Zeitschrift: Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger

Band: 3 (1870)

Artikel: Des rapports de la science et de la foi

Autor: Hamel, A.-G. van / Hoeksrta, S. / Rauwenhoff, L.W.E.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379096

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DES RAPPORTS

DE LA SCIENCE ET DE LA FOI

D'APRÈS

DEUX THÉOLOGIENS HOLLANDAIS

La Hollande ne possède pas, comme la France et l'Allemagne, une armée de philosophes et de penseurs. Ce n'est pourtant pas une raison pour que les grandes questions de philosophie religieuse que soulèvent les débats du spiritualisme, de l'idéalisme, du positivisme, n'y soient pas mises à l'ordre du jour et discutées comme elles le méritent. Car, d'une part, ce petit pays se montre pressé d'offrir l'hospitalité à toutes les nuances de la pensée contemporaine ; d'autre part, il compte parmi ses savants un certain nombre de théologiens protestants qui se chargent volontiers de la tâche qu'on réserve ailleurs aux philosophes de profession. Ces hommes sont parfaitement qualifiés du reste pour s'en occuper ; d'abord, parce que la Hollande est placée dans d'excellentes conditions pour qu'une question y soit bien posée ; ensuite parce que la plupart d'entre eux sont habitués depuis trop longtemps à voir s'élargir le domaine de la théologie pour qu'ils puissent hésiter à le parcourir dans toute son étendue, à aborder franchement et hardiment et à pousser jusqu'à leurs dernières limites les grandes questions de principes qui ont pour objet la valeur absolue et l'avenir de la religion ; enfin, et leur compétence n'en devient que plus grande, ils aiment la religion elle-même autant que la science qui se fonde sur elle. Les limites extrêmes du domaine de la théologie, vers lesquelles ils s'avancent sans scrupule et sans peur, sont à leurs yeux des frontières sacrées dont les droits éternels de l'âme sauvegardent assez l'inviolabilité.

Parmi les théologiens hollandais qui s'occupent de préférence de ces études générales, il faut citer en premier lieu

M. Hoekstra, professeur de théologie à Amsterdam. Homme d'un grand savoir et de beaucoup de sagacité, il s'est occupé avec succès des questions de critique historique et littéraire relatives à la religion d'Israël et aux origines du christianisme. Mais ses études de prédilection sont tournées du côté de la morale et de la philosophie religieuse. C'est ainsi que les systèmes de l'utilitarisme anglais et de la morale indépendante ont trouvé en lui un juge compétent et un adversaire habile. La question religieuse proprement dite a été abordée par lui dans deux publications fort intéressantes, l'une traitant de *L'origine et des bases de la foi religieuse*[1], l'autre renfermant une étude sur *l'Espérance de l'immortalité*[2]. Ces deux livres, qui ont paru à quelques années de distance, se touchent de très près : le premier a préparé le terrain au second et traite d'une manière plus générale ce que celui-ci met en rapport avec un point spécial, la question de l'immortalité individuelle. Il a paru à l'un des critiques de M. Hoekstra, M. Rauwenhoff, professeur d'histoire ecclésiastique à la faculté de théologie de Leyde, que la question générale, la question de méthode, méritait avant tout d'être bien posée et sérieusement examinée. C'est ce qu'il a fait dans un remarquable article d'une des revues hollandaises de théologie, la *Theologisch Tijdschrift*[3]. En général M. Rauwenhoff se montre très sympathique aux vues de M. Hoekstra. Il n'en combat nullement les principes: il croit seulement que l'auteur aurait pu se faire la partie plus belle encore, qu'il aurait pu serrer davantage ses arguments en faveur des conclusions et de la méthode de la foi religieuse. Sa critique consiste donc en grande partie à compléter, à retoucher le raisonnement de son collègue, à mettre en relief l'idée fondamentale du système de M. Hoekstra, et à essayer de vérifier plus que l'auteur ne l'avait fait lui-même, les ti-

[1] Dr S. Hoeksrta Bzn. *Bronnen en grondslagen van het godsdienstig geloof*. Formeel gedeelte van de geloofsleer op het standpunt van de moderne wetenschap. — Amsterdam 1864.

