

conclusion analogue s'impose, en ce qui concerne la religion, si son développement est tel que chaque moment nouveau se relie nécessairement au précédent suivant une loi. Et c'est précisément ce qui résulte du tableau de l'évolution religieuse que les psychologues ont déjà réussi à esquisser.

En résumé, l'hypothèse d'une cause surnaturelle et mystérieuse des phénomènes religieux, que semblent réclamer les croyances religieuses, devrait, sans doute, être maintenue, du moins provisoirement, si l'application de la méthode psychologique à l'interprétation des phénomènes religieux laissait un résidu inexpiqué. Mais bien qu'on ne puisse, évidemment, se flatter, en pareille matière, de tout connaître et de tout comprendre, il en est de la connaissance des phénomènes religieux comme de celle des phénomènes physiques : nous en savons assez pour considérer la méthode scientifique comme adéquate au mode de production des phénomènes. La réalité ne nous offrira rien qu'à l'aide de nos principes il ne soit possible d'expliquer. Il y a pour nous de l'inconnu, non de l'inconnaissable ; de l'inexpliqué, non de l'inexplicable. Car nous expliquons psychologiquement, à l'aide des lois générales de l'âme humaine, le phénomène religieux pris dans son essence ; et cette même essence se retrouvera nécessairement dans tout fait religieux, quel qu'il soit.

II

EXPLICATION SOCIOLOGIQUE DES PHÉNOMÈNES RELIGIEUX.

C'est ainsi que certains psychologues pensent trouver dans la seule psychologie, appuyée sur la physiologie, les ressources nécessaires pour expliquer, jusqu'au bout, sans résidu, tous les caractères du phénomène religieux. Qu'ils y réussissent, c'est ce que contestent généralement les représentants d'une science voisine, également consacrée à l'étude positive des faits humains, mais envisageant ces faits sous un autre aspect, les sociologues.

Selon ces derniers, la psychologie ne s'assimile la religion qu'en l'appauvrissant, en la mutilant, en en retranchant ce qui en est l'élément propre et essentiel. Les psychologues s'attachent au côté subjectif du phénomène religieux, et aiment à voir dans le mysticisme la manifestation religieuse par excellence. Mais la religion intérieure n'est, selon d'éminents représentants de la sociologie¹, qu'un retentissement plus ou moins vague et infidèle de la religion sociale dans les consciences individuelles. Le mystique est un homme de passion ou de réflexion, qui adapte la religion à sa vie ou à sa philosophie propre. Ce n'est pas dans ses formes dérivées, altérées, subjectives et indécises, qu'il faut considérer la religion si on veut vraiment en constituer la science, c'est dans sa réalité concrète, première, générale et objective. Ce ne sont pas les rêveurs, les êtres exceptionnels, les malades, les philosophes, les hérétiques, qu'il faut consulter : ce

1. V. *L'Année sociologique*, publiée sous la direction de E. Durkheim.

sont les orthodoxes, les représentants de la religion vivante, agissante, de cette religion qui a été, qui demeure un facteur essentiel et considérable de la destinée des nations et des individus.

Or, si l'on étudie, en ce sens, non le sentiment religieux, mais les religions, on constate que l'une des notions qui leur sont essentielles est celle de l'obligatoire, du défendu, du sacré. Toute religion est une puissance morale qui s'impose à l'individu, qui le domine, qui l'oblige à des actes ou à des abstentions étrangers à sa nature. Comment la psychologie rendrait-elle compte des phénomènes religieux, elle qui n'a à sa disposition que la nature individuelle ? Les représentants des religions existantes, officielles, les hommes qui ont vraiment le sens de ce qu'est la religion ont raison de protester contre les prétendues explications des psychologues. Ces explications ne sont autre chose que le sophisme de l'ignorance de la question. Elles considèrent dans la religion ce qui n'est pas précisément la religion, elles passent à côté de ce qu'il s'agit d'expliquer. Et ainsi subsistent, en réalité, après que le psychologisme a accompli son œuvre, ces caractères de la religion qui la font considérer comme une institution surnaturelle, irréductible aux données de la science. Et les philosophes ont raison de maintenir, en face du psychologisme, le principe de l'obligatoire et du défendu, l'Impératif catégorique de Kant, avec son origine transcendente. Car la doctrine kantienne, dans sa partie négative, condamne très justement l'erreur consistant à croire que l'idée de devoir peut s'expliquer, comme une illusion, par le seul jeu des lois de la conscience individuelle.

La réduction de la religion à la science, que les sciences physiques sont impuissantes à réaliser, passe

les forces de la psychologie elle-même ; et il en faudrait désespérer, si, au-dessus de la psychologie, il n'existait une science suprême, devant laquelle, définitivement, se dissipe le mystère des choses : la sociologie.

*
* *

Pour se mettre en mesure d'éliminer les causes transcendentes, et d'expliquer tous les phénomènes par les simples lois naturelles, la psychologie a opéré la conversion nécessaire. A l'observation subjective, qui ne donne que les phénomènes à expliquer, elle a substitué l'observation objective. Elle s'est proposé d'étudier les phénomènes psychiques du dehors, comme le physicien étudie les phénomènes physiques.

Mais cette condition est plus facile à énoncer qu'à réaliser, surtout quand il s'agit des phénomènes religieux. On sait que le mystique s'élève énergiquement contre l'emploi de cette méthode qui, selon lui, en matière religieuse, est proprement exclusive de la compétence. Le phénomène mystique est une expérience, et une expérience inexprimable par des concepts et par des mots. Nul ne connaît cette expérience, si lui-même ne l'a faite. Un tel phénomène ne peut être étudié du dehors. Tous les signes extérieurs par lesquels on prétend s'en former une idée sont impuissants à le révéler.

Quelle que soit la valeur de l'objection du mystique, il est certain que l'idée d'une observation purement extérieure, en psychologie, est loin d'être claire, surtout depuis que les psychologues ont substitué, comme donnée première de la conscience, l'activité psychique synthétique aux phénomènes ou états de conscience, extérieurs les uns aux autres, que se donnait l'école associationniste. Par là même, l'appli-

cation à la psychologie du déterminisme scientifique, en vue de laquelle avait été imaginée la théorie associationniste, est redevenue arbitraire, vague et incertaine.

La sociologie échappe à ces difficultés. Elle considère les faits d'un biais qui rend possible l'application d'une méthode rigoureusement objective et déterministe. En effet, dans les phénomènes sociaux, l'élément visible et objectivement saisissable n'est plus un simple concomitant, un signe plus ou moins fidèle de la réalité qu'il s'agit d'atteindre : il est lui-même cette réalité, ou il y est lié d'une façon exactement assignable. Ce qu'on appelle l'âme d'un individu est une réalité, qui diffère, quoi qu'on fasse, des phénomènes qui la manifestent. Mais l'âme d'une société n'est qu'une métaphore, dont la signification ne va pas au delà de l'ensemble des faits sociaux, lesquels sont extérieurs et visibles. Ayant affaire à des réalités qui ne font qu'un avec leurs manifestations phénoménales, la sociologie comporte une objectivité précise et rigoureuse, qui, de longtemps peut-être, ne pourra être atteinte par la psychologie.

En même temps, il est clair que le champ où elle se meut est bien plus étendu. Sans doute, tous les caractères que fait paraître l'humanité dans la vie sociale doivent se trouver déjà, en acte ou en puissance, chez les individus. Mais ce qui, chez ceux-ci, n'est peut-être qu'une possibilité indéterminée et indiscernable, se déploie dans les sociétés, agit, évolue, et se manifeste par des phénomènes considérables. La richesse incroyable de la nature humaine, sa puissance merveilleuse d'adaptation, sa fécondité en tout sens n'est visible, n'existe effectivement que dans la vie extérieure et collective.

A l'objet précis qu'elle considère la sociologie doit de pouvoir, beaucoup mieux que la psychologie,

soumettre les faits humains au déterminisme scientifique. Ce n'est pas en vain que les métaphysiciens avaient, pour pouvoir réduire les faits en lois, imaginé, derrière ces faits, des entités qui les dominaient. Quelle garantie avons-nous que les faits se tiennent, rentrent les uns dans les autres, forment des systèmes, si un principe commun n'en fait pas le fond ? L'ontologisme ne fut autre chose qu'une interprétation fictive de cette réductibilité des phénomènes les uns aux autres, que postule la science. Il exprimait par une hiérarchie de concepts les moments supposés de la réduction. L'ontologisme ne saurait être écarté purement et simplement : il doit être remplacé par une méthode qui réalise, au moyen de l'expérience, la systématisation qu'il construisait plus ou moins *a priori*. Or le psychologisme manque de ce principe expérimental de cohésion et de systématisation, qui est nécessaire pour assurer le déterminisme des phénomènes. L'âme, le moi, conscient ou subconscient, sont des notions confuses qui ne peuvent guère fonder que la relation vague de substance à accident. Au contraire, une société donnée est un fait précis, et le déterminisme qui relie à cette société tous les faits dont elle se compose, comme au conditionné ses conditions, n'est pas moins scientifique que celui qui relie entre eux les phénomènes d'un système donné dans le monde matériel, tel que le système solaire. Science d'observation, la sociologie est en mesure de dépasser l'observation. Elle occupe, entre l'histoire, sur laquelle elle s'appuie, et l'ontologie, dont elle s'approprie la raison d'être, une situation intermédiaire, pareille en cela à toute science complète, qui, outre des faits, lesquels, en eux-mêmes, ne sont que des matériaux, possède un principe propre à légitimer et à orienter la systématisation de ces faits.

C'est donc de la sociologie qu'il faut attendre la parfaite explication ou résolution scientifique des faits religieux, comme de tout fait humain.

*
* *

Il suit de la définition même de la sociologie comme science qu'elle ne se donne pas comme objet d'étude la religion, mais les phénomènes religieux, et non pas même l'ensemble confus de ces phénomènes, mais les différentes classes de manifestations dans lesquelles on peut les répartir. Comme toute science, elle va des parties au tout, de l'analyse à la synthèse. Encore à peine constituée, elle est plus solide dans ses études de détail, ses monographies, ses recherches historiques, que dans ses théories et ses vues d'ensemble. Ayant cependant analysé aussi complètement que possible quelques-uns des éléments les plus caractéristiques des religions, tels que la notion de sacré, de sacrifice, de rite, de dogme, de mythe, la sociologie est, dès maintenant, en mesure d'indiquer la direction dans laquelle il convient de marcher si l'on veut obtenir des résultats scientifiquement valables.

Et d'abord, par ses immenses enquêtes, études historiques, examens comparatifs et analyses, la sociologie pense pouvoir déterminer d'une manière sûre l'essence véritable des phénomènes religieux. Cette essence est ce qui se retrouve dans toutes les manifestations religieuses, ce que l'analyse y démêle comme l'élément premier dont tous les autres tiennent leur existence et leurs caractères.

Or il suit des travaux d'éminents sociologues que cet élément premier n'est pas ce qu'on appelle le

sentiment religieux, lequel, souvent, fait défaut, et, là où il existe, se présente comme un ensemble très complexe et contingent de phénomènes dérivés. Ce n'est pas non plus la croyance, considérée dans son objet. Ni Dieu, ni le surnaturel conçus comme réalités substantielles ne sont des éléments essentiels de la religion, car ils sont souvent absents là où le phénomène religieux existe certainement.

913
Ce qui se retrouve, invariablement, dans toutes les manifestations religieuses, ce sont, et ce sont uniquement des dogmes et des rites : des dogmes, c'est-à-dire l'obligation sacrée de professer certaines croyances déterminées; des rites, c'est-à-dire un ensemble de pratiques, pareillement obligatoires, se rapportant aux objets de ces croyances.

L'essentiel, ici, est cette notion de sacré, attachée à certains objets, et entraînant certaines prohibitions ou prescriptions. La chose tenue pour sacrée est une force, qui agit inévitablement dans un sens funeste ou salutaire, selon qu'elle est violée ou respectée. De cette notion naissent les dogmes et les mythes, ou théories et histoires relatives à la nature et aux propriétés des choses sacrées. De cette même notion suivent les rites, ou pratiques destinées à maîtriser les forces ennemies et à se concilier les forces bienfaisantes.

Ces dogmes et ces rites sont la cause des sentiments et des croyances qui se produisent dans les âmes. Le caractère sacré de l'objet, avec l'autorité qu'il implique, est une raison de croire devant laquelle s'incline naturellement l'intelligence. Et l'ensemble d'émotions, de tendances, d'actes et d'idées que provoque la relation avec la chose sacrée développe et détermine ce sentiment intense, et en apparence spécial, qu'on appelle le sentiment religieux.

En réalité, il n'y a pas de sentiment spécifiquement religieux, non plus que de croyance spécifiquement religieuse. Sentiment et croyance sont, en soi, identiques, dans la vie religieuse et dans la vie ordinaire. Ils sont seulement autrement déterminés. Ils sont, dans la vie religieuse, revêtus d'une forme particulière : l'obligation, suite du caractère sacré qui est attribué à l'objet. Cette idée pénètre de toutes parts la croyance et le sentiment du fidèle. Il a le devoir de croire ; et l'objet de sa croyance est l'obligation même de rendre à la chose sacrée le culte qui lui est dû. Son sentiment est une combinaison de la crainte ou de l'amour avec l'idée de quelque chose d'inviolable, et avec les impressions que détermine dans l'âme la pratique des rites obligatoires. C'est la piété, c'est le respect, c'est le scrupule, c'est l'adoration, ou la possession, ou le ravissement. En tous ces phénomènes psychiques, ce qu'il y a de religieux, c'est la forme seule, et non la matière. Sentiments et croyances religieuses sont des croyances et des sentiments communs, modifiés du dehors par l'idée du sacré ou de l'obligatoire.

S'il en est ainsi, on voit clairement pourquoi la psychologie ne saurait réussir à trouver dans les lois générales de la vie psychique l'explication, sans résidu, de tous les éléments de la religion.

Soit, par exemple, le concept d'obligation, dont l'importance prépondérante ressort des analyses de la sociologie. Selon le psychologue, ce concept se ramène : 1° à une abstraction, par laquelle la tendance naturelle et nécessaire de l'activité humaine vers certains objets est considérée dans sa forme seule, c'est-à-dire isolée, tant du sujet agissant que de l'objet poursuivi ; 2° à une élaboration de cette abstraction, opérée par l'entendement, au moyen de ses

catégories, en vue de la pratique. D'où il suit que l'obligation n'est qu'une illusion.

Mais Kant a très justement restitué le caractère spécial et l'origine supra-psychologique de l'obligation morale. C'est là une réalité qui, inexplicable par la psychologie, n'est pas, pour cela, illusoire, mais doit être rapportée à un ordre de choses supérieur à la conscience individuelle. Ce que Kant a démontré par l'analyse des concepts, la sociologie le prouve par l'exposition des faits. Non seulement l'obligation est le phénomène constant, fondamental, de toute religion; mais partout, si l'on considère les religions établies, et non les compromis artificiels ou les imaginations des philosophes et des rêveurs, elle apparaît comme étrangère ou même opposée aux tendances naturelles de l'individu. Il n'est pas de folie qui n'ait été érigée en devoir par les religions; et les plus nobles et salutaires d'entre elles ne laissent pas de soumettre l'individu à des règles que, de lui-même, il ne se donnerait pas, de lui imposer des actes qui, plus ou moins, violentent sa nature.

Sans doute, le phénomène religieux se produit dans l'âme de l'individu, mais il la dépasse, il ne peut s'expliquer par ses seules facultés.

Est-ce à dire qu'il n'y ait qu'à accepter le système de transcendance que professent les religions elles-mêmes au sujet de leur origine? Ce système, à coup sûr, est supérieur aux explications purement psychologiques, puisqu'il respecte au moins le fait à expliquer, au lieu de l'écartier *a priori* et arbitrairement. Et, pour qui n'est pas initié aux recherches de la sociologie, ce système, en quelque manière, représente provisoirement la vérité. Il vaut mieux, après tout, croire à quelque explication hypothétique ou erronée d'une loi existante, que de nier la loi sous

prétexte qu'on ne réussit pas à l'expliquer. Qu'importe, pratiquement, que je voie dans le devoir un commandement de Jéhovah, si, du moins, je crois au devoir et si je le pratique ?

Mais à l'explication de l'obligation par une cause transcendante, le sociologue, lui, et lui seul, n'est pas tenu ; car, de cette cause transcendante, il peut fournir un équivalent naturel, raison à la fois nécessaire et suffisante du phénomène.

Cet équivalent, c'est l'action de la société sur ses membres.

Une société donnée impose naturellement à ses membres certaines obligations ou certaines défenses, dont l'observation est considérée comme la condition de son existence et de sa durée. Sans doute, cette société n'est qu'une collection d'individus. Mais, ainsi réunis, ces individus se proposent des fins que, comme individus, ils ignorent ou repoussent. Une volonté collective est sans rapport avec la somme algébrique des volontés individuelles. Une société est une entité nouvelle ; l'expression : *âme sociale* exprime métaphoriquement une vérité positive. Et, comme tout ce qui est véritablement, une société donnée tend à persévérer dans son être.

Ce n'est pas tout. L'activité collective, une fois excitée, ne se limitera pas à l'objet particulier auquel elle tend : elle s'exercera librement, sans but défini, selon la loi générale de l'activité, laquelle, par elle-même, poursuit non seulement le nécessaire ou même l'utile, mais le possible. De là, pour les individus, mainte obligation dont l'objet pourra être malaisément saisissable, ou même qui n'aura d'autre objet que de favoriser, d'une manière indéterminée, le jeu de l'activité sociale.

L'observation montre que la religion n'est autre

chose que la société elle-même, imposant à ses membres les croyances et les actions que requiert son existence et son développement. La religion est une fonction sociale.

Le caractère essentiellement social du fait religieux explique, non moins clairement que la transcendance divine des théologiens ou que l'universalité de la raison kantienne, l'élément d'obligation inhérent à tout phénomène religieux ; car la société est, elle aussi, extérieure et supérieure à l'individu. Mais la société est, en outre, une réalité observable et tangible ; et ainsi, c'est par un fait, et non par un concept ou un être d'imagination, que la sociologie explique le fait de l'obligation.

