, la manie du remords et de l'expiation sont des concomitants naturels et des symptômes fidèles d'états hystériques déterminés.

Les phénomènes intellectuels ou imaginatifs : croyances, idées, visions, révélations, s'expliquent de même par de simples modifications psychiques du sujet, sans qu'il soit nécessaire de supposer une réalité transcendante quelconque, dont ils seraient l'effet et la représentation.

Les explications transcendantes ont leur source dans l'ignorance du sujet, à laquelle s'efforce de suppléer l'imagination, guidée par la tradition et par l'habitude. Pour qui possède, du tempérament, des notions acquises, de l'expérience personnelle et de la condition du sujet, une connaissance suffisante, les croyances de ce sujet, les révélations, les visions dont il a conscience ne présentent plus rien qui soit nouveau et miraculeux. C'est du seul fonds de sa mémoire qu'à son insu l'homme tire tous les objets qui lui apparaissent comme surnaturels. Dieu, parlant à Sainte-Thérèse, lui dit ce qu'à son insu elle-même lui fait dire. Nos désirs, nos craintes, nos préoccupations, nos connaissances, nos ignorances, nos habitudes, nos affections, nos passions, nos besoins, nos aspirations, sont la substance des êtres que nous faisons descendre d'en haut pour nous éclairer et nous venir en aide. Nous nous projetons hors de nous, plus forts, plus grands, meilleurs, pour accroître nos forces

en nous unissant à cet autre nous-même. Dieu est ce moi-objet. L'opération qui le crée est inconsciente. Le moi ne se reconnaît donc pas dans sa création ; et, s'il arrive qu'un état anormal du système nerveux détermine en lui un certain degré d'exaltation, cette création sera pour lui objet, non seulement de croyance, mais d'hallucination, de vision et d'appréhension, comme le deviennent, dans certaines conditions, les résidus de nos perceptions.

Nul besoin, non plus, pour expliquer l'action mutuelle du sentiment, de la croyance et des rites les uns sur les autres, de faire appel à quelque intervention surnaturelle.

On peut admettre que, le sentiment étant le seul phénomène fondamental, les idées n'en sont qu'une traduction intellectuelle. C'est une théorie aujourd'hui fort répandue que celle qui réduit le rôle de l'intelligence à transformer en représentations les sentiments, impensables en eux-mêmes, dont nous avons conscience. Penser une chose, c'est l'expliquer, c'est-à-dire la rapporter à une cause, à un modèle, à une fin, dont le concept préexiste en nous. Notre intelligence, pour s'expliquer nos sentiments, cherche ainsi quelque principe convenable, qui lui soit familier. Notre activité étant ce qui nous est le plus familier, c'est une cause analogue à notre activité qu'elle suppose d'abord. Puis, à mesure que nous connaissons plus de choses, elle puise curieusement dans ce trésor qu'est notre mémoire, afin de nous présenter des objets et des causes aussi proportionnés que possible aux sentiments qui s'agitent en nous.

Si l'on estime que ce sont plutôt les idées qui, en matière religieuse, déterminent les sentiments, point n'est besoin, comme le croyait Pascal, d'une grâce divine, pour faire descendre dans le cœur une vérité

reconnue par l'intelligence. Le sentiment humain n'est pas étranger à l'intelligence, il n'est humain qu'en tant que, même sous ses formes les plus humbles, il participe déjà de l'intelligence et de l'idée. L'effort pour agir sur les sentiments et sur la conduite de l'homme par les idées, par la raison, est ce qu'on nomme la philosophie. Le mot même de raison a, dans son acception commune, une valeur à la fois théorique et pratique. Or, qui voudrait affirmer que toute philosophie, toute croyance à l'efficace de l'idée, de la raison, n'est qu'un préjugé d'école ? Nous expérimentons chaque jour qu'une idée, une doctrine, un système modèle nos sentiments, nos affections, nos passions. N'est-il pas de notoriété historique, que la doctrine de Rousseau a changé la manière d'aimer et de sentir d'un grand nombre d'hommes ? Nos sentiments ne sont-ils pas littéraires pour une forte part ? Les expériences de suggestion montrent à quel point les idées peuvent être des forces.

Et si l'on voit dans les rites le phénomène premier, il est inutile, pour en dériver les sentiments et les croyances, de faire appel à une vertu surnaturelle inhérente à ces pratiques : il suffit d'invoquer la naturelle influence des actes sur les pensées, signalée avec tant de force par Pascal dans le mot fameux : Prenez de l'eau bénite, faites dire des messes : « naturellement même, cela vous fera croire et vous abêtira. »

Enfin l'évolution réglée que manifeste, à travers les âges, le phénomène religieux considéré dans l'ensemble de son développement est, à elle seule, la preuve que l'on n'a pas affaire ici à la manifestation d'influences surnaturelles. La découverte d'une loi générale d'évolution présidant à l'histoire de la nature a été l'élimination des doctrines théologiques de la création et de la conservation de l'univers. Une