Quant au sentiment et à la croyance, ils sont, au point de vue sociologique, le retentissement, dans la conscience individuelle, de la contrainte exercée par la société sur ses membres. Cette contrainte, dont l'individu, comme tel, ne peut saisir le principe, est pour lui, très logiquement, un objet de foi, d'espérance ou d'amour, et détermine l'infinie variété de ses émotions religieuses. Chez celui-là même qui se rend compte de l'origine sociale des phénomènes religieux, ces phénomènes, pour devenir purement naturels, ne perdent rien de leur valeur ; car il reste vrai, pour le sociologue comme pour le vulgaire, que l'individu, par lui-même, ne peut ni imposer sa volonté à la société, ni deviner les fins et la marche de cette société. A mesure qu'il apprend, par l'observation, à conjecturer le sens dans lequel évolue le groupe social dont il fait partie, il se fait, docilement et sans retour sur lui-même, l'instrument de la conservation et de la prospérité de ce groupe.

III

CRITIQUE DU PSYCHOLOGISME ET DU SOCIOLOGISME.

La portée du psychologisme et du sociologisme, si ces systèmes sont fondés, est considérable. Ils transforment radicalement le problème des rapports de la science et de la religion. Au lieu de poser la religion en face de la science et de chercher si celle-ci est avec celle-là en accord ou en désaccord, ces systèmes font rentrer la religion elle-même dans la matière des sciences : ils substituent, à la religion, la science des religions. La religion existe, elle est un fait donné. Pourquoi traiter ce fait autrement que les autres ? De quel droit le contester, et pourquoi le redouter ? La véritable attitude scientifique ne consiste pas à supposer *a priori* que quelque fait est étrange, peut-être surnaturel, et à chercher les moyens de s'en débarrasser : elle consiste à l'analyser comme on fait des autres, et à l'englober dans le système général des faits naturels.

Il est même à remarquer que, dans le domaine religieux, cette opération, si elle réussit, aboutira, tôt ou tard, à l'abolition du fait lui-même, tandis que la critique dogmatique des religions s'évertue en vain depuis des siècles pour obtenir ce résultat. En effet, dans le fait religieux est impliquée l'idée d'objets, de forces, de sentiments, d'états, qui ne se peuvent ramener aux phénomènes ordinaires, qui ne se peuvent expliquer suivant les procédés de la science. C'est en tant qu'ils ignorent ou rejettent l'explicabilité scientifique des éléments de la religion, que les hommes sont religieux ; et la religion n'a pu exister

que parce que la science des causes naturelles du phénomène religieux n'existait pas. A la différence donc des autres sciences, qui laissent subsister les choses qu'elles expliquent, celle-ci a cette propriété remarquable, de détruire son objet en en rendant compte, de se substituer aux faits, à mesure qu'elle les analyse. Etablie dans les intelligences et dans les âmes, la science des religions ne traitera plus que du passé.

Est-il certain toutefois que la psychologie ou la sociologie fournissent à la science des religions toutes les données qui lui seraient nécessaires pour se constituer comme science proprement dite ?

*
* * *

Il importe de distinguer entre la forme scientifique et la science. La scolastique possédait, de la science, la forme, non le contenu. Les sciences morales, si on les réduisait à des statistiques et à des calculs, auraient, d'une science mathématique, l'apparence, non la valeur réelle. Pour qu'une science existe véritablement, il faut que la forme scientifique y soit appliquée à un contenu qui, puisé dans la réalité, se prête, sans altération, à recevoir cette forme. Est-ce le cas des systèmes que nous avons considérés ?

La théorie de la science réelle a été faite par Descartes en des termes qui, d'une manière générale, conviennent encore à la science actuelle. La science est une réduction de l'inconnu au connu, de l'inexpliqué à l'expliqué, de l'obscur à l'évident.

La première démarche de la science, c'est de déterminer, en quelque manière, l'évident ou l'intelligible. Or, on obtient le type de l'évidence en distinguant, dans nos représentations, deux éléments, et comme deux pôles : le sujet et l'objet. Du côté du sujet, r en

d'autre que l'activité intellectuelle, laquelle construit la science, mais suppose donné le type de l'intelligibilité scientifique, loin de le fournir. C'est du côté de l'objet, dépouillé de tout élément subjectif, que se trouve la connaissance première, à laquelle toutes les autres devront être assimilées ou reliées, si l'on veut qu'elles deviennent rigoureusement scientifiques. Cette connaissance est celle de l'étendue ou de la mesure avec toutes les manières d'être qui s'y rattachent, c'est-à-dire des objets mathématiques en général. Là se trouve le premier connu, auquel il appartient à la science de ramener ou de rattacher tout le reste, s'il est possible.

La tâche de la science s'énonce encore de cette manière : déterminer les faits et les lois. Pour être comprise, cette formule doit être rapprochée de la précédente. Ce ne sont pas des faits ni des lois quelconques que cherche la science, ce sont des faits et des lois scientifiques, c'est-à-dire précis, mesurables, objectifs, réellement intelligibles, en d'autres termes, mathématiques, ou réductibles, soit directement, soit indirectement et de proche en proche, aux faits mathématiques.

La psychologie et la sociologie religieuses sont-elles en mesure d'exhiber de tels faits et de telles lois ?

La méthode psychologique qui est ici en cause est celle qu'a déterminée David Hume, dans sa fameuse réduction du principe de causalité à une habitude de l'imagination. Or, cette méthode consiste à tenir l'objet pour inintelligible, tant qu'on le considère en lui-même, abstraction faite du sujet qui se le représente. Il ne devient intelligible que ramené à une illusion du sujet, lequel, inconsciemment, projette hors de lui ce qui se passe en lui. Peu importe que

l'objet soit clairement aperçu. Cette clarté qui, d'ailleurs, n'est qu'apparente, résulte d'une transformation artificielle que l'esprit fait subir à ses modifications internes pour pouvoir les considérer du dehors, ce qui est la condition d'une connaissance claire. En somme, Hume change le sens du mot expliquer. Il ne s'agit plus ici de ramener l'obscur au clair, d'assimiler l'inconnu au connu, mais de chercher l'origine et le fond réel, c'est-à-dire immédiatement donné, de l'apparent et du dérivé. L'explication n'est plus la réduction du subjectif à l'objectif, c'est la réduction de l'objectif au subjectif.

Malgré qu'il en ait, le psychologisme, quand il veut être explicatif, c'est-à-dire quand il ne se borne pas à faire l'inventaire des symptômes physiques et moraux qui se rencontrent dans le phénomène religieux, emploie la méthode de Hume, ramène les croyances aux états de conscience, et dissout les objets, pour ne laisser subsister que des modifications du sujet. Il tourne donc le dos à la science proprement dite.

Si cette psychologie prend le nom de science, il importe de remarquer que ce mot, ici, n'implique qu'une ressemblance très vague avec les sciences physiques et naturelles. La tâche de la psychologie, depuis qu'à succombé l'associationisme, c'est d'expliquer les phénomènes psychiques par les propriétés de la conscience, prise dans sa réalité vivante. Mais qu'est-ce que la conscience? Est-elle toute dans le présent; ou, chargée du passé, a-t-elle en même temps un œil tendu vers l'avenir? N'est-il plus permis de soutenir que sa fonction par excellence est de chercher, pour l'individu, des fins qui le dépassent, de se demander, en face de ce qu'il est, ce qu'il pourrait être, ce qu'il devrait être, de lui persuader que son existence, son action ont une valeur, peuvent en

prendre une, comportent un rôle, une mission, une contribution au progrès de l'humanité, de l'univers? Mais qu'est-ce que tout cela, sinon des impressions religieuses; et ainsi prendre pour principe la conscience, n'est-ce pas, d'aventure, loger la religion même au cœur du système?

La sociologie, procède d'une manière plus réellement objective. Est-il certain, toutefois, qu'elle-même ait affaire à des faits et à des lois strictement scientifiques? Le physicien qui a une fois trouvé le moyen d'exprimer l'échelle de ses sensations de chaleur par les variations de hauteur d'une colonne de liquide, n'a plus besoin désormais de faire appel à son appréciation subjective de la chaleur. Mais le sociologue ne peut user de ses documents objectifs qu'en les considérant comme de simples signes des réalités subjectives dont sa conscience lui fournit l'idée. En réalité, le départ qu'il établit entre la sociologie et la psychologie est illusoire. Sous toutes ses formules, dans toutes ses explications se cache un facteur psychologique, irréductible et indispensable. Après tout, ce sont des hommes qui composent les sociétés humaines, et ce qu'on appelle l'âme collective n'est réel que dans les individus. Ces individus seraient-ils donc faits de deux pièces séparables: le moi individuel, d'une part, et une fraction du moi social, d'autre part?

La société n'est pas un objet, c'est un sujet. Ce qui, chez elle, est réel, est vivant, est cause et propre à expliquer les phénomènes, autant qu'ils peuvent l'être, ce sont, en dernière analyse, les besoins, les croyances, les passions, les aspirations, les illusions des consciences humaines. Non seulement la société est un sujet; mais, à la différence de la conscience

individuelle, qui est, dans une certaine mesure, un sujet donné, la conscience collective est un sujet idéal. Elle est encore plus loin que le sujet individuel de réaliser l'idée du fait scientifique.

On ne voit pas d'ailleurs pourquoi la réduction d'un fait religieux aux conditions d'existence et de perfectionnement des sociétés humaines aurait nécessairement cette conséquence de naturaliser les religions.

Que les commandements et les rites religieux aient fait les sociétés humaines proprement dites; que, comme l'enseignait Protagoras, l'enseignement de la pudeur et de la justice ait engendré la politique et serré les nœuds de l'amitié parmi les hommes, l'origine purement naturelle, c'est-à-dire mécanique et fatale, des phénomènes religieux n'est pas démontrée par là. Si c'est la société elle-même, qui, une fois constituée de manière ou d'autre, donne, instinctivement ou volontairement, à ses institutions un caractère religieux afin qu'elles aient plus de prestige et plus de force, c'est donc que la société poursuit un idéal difficilement réalisable pour les consciences individuelles. Dès lors, la conception, la poursuite de cet idéal ne serait-elle pas, elle-même, l'effet d'une inspiration religieuse?

Comme la conscience, la société humaine est un domaine dont il est malaisé de sonder les profondeurs. Rien ne prouve que la religion n'y joue pas le rôle d'un principe, et non d'un simple instrument.

*
* *

Qu'importe, objectera-t-on, du moment où la psychologie et la sociologie démontrent que les phénomènes religieux n'ont rien de spécial, et qu'ils sont,

de tout point, réductibles aux phénomènes fondamentaux de la vie psychologique et sociale? Admettons que quelque chose de ce qu'on appelle religion soit présupposé par la conscience et par la société. Cet élément n'a plus rien d'extra-scientifique, s'il est également présent dans tous les phénomènes humains. Immanent et universel, en quoi diffère-t-il de la nature pure et simple?

Nous rencontrons ici les arguments par lesquels psychologisme et sociologisme pensent destituer le phénomène religieux de tout caractère spécial. Que valent ces arguments?

Le psychologisme s'applique tout d'abord à montrer que le phénomène religieux n'est, à la lettre, qu'un phénomène, un état de conscience. Les entités transcendantes qu'invoquent les religions sont illusoire : elles ne sont que le moi lui-même, projetant hors de soi quelque-une de ses déterminations pour la contempler, ainsi que fait la conscience dans la représentation du monde extérieur, ainsi que le veut la propre constitution du moi humain. Quelque objet qu'il ait devant lui, le moi n'a affaire qu'à soi; et, s'il prend la projection de ses états subjectifs pour des réalités indépendantes, c'est que la traduction d'une modification interne en objet extérieur se produit en lui inconsciemment.

Cette théorie, même admise, atteint-elle son but? Elle réduit, certes, à néant un Olympe matériel situé en quelque lieu de notre espace terrestre, ou un Dieu céleste habitant des régions inconnues, par delà la voûte étoilée. Mais la conscience religieuse n'a plus que faire de ces divinités matérielles.

Si l'on entend par transcendance une existence en dehors de l'homme, au sens spatial du mot, la cons-

science religieuse moderne est la première à déclarer qu'un Dieu transcendant, en ce sens, est un concept factice et purement imaginatif. C'est précisément à propos de Dieu que les mots de transcendance, extériorité, objectivité veulent être pris pour de simples métaphores. Le progrès de la religion a consisté à transporter le divin du dehors au dedans des choses, du ciel dans l'âme humaine. « Le royaume de Dieu est au dedans de vous », dit l'Évangile. De même Sénèque : « *Non sunt ad cælum elevandæ manus...: prope est a te Deus, tecum est, intus est*¹ ». En d'autres termes, Dieu est conçu, non comme extérieur au phénomène religieux, comme le produisant ou y répondant du dehors, toutes représentations qui feraient de lui un être corporel semblable aux autres, mais comme intérieur à ce phénomène, et comme se distinguant de l'être humain d'une manière unique, sans analogue dans la nature, en tout cas sans rapport à la distinction spatiale que l'imagination met sous le mot de transcendance. C'est ce que l'on entend par la spiritualité, dont les religions supérieures font le caractère du divin.

Reste à savoir ce qu'est en lui-même le phénomène religieux. Selon le psychologisme, rien ne s'y trouve qui le distingue effectivement des phénomènes ordinaires. Les lois communes de la psychologie suffisent à en rendre compte. L'expérimentation psycho-physiologique peut susciter les phénomènes religieux, notamment chez certains sujets névrosés, comme elle provoque les autres manifestations psychiques.

Nombreux et importants sont les travaux conçus dans ce sens : il ne semble pas, cependant, que, sur le point précis qui est ici en question, ils réussissent

1. Lever les mains au ciel est inutile : Dieu est près de toi, il est avec toi, il est en toi.

à faire la lumière. Ce n'est pas seulement que la détermination de faits et de lois, en ces matières, comporte difficilement la précision et la rigueur. On se demande si la méthode suivie est bien de nature à pénétrer l'essence et la caractéristique du phénomène religieux.

Cette méthode est ou veut être objective, elle vise à être le plus objective possible, afin de parvenir à des résultats vraiment scientifiques. Qu'est-ce à dire, sinon qu'elle n'envisagera les faits que dans ceux de leurs éléments qui se ramènent à des faits généraux? Objectif signifie représentable; et, pour l'esprit humain, se représenter une chose, c'est la faire rentrer dans un cadre qui lui est familier. C'est pourquoi la psychologie objective considérera exclusivement les matériaux, les manifestations, le terrain ou les circonstances physiologiques, en un mot, tous les dehors du phénomène religieux. Ce sont, en effet, ces éléments qui lui sont communs avec d'autres phénomènes. Mais, par là même, elle se condamnera à laisser échapper ce que le phénomène religieux pourrait contenir de spécial.

Et il est certain que le croyant ne saurait reconnaître ce qu'il éprouve, ce qui, pour lui, constitue la religion, dans les descriptions du phénomène religieux faites à ce point de vue. Il répondra au savant qui se flatte d'avoir, par ses observations objectives, saisi les éléments de la vie religieuse, ce que, dans le Faust de Goethe, l'Esprit de la Terre répond à Faust :

*Du gleichst dem Geist, den du begreifst,
Nicht mir*¹.

La religion, c'est, à vrai dire, ce contenu foncière-

1. Tu es l'égal de l'esprit que tu comprends, non le mien.

ment intérieur, subjectif, de la conscience, que la psychologie scientifique écarte pour ne considérer que les phénomènes objectifs concomitants. Sa caractéristique est de dominer infiniment tous ces phénomènes :

*Erfüll' davon dein Herz, so gross es ist,
Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn'es dann wie du willst,
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut¹.*

N'y aurait-il pas là, toutefois, une illusion, et ne se pourrait-il pas que cet élément subjectif se laissât traduire par un phénomène objectif, comme la sensation de chaleur s'exprime par la hauteur d'une colonne d'alcool?

En ce qui concerne les conditions psycho-physiologiques du phénomène religieux, il est remarquable que nombre de sociologues sont d'accord avec le croyant pour nier qu'elles puissent rendre un compte exact du contenu de la conscience religieuse. Les explications qu'elles fournissent laissent un résidu. Non que l'on puisse signaler un phénomène, indépendant et isolable, qui resterait au fond de la conscience religieuse, comme une substance réfractaire au fond d'un creuset. Mais la conscience religieuse a une certaine teinte, un caractère, une forme spéciale, que néglige

1. Gœthe, *Faust* : Emplis de l'invisible ton cœur, si grand soit-il. Et quand il débordera de félicité, dis alors les mots que tu voudras : Bonheur, Cœur, Amour ! Dieu ! Je n'ai pas de nom à te proposer. Le sentiment est tout : le nom n'est que bruit et fumée, un brouillard qui nous cache la splendeur des cieux.

le psychologisme, ou qu'il ne considère que pour la traiter d'illusion et la nier. Elle renferme l'idée de sacré, d'obligatoire, de chose voulue par un être plus grand que l'individu, dont celui-ci dépend. C'est là, à vrai dire, l'élément religieux, lequel, comme du dehors marque les phénomènes concomitants d'un caractère que, par eux-mêmes, ceux-ci n'acquerraient pas. Si l'exaltation, si la mélancolie revêtent, chez tels sujets, la forme religieuse, ce n'est pas qu'il y ait une mélancolie, une exaltation religieuses : c'est qu'il existe, par le monde, des idées religieuses, dont le sujet a été informé, et qui se sont imprimées dans son imagination.

Chez un nombre considérable de personnes, la religion n'est qu'imitée, elle n'est pas intérieure à leurs sentiments et à leurs croyances. Ces personnes reflètent le milieu dans lequel elles vivent, les influences qu'elles subissent. Placées dans d'autres conditions, elles pourraient avoir des sentiments, des passions psychologiquement semblables, la même manière de croire, d'aimer, de vouloir, sans que ces phénomènes eussent un caractère religieux. La religion, dans les âmes en qui elle réside véritablement, est, peut-on dire, une valeur singulière, infinie, attribuée, non par l'imagination, mais par la conscience proprement dite, à certaines idées, à certains sentiments, à certaines actions, en vue de fins qui dépassent l'humanité. Cette forme de la conscience déborde tous les symboles objectifs psycho-physiologiques. L'individu dont l'horizon intérieur serait limité à ces symboles ne pourrait considérer l'idée religieuse que comme une chimère et un néant.

Peut-être, toutefois, y aurait-il, au point de vue psychologique lui-même, une manière d'attribuer une valeur réelle à l'idée religieuse : ce serait de

considérer la conscience comme une communication, consciente par une extrémité, confuse et quasi inconsciente par l'autre, de l'individu avec la vie et l'être universels. Le sentiment religieux serait alors l'instinct et comme la perception sourde de la dépendance de la partie à l'égard du tout.

Mais il est clair qu'une telle doctrine, non seulement dépasserait toute psychologie objective, mais serait la réhabilitation et la glorification de la psychologie subjective, à laquelle serait concédé le pouvoir de sonder, par delà la partie objectivable de l'âme, les profondeurs de l'être infini.

La psychologie objective ne peut voir, dans l'obligation religieuse, et dans le cortège d'idées qui l'accompagne, autre chose que des illusions. Mais ses arguments ne sont pas convaincants, et tout ce qu'ils établissent, c'est que, pour l'individu, la croyance à l'obligation, au devoir, au sacré, est une foi, une adhésion contingente et désintéressée. Une foi, cependant, pour être approuvée de la raison, veut être fondée sur des motifs intelligibles. Où peuvent se trouver les motifs de la foi au devoir ? La sociologie se croit en mesure de les fournir.

L'activité sociale, qui est une réalité donnée, a des conditions d'existence et de fonctionnement. Il y a là, remarque le sociologue, des nécessités qui ont leur siège hors de l'individu et qui s'imposent à lui. Le sentiment de l'obligation n'est autre chose que la conscience que prend l'individu de ces nécessités supérieures. Selon cette conception, l'individu est régi, contraint, dressé par la religion comme par une puissance entièrement extérieure. L'homme social et religieux est, à l'égard de l'homme naturel, comme une surnature qui vient refouler sa nature première.

Est-il juste, cependant, de reléguer ainsi au second plan, de tenir, en définitive, pour négligeable l'élément subjectif et individuel de la religion? Sans doute, le mysticisme, la vie intérieure du croyant n'offre pas à l'observation externe du sociologue une matière appropriée, comme les institutions politiques ou ecclésiastiques. S'ensuit-il qu'ils soient sans importance? Peut-être, si l'on considère les manifestations religieuses les plus rudimentaires, y trouvera-t-on fort peu saillant et important cet élément intérieur. Mais suffit-il, pour savoir ce qu'est la religion, d'en rechercher le point de départ historique, et d'y relier tant bien que mal, par une continuité de fait, les phénomènes postérieurs? Comment, en ces matières, conclure, de la continuité historique, à l'identité logique? Tel élément de la religion, qui était d'abord imperceptible, a pu devenir considérable, essentiel. Une conscience qui se cherche finit par se reconnaître dans des idées et des sentiments auxquels d'abord elle ne prêtait qu'une attention distraite. Un effet peut se détacher de sa cause matérielle, et se développer pour lui-même.

Or, c'est un fait d'expérience que la religion, quelle qu'ait été sa forme primitive, est, chez les nations civilisées, devenue de plus en plus personnelle et intérieure. Déjà les Grecs, avec leur profond sentiment de la valeur et de la puissance de l'homme, avaient transporté dans la conscience humaine les combats moraux et religieux qui, selon les vieilles légendes, se livraient hors de l'homme, et décidaient, sans lui, de sa destinée.

Les prophètes d'Israël et l'enseignement du Christ ont à ce point mis en relief la prépondérance de la disposition intérieure, que les âmes religieuses tendent de plus en plus à croire que, là où ces disposi-

tions font défaut, il n'y a point de religion du tout. La tâche difficile, aujourd'hui, pour les autorités religieuses, est de maintenir la croyance à l'utilité des parties extérieures de la religion, chez des esprits pour qui la religion est, avant tout, une affaire de conscience.

Loin d'impliquer l'effacement de l'individu, la religion, telle qu'en général elle s'offre à nous aujourd'hui, en est l'exaltation, du moins si l'on considère cette forme supérieure de l'individualité qui, proprement, s'appelle la personnalité. L'individu, en s'unissant à l'objet de son culte, source de tout être, croit devenir vraiment lui-même. Telles, dans la Trinité chrétienne, les trois hypostases sont des personnes véritables et distinctes, par cela même qu'étant unies intérieurement elles ne forment qu'un seul Dieu. C'est ce rapport spécial et comme surnaturel que déjà désignait l'adage antique :

Πῶς δέ μοι ἔν τι τὰ πάντα ἔσται καὶ χωρὶς ἑκαστον;

« Comment toutes choses pourront-elles, à la fois, former un tout qui soit un, et exister chacune séparément? » La religion consiste à croire qu'il y a un être, Dieu, qui réalise ce miracle dans les êtres qui vivent en lui.

Mais, dira-t-on, rien n'empêche que ce développement même d'un individualisme supérieur, spontanément orienté vers le bien général, n'ait son origine, en dernière analyse, dans les nécessités et dans l'activité sociales? Que si la personnalité est, par la conscience, prise, non pour un moyen, mais pour une fin, c'est là un cas, entre tant d'autres, de cette transformation des moyens en fins qu'opère naturellement la conscience humaine.

Rien de plus certain que la valeur et l'influence

religieuses attribuées ainsi par la sociologie au lien social. Et il est remarquable qu'elle se rencontre, à cet égard, avec les idées chrétiennes elles-mêmes. On lit, en effet, dans la première épître de saint Jean : « Personne n'a jamais vu Dieu. Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous et son amour est entièrement réalisé en nous ». Toute la question est de savoir de quelle société l'on parle, lorsque l'on explique par l'influence sociale la production, chez l'homme, des idées et sentiments religieux.

Parle-t-on d'une société quelconque, prise dans sa réalité actuelle et observable ? Suffit-il qu'une société existe pour que ses conditions d'existence, de conservation et de développement se traduisent, dans la conscience de ses membres, par des obligations morales et religieuses ?

On peut fort bien concevoir que, dans leur ignorance et leur paresse, les hommes se laissent imposer comme obligatoires catégoriquement des nécessités qui, en réalité, ne sont qu'hypothétiques ou problématiques. Mais il est clair que, le jour où, instruits par les sociologues, ils s'apercevront de la mystification dont ils sont l'objet, ils cesseront d'avoir, pour les institutions sociales, le respect superstitieux dont ils étaient pénétrés. Ils pourront continuer à les apprécier comme relativement stables et utiles : ils ne les tiendront plus pour sacrées.

Souvent même l'idée que les institutions politiques dérivent uniquement des conditions d'existence de la société donnée détermine chez les hommes l'envie de les modifier, plus encore que le désir de les maintenir. Car ces conditions elles-mêmes ne sont pas immuables. Elles ont changé, donc elles peuvent changer encore. Or, l'homme est ainsi fait que, pour lui, croire à la possibilité d'un changement, c'est déjà

presque le désirer. Chose remarquable : c'est notamment l'esprit religieux qui dispose l'individu à juger de haut les institutions, à les tenir pour purement accidentelles ou humaines, à se révolter contre elles. Les grandes consciences religieuses se sont posées, en face de la société, comme représentant, à elles seules, le droit et la vérité, parce que derrière elles il y avait Dieu, tandis que, derrière les sociétés données, il n'y a que l'homme, la nature et les circonstances. Loin que la conscience religieuse consente à s'identifier avec la conscience sociale, elle incline l'homme à opposer les droits de Dieu à ceux de César, la dignité de la personne à la contrainte publique.

Comment la société réelle pourrait-elle prétendre suffire à la conscience du croyant ? Offre-t-elle donc, actuellement réalisés, la justice, l'amour, la bonté, la science, le bonheur, tels que, pour la foi, ils sont réalisés en Dieu ?

Évidemment, ce n'est pas de la société réelle et donnée que l'on parle, lorsque l'on explique par la seule action de la société les parties religieuses de l'âme humaine ; c'est de la société idéale, c'est de la société, en tant qu'elle poursuit cette justice, ce bonheur, cette vérité, cette harmonie supérieure, dont la religion est l'expression. C'est en tant que les sociétés réelles participent déjà, en quelque mesure, de cette société invisible et tendent à s'y adapter, qu'elles inspirent le respect, qu'elles justifient les obligations dont elles chargent les individus.

La société idéale, a, certes, un rapport étroit avec les aspirations religieuses de l'homme. La conscience religieuse se considère elle-même comme un instrument, dont le rôle est de travailler à sa réalisation. Mais la société idéale n'est plus quelque chose de

défini et de donné qui puisse être assimilé à un fait physique ; expliquer la religion par les exigences de cette société, ce n'est plus la résoudre en phénomènes politiques ou collectifs empiriquement observables.

La société idéale est conçue, rêvée par des individus, par les plus hautes consciences morales et religieuses d'une nation. Elle tend à doter l'individu, que sacrifie la nature, de son maximum de développement et de valeur, en même temps qu'à former, de l'union des individus, un tout plus un, plus harmonieux, plus beau que les assemblages créés par les forces mécaniques ou par l'instinct et la tradition purs et simples. Elle tend à pousser au plus haut degré que comporte la nature humaine le culte de ces choses de l'esprit qui peut-être ne servent à rien : justice, vérité, beauté. De ces objets de la pensée qui n'ont pas de place dans la pure nature ou qui la gênent, elle fait l'utilité suprême. En un mot, elle suppose la religion, elle s'inspire de la religion, bien loin qu'elle la fabrique, comme une machine dont la destination serait de plier l'individu à des fins qui lui répugnent.

A l'origine de tout progrès social se trouve une idée surgie des profondeurs de l'âme humaine et embrassée comme vraie, bonne, réalisable, alors qu'elle représente une chose nouvelle, une chimère peut-être, et non une chose déjà éprouvée et reconnue viable. Cette idée est prise pour objet, parce que l'homme y voit ou croit y voir une expression de l'idéal.

A l'origine de tout progrès social se trouvent la foi, l'espérance et l'amour.

La conscience et la société humaines fournissent à la science les principes les plus féconds qu'elle puisse trouver pour expliquer les religions, parce que c'est dans ces deux sphères que se manifeste le plus directement le principe religieux.

SECONDE PARTIE

LA TENDANCE SPIRITUALISTE

CHAPITRE I

Ritschl et le dualisme radical.

Nécessité reconnue, pour la religion, de compter avec la science.

I. LE RITSCHLIANISME. — Ritschl : le sentiment religieux et l'histoire religieuse. — Wilhelm Hermann : distinction du fondement et du contenu de la foi. — Aug. Sabatier : distinction de la foi et de la croyance.

II. VALEUR DU RITSCHLIANISME. — Le développement de l'élément spécifiquement religieux. — L'écueil de l'anti-intellectualisme : un subjectivisme sans contenu. — Poursuite chimérique d'un monde intérieur sans rapport avec le monde extérieur.

En face des systèmes où domine l'idée de science et où la religion n'est admise que dans la mesure et dans le sens où elle peut se relier à la science, l'histoire philosophique de notre temps nous offre d'autres systèmes, où prévaut, au contraire, l'idée de religion, et pour qui le problème consiste à maintenir le plus possible la religion dans son intégrité, en face d'un développement de la science qu'il est désormais impossible d'ignorer. Selon ces systèmes, la religion

se pose par elle-même, appuyée sur les principes qui lui sont propres. Or, étant donné la prétention de la science moderne à l'empire, non seulement sur les choses, mais sur les esprits et les âmes, la religion ne peut plus se contenter de dresser entre elle et sa rivale une cloison qui les isole l'une de l'autre. Le siècle où nous vivons est celui de l'examen et de la confrontation universels. C'est donc en cherchant à concilier ses droits avec ceux de la science exactement déterminés, au besoin en s'adaptant, sans altérer son principe, aux exigences de la science reconnues légitimes, que la religion manifestera sa vitalité et sa puissance de développement. A s'enfermer dans ses formules, dans sa certitude et dans ses droits, sans prendre garde aux attaques du siècle, elle pourrait se faire illusion pendant un temps, mais elle se condamnerait, malgré qu'elle en eût, à l'étiollement qui est le sort des plantes privées d'air.

Ces préoccupations sont déjà sensibles dans un système dont les origines historiques remontent à Kant et à Schleiermacher, mais qui, par l'influence considérable qu'il a eue à la fin du siècle dernier et dont il jouit aujourd'hui encore, rentre dans le cercle des idées contemporaines : le système dont le théologien allemand Albrecht Ritschl¹ fut le promoteur.

1. Son principal ouvrage : *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (3 vol.), a paru de 1870 à 1874.

LE RITSCHLIANISME.

L'idée maîtresse du Ritschlianisme, qu'il convient ici de considérer dans son esprit et ses grandes lignes plutôt que dans ses doctrines spéciales, sensiblement diverses chez ses différents représentants, c'est que la religion, pour être invulnérable et pour se réaliser véritablement, doit être sévèrement purifiée de tout ce qui n'est pas elle ; mais que, d'autre part, elle doit contenir intégralement tout ce dont nous disposons pour la développer d'une manière positive, dans toute son originalité et toute son ampleur.

Telle qu'elle est professée communément, la religion est mélangée d'éléments qui lui sont étrangers et qui la corrompent.

Le premier de ces éléments est la philosophie, la métaphysique, la théologie naturelle. Il importe, avant tout, de rompre définitivement avec l'intellectualisme, avec la scolastique, qui, expulsée par Luther de la conscience religieuse, s'y est frauduleusement réinstallée. La philosophie, qui n'opère que sur l'abstrait et ne dispose que des phénomènes naturels, ne peut, par définition, atteindre l'élément religieux, lequel est vie, être, activité surnaturelle. Toute connaissance théorique, quelle qu'elle soit, est impuissante à saisir l'objet de la religion ; car la faculté de connaître, telle qu'elle existe en l'homme, est bornée à l'intelligence des lois de la matière, et il s'agit ici de choses purement spirituelles. La religion ne peut être qu'affaire de croyance, non de connaissance : c'est la vicier que de la mélanger d'éléments philosophiques ou scientifiques.

Le second élément parasite dont il importe de débarrasser la religion, c'est l'autorité humaine, qui l'asservit dans le catholicisme, et à laquelle certaines formes du protestantisme, le piétisme en particulier, laissent encore une place considérable. Le chrétien n'a d'autre maître que Jésus-Christ.

Mais il ne suffit pas d'épurer la religion, il faut la réaliser dans toute sa compréhension. Schleiermacher a énoncé une vérité fondamentale en déclarant que la piété n'est ni une connaissance, ni une action, mais une détermination du sentiment ou de la conscience immédiate. On ne peut s'en tenir, toutefois, à ce principe très général, car il serait insuffisant pour fonder cette théologie systématique, spécifiquement chrétienne, dont la religion ne saurait se passer sans se dissoudre en opinions individuelles. Le sentiment doit être nourri de vérités religieuses universelles. L'œuvre propre de Ritschl fut d'opposer à la raison philosophique et à l'autorité, non le sentiment religieux pur et simple, mais l'histoire religieuse, c'est-à-dire la Révélation, telle que l'étude objective des faits nous la montre dans l'Évangile et dans l'histoire générale de l'humanité.

Le rôle essentiel de la disposition intérieure n'est d'ailleurs nullement diminué par là. C'est bien dans les âmes, au fond du cœur, dans la vie et dans l'expérience spirituelles que se réalise la religion. Adoptant même une théorie de son disciple, Wilhelm Herrmann¹, Ritschl en vint à ramener la différence des jugements

1. Voir *Wilhelm Herrmann et le problème religieux actuel*, par Maurice Goguel. Paris, 1905. — Sur la notion de valeur est fondée la doctrine que soutient Hoeffding dans son récent ouvrage : *Religionsphilosophie* : La religion, y est-il dit, dans son essence la plus intime, a affaire, non au contenu, mais à l'évaluation de l'être. Cf. Titius : *Religion und Naturwissenschaft*, 1904.

métaphysiques et des jugements religieux à celle des jugements d'existence et des jugements de valeur, et à admettre que, si l'Évangile est vrai, c'est qu'au sein de la conscience il est jugé digne d'être tel: *wert, wahr zu sein.*

Mais en même temps, dans la Bible et dans l'histoire générale, le sentiment trouve et reconnaît, selon Ritschl, le contenu concret dont il ne peut se passer et qu'il ne saurait se donner à lui seul. Par exemple, le cœur éprouve le sentiment du péché et le désir de la béatitude. Or, à ces sentiments correspondent, dans la Révélation, d'une part, un Dieu juste et irrité, d'autre part, un Dieu miséricordieux. Dans ce Dieu la conscience religieuse trouve la cause d'impressions que les objets naturels ne lui expliquent pas. En cherchant ainsi dans les Livres Saints sa signification et son fondement, le sentiment devient de plus en plus clair, riche et ferme; il dépasse le moi individuel et peut communier avec le sentiment d'autrui dans une église; il réalise effectivement l'idée de la religion.

Sur ce principe, Ritschl édifia son système, complet et un, de théologie, lequel, en même temps qu'il maintenait la dogmatique dans toutes ses parties essentielles et dans tous ses droits, la séparait de toute science naturelle, de toute philosophie, de toute institution purement humaine. Ce système consistait expressément en un exposé précis et logiquement coordonné de toutes les idées incluses dans la Révélation chrétienne primitive; c'était, essentiellement, le contenu spirituel et éternel de l'Évangile.

*
* *

La manière dont Ritschl assurait, au sein de l'âme humaine, le développement de la vie proprement reli-

gieuse, tout en mettant cette vie à l'abri des incursions de la science, répondait à l'état de beaucoup d'esprits.

N.B. Le kantisme avait habitué les intelligences à superposer, au monde de la science, ou à la nature proprement dite, un autre monde, celui de la liberté et de la vie spirituelle, considéré comme n'interférant à aucun degré avec le monde sensible. Et, précisément, le progrès des sciences positives, les allures matérialistes et déterministes qu'elles affectaient chez nombre de leurs représentants, faisaient souhaiter aux esprits réfléchis de trouver, pour les objets de leurs croyances, un refuge situé hors de la portée de ces sciences.

De plus, l'histoire, à laquelle s'attachait Ritschl, était, durant le XIX^e siècle, devenue une science de premier ordre, faisant en quelque sorte pendant aux sciences de la nature ; et elle se donnait comme tâche, en conformité avec l'esprit romantique, qui lui-même avait favorisé ses progrès, de rechercher, non plus principalement ce qu'il y a de communément humain et d'identique, au fond, dans les phénomènes des différentes époques, mais ce qu'il y a, au contraire, de divers, de spécial, de caractéristique et d'individuel.

Et ce même romantisme représentait une exaltation du sentiment et de la vie intérieure, exprimait et développait une disposition d'esprit, qui étaient particulièrement en harmonie avec la forme spirituelle et mystique de la religion.

Déjà le christianisme intérieur d'Alexandre Vinet, avec son double fondement, substantiellement un : la conscience humaine et la personne du Christ, était orienté dans la direction que Ritschl devait suivre ; et les traces profondes qu'a laissées l'enseignement de Vinet sont visibles aujourd'hui encore.

Il est donc naturel que la tendance de Ritschl,

dans ses traits généraux, se retrouve, de nos jours, chez beaucoup d'esprits religieux. En Allemagne, notamment, toute une école de théologiens vit de la pensée de Ritschl, qu'elle maintient dans son principe, tout en la modifiant dans ses déterminations particulières.

L'une des difficultés les plus graves qu'ait soulevées le Ritschlianisme est celle que relève Wilhelm Herrmann, distingué disciple du maître. Selon Ritschl, la conscience religieuse doit se retrouver ou se saisir dans les formules des Livres Saints. Mais les formules théologiques que l'on rencontre dans saint Paul, par exemple, représentent des expériences religieuses qui lui sont particulières, et que nous-mêmes, probablement, n'avons pas faites. Comment, dès lors, pourrions-nous adopter ces formules? Dans notre bouche elles ne seront plus un acte de foi, mais une pratique machinale ou hypocrite.

Il semble que, sous cette objection, nous retrouvions la difficulté que la Réforme elle-même a léguée à ses disciples. La Réforme a consisté, historiquement, dans le rapprochement contingent de ces deux phénomènes : l'exaltation de la foi intérieure, suite du développement du mysticisme au Moyen Age, et le retour aux textes et monuments antiques, considérés dans leur pureté primitive, œuvre des humanistes de la Renaissance. De ces deux principes disparates faire une doctrine qui fût une, a été le tourment de l'âme protestante.

La solution que propose Herrmann consiste à séparer deux choses qui sont étroitement unies chez Ritschl : le fondement et le contenu de la foi.

Le fondement, la foi proprement dite, est absolument nécessaire, et est identique dans toutes les consciences. C'est cette part de la Révélation qu'il suffit

d'exposer fidèlement pour qu'elle soit immédiatement expérimentée par toute âme sincère.

Mais le contenu spécial de la foi, la forme définie du dogme, représente une expérience plus déterminée, qui peut varier avec les individus. Ce contenu pourra donc, légitimement, être exprimé de différentes manières, correspondant à ces expériences diverses. Par exemple, la considération de la vie intérieure de Jésus produit dans l'âme humaine une impression telle que, nécessairement, de nécessité morale, elle croit à Jésus. Mais l'idée spéciale d'une expiation substitutive réalisée par la mort du Christ n'est, de l'action réparatrice du Christ en nous, qu'une expression contingente, et peut ne pas coïncider également avec l'expérience religieuse de toutes les consciences.

* * *

En France, un éminent théologien, Auguste Sabatier, s'est placé à un point de vue qui rappelle celui de Ritschl.

Préoccupé d'échapper à toute ingérence des sciences physiques et d'assurer l'absolue indépendance et autonomie de la religion, tout en se gardant de solliciter de la science la moindre complaisance, Auguste Sabatier cherche, pour la religion, le sanctuaire le plus intime, le plus éloigné des choses visibles et tangibles qui relèvent de la science. La religion naît, estime-t-il, du sentiment de détresse qui envahit le cœur de l'homme, lorsqu'il considère la double nature, basse et sublime, qui est en lui, et l'ascendant que la pire partie de lui-même a sur la meilleure. De cette détresse la religion nous sauve, non en nous procurant des connaissances nouvelles, mais en nous réunissant, par un acte de confiance ou de foi, au

principe tout-puissant et tout bon où notre être puise son existence.

Qu'est-ce donc que la religion? C'est la prière du cœur, et c'est la délivrance.

Cette délivrance est un miracle, c'est le miracle. Comment se produit-il? Le chrétien n'a pas besoin de le savoir. Les lois de la nature, dans leur immutabilité, telle que la science nous l'enseigne, deviennent, pour la conscience chrétienne, l'expression de la volonté divine.

Pour pouvoir vivre la vie religieuse j'ai besoin de trois choses, et de trois seulement : la réelle et active présence de Dieu en moi, l'exaucement de la prière, et la liberté de l'espérance. Ces trois choses ne sont pas touchées par la science actuelle, et ne sauraient l'être, semble-t-il, par aucune science.

Si maintenant je veux — et comment, écoutant les suggestions de mon cœur, pourrais-je ne pas le vouloir? — développer ces idées premières, et réaliser en moi la religion autant qu'il m'est possible, je ne saurais, comme beaucoup m'y engagent, m'adresser à la philosophie ou à l'autorité. La philosophie, architecture d'abstractions, n'est pour rien dans le sentiment intense qui, spontanément, a jailli en moi. Elle ne saurait m'offrir que des systèmes tout intellectuels, qui ne me toucheraient pas, et qui, vraisemblablement, me mettraient aux prises avec la science. D'autre part, l'autorité d'un pouvoir quelconque, fût-ce celui d'une imposante église, ne saurait créer en mon âme ce qu'elle demande : une conversion interne, libre et personnelle.

Ce qu'il me faut pour développer en moi la religion, c'est l'exemple et l'influence de la religion déjà réalisée. Or, je trouve l'un et l'autre dans la personne du Christ, telle qu'elle s'offre à moi dans l'Évangile.

Jésus se sentait, à l'égard de Dieu, dans une relation filiale. Homme, il nous apprend, il nous montre que les hommes sont fils de Dieu et capables de s'unir à lui. Sa conscience est un lieu où nous pouvons, par lui, communier avec le Père universel. Le christianisme est ainsi la religion absolue et définitive de l'humanité.

Faut-il aller au-delà, et déterminer, d'une manière précise et obligatoire, les dogmes qui traduiront, pour l'imagination et les sens, ces mystères inexprimables? Le catholicisme s'y applique, et, à sa suite, le protestantisme scolastique. Mais ces additions matérielles créent les conflits que l'on voit s'élever chaque jour entre la science et la religion; et, par ailleurs, elles sont inutiles à la piété, qu'elles risquent même d'égarer.

N.B. La religion catholique comprend trois éléments : la foi, le dogme, l'autorité. Le protestantisme, cherchant à restituer le christianisme dans sa pureté primitive, a supprimé l'autorité, comme un principe purement matériel et politique, mais a laissé subsister le dogme. L'heure est venue de laisser tomber le dogme lui-même, en tant qu'objet de croyance obligatoire. L'élément religieux par excellence, c'est la foi. Là où est la foi, là est la religion. Ce qu'on appelle le dogme n'est qu'une interprétation symbolique, toujours inadéquate et toujours modifiable, des données ineffables de la conscience religieuse.

Toute connaissance religieuse est nécessairement et purement symbolique, le mystère ne pouvant, par définition, s'exprimer que par des symboles.

La foi et son objet : voilà ce qu'il importe de distinguer. La première seule est essentielle, la seconde est une suite et une expression contingente de la première.

II

VALEUR DU RITSCHLIANISME.

Soit sous leur forme précise, dans les écoles théologiques, soit, dans la société, comme attitude de la pensée religieuse, les idées de Ritschl et de ses disciples sont très répandues aujourd'hui même. Nombreux sont les esprits qui tendent à placer la religion, exclusivement ou principalement, dans le sentiment, dans la vie intérieure, dans la communication spirituelle des âmes en Dieu, et à reléguer au second plan, ou même à écarter tout à fait les doctrines qui visent à en faire un objet de connaissance théorique et qui, par là-même, risquent de l'engager dans des conflits avec les connaissances d'un autre ordre, avec les connaissances scientifiques. La distinction de la foi et des *credos*, assimilée à celle de l'esprit et de la lettre, de l'âme et du corps, de la pensée et de la parole, de l'idée et de la forme, est aujourd'hui en grande faveur. Elle permet à nombre d'esprits, qui rejetteraient la religion si elle était identifiée avec des dogmes qui les choquent, d'y rester attachés par un côté qui, estiment-ils, est le principal.

Et l'on ne peut nier que le point de vue de Ritschl ne présente de grands avantages.

Écartant *a priori* tout ce qui est science, théorie, connaissance, comme étranger à la religion, le théologien ne redoute plus que jamais la science vienne gêner sa liberté. Il s'est installé dans un domaine qui, par définition, n'a rien de commun avec le

domaine scientifique : comment pourrait-il jamais rencontrer la science sur son chemin ? La science observe et relie entre elles les apparences extérieures des choses : l'homme pieux vit en Dieu et dans l'âme de ses frères. Il sent l'action de Dieu en lui ; sous cette action même, il prie, il aime, il espère. La science n'a pas de prise sur ces phénomènes ; ils sont d'un autre ordre que ceux qu'elle étudie. La science cherche des connaissances, et ces phénomènes sont des réalités. Comment des connaissances empêcheraient-elles des réalités d'exister ?

Si la religion, entendue en ce sens rigoureusement spiritualiste, évite toute rencontre avec la science, il serait injuste, selon les théologiens dont nous parlons, de prétendre que c'est en se diminuant, en se faisant infiniment petite, de manière à n'offrir aucune prise à l'adversaire. Pour le savant, qui n'a affaire qu'aux réalités matérielles, peut-être le spirituel pur est-il un néant ; mais dans ce néant l'homme religieux trouve le tout :

In deinem Nichts hoff'ich das All zu finden¹,

dit Faust à Méphistophélès.

Et d'abord il y trouve l'autonomie, l'indépendance, la liberté. Le divin n'est qu'un mot, s'il est conditionné par la nature et par la science. Il faut, s'il doit être, qu'il soit véritablement commencement, initiative, création. La doctrine de la grâce gratuite et en apparence arbitraire signifie précisément que l'action divine ne peut être déterminée par les choses puisque celles-ci n'existent que par elle, mais qu'elle ne relève que d'elle-même, c'est-à-dire est parfaitement libre. Il n'est pas juste de dire que la religion,

1. Dans ton néant j'espère trouver le tout.

bannie du monde sensible, est reléguée dans le cœur, bornée aux objets qui intéressent le cœur. Établie à la source même de la vie consciente et morale de l'homme, elle est toute puissante pour animer et déterminer sa vie entière.

Et l'expérience montre qu'en effet la vie religieuse intérieure, ce qu'on appelle le mysticisme, est une réalité d'une richesse et d'une puissance singulières. La communion avec Dieu n'est pas seulement une source d'émotions fortes ou tendres, secrètes ou expansives. Elle fait les hommes de foi et de volonté, incapables de prostituer leur conscience, prêts à tout affronter pour accomplir ce que Dieu commande. Avoir confiance en Dieu, c'est avoir confiance en soi.

Le mystique, pour qui les choses telles qu'elles sont données n'enchaînent que la science, se tourne résolument vers la pratique et vers l'avenir. Le repliement de l'âme sur elle-même, l'effort pour trouver Dieu au-dedans de soi, n'est, en effet, que le premier moment de la vie mystique. Dieu n'est pas une abstraction : il est le principe des choses comme des âmes. Celui que Dieu possède voudra changer le monde, de manière à le rapprocher de son principe ; et sous le mystique se découvrira un homme d'action. A la vue de sa décision, de son énergie, de son abnégation, de son enthousiasme, de sa persévérance indomptable, qui voudrait nier que ses sentiments ne soient des réalités, et tenir sa vie intérieure pour un rêve négligeable ?

*
* *

Ainsi la religion, entendue dans le sens du Ritschlianisme, non seulement ne se heurtera pas à l'opposi-

tion de la science, mais pourra se développer selon son génie propre, librement et efficacement. Est-ce à dire que le point de vue de Ritschl donne à l'esprit pleine satisfaction ?

D'abord, il est impossible de fermer les yeux sur les modifications que le progrès des connaissances et de la réflexion a dû faire subir à ce point de vue dans l'école même de Ritschl. Le principe posé, en réalité, était double. C'était, d'une part, le sentiment, l'expérience interne, la conscience de la relation de l'homme avec Dieu ; d'autre part, c'était l'histoire, la Bible, la Révélation. Sans doute, les vérités révélées n'étaient pas reçues en tant que connaissances rationnelles : elles n'étaient pas, elles ne pouvaient devenir des connaissances, au sens propre du mot. Si elles pouvaient et devaient être réunies en un système, c'était à un point de vue purement formel, par un travail tout logique, qui définit, qui ordonne, mais qui, à lui seul, ne démontre pas. La raison d'admettre les vérités révélées demeurerait entièrement pratique : c'était l'accord de ces vérités avec les besoins de la conscience religieuse, la valeur qu'elles présentent pour l'homme, la puissance et la joie qu'elles confèrent à l'âme humaine. Il n'en restait pas moins que cette Révélation était et devait demeurer un principe objectif, propre à guider et réunir les consciences individuelles.

Or, ainsi entendue, comment se justifiait-elle ? Si, objecte Herrmann, mon expérience personnelle doit être pour moi l'unique critérium de la vérité, puis-je être tenu de croire à des faits qui ont pu être vécus par d'autres, un saint Paul, un saint Augustin, un Luther, mais que moi-même je n'ai pas expérimentés ?

Ce n'est pas tout. A l'époque où Ritschl commençait à méditer, le principe du Canon des Saintes-Écritures était encore soutenable : depuis, il a été ruiné par les progrès de la critique. Les livres n'offrent plus à la foi la base certaine que l'on avait cru trouver en eux. Et Auguste Sabatier en vient à dire que, si l'on a besoin d'une autorité infaillible, ce n'est plus, avec les protestants, dans la lettre, douteuse et figée, de la Bible, c'est, à la manière des catholiques, dans la souple et libre intelligence d'une personne vivante, qu'il la faut chercher.

Cette solution répugnant au principe du Ritschlianisme, l'école fut amenée à sacrifier de plus en plus l'élément objectif à l'élément subjectif, la Révélation à la foi. Herrmann ne veut plus d'autre fondement de la foi que l'impression ressentie par l'individu tandis qu'il contemple la vie intérieure de Jésus. Le Dieu courroucé et le Dieu miséricordieux de la Bible, répondant à notre double sentiment du péché et de la délivrance, ne sont plus, pour lui, à aucun degré, des réalités en soi, cause des états de notre âme : nos états d'âme sont les seules réalités certaines ; la justice et la miséricorde divines n'en sont que des traductions plus ou moins subjectives. Tout ce qui n'est pas la foi individuelle pure et simple n'est qu'une expression symbolique de cette foi. Plus de dogmes, plus d'églises, au sens traditionnel de ces mots. L'individu ne peut plus sortir de lui-même. Il voit dans les dogmes des métaphores, qu'il interprète selon son expérience individuelle ; une église est, pour lui, un groupe d'hommes unis dans la pensée de rejeter tout *credo* obligatoire.

L'écueil de ce système est visible, c'est un subjectivisme sans contenu.

Pfleiderer reproche à Herrmann de rendre l'objet de la religion purement imaginaire. Placer Dieu, dit-il, tout à fait en dehors du champ de la connaissance, c'est en faire un pur objet d'aspiration. C'est prétendre que Dieu soit, pour cette seule raison que la croyance en Dieu est bienfaisante, consolante, encourageante, sans se demander si cette croyance n'est pas contredite par les enseignements de la science. Une telle foi est incapable de prouver qu'elle n'est pas une simple illusion subjective.

Et il est certain qu'en appliquant de plus en plus radicalement la méthode d'épuration préconisée par Ritschl, en s'étudiant à retrancher de la conscience religieuse tout ce qui ne jaillit pas immédiatement du sujet lui-même, on ne peut manquer d'aboutir à en ôter tout ce qui justifierait ses croyances à ses propres yeux, puisqu'une justification, c'est une raison qui dépasse le fait subjectif et brut par un caractère d'universalité et de nécessité, c'est-à-dire d'objectivité.

Qu'est-ce, du moins, que cette foi, qui, se dressant en face des dogmes et des institutions, dont elle dédaigne l'appui, s'écrie : Moi seule, et c'est assez ! C'est, par définition, la foi toute nue, sans aucune détermination assignable. Toute expression de cette foi tombant sous l'intelligence et le langage n'est, dans ce système, qu'une tentative de l'individu pour se représenter et s'expliquer à lui-même ce qu'il éprouve en le reliant aux objets existant en dehors de lui.

Mais comment voir dans la foi, ainsi séparée de tout contenu intellectuel, autre chose qu'une abstraction, une forme vide, un mot, un néant ? Il n'est que trop facile de faire remarquer que l'on peut croire, avec la même intensité et la même conviction, à des choses excellentes et à des choses détestables, et

que, si la foi pure et simple suffisait à caractériser la religion, tout fanatique serait un homme religieux, au même titre qu'un saint Paul ou un saint Augustin. Aussi, en fait, ne se contente-t-on pas de la foi. On suppose, plus ou moins tacitement, que cette foi sera nécessairement la foi en Jésus-Christ. On invoque la conscience, mais on ajoute ou l'on sous-entend qu'il s'agit de la conscience chrétienne. Malgré qu'on en ait, on incorpore à la foi un élément objectif ou intellectuel, dont, en effet, on ne peut se passer, si l'on veut obtenir un principe positif qui ait quelque signification.

En réalité, si l'on veut assurer toute sa valeur à la conscience religieuse, à la foi, à l'amour, sans glisser à un subjectivisme abstrait et vide, ce n'est pas une épuration négative, une mutilation et une dissolution sans bornes, qu'il faut lui faire subir. Il convient, au contraire, d'enrichir le sujet, de l'agrandir, de le hausser le plus possible vers l'être et l'universel. La méthode à suivre, pour dépasser le point de vue purement théorique de l'intelligence abstraite, consiste à user de toutes les ressources de l'intelligence unie à la vie, et non à chercher un point de vue situé hors de l'intelligence. Plutôt que de se ménager, toujours plus loin, un refuge contre les attaques de la science et de la raison, il convient de s'assimiler cette science le plus largement possible, d'assurer à sa raison tout le développement qu'elle comporte, et de composer, avec toutes ces données, des instruments pour la réalisation des fins idéales.

Est-il bien sûr, d'ailleurs, qu'en se retranchant, comme ils le font, dans le for intérieur de la conscience, du cœur, de l'émotion religieuse, Ritschl et

ses disciples se mettent effectivement à l'abri des incursions de la science ?

Ils raisonnent dans l'hypothèse d'une science qui ne s'occuperait que des phénomènes physiques, et qui ne songerait pas à établir un lien entre ces phénomènes et les phénomènes moraux. A tout le moins ils admettent qu'il y a une classe de phénomènes, de mouvements, d'impressions de l'âme, qui ne tombent pas, qui ne peuvent pas tomber sous les prises de la science. Ils parlent couramment, comme de deux domaines séparés, de monde extérieur et de monde intérieur, de choses et de conscience. Là se trouve, en définitive, le fondement de leurs doctrines. Ils se représentent la conscience comme une sphère, au-dedans de laquelle nulle force naturelle ne peut pénétrer, et que la science, exclusivement tournée vers le dehors des choses, ne songe pas plus à scruter qu'elle n'en possède le moyen.

Mais cette opposition du dehors et du dedans, cette conception d'une sphère de l'âme impénétrable à la science ne sont que des métaphores, et des métaphores qui ne répondent plus à l'état des connaissances.

La science, il est vrai, pendant longtemps, n'a prétendu s'assimiler que les phénomènes du monde matériel. Elle laissait à la métaphysique, ou à la littérature, les phénomènes de l'ordre moral. Mais il n'en est plus de même aujourd'hui. Ayant de plus en plus expérimenté, depuis Descartes, l'efficacité de l'ordre et de la méthode dans le travail scientifique, et les rapports des différentes connaissances les unes avec les autres, la science, désormais, se croit en mesure d'aborder l'étude de tous les genres de phénomènes sans exception. Si reculée que paraisse une émotion de l'âme, si intime, si cachée, si mysté-

rieuse qu'elle soit pour le théologien, c'est chose réelle, donnée, observable : donc c'est un phénomène, lié nécessairement, suivant des lois, aux autres phénomènes. En vain le croyant proteste-t-il que son acte de foi, sa prière, le sentiment qu'il a de s'unir à Dieu sont des manières d'être toutes spirituelles, sans rapport aucun avec les choses matérielles. Il suffit qu'ils tombent sous la conscience pour concerner la science; car celle-ci, désormais, s'occupe précisément d'expliquer, entre autres choses, la genèse des états de conscience, quels qu'ils soient; et elle possède des méthodes qui lui permettent de ramener, de proche en proche, l'interne à l'externe, le mystérieux au connaissable, le subjectif à l'objectif.

En un mot, il est impossible de trouver un abri où l'on soit sûr de n'être pas rejoint par la science, si l'on ne s'est, au préalable, demandé ce qu'est la science, quelle est sa portée et si elle a des limites. Il y a là un problème qu'il ne suffit pas d'effleurer et de trancher par quelques généralités philosophiques, mais qui veut être examiné pour lui-même, et du point de vue de la science elle-même.

CHAPITRE II

La Religion et les Limites de la Science.

La conception dogmatique de la science et la conception critique.

I. APOLOGIE DE LA RELIGION FONDÉE SUR LES LIMITES DE LA SCIENCE. —

L'expérience comme principe unique de la connaissance scientifique. — Conséquences : limites dans l'ordre théorique, limites dans l'ordre pratique. — Les lois scientifiques, simples méthodes de recherche. — Limites et signification de la correspondance des connaissances scientifiques avec les faits. — Latitude que la science, ainsi entendue, laisse à la religion pour se développer. — L'esprit et la lettre : caractère contingent et relatif des formules religieuses.

II. LES DIFFICULTÉS DE LA PRÉCÉDENTE DOCTRINE. — La polémique suscitée par le mot « faillite de la science ». — En quel sens la science se reconnaît des limites. — Situation précaire de la religion dans ce système.

III. LA SCIENCE CONSIDÉRÉE COMME ORIENTÉE VERS LA RELIGION. — Les doctrines religieuses comme ébauchées dans la science elle-même ; difficulté de maintenir ce point de vue. — La nature des limites de la science : elles ne sont pas simplement négatives, mais impliquent un au delà supra-scientifique comme condition de l'objet même de la science.

IV. DIFFICULTÉS SUBSISTANTES. — L'autonomie de la science et celle de la religion demeurent compromises. — Insuffisance d'une méthode purement critique.

Ceux qui cherchent, pour en faire le sanctuaire de la religion, un coin infiniment éloigné des réalités visibles, caché au plus profond des retraites de la conscience, obéissent notamment à la crainte de se rencontrer avec la science sur un terrain commun, où

celle-ci, peut-être, leur disputerait le droit à l'existence. Ils aiment mieux se dérober à la lutte que de risquer d'être vaincus. Or, beaucoup d'esprits, parmi les savants mêmes, se demandent si cette crainte n'est pas exagérée, si la science, considérée de près et dans sa forme concrète, n'est pas, en réalité, plus favorable à la liberté du développement religieux que ne l'affirment certaines théories, d'inspiration plus philosophique que scientifique.

Il importe, à cet égard, de considérer le changement qui s'est, de nos jours, opéré dans l'idée de science. Naguère encore, la science était la connaissance absolue de la nature des choses. Elle était le savoir, certain et définitif, par opposition à la croyance, variable et individuelle ; et, forte des conquêtes qu'elle devait à la découverte de ses vrais principes, elle ne voyait pas de limites à sa portée et à ses droits. C'était, en somme, la métaphysique antique, avec son ambition de connaissance parfaite, transportée dans le monde de l'expérience. Mais, à la différence des systèmes esthético-rationnels des Platon et des Aristote, c'était une métaphysique qui éliminait du principe des choses tout ce qui rappelle l'intelligence et la liberté humaines, pour n'y admettre que des éléments matériels et mécaniques.

Devant une telle science, il était naturel que la religion, si elle voulait rester inattaquable, se repliât sur un terrain où toute rencontre fût impossible.

Mais n'est-il pas juste de dire que cette conception de la science, comme savoir absolu et sans bornes, ne s'est pas maintenue, et que la science d'aujourd'hui se fait, de sa signification, une idée tout autre ? Dès lors, n'y a-t-il pas lieu de se demander à nouveau dans quelle mesure la science s'oppose, en réalité, à l'existence de la religion ?

I

APOLOGIE DE LA RELIGION FONDÉE SUR LES LIMITES
DE LA SCIENCE.

Après de longs tâtonnements, la science a enfin déterminé sa méthode par une sorte de sélection naturelle. Elle a pris le parti de se fonder sur l'expérience, et sur l'expérience seule. Sans doute, il s'agit, après avoir constaté les faits, de les résumer, de les classer, de les ramener les uns aux autres et de les systématiser. Mais ce travail logique lui-même doit avoir l'expérience pour guide et pour contrôle.

En adoptant ce mode d'investigation, la science s'est assurée des avantages infiniment précieux. Elle saisit enfin le réel, qu'elle n'était jamais sûre d'atteindre, alors qu'elle se bornait à analyser et combiner les concepts qui représentent les choses dans l'esprit des hommes. Elle obtient des connaissances essentiellement utilisables dans la pratique, l'expérience fournissant à l'homme le moyen d'amener la nature à se répéter. Elle échappe à l'éternelle incertitude et à l'infinie variété des opinions ; elle s'impose à toutes les intelligences, et toutes ses acquisitions, en un sens, sont définitives.

Mais ces bénéfices ont, remarque-t-on, comme contrepartie, une limitation de son étendue et de sa valeur philosophique, qui a des conséquences très importantes.

Le fameux discours de Dubois-Reymond, qui se termine par *Ignorabimus*, n'a cessé, depuis 1880, de hanter les esprits. Des sept énigmes qu'il signalait, quatre au moins, disait-il, étaient à tout jamais inso-

lubles : l'essence de la matière et de la force, l'origine du mouvement, l'origine de la sensation simple, et la liberté de la volonté.

C'est que ces quatre problèmes sont hors de la portée de l'expérience. Si prolongée, en effet, qu'on la suppose, l'expérience ne peut atteindre ni les premières origines, ni les fins dernières. Non seulement elle ne peut ni ne pourra jamais saisir, dans le temps, un premier ou un dernier phénomène, qui n'est, sans doute, qu'une fiction, mais c'est toujours une question de savoir dans quelle mesure les successions constantes qu'elle relève suffisent à expliquer l'apparition des phénomènes. L'être ne se déroule suivant des lois que parce qu'il y a en lui une certaine nature. Quelle est cette nature ? Est-elle immuable ? Pourquoi est-elle déterminée de telle manière et non de telle autre ? A quel antécédent la rattacher pour en donner une explication expérimentale ? Ces questions impliquent, pour la science, un cercle vicieux, et, par conséquent, la dépassent invinciblement. L'expérience constate les lois, ou relations relativement constantes entre les phénomènes ; mais elle n'a aucun moyen de savoir si ces lois ne sont elles-mêmes que des faits, ou si elles tiennent à quelque nature immuable qui domine les faits.

Bornée dans son étendue, la science est également limitée en profondeur. Le phénomène, tel qu'elle le saisit, ne saurait être identifié avec l'être. Elle ne parvient à le dépouiller de ses éléments subjectifs et individuels qu'en le résolvant en rapports, en mesures, en lois. Mais, tandis que la notion de la loi comme lien de deux phénomènes, si bizarre qu'elle soit au point de vue de la raison, est du moins claire pour l'imagination, qui se représente aisément deux objets reliés l'un à l'autre par un fil, l'hypothèse de rapports

préexistant à leurs termes est une conception irreprésentable, où l'intelligence humaine ne peut voir que le symbole d'une chose qu'elle n'entend pas. Et si la science obtient d'autant mieux l'adhésion unanime des intelligences qu'elle fait davantage abstraction de la notion de sujet et d'élément pour s'en tenir à celle de rapport, c'est, du même coup, un sentiment qui s'impose à tous les esprits, que cette science n'est pas la représentation adéquate de l'être, mais une certaine manière de l'appréhender, et qu'il doit y avoir quelque principe de réalité dans les formes mêmes qu'elle a dû éliminer pour parvenir au genre d'objectivité qu'elle avait en vue.

Manifestes dans l'ordre théorique, les limites de la science sont, dans l'ordre pratique, plus évidentes encore.

La vie pratique de l'homme, animal raisonnable, a pour condition des fins que l'homme se propose parce qu'il les juge désirables, bonnes, obligatoires. Or, il est impossible à la science de fournir à l'homme, au sujet d'une fin quelconque, des raisons suffisantes pour la lui faire rechercher. La science enseigne que l'emploi de tels moyens conduit à tel résultat. Ceci ne m'intéresse que si j'ai décidé de poursuivre ce résultat. La science m'informe que beaucoup d'hommes considèrent telle fin comme désirable, bonne ou obligatoire. S'ensuit-il que je doive penser comme eux? N'a-t-on jamais vu un homme faire bien de penser autrement que les autres? Et ceux qu'on admire comme supérieurs doivent-ils cette supériorité à l'acceptation pure et simple des opinions reçues? La science constate des faits, nous présente comme fait tout ce qu'elle nous enseigne. Or, il faut, pour que j'agisse selon ma raison, que je me représente un objet, non comme un fait, mais comme une fin, c'est-

à-dire comme une chose qui peut ne pas être, mais qui mérite d'être. Agir humainement, c'est donc supposer que la science n'est pas tout, c'est donner aux mots : bien, utile, désirable, beau, obligatoire, un sens pratique que la science ne connaît pas.

Allèguera-t-on que la science explique ces concepts mêmes, en les réduisant à des sentiments, à des habitudes, à des traditions, et, finalement, à des illusions de l'imagination? Une telle explication, si elle est juste, n'est autre chose que l'anéantissement de ce que nous appelons vie pratique, raisonnable et humaine. Tant que la vie humaine subsistera, elle impliquera la négation de cette explication. La pratique, si elle est, passe les limites de la science.

La vie sociale, en particulier, ne peut se contenter des données de la science. Elle a besoin, pour être haute et féconde, du dévouement de l'individu, de sa foi dans les lois humaines, dans l'intérêt général et dans la justice, de sa fidélité au passé et de son zèle pour le bien des générations futures. Elle réclame son obéissance, son abnégation, au besoin sa vie. Or, jamais la science, quoi qu'en disent ceux qui la confondent avec le savant, ne saurait fournir à l'individu des raisons probantes pour se subordonner et se sacrifier. L'exemple même des animaux, dont plusieurs se dévouent, mais dont beaucoup aussi s'entremangent, ne peut suffire à convaincre l'homme qui raisonne, parce que, grâce à son intelligence même, il discute la légitimité de la règle qu'on lui impose, et ne réussit que trop à empêcher que le tort qu'il fait à la société ne rejaillisse sur lui-même. Comment la science, qui ne connaît que le fait, persuadera-t-elle à un individu chez qui l'égoïsme domine le dévouement, qu'il doit renverser le rapport, et se sacrifier à un bien qui ne le touche pas?

Essayera-t-elle de démontrer que la disposition au dévouement existe, en réalité, dans la conscience de chaque individu, comme un retentissement inconscient de l'influence de la société sur ses membres? Mais le dévouement, pour se produire, a besoin de se croire spontané. Et, tant que les hommes se dévoueront à la société, ils le feront parce qu'ils se considèreront comme des personnes, et non pas comme des produits mécaniques de l'organisation sociale.

C'est ainsi que la science expérimentale moderne, par cela même qu'elle se fonde uniquement sur l'expérience, apparaît comme limitée dans sa portée, soit du côté de la théorie, soit du côté de la pratique. La science peut-elle, du moins, là où elle est compétente, fournir à l'esprit une véritable certitude? Cela même est contesté; et plusieurs estiment qu'il convient de limiter, jusque dans son domaine propre, la valeur de la science.

Il importe d'insister sur le changement qui s'est produit de nos jours dans l'attitude proprement scientifique. La science, jusqu'à ces derniers temps, était ou voulait être dogmatique. Dans ses parties les plus rigoureuses, elle se considérait comme faite définitivement; dans les autres, elle aspirait à cette même perfection. Elle visait, en toute matière, à se présenter sous la forme d'un système qui, de principes universels, déduit l'explication des choses particulières. La scolastique, comme forme, était son idéal.

Or, nulle science, aujourd'hui, non pas même les mathématiques, ne consent à être une scolastique. La science, quelque forme qu'elle revête pour la commodité de l'exposition ou de l'enseignement, est et demeure, en soi, une induction indéfiniment perfec-

tible. La question est de savoir comment se fait cette induction.

Il y a lieu de distinguer, à cet égard, les lois et principes, qui sont les résultats de l'induction, et les faits, qui en sont la base.

Selon la philosophie baconienne, qui, pendant longtemps, a régné parmi les savants, les lois de la nature s'inscrivaient d'elles-mêmes dans l'esprit humain, pourvu que celui-ci se purifiât de ses préjugés, et se livrât docilement à l'influence des choses. Nulle participation active du sujet dans la connaissance proprement dite. Le sujet ne se manifestait comme tel que dans ses sentiments, dont la science, précisément, s'appliquait à faire abstraction.

L'étude de l'histoire des sciences, jointe à l'analyse psychologique de la formation des concepts scientifiques dans l'esprit humain, a déterminé une théorie toute différente¹.

Les lois et les principes scientifiques ont l'air d'être directement extraits de la nature, en raison de la forme sous laquelle nous les énonçons : « le phosphore fond à 44° » ; « l'action est égale à la réaction ». Mais cette forme dogmatique, pour commode qu'elle puisse être, ne représente pas le résultat précis du travail scientifique.

En réalité, ce qu'a cherché et trouvé la science, ce sont des définitions hypothétiques qui lui permettent d'interroger la nature. La propriété de fondre à 44° est une partie de la définition du phosphore ; le prétendu principe de l'action égale à la réaction est une partie de la définition de la force. Nul des éléments dont se composent ces formules n'est réellement donné, ni ne peut être exactement donné. Leur assem-

1. V. Duhem, *La Théorie physique*, 1906. E. Le Roy, *Un Positivisme nouveau*, *Revue de métaph. et de mor.*, 1901.

(X) blage n'est pas donné non plus. Mais l'esprit, ayant besoin, pour chercher, de savoir ce qu'il cherche, forme, en choisissant et déterminant convenablement les données de l'expérience, des définitions qui lui permettront de poser à la nature des questions précises et méthodiques.

Ces définitions, d'ailleurs, ne sont pas toutes sur le même plan. Il en est de particulières et dérivées, il en est de générales et fondamentales, condition des précédentes. Les définitions les plus générales sont, naturellement, les plus stables : d'où la forme de principes qu'elles revêtent dans notre discours, et qui, facilement, les fait prendre pour des connaissances absolues.

Enfin, il y a une notion qui paraît plus nécessaire que toutes, parce qu'elle est nécessaire à toutes, c'est la notion même de science. Cette notion est encore une définition, fabriquée comme toutes les autres. J'appelle science l'hypothèse de relations constantes entre les phénomènes. Le travail scientifique consiste à interroger la nature d'après cette hypothèse. Tel, un juge se forme une conjecture, avant de questionner le prévenu.

Les affirmations impliquées dans ces définitions étant imaginées pour rendre l'interrogation possible et utile, ne sont et ne peuvent être que des hypothèses, puisqu'il s'agit de questionner, non plus un individu déterminé, lequel peut sembler un tout fini, mais la nature, infinie en tout sens, dont les manifestations à venir, notamment, ne peuvent nous être données. Mais, tant que l'étude critique de leur origine et de leur rôle n'a pas été faite, nous confondons ces hypothèses avec des principes absolus, d'abord parce que nous leur en avons donné la forme, et que nous sommes enclins à transporter les carac-

tères de la forme au contenu lui-même, ensuite parce que certains de ces principes sont présumés par tous les autres, et que ce qui est nécessaire à nos systèmes nous paraît nécessaire en soi.

Cette théorie, que suggère l'étude de la formation des concepts scientifiques, s'impose à l'esprit, si l'on songe que, l'expérience étant notre seule manière de communiquer avec la nature, des formules exactes telles que nos principes seraient une absurdité, s'ils devaient être considérés comme extraits tels quels de la nature. De l'expérience seule, toujours changeante et imprécise, ne peuvent dériver que des impressions mouvantes elles-mêmes. Une intervention systématique de l'esprit peut seule expliquer la transmutation que la science fait subir à l'expérience.

Et l'esprit, dans cette opération, a si bien conscience d'instituer, par ses définitions et ses théories, de simples méthodes de recherche, qu'il ne se fait pas faute d'admettre, à titre égal, des théories différentes et même contradictoires dans leurs hypothèses fondamentales, lorsque ces théories fournissent des conclusions équivalentes, et sont utiles, les unes et les autres, pour étudier des classes diverses de phénomènes¹. Il n'en pourrait être ainsi, si l'esprit devait voir, dans les idées directrices de ses théories, l'explication absolue des choses.

Mais, dira-t-on, quelle que soit la manière dont se forme la science, c'est un fait qu'elle s'accorde avec les choses, et qu'elle nous permet de nous en servir. Pouvoir agir sur les choses, c'est posséder quelques-unes de leurs propres méthodes d'action. Sans doute, notre connaissance ne parviendra vraisemblablement

1. Voir : H. Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*; *La Valeur de la Science*.

jamais à égaler les choses ; mais elle serre de plus en plus étroitement la réalité ; ses inventions mêmes, ses conventions et ses fictions n'ont d'autre objet que de s'y adapter ; et l'approximation, toujours croissante d'ailleurs, à laquelle elle parvient, ne saurait être confondue avec une radicale incapacité d'atteindre à la vérité. Il importe d'ailleurs de s'entendre sur le mot vérité. La science ne songe plus à doter l'esprit d'une copie ressemblante de choses extérieures, qui, apparemment, telles qu'on les suppose, n'existent pas. Elle découvre des rapports que l'expérience vérifie sensiblement. C'en est assez pour qu'elle puisse et doive être dite vraie, au sens humain du mot.

Que prouve, répondent nos auteurs, cette vérifiabilité ? Il est naturel que les lois scientifiques réussissent dans l'expérience, puisqu'elles ont été inventées précisément pour nous permettre de prévoir le cours naturel des choses. Nous avons d'ailleurs un artifice commode pour les concevoir comme réussissant, là même où, en fait, elles ne réussissent pas. Nous imaginons, dans ce cas, d'autres lois, comme contrariant l'action des lois admises. Et nous multiplions ainsi les additions et corrections pour sauver le principe auquel nous sommes habitués, jusqu'à ce qu'enfin, le système devenant d'une complication inextricable, nous abandonnons un principe qui n'est plus qu'un sujet de difficultés, pour essayer de quelque autre, auquel, sans doute, l'avenir réserve un destin semblable.

C'est que la correspondance qu'on allègue entre nos concepts et l'expérience est quelque chose de mal défini. On confond la correspondance des objets mathématiques ou scientifiques entre eux, laquelle est susceptible d'être très précise, avec la correspondance

de ces objets avec l'expérience. Or l'expérience, si on l'isole des concepts scientifiques qu'on y mêle, n'est plus qu'un sentiment très vague. En définitive, nous ne savons qu'une chose, c'est que telle théorie réussit sensiblement dans la pratique. Mais comment déterminer le degré de vérité que doit posséder une hypothèse pour être pratiquement utilisable? C'est un fait reconnu en logique, que de prémisses fausses on peut tirer une conclusion juste. Nous expérimentons chaque jour qu'une méthode peut réussir en perfection sans avoir aucun rapport intrinsèque avec la réalité. Tels les procédés mnémotechniques. C'est ce qu'on appelle des recettes empiriques. Qui prouve que notre science, dont l'empirisme est le point de départ, ne demeure pas empirique dans ses résultats? Telle qu'elle nous est donnée, la réussite scientifique suppose, entre notre science et les choses, une certaine correspondance, non une identité, et une correspondance qui, elle-même, n'est finalement qu'une notion pratique.

Avec quoi, précisément, nos théories scientifiques présentent-elles cette correspondance mal définie, qui démontrerait leur vérité? Avec l'expérience, avec les faits. On admet que les faits sont là, hors de l'esprit, et que celui-ci trouve le moyen d'y conformer ses conceptions; et on dit la science vraie, parce que l'on suppose qu'elle représente de plus en plus exactement cette réalité extérieure qui ne dépend pas d'elle.

Mais toute cette construction imaginative est artificielle. En réalité, le fait avec lequel le savant se met d'accord n'est pas quelque chose de brut et d'indépendant de l'esprit : c'est le fait scientifique; et celui-ci, si l'on en scrute la formation, apparaît comme ayant été façonné déjà, arrangé, fabriqué en quelque sorte, de manière à pouvoir se rapporter aux

lois hypothétiques que la science a enchâssées dans ses définitions.

Il importe de distinguer le fait scientifique du fait brut. Celui-ci, d'où qu'il vienne, n'est que l'étoffe où la science découpe, à sa manière, ce qu'elle appellera les faits. Un fait scientifique est, lui-même, la réponse à un questionnaire ; et ce questionnaire n'est autre que la série des lois ou hypothèses déjà imaginées par l'esprit pour rendre compte de phénomènes du même genre. C'est au moyen de nos théories, de nos définitions, de la science déjà existante, que nous énonçons, que nous déterminons, que nous percevons les faits qui prendront le nom de scientifiques. Ces faits ne sont pas moins travaillés de manière à s'adapter aux théories que les théories ne sont composées de manière à s'adapter aux faits. L'accord des théories avec les faits est, pour une part qu'il est impossible de délimiter, l'accord de ces théories avec elles-mêmes.

C'est qu'en définitive l'intelligence humaine ne peut agir qu'intellectuellement. Et son mode d'action consiste, étant donné certaines formes et catégories, à se demander si elle y peut assimiler les choses qui lui sont offertes. Elle ne connaît, elle ne perçoit qu'à condition de posséder préalablement des moules de connaissance, de perception. Quelle est l'origine première de ces connaissances antérieures ? Que représentent-elles ? Que valent-elles ? Par ses termes mêmes, le problème dépasse le domaine des faits scientifiques. Tout ce que nous savons, c'est que notre connaissance, notre perception, ne peut jamais être qu'une traduction, dans notre langage, des réalités qui nous sont offertes. Il en est, à cet égard, des faits comme des lois ; et même, il faut certainement dire que les faits ne nous sont donnés qu'en fonction de certaines lois, puisqu'ils ne peuvent être aperçus

que s'ils sont rapportés par la conscience à des types préexistants en elle.

A cette condition générale de la connaissance, la science ne saurait se soustraire. Elle aussi, elle est et ne peut être qu'un langage, grâce auquel l'esprit se rend relativement intelligible, c'est-à-dire reconnaissable et maniable, le plus grand nombre possible des objets qui lui sont offerts. Comment s'est fait ce langage? Quelle portion de la réalité est-il susceptible d'exprimer? Avec quel degré de fidélité? Ces questions sont évidemment embarrassantes, puisque l'esprit ne peut les aborder qu'à l'aide et au nom des préjugés mêmes qu'il s'agit de contrôler. En tout cas, elles ne dépassent pas moins le domaine de l'expérience scientifique que celui de l'expérience vulgaire.

Ce qui ressort de ces considérations, c'est que la science n'est pas une impression produite par les choses sur une intelligence passive, mais un ensemble de signes imaginés par l'esprit pour interpréter les choses au moyen de notions préexistantes dont l'origine première lui échappe, et pour acquérir, par ce moyen, la puissance de les faire servir à la réalisation de ses desseins.

* * *

Une telle doctrine est, semble-t-il, bien plus propre que le dualisme ritschlien à résoudre rationnellement le problème des rapports de la science et de la religion.

En effet, selon cette doctrine, la partie vivante de la science, la somme de connaissances effectives symbolisées par ses formules, ne diffère pas foncièrement du genre de croyances sur lesquelles repose notre vie pratique. La science ne saurait, *a priori*, décréter que la simple croyance doit être bannie de

l'esprit humain, puisqu'elle-même la suppose et la retient dans ses notions fondamentales. La croyance religieuse, donc, la foi, ne peut être écartée pour cette seule raison qu'elle est une croyance. Il suffit, pour qu'elle puisse coexister avec la science dans une même intelligence, qu'elle ne heurte pas les croyances véritablement revêtues de l'autorité de la science.

Mais, à cet égard, la science moderne laisse à la religion une grande latitude. Elle ne prétend pas avoir droit sur toutes les formes de l'être. Elle considère les côtés de l'être auxquels peut s'appliquer la catégorie scientifique, sans songer à nier que des catégories tout autres puissent rencontrer, dans le réel ou dans le possible, une matière qui leur corresponde. Le savant demande : Y a-t-il dans les choses des relations constantes ? S'ensuit-il qu'il interdise à la conscience religieuse de demander ? Existe-t-il une puissance capable de rendre le monde meilleur ?

Non que la religion, désormais, puisse ignorer les enseignements de la science. Se réclamer d'elle, c'est s'engager à la connaître et à la respecter. On ne peut nier que la science ne vive aujourd'hui d'un certain nombre d'idées qui intéressent les religions, du moins telles qu'elles se présentent à nous dans leur réalité concrète. La plus importante peut-être est la notion d'évolution.

Il est très difficile, et c'est sans doute un problème plus métaphysique que scientifique, de savoir ce qu'est au juste cette évolution, ce qu'elle implique et signifie, quant à son origine et à sa nature. Mais elle a un sens phénoménal et scientifique sur lequel tout le monde s'accorde, c'est que les êtres vivants et peut-être les choses en général, changent, ou peuvent changer, non seulement dans certaines de leurs manifestations, mais dans l'ensemble de leurs manières d'être, et que l'on ne peut, *a priori*, limiter la profondeur de

ce changement. Soit que les transformations s'opèrent dans les germes, soit qu'elles résultent de l'influence du milieu, soit que ces deux causes concourent, toujours est-il qu'il n'y a plus de différence tranchée entre la nature d'un être et ses modifications, et que ce qu'on appelle les caractères essentiels d'une espèce peut désormais être conçu comme une simple phase d'évolution, devenue relativement stable.

Or il existe actuellement toute une école de théologiens qui s'appliquent précisément à mettre l'histoire extérieure de la religion en accord avec ces théories.

Ils partent d'une distinction que tout homme qui réfléchit est amené à faire en toutes choses, et sur laquelle repose, à vrai dire, toute vie, toute action : la distinction du principe et de l'application, de l'idée et de sa réalisation. Nous voulons avec notre pensée, nous réalisons avec les choses. Il s'ensuit qu'il y a, dans une action, dans une réalisation quelconque, quelque chose d'autre que la pensée, à savoir une forme matérielle, qui, si les conditions extérieures viennent à se modifier, devra nécessairement se modifier d'une manière correspondante, sous peine de changer de sens et de ne plus exprimer la même pensée. Pourquoi nos écrivains du xvi^e siècle ont-ils aujourd'hui besoin d'explication, sinon parce que la langue a changé ? Pour dire aujourd'hui cela même qu'ils ont voulu dire, il faut souvent employer d'autres mots. Toute action, toute vie implique cette distinction, car la vie consiste à subsister au moyen du milieu dans lequel on se trouve ; et quand ce milieu change notablement, l'être vivant est placé dans l'alternative, ou d'évoluer, ou de disparaître.

La religion ne peut se soustraire à cette loi. Elle vise nécessairement à être efficace, et elle ne peut l'être qu'en parlant à l'homme son langage. Elle

n'offre à l'esprit un sens saisissable que si elle est, en quelque manière, ajustée aux catégories qui pré-existent dans cet esprit et qui constituent son étalon d'intelligibilité. Donc il y a dans toute religion réelle deux parties, quoique le point où finit l'une et où commence l'autre ne puisse être marqué avec exactitude : il y a la religion proprement dite, vie, volonté, action ; et il y a la réalisation visible de la religion, ou combinaison de la religion proprement dite avec les conditions d'existence inhérentes à une société donnée. Le premier élément est immuable, au sens symbolique que prend ce mot, quand on l'applique à un principe spirituel, essentiellement vivant. Le second est, bon gré mal gré, solidaire de l'évolution des choses.

Non seulement donc le théologien dont nous parlons respecte les données de la science et ne s'obstine pas à maintenir telle ou telle croyance sous une forme qui apparaît aujourd'hui comme impossible ; mais il incorpore à la théologie elle-même les principes dont la science a établi la certitude, en particulier le principe de l'évolution.

La pensée première, créatrice et directrice, demeure ; mais les interprétations qu'elle reçoit, les formules par lesquelles elle se rend extérieurement communicable, les institutions qui en développent l'action dans le monde, évoluent. D'une part, le lien causal qui rattache la succession de ces formes à la pensée première, la ressemblance intime qu'elles ne peuvent manquer de conserver, puisqu'elles sont les traductions d'un seul et même original, assurent leur unité spirituelle ; d'autre part les manifestations de la religion participent à la loi de toutes les choses vivantes, en suivant, dans leur évolution, le monde dont elles font partie.

Dès lors, telles expressions qui ont pu, à l'origine,

être entendues dans leur sens littéral et matériel, doivent aujourd'hui, si on veut les maintenir, être prises dans un sens métaphorique, seul compatible avec le progrès des connaissances. La parole : « Il est descendu aux enfers, il est monté aux cieux », par exemple, ne peut conserver sa valeur, que si, laissant de côté une localisation matérielle aujourd'hui impossible, on cherche, à travers l'image, le sens spirituel : l'idée du rapport de l'âme du Christ avec les justes de l'ancienne loi, et la glorification finale de son humanité.

On ne saurait d'ailleurs juger futile et chimérique cet emploi de l'interprétation allégorique, sous prétexte que, de tout temps, les doctrines menacées y ont eu recours, et en ont abusé jusqu'à la puérilité. La métaphore est le langage même de l'homme ; et, si nous y prenons garde, nous n'employons presque aucun mot dans son sens propre. Ce qu'on appelle la vie des mots n'est autre chose que la nécessité où nous sommes de faire évoluer le sens des mots conformément au changement des idées, si nous voulons les conserver à travers ce changement même, ainsi que l'exige la vie sociale. L'idée ne peut, immédiatement, créer sa forme ; car alors elle ne serait comprise par personne. Elle adopte nécessairement, au moins pour un temps, la forme donnée, laquelle, pour la société existante, constitue l'étalon d'intelligibilité ; et, à l'aide de cette forme qui n'était pas faite pour elle, elle s'exprime, en superposant ou en substituant au sens littéral un sens métaphorique.

L'existence et le développement de la religion ne sont donc, selon l'école que l'on peut appeler progressiste, nullement gênés par la science moderne.

Au fond des religions se trouvent les vérités religieuses fondamentales, que leur caractère essentielle-

ment métaphysique soustrait au contact d'une science dont le phénomène est le seul objet.

Les religions contiennent, en outre, de nombreuses expressions quasi immédiates de ces vérités fondamentales : dogmes et rites spirituels en quelque sorte, plus vécus que formulés, lesquels ne comportent guère de conflit avec la science. C'est ainsi que le Christianisme appelle Dieu père ; les hommes fils de Dieu, et, comme tels, frères les uns des autres ; pareillement il enseigne le royaume de Dieu, le péché, le salut, la rédemption, la communion des saints.

Reste le détail des dogmes et des rites. En tant que ce détail contient des éléments empruntés aux connaissances et aux institutions d'une époque déterminée, il arrive qu'il se trouve en désaccord avec les idées et les institutions d'une autre époque. Cela ne signifie autre chose, sinon que la science et les institutions d'hier sont, sur certains points, en contradiction avec celles d'aujourd'hui. La religion n'est pas responsable de ces variations : elle ne saurait en souffrir. Elle se maintient identique, en évoluant extérieurement.

Deux modes d'évolution sont d'ailleurs concevables. Ou la religion conservera ses formules, legs d'une science et d'une civilisation antérieures, mais en dégageant, du sens littéral et matériel, le sens spirituel que celui-ci recouvre. Ou, reprenant la fière tradition des saint Paul, des saint Athanase, des saint Augustin, des saint Thomas, des grands organisateurs de la dogmatique théologique, elle ne craindra pas de s'approprier les notions philosophiques et scientifiques de l'époque présente, pour en faire le symbole, toujours contingent sans doute, mais immédiatement intelligible pour les générations actuelles, de la vie religieuse, éternelle et inexprimable.

II

LES DIFFICULTÉS DE LA PRÉCÉDENTE DOCTRINE.

Le système qui fonde la religion sur la critique de la science, embrassé par les uns avec une ardeur parfois combative, a, chez d'autres, soulevé de vives objections. Un grand bruit s'est fait, il y a quelques années, autour d'une formule qui résumait ce système à un point de vue polémique : « la faillite de la science ».

Des éloquents protestations que souleva ce cri de guerre il est parfois difficile de dégager des arguments concluants. Ainsi l'on s'est complu à énumérer les grandes découvertes de la science moderne, et surtout les merveilleuses applications de ces découvertes. Mais il est précisément question de savoir si ces progrès, qui se rapportent principalement à la vie matérielle, suffisent à réaliser les promesses que, maintes fois, la science d'hier avait faites, touchant la vie, non seulement matérielle, mais politique et morale, de l'humanité.

D'autres ont dit : La science n'a pas fait faillite, car nulle science sensée et véritable n'a jamais pu promettre ce que vous accusez la science de n'avoir pas donné. Cette réponse impliquait que la science n'est pas le tout de l'homme.

A travers ces apologies de la science moderne circule, toutefois, une idée capitale, que cette science, en effet, imprime de plus en plus dans les esprits : celle de l'impossibilité d'assigner une limite à ses progrès. Sans doute, il y a de profondes différences

entre l'ordre physique et l'ordre moral, entre les sociétés animales et les sociétés humaines. Mais la distance qui sépare la matière inorganique de la matière vivante, ou le mouvement réel de la mécanique abstraite, ne paraissait-elle pas, elle aussi, infranchissable ? Et pourtant la continuité s'établit, de plus en plus, entre ces règnes en apparence séparés. Pourquoi interdire à l'avenir de réaliser jusqu'au bout la coïncidence de la science avec l'être, sous toutes ses formes ?

On allègue que, de toutes les inventions de la science, aucune ne répond aux exigences morales de la nature humaine, et que la science à venir n'y satisfera pas davantage, parce que ces exigences sont extra-scientifiques.

Mais on s'abuse sur la valeur de cette objection. La conquête de vérités certaines a créé dans l'esprit du savant un sentiment précis de la certitude et de la compétence. A cette mesure, désormais, il rapporte toute activité intellectuelle : il tient donc pour vaines et illégitimes les recherches qui ne s'y ajustent pas. Certes il ne se risque plus, comme autrefois, à énoncer des résultats absolus, hors de proportion avec nos moyens de connaître ; il déclare lui-même que toute science est relative. Mais cette expression veut être prise dans son véritable sens. Elle ne signifie pas qu'en dehors du domaine où se meut la science il y a un autre domaine, celui de l'absolu, où il serait loisible à d'autres disciplines de se donner carrière : elle interdit, au contraire, à l'intelligence humaine de s'aventurer dans tout domaine qui serait inaccessible à la science. Car si quelque chose est inconnaissable pour la science, cet objet est, *a fortiori*, inconnaissable pour toute autre discipline. Et, forte du sentiment d'une compétence qui n'appartient

qu'à elle, là où elle dit : je sais, la science veut dire : cela est, à savoir pour l'esprit humain ; et là où elle dit : je ne sais pas, elle entend dire : que nul ne prétende savoir !

Il n'est donc nullement évident que la science moderne, malgré ses airs de modestie, soit plus favorable que la science dogmatique au libre développement de la religion. Du point de vue de la science, la religion n'est qu'un ensemble de conceptions arbitraires ; car elle ne peut, de la science, revêtir que la forme, non sans danger d'ailleurs pour sa propre intégrité, comme le montre l'exemple de la scolastique. Quant au principe interne de la religion, il ne peut évidemment être assimilé aux vérités d'expérience objective, qui seules sont reconnues par la science. Et il ne suffit pas d'alléguer que ce qu'on entend maintenir, par delà les limites de la science, ce n'est pas une autre science, mais une croyance. Une croyance, au point de vue scientifique, n'a de valeur que si elle est à la fois fondée sur l'observation des faits et orientée dans le sens de la science.

Bornée au domaine qu'il lui semble que la science lui abandonne, la croyance religieuse ne peut, même dans ces limites, assurer son indépendance et sa liberté de développement. Chaque progrès de la science la menace. Elle suit anxieusement les vicissitudes de l'explication scientifique des choses, croyant voir, ici, une fissure se produire, là, une lacune se combler. Elle provoque elle-même, par son zèle intempérant à s'adapter, à s'accommoder, une comparaison qui lui est défavorable. Car, à l'allure décidée et conquérante de la science, on oppose ses incertitudes et sa timidité ; et la religion semble n'exister plus que comme un grand nom, jadis supporté par une grande chose, aujourd'hui pur souvenir, que la piété et l'imagina-

tion des fidèles s'ingénient à revêtir encore des couleurs de la réalité.

Tels sont les dangers qui menacent la religion, si elle se borne à essayer de tirer parti des lacunes que présente la science. Selon de nombreux savants et philosophes, toutefois, ces dangers ne seraient pas réels. On en menace la religion parce que l'on persiste à considérer la science comme hostile; mais c'est là un préjugé. Qu'au lieu de tant raisonner sur la science et ses conditions, on examine quelques-uns de ses résultats les plus importants; et l'on trouvera qu'en deçà même de ses limites, la science est orientée dans le sens de la religion. Il importe d'examiner cette manière de voir.

III

LA SCIENCE CONSIDÉRÉE COMME ORIENTÉE VERS LA RELIGION.

En dépit de la réputation de matérialisme et de naturalisme qui souvent accompagne la science, nombreux sont les philosophes et les savants de profession qui persistent à nier que les méthodes et le contenu de la science soient en opposition avec les principes de la religion. Il en est, et non parmi les moindres, qui croient pouvoir maintenir le point de vue scolastique des deux voies, différentes quant à leur origine, convergentes quant à leur direction, et qui trouvent dans les doctrines scientifiques modernes elles-mêmes les rudiments des dogmes religieux.

C'est ainsi que certains savants discernent, dans l'évolutionnisme actuel, l'indication des dogmes religieux de la personnalité divine, de la création, de la chute, de l'efficacité de la prière et de l'immortalité de l'âme¹. Tel éminent physicien² donne comme conclusion à la science moderne le *Pater* de l'Évangile et les points essentiels du *Credo* des églises chrétiennes.

En général, toutefois, c'est d'une manière moins directe que l'on cherche aujourd'hui dans la science une introduction à la religion. Le point sur lequel on porte le débat est le caractère et la signification précise des limites de la science. Ces limites représentent-elles une pure négation, une négation absolue, en

1. Armand Sabatier, *la Philosophie de l'effort*.

2. Sir Oliver Logde, *The Substance of Faith*.

sorte qu'au delà de ce qui la concerne, la science nous interdise véritablement de rien chercher, de rien concevoir ? Ou ne sont-elles qu'une négation relative, ce qu'Aristote appelle une privation, le manque d'une chose qui est appelée, exigée, impliquée par la chose même que l'on possède ?

Selon les savants qui nous occupent, les limites de la science représentent proprement, pour l'esprit humain, la privation d'une connaissance qui serait nécessaire pour faire de notre science une connaissance complète. La science en sait assez pour savoir qu'elle ne se suffit pas. Ses principes sont des concepts négatifs, indéterminés quant à leur contenu. Or, il est impossible à l'esprit humain de ne pas se demander ce qu'est une chose, quand on lui apprend simplement qu'elle n'est ni ceci ni cela. C'est donc bien la science elle-même, et non quelque activité psychique extérieure à la science, qui enveloppe la possibilité de quelque connaissance supérieure à la connaissance scientifique. « La dernière démarche de la raison, disait Pascal, c'est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent ».

Et d'abord, en ce qui concerne son esprit et ses méthodes générales, pourquoi dire que la science combat la religion ? La science vise à soumettre les phénomènes à des lois, c'est-à-dire à la régularité, à la constance dans le changement, à l'ordre, à la logique, à l'intelligence. Elle cherche des lois simples et universelles, auxquelles elle puisse ramener la diversité et la complication des lois de détail. Par là même elle tend à voir dans le monde une œuvre une et harmonieuse, c'est-à-dire belle. Et, de fait, un seul espace, notre espace euclidien, paraît suffire à expliquer toutes les propriétés de l'étendue réelle ;

une loi unique, la loi newtonienne, domine les phénomènes du monde astronomique. A la physique suffisent peut-être deux lois fondamentales : la conservation de l'énergie et le principe de moindre action. La science tend vers l'unité, trouve l'unité : est-il donc arbitraire de dire qu'elle va vers Dieu ?

Mais, en même temps, elle se rend compte qu'elle ne peut l'atteindre. En effet, ses principes ne sont que des hypothèses sensiblement tolérées par l'expérience. Elle peut dire : nulle autre hypothèse, jusqu'ici, n'a, aussi victorieusement, subi le contrôle des faits. Elle ne peut dire : cette hypothèse est la vérité. Le mode même de sa connaissance : l'interrogation de la nature au moyen d'une hypothèse, lui permet de trouver des explications actuellement suffisantes, non de convertir ses explications suffisantes en explications nécessaires. Et pourtant l'explication positive et absolue ne peut manquer d'exister. La science nous en persuade, en même temps qu'elle constate son impuissance à la fournir.

Selon la philosophie dite mécanique¹, les propriétés des corps s'expliqueraient par un principe clair et positif, la matière et le mouvement. Il faut remarquer qu'aujourd'hui, parmi ceux-là mêmes qui maintiennent l'emploi légitime du modèle mécanique pour l'explication de tous les phénomènes, bien peu entendent dire qu'avec des instruments suffisamment puissants on pourrait percevoir les mouvements qu'ils imaginent. Ils se servent du mouvement comme du symbole le plus commode dont nous disposions pour trouver et exposer les lois des phénomènes.

Mais beaucoup de physiciens considèrent ce sym-

1. V. Lucien Poincaré, *La Physique moderna*.

bole lui-même comme inutile, ou comme susceptible d'être éliminé, comme un simple auxiliaire, en tout cas, dont la science n'a plus que faire quand son rôle est rempli. Selon eux, la tentative de ramener au mouvement l'ensemble des phénomènes observables a échoué, malgré les inventions, de plus en plus subtiles et compliquées, des mécanistes modernes. La voie de l'unification véritable a été tracée par la thermodynamique, devenue l'énergétique. Or, cette science se constitue en faisant abstraction de la nature propre des choses, pour n'en considérer que les manifestations mesurables. Ce que l'on mesure est-il de l'étendue, ou du mouvement, ou tout autre chose? Peu importe. Les mesures suffisent à trouver les lois, à édifier des théories, à dégager des principes qui permettent de classer les phénomènes connus, et, par voie déductive, de poser à la nature des questions nouvelles? Que veut-on de plus? L'énergétique, en recueillant tout ce que la science contient de strictement expérimental et scientifique et en rejetant tout résidu métaphysique et invérifiable, a réalisé la forme la plus parfaite que la science physique ait connue jusqu'à ce jour.

Qu'est maintenant cette énergie, dont elle fait son unique objet? Elle n'en a qu'une idée négative. Ce n'est ni le mouvement, ni aucune des réalités concrètes que nous observons. C'est l'indication d'une connaissance qui nous manque.

Il paraît possible d'embrasser, par l'énergétique, toute la variété des modes du changement, c'est-à-dire, non seulement le mouvement local, mais les mouvements physiques proprement dits, c'est-à-dire les changements de propriétés et de composition, et tout ce qu'Aristote appelait altération, génération et corruption. Mais cette possibilité ne s'applique qu'à

la forme des phénomènes. Et cette forme n'ayant par elle-même aucune propriété physique, les formules qui la représentent seraient inutilisables, si les phénomènes n'étaient, par ailleurs, classés selon leurs ressemblances et leurs différences physiques proprement dites, c'est-à-dire selon leurs qualités. Ainsi la distinction qualitative subsiste pour l'intelligence du savant sous l'unité et l'identité de traitement mathématique¹. Qu'est-ce que cette notion de qualité? Évidemment ce n'est, au point de vue scientifique, qu'une notion négative : c'est l'idée d'une condition, irréductible à la grandeur, des grandeurs que l'observation livre à l'analyse. Mais c'est en même temps l'idée d'une réalité, ce n'est donc pas une pure négation. C'est l'indication, donnée par la science elle-même, d'une face de l'être qui dépasse l'expérience sensible et la science.

Des conclusions analogues se tirent de la biologie. C'est aujourd'hui l'opinion quasi générale que, si la vie, dans son entretien, ne consomme aucune énergie qui lui soit propre, elle ne peut toutefois, elle-même, être ramenée purement et simplement aux forces physico-chimiques. Cette thèse est même souvent exposée en des termes si précis et positifs qu'il semble que le domaine de la biologie soit moins limité, quant à la connaissance de l'être, que celui de la physique. En effet, non seulement on sait que la vie existe, et n'est pas un pur mécanisme, mais on en donne la définition : c'est un consensus, une hiérarchie, une solidarité des parties et du tout, l'unification d'éléments hétérogènes, une idée créatrice et directrice, un effort pour maintenir une orga-

1. Voir Duhem : *La Théorie physique*, 1906. *L'Évolution des théories physiques*. Rev. des quest. scientifiques, Louvain, oct. 1896.

nisation définie en utilisant les ressources et combattant les obstacles que présente le milieu. Toutes ces définitions ont un sens positif en même temps que supra-mécanique ; et, quand on les tient pour réellement scientifiques, on en conclut facilement que la science, d'elle-même, nous introduit dans un monde autre que celui des phénomènes proprement extérieurs.

Mais on s'abuse si l'on prend ces formules, en ce qu'elles ont de positif, pour des données véritablement scientifiques. En ce sens, ce sont des métaphores, tirées des sentiments qui sont liés, dans notre conscience, à la constatation de la vie. Elles servent au biologiste de signe, de point de repère, de formule pour découper dans la réalité une certaine classe de phénomènes, qu'il appelle vitaux, de même que les mots : force, masse, attraction, inertie, servent au physicien pour y découper les phénomènes qu'il appelle physiques. Mais, tandis que les symboles psychiques ont pu être, par le physicien, à peu près exactement convertis en symboles mathématiques, les termes qui définissent la vie ont conservé, pour le biologiste, un sens subjectif. C'est pourquoi, au point de vue strictement scientifique, leur signification n'est que négative. Ils signifient que les phénomènes caractéristiques de la vie ne se ramènent pas au mécanisme physique, sont non mécaniques par quelque côté.

Et, pourtant, l'idée, même scientifique, de la vie n'est pas une négation pure et simple : c'est l'affirmation d'une inconnue, dont nous saisissons les manifestations, alors qu'elle-même échappe à notre investigation objective. C'est l'envers d'une chose qui, nécessairement, a un endroit. Ce concept négatif qui, scientifiquement, est très efficace, disparaîtrait, et

avec lui, les explications relatives qu'il fournit, si l'on supposait que le positif inconnu qu'il double n'existe pas en réalité.

L'étude du problème de l'origine des espèces vivantes a déterminé le développement d'une théorie qui, aujourd'hui, semble dominer la science entière : celle de l'évolution. Les différences qui distinguaient cette théorie des croyances dites orthodoxes ont induit d'abord à penser qu'elle était, de tout point, contradictoire à ces croyances, et que, la religion impliquant : Providence, création, intelligence, liberté, le mot évolution ne pouvait signifier que mécanisme, nécessité brute, matérialisme.

Cependant la critique que la science elle-même a faite de cette théorie n'a pas tardé à montrer que l'idée d'évolution était loin d'être simple, claire et précise, comme on avait pu se l'imaginer au premier abord ; qu'elle comportait bien des sens ; et, en tout cas, qu'elle n'était nullement cette négation pure et simple des idées de création, de liberté et d'intelligence, que l'on avait supposée. Et, remarquant que la théorie de l'évolution introduisait dans le monde une unité, une continuité, une vie, une fécondité, une harmonie, une orientation commune, que ne comportait guère la théorie de la fixité des espèces, un certain nombre de savants et de philosophes en vinrent à soutenir que, loin d'être opposé aux idées religieuses, l'évolutionnisme donnait, du monde et de son développement, une idée beaucoup plus grandiose et digne d'un créateur divin que le dogme traditionnel de la multiplicité immuable des formes fondamentales. Cette interprétation, à vrai dire, dépasse la signification scientifique de la théorie. Mais il n'est pas exagéré de dire que l'idée scientifique de l'évolution, plus encore que celles de la vie ou de l'énergie, est, en

elle-même, une idée incomplète, et proprement, une négation qui suppose une affirmation.

Il apparaît aujourd'hui comme établi que ce qu'on appelle l'espèce n'est pas une forme d'existence immuable et éternelle. La grande objection que l'on faisait à Darwin : nous voyons des espèces disparaître, nous n'en voyons pas apparaître, est maintenant levée. L'expérimentateur, par voie de mutation brusque à tout le moins, crée des espèces. D'une espèce peuvent en naître plusieurs, plus ou moins divergentes. Rien donc ne s'oppose plus, en principe, à ce que l'on considère la totalité des espèces existantes comme s'étant produites par évolution.

Quel est le sens de cette hypothèse ?

L'évolutionisme soulève nécessairement la question de l'origine des variations. Il n'a pu, jusqu'ici, aboutir, touchant cette origine, à des solutions universellement admises. Il oscille entre deux tendances qui, l'une et l'autre, sont appuyées sur nombre de faits et d'expériences, et que, pour cette raison, certains savants cherchent à concilier et à combiner. Selon l'un de ces points de vue, qui rappelle celui de Darwin, la transformation initiale se fait dans le germe. Certaines de ces transformations se conservent, s'accroissent et deviennent des types stables. Selon l'autre point de vue, lequel fut celui de Lamarck, l'influence du milieu et l'effort des êtres pour s'y adapter sont les causes essentielles des transformations. Et la réunion de ces deux points de vue est très concevable. Car l'idée de modification dans le germe n'exclut pas celle d'influence du milieu, non plus que l'idée d'influence du milieu n'exclut celle de modification dans le germe. L'adaptation au milieu peut retentir sur la production même des cellules reproductives,

comme le prouvent certaines expériences¹, et une transformation dans le germe peut se combiner avec l'adaptation aux conditions d'existence.

Peut-on dire que les concepts employés dans ces explications soient, scientifiquement, des concepts positifs ?

La doctrine des variations dans le germe explique ces variations, soit par une sorte de création spontanée, soit par le développement, sous l'influence de quelque circonstance, de caractères latents préexistants. Ou création ou innéité, telles sont les hypothèses proposées.

La doctrine de la réaction à l'influence du milieu implique, dans l'être vivant, soit la propriété d'acquiescer et de déployer une tendance déterminée sous l'influence de l'action uniforme d'une cause extérieure, soit la propriété de se modifier soi-même, de manière à s'adapter aux conditions extérieures.

Quant à la fixation relative des modifications, elle est assimilée à une habitude que l'être contracte, soit de lui-même, soit sous l'influence d'un milieu relativement constant.

Malgré les apparences, il s'en faut que les concepts de création, d'adaptation, de conservation aient ici un sens positif, du moins au point de vue de la science. Car ce qu'il y a de positif dans le contenu de ces concepts est subjectif, indéfinissable, réfractaire à l'exposition scientifique. Ces concepts veulent dire que l'on ne peut assimiler la formation des espèces vivantes à la production d'un composé chimique. En réalité, ils sont bien plus éloignés de la langue scientifique que n'étaient les concepts impliqués dans la théorie des espèces immuables. Dans

1. Bonnier, *Le Monde végétal*, p. 332.

celle-ci, le monde vivant, comme le monde inorganique, était formé d'éléments définis et invariables, en nombre fini, dont les combinaisons diverses constituaient la hiérarchie des classes. Vivant, au contraire, et évoluant, non plus seulement dans chacun des individus qui le composent, mais dans son ensemble, le monde végétal ou animal ne ressemble plus qu'en apparence à une collection matérielle, à un nombre fini d'unités fixes et homogènes. Le changement y est conçu comme radical; le défini, le stable, où s'appuie la science, n'y sont plus que contingents et provisoires.

Ces concepts ne sont, pour la science, que des négations et des énoncés de problèmes, car ils dépassent le point de vue mécanique. Ils suggèrent l'idée d'une explication analogue à celle que la conscience se donne de ses actes. L'être vivant, selon les formules adoptées, veut maintenir et déployer sa vie; et, pour y réussir, il se détermine et se modifie selon les circonstances qui l'environnent.

Ces explications sont d'ordinaire appelées téléologiques. Selon un pénétrant philosophe¹, il faudrait, pour les mettre en harmonie avec les faits, les concevoir comme supérieures à la téléologie aussi bien qu'au mécanisme. La téléologie conduit à faire du monde végétal un degré inférieur du monde animal et de l'instinct un degré inférieur de l'intelligence, alors que ce sont là, en réalité, trois développements divergents d'une même activité. La production riche et variée, en des sens divers, répond à l'idée de création spontanée, bien mieux qu'à l'idée d'une fin conçue d'avance et déterminant l'histoire de la réalisation.

1. Bergson, *l'Évolution créatrice*. Cf. Rudolf Otto, *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, p. 214-5 .

Quoi qu'il en soit de ces vues qui rappellent la doctrine spinoziste de la vie, il semble incontestable que le contenu positif des concepts biologiques fondamentaux est extra-scientifique, et, conséquemment, que ces concepts, scientifiquement parlant, ne sont que des concepts négatifs.

Il ne s'ensuit pas que la science puisse écarter, comme inutile, chimérique et purement verbale, leur signification positive et subjective. Car, en devenant purement quantitatifs, exacts et objectifs, ces concepts perdraient tout ce qu'ils ont de caractéristique, et de propre à guider le savant dans ses recherches et dans ses synthèses. Kant disait que, dénués de valeur constitutive, en ce sens qu'ils ne nous procurent aucune connaissance réelle, certains principes ont une valeur régulatrice, en tant qu'ils permettent de classer les phénomènes, d'organiser des expériences, comme s'ils représentaient fidèlement le travail réel de la nature. Cette doctrine paraît applicable à la biologie aujourd'hui encore. Or elle nous montre la science suspendue à une réalité qui dépasse ses moyens d'investigation.

Les sciences morales enfin, sont, à cet égard, particulièrement significatives.

Ces sciences sont entendues de deux manières : soit comme sciences normatives, soit comme sciences purement positives.

Entendues comme sciences normatives, elles fournissent directement, par leur contenu propre, les principes directeurs de la vie humaine que l'on demanderait en vain aux sciences physiques. Elles offrent ou imposent à l'homme des fins à poursuivre, telles que : le développement de la personnalité, le devoir, le bonheur, l'accord de l'individu et de la

société, la justice, l'utilité générale, la solidarité, l'union des consciences. Or il est clair que de tels objets ne sont pas, en eux-mêmes, des principes ultimes adéquatement conçus, mais représentent des problèmes d'une nature spéciale, des problèmes que l'on ne peut résoudre à l'aide de la seule expérience.

Selon certaines personnes, ces objets ne sont autre chose qu'une perspective ouverte sur l'infini, sur le parfait, sur le divin. S'il en était ainsi, les sciences morales, par leurs idées directrices, seraient, elles-mêmes, une véritable introduction à la religion.

Un autre école assimile beaucoup plus étroitement les sciences morales aux autres sciences. Elle vise à en faire précisément la science naturelle de l'homme, considéré dans ses manifestations morales et sociologiques. Les sciences morales étudient les actions des hommes dans leurs modes et dans leurs causes, comme les sciences biologiques étudient les fonctions et les formes d'existence de l'animal. Quant aux préceptes pratiques, ils sont, dans cette conception, des applications de la science, mais n'en font pas partie. Toute science, en effet, en tant que science, est théorique : la pratique la précède ou la suit, mais sans interférer avec elle.

Ainsi entendues, les sciences morales auraient un moyen sûr de rompre toute attache à la religion, ce serait de se faire purement narratives. Elles se borneraient à constater que les hommes ont, à travers les âges, parlé, dans tel ou tel sens, de justice, de bonheur, de devoir, de droit, de personnalité, de solidarité ou de conscience collective, sans avoir à se demander quelle est l'origine et la signification philosophique de ces notions, ni ce qu'elles valent. Mais une science qui n'est que narrative n'est pas proprement une science. Pour être analogue aux

sciences physiques, la science des phénomènes moraux doit se faire explicative.

La science morale ne songe plus aujourd'hui, en général, à expliquer la vie de la conscience et la vie sociale par des causes purement physiques. Psychologie, éthique, sociologie, sans rompre les liens qui les attachent aux sciences de la matière, revendiquent des principes propres. On expliquera donc les phénomènes moraux, non seulement par les conditions physiologiques et physiques de la vie humaine, mais aussi par des causes proprement morales, telles que : les conditions de la conscience, les propriétés de l'intelligence et de la volonté, l'influence des sentiments, des tendances, des idées, le rôle spécial d'idées telles que celles d'individualité, de bonheur, de devoir, d'égalité, de liberté, de tradition, de conscience collective, de solidarité, d'humanité, de justice, d'harmonie, de progrès, de raison, etc.

Que sont ces principes ? Au point de vue scientifique, ce ne sont que des négations. Ce sont des fantômes subjectifs, tenant la place de causes objectives, que notre intelligence ignore et ne peut saisir en elles-mêmes. Tout ce qu'il y a de précis dans les explications tirées de tels principes, c'est que les phénomènes en question ne s'expliquent pas par les causes efficientes dont nous disposons. Par un artifice logique, ayant fait intervenir des idées, des fins, la vie consciente en ce qu'elle a d'insaisissable, nous revêtons de formules ces choses fluides, nous en faisons des espèces d'êtres et de forces mécaniques, et nous nous en servons comme de causes efficientes. Nous croyons alors avoir donné une explication scientifique. Mais comment déterminer scientifiquement le sens et la valeur de semblables explications ? D'où vient la vie morale, l'aspiration au progrès, la prétention

de créer du nouveau et de faire mieux que la nature? Que voulons-nous? Où allons-nous? Réduire tout ce possible à du nécessaire, tout cet idéal à du réel, tout ce futur contingent à des choses données est évidemment ne voir dans la conscience qu'une puissance mystificatrice. Et alors que deviennent les explications qu'elle fournit? Ce ne sont plus que des explications illusoire de phénomènes illusoire eux-mêmes.

Au point de vue strictement scientifique, ces idées ne sont que des négations, la négation de la possibilité d'une explication mécanique. Mais ici encore, et ici surtout, il est juste de dire qu'il s'agit de négations imparfaites, solidaires d'affirmations correspondantes. Quel usage le savant pourrait-il faire de ces concepts, s'il devait, à l'exemple du mathématicien, se désintéresser de leur sens subjectif et pratique? Il y songe si peu, que c'est ce sens subjectif lui-même qu'il affuble du nom de notion scientifique. Quand l'astronome raisonne, selon les apparences, comme si le soleil tournait autour de la terre, il sait qu'il peut raisonner également, et même qu'il raisonnera beaucoup plus commodément, en supposant que c'est la terre qui tourne autour du soleil. Mais le moraliste ou le sociologue qui voudrait traduire les apparences subjectives auxquelles il a affaire en termes objectifs se verrait transporté aux antipodes de la réalité qui l'intéresse, et ne pourrait plus en raisonner du tout. Pour parler des hommes, de leur individualité, de leur personnalité, de leur solidarité, de leur conscience individuelle ou collective, on est obligé de supposer que ces termes signifient quelque chose, ce qui, au point de vue d'une science objective, est très contestable. Les explications des phénomènes par des concepts moraux ou sociologiques ne sont autre chose qu'un appel mal dissimulé à des

explications qui dépassent la portée d'une morale et d'une sociologie proprement scientifiques.

En résumé, selon les philosophes dont nous nous occupons, les limites de la science ne sont pas des négations pures et simples. Bien plutôt sont-elles l'indication d'une réalité, pour nous transcendante, sans laquelle ces limites elles-mêmes seraient incompréhensibles, et dont l'esprit du savant doit plus ou moins conserver le souvenir, s'il veut pouvoir donner à ses concepts une signification concrète qui les rende utilisables. La science, donc, n'est pas absolument neutre. Elle a une orientation; et, si cette orientation demeure très générale, elle est, du moins, dirigée vers les objets mêmes que postule la conscience religieuse.

La religion, dès lors, ne se présente plus comme une conception arbitraire, tolérée peut-être théoriquement par la science, mais sans rapport avec elle : la science même la cherche, sans le savoir. Et ainsi, tandis qu'elle se déploie librement d'après ses principes propres, la religion sait que ses affirmations, dans leurs principes généraux, correspondent aux postulats de la science. Elle n'en est que plus zélée à s'assimiler, de la science, tout ce qui peut contribuer à son œuvre propre; et c'est un fait observable, que les esprits dont nous parlons, loin d'écarter la science comme une étrangère ou une rivale, l'appellent à leur aide de toutes leurs forces, pour se faire, du côté historique et naturel des religions, l'idée la plus juste, la plus solide et la plus complète possible, donc la plus digne de la religion, et la plus efficace.

IV

DIFFICULTÉS SUBSISTANTES.

Et, certainement, cette manière d'entendre et de pratiquer la conciliation de la religion et de la science est l'une des plus fortes et des plus concluantes que l'on puisse concevoir. Il n'est pas certain néanmoins qu'elle satisfasse de tout point la conscience du savant ou la conscience de l'homme religieux.

Malgré tous ses efforts pour recueillir purement et simplement les enseignements de la science, sans les solliciter en rien, le spiritualiste risque d'être renié par le savant, lorsqu'il interprète les limites de la science dans un sens favorable à la religion. S'il est un dogme qui, pour la science, soit fondamental, c'est qu'elle ne sait pas où elle va. Se reconnaît-elle des limites, elle ne sait à aucun degré ce qu'il y a derrière; et toute interprétation de ses ignorances comme de ses certitudes lui est suspecte. La science est essentiellement jalouse de son indépendance, de son autonomie, de son droit de ne pas savoir.

De son côté, la conscience religieuse persiste à s'étonner d'être obligée de demander à la science l'autorisation d'exister. Elle ne songe pas, certes, à s'élever contre les résultats de la démonstration scientifique. Elle conçoit sans peine qu'entre elle et la science il doit y avoir un rapport, et que science et religion ne peuvent être radicalement hétérogènes, puisque, si Dieu est, il est la cause du monde dont la science étudie les lois, et qu'il ne se peut qu'entre la cause et l'effet il n'y ait aucune relation. Mais elle revendique, elle aussi, son autonomie,

son libre développement. Comme toute vie, elle veut être elle-même et déployer du dedans toutes ses puissances. Or elle risque de se trouver gênée, dans un système qui, malgré tout, semble subordonner aux conceptions de la science le droit, pour la religion, de se manifester.

Ni la science donc, ni la religion ne se sentent, dans le système des limites de la science, pleinement en possession de l'autonomie qu'elles revendiquent l'une comme l'autre.

Il est vrai que le problème paraît défier l'intelligence la plus subtile. Car il faudrait trouver un moyen de concevoir la religion, à la fois comme libre de se développer suivant ses principes propres, et comme unie à la science par certains rapports intelligibles. Mais si la difficulté paraît déconcertante, ne serait-ce pas parce que l'on persiste à se représenter la religion et la science comme existant à côté l'une de l'autre, dans l'espace, et comme se le disputant à la manière des choses matérielles? On cherche quelle place la science laisse à la religion, on se demande si les contours de l'espace occupé par la science supposent ou ne supposent pas un autre espace qui s'étendrait au delà. Toutes ces expressions ne sont que des métaphores, des transcriptions de la réalité dans le langage de l'imagination spatiale. Le rapport de la religion et de la science peut-il être quelque chose d'aussi simple, d'aussi analogue aux rapports matériels? Ne doit-il pas être, au contraire, très difficile à saisir et à définir? Ne doit-il pas être, en quelque sorte, seul de son espèce?

Mais, s'il en est ainsi, il faut, pour le découvrir, employer une méthode plus métaphysique que celle que nous venons de considérer. Celle-ci est proprement critique. Elle consiste à réfléchir sur la science

et sur la religion telles qu'elles nous sont données, à chercher quelles sont les conditions de l'existence de l'une et de l'autre, et comment, étant donné ces conditions, elles peuvent se concilier. Cette méthode ne peut aboutir qu'à mettre la religion et la philosophie en face l'une de l'autre, comme deux puissances rivales qui visent à s'exterminer réciproquement. Peut-être pourrait-on découvrir un genre de rapport plus intime et plus souple, si, au lieu de se borner à considérer la religion et la science du dehors et à en critiquer les principes, on cherchait à les saisir l'une et l'autre dans leur genèse, à se rendre compte de leur origine et du principe interne de leur développement. Il faudrait, pour cela, faire appel, non plus seulement à la critique philosophique, mais à la philosophie proprement dite, à une théorie des premiers principes de la vie intellectuelle et de la vie morale. C'est ce qu'ont essayé de faire un certain nombre d'esprits très pénétrants, aussi attentifs à respecter la liberté de la science que jaloux d'assurer celle de la religion,

CHAPITRE III

La Philosophie de l'Action.

- I. LE PRAGMATISME. — Le concept scientifique comme impératif hypothétique ; la notion pragmatiste de la vérité.
- II. L'IDÉE D'UNE PHILOSOPHIE DE L'ACTION HUMAINE. — La science comme création de l'activité de l'homme. — La religion comme réalisation du vouloir le plus profond de l'âme humaine. — Les dogmes comme vérités purement pratiques. — La religion et la science comme répondant à la distinction de la source et des moyens de l'action.
- III. REMARQUES CRITIQUES. — Difficultés inhérentes au concept d'activité pure. — Nécessité d'un principe proprement intellectuel pour la science et pour la religion elle-même.

Constituer une théorie des premiers principes de la vie intellectuelle et de la vie morale avait été l'effort de Descartes, et il avait cru trouver dans la raison la source commune des vérités, non seulement scientifiques, mais pratiques et même religieuses. Si son rationalisme s'est montré insuffisant, ne pourrait-on, toutefois, reprendre son dessein, en substituant, à la raison proprement dite, faculté surtout intellectuelle, l'activité, dont la philosophie postérieure à Descartes a, de plus en plus, mis en évidence l'originalité et la valeur ? La philosophie de l'action ne permettrait-elle pas de voir la science et la religion dériver, dans l'esprit humain, d'une source commune ?

I

LE PRAGMATISME.

C'est une idée désormais familière aux savants, que l'esprit est actif dans la production de la science. Mais ils entendent d'ordinaire par là que la découverte de la vérité demande de sa part des efforts, des inventions, l'emploi intelligent de toutes les ressources dont il dispose. Ils ne veulent pas dire que la science en elle-même, la science une fois faite, ne soit qu'un mode de l'activité humaine. Justifiée par les faits, une hypothèse devient loi. La manière dont l'esprit a découvert cette loi n'a plus désormais qu'un intérêt historique.

Pour les philosophes dont nous avons à nous occuper, au contraire, l'esprit, considéré dans son activité, n'est pas seulement l'agent de la science, il en est véritablement le sujet et la substance.

Ce point de vue se rencontre, adopté d'une façon originale, dans une célèbre école philosophique contemporaine, qui s'intitule pragmatiste.

Selon les pragmatistes¹, non seulement la science suppose un apport continu de l'esprit actif, qui envisage les choses à son point de vue et crée des symboles appropriés à son usage ; mais elle tend à l'action, et n'a pas d'autre objet que de servir à l'action. Remontez à l'origine des concepts scientifiques : tou-

1. Voir William James, *Pragmatism*. New-York, 1907. — F. C. S. Schiller, *The definition of pragmatism and humanism*. *Mind*, 1905; *Axioms as postulates*, in : *Personal idealism*, edited by H. Sturt. London, 1902; *Studies in humanism*, 1907. — La Revue *Leonardo*. Florence, Directeur : G. Papini.

jours vous trouverez qu'ils désignent des méthodes à suivre pour voir apparaître tel ou tel phénomène, pour obtenir tel ou tel résultat. Ce sont des règles pour l'action, des impératifs hypothétiques : hors de cette signification, ils n'ont pas de contenu véritable. Une proposition qui n'engendre pas de conséquences pratiques n'a pas de sens. Deux propositions qui n'aboutissent pas à une différence dans la manière d'agir ne diffèrent que verbalement.

Dire que la signification des formules scientifiques est purement pratique, c'est dire que ces formules se rapportent, non au passé, mais au futur. La science ne considère le passé qu'en vue du futur. Elle nous dit à quoi nous devons nous attendre si nous accomplissons tel ou tel acte, quelles sensations se produiront en nous, si, actuellement, nous éprouvons telle ou telle sensation.

De là, l'idée pragmatique de la vérité. La vérité n'est pas la conformité de nos conceptions à telle ou telle partie d'un tout, donné d'avance et une fois pour toutes (*ready-made*), qui répondrait au nom de monde : c'est, purement et simplement, le service qu'une conception peut nous rendre, si nous nous proposons tel ou tel résultat. Vérité veut dire vérifiabilité, et vérifiabilité signifie aptitude à nous guider à travers l'expérience.

La vérité d'une conception n'est, dès lors, jamais certaine qu'après l'événement. Et une vérité démontrée ne peut, même en droit, se rapporter infailliblement qu'au passé, non à l'avenir.

Ce n'est pas tout. La science, non seulement ne vise que l'action, mais est elle-même action, puissance efficace et créatrice. Cet avenir, que visent ses inductions, est-il prédéterminé? Est-ce notre ignorance seule qui nous empêche de le prédire infailli-

blement? Les rationalistes l'affirment. Pour eux, la réalité est faite et complète de toute éternité. Selon une formule célèbre, le présent est chargé du passé et gros de l'avenir. Tout autre est le point de vue des pragmatistes. Ils estiment que la réalité est véritablement en train de se faire, et que le futur n'est pas prédéterminé dans le présent. Et, parmi les causes qui créent l'avenir, ils placent en première ligne la science elle-même, qui, libre et humaine, impose à la nature des effets qu'à elle seule celle-ci ne produirait pas.

Bien plus, la croyance qui, dans notre conscience, accompagne nos idées, la foi dans la réalisation d'un événement est, elle-même, selon les pragmatistes, un facteur de cette réalisation. La foi peut créer sa propre vérification expérimentale, et devenir vraie par son action même.

Et la foi n'est pas, dans l'âme humaine, un état surajouté du dehors, et soustrait à l'influence de la volonté. Sans doute, il n'est pas en notre pouvoir de nous donner une croyance quelconque. Mais la vie pose devant nous des alternatives où l'option, non seulement n'est pas imposée par l'intelligence, mais serait impossible, si nous étions réduits aux raisons purement intellectuelles. Tels les problèmes religieux, pris dans leurs termes essentiels et pratiques. La société humaine, le monde, l'univers sont-ils pour moi la chose dont on dit : Cela ; où sont-ils le proche à qui l'on dit : Tu ? Ma conduite sera tout autre, selon que je me déciderai dans l'un ou l'autre sens ; et la décision dépend évidemment de ma volonté. Il dépend de moi de croire ou de ne pas croire à mon devoir envers les autres et envers le monde, et, par suite, de modifier ou de laisser tel quel le cours des événements.

La vérité elle-même est donc, dans une mesure