[2] Dr S. Hoekstra Bzn. *De hoop der onsterfelijkheid*. — Amsterdam 1867.

[3] L. W. E. Rauwenhoff. *Empirisme en Idealisme*, volgens S. Hoekstra Bzn. Theol. Tijdschr. 1868, bl. 257 vlgg.

tres de la foi religieuse. C'est d'après cet article de revue que nous désirons résumer les principales thèses et les principaux arguments du professeur distingué de Leyde ; l'essence même des idées du savant professeur d'Amsterdam y trouvera naturellement sa place ; et nous nous réservons de donner plus tard quelques extraits du livre de ce dernier sur l'*Espérance de l'immortalité,* où l'on trouvera alors l'application de la méthode dont nous essayons aujourd'hui de donner une idée à nos lecteurs.

Il existe encore bien des divergences, et nous pouvons ajouter bien des malentendus, sur la question des rapports entre la science et la foi. Ce ne sont là, après tout, que deux points de vue différents, deux manières d'envisager le monde, deux *Weltanschauungen*, comme disent les Allemands, mais qu'on se plaît assez souvent à représenter comme étant opposées et hostiles l'une à l'autre. Tout le monde se souvient de l'époque où la religion imposait ses vues et ses méthodes à quiconque désirait faire de la science, et où elle tendait par conséquent à supprimer la science elle-même. Mais le moment de la revanche est venu, et la science est en train d'en user largement. Il y a aujourd'hui bon nombre de savants qui voudraient bien que l'idée religieuse fût bannie aussi vite que possible de la terre, et qui, pour préparer et pour hâter cette retraite, la stigmatisent de leur mieux comme un point de vue superstitieux, chimérique, ou pour le moins vaguement poétique, sans consistance et sans vérité. Il se pourrait bien cependant que les savants de nos jours ne comprissent et n'appréciassent pas mieux le point de vue religieux que les hommes de la foi ne le faisaient autrefois pour la science et sa méthode.

Pour marquer exactement la place que la science et la foi doivent occuper l'une par rapport à l'autre, et que, à bien prendre les choses, elles occupent réellement, il serait bon peut-être de les distinguer comme le point de vue *positif* et le point de vue *idéaliste*. La méthode qu'on suit au premier de ces deux points de vue pour arriver à la certitude, est en effet la méthode des sciences *positives*, la méthode *expérimentale*. Elle

consiste à observer exactement les phénomènes du monde, physique et moral, à vérifier l'exactitude des résultats obtenus par des observations réitérées, à classer ensuite d'après un ordre logique les faits constatés, et à les relier ensemble en leur appliquant l'idée d'un rapport de cause et d'effet. Tout ce qu'on peut faire de plus au point de vue de la science, c'est de généraliser cette dernière idée, et d'arriver ainsi à découvrir des lois ; mais voilà aussi le terme fatal auquel la méthode expérimentale est obligée de s'arrêter. Dès lors il est évident que l'infini ne saurait rentrer dans l'ordre des choses que la science peut connaître et qu'elle peut rendre certaines. Car lors même qu'on pourrait appliquer la méthode expérimentale à tout ce qui existe, et qu'on l'appliquerait partout avec une justesse parfaite, on n'aurait fait que réaliser l'idéal de la science, c'est-à-dire qu'on connaîtrait tous les détails du monde fini et tous les rapports dans lesquels ces faits peuvent se rencontrer ensemble ; mais il resterait toujours entre cette science et le domaine de l'infini un abîme infranchissable.

Le propre du point de vue de la foi religieuse consiste en ce que, pour arriver à la certitude, à la conviction dans cet ordre de choses, on suit une tout autre méthode, dont le nom de méthode *idéaliste* rend assez bien le caractère particulier. Pour s'en rendre compte, il faut s'adresser aux hommes religieux et leur demander comment ils ont fait pour conclure à l'existence réelle des objets de leur foi. Seulement soyons sur nos gardes : rien de plus facile en cette matière délicate que de se laisser tromper par l'apparence. Il ne faut pas prendre au mot tous ceux qui prétendent nous indiquer les bases de leur foi. Car s'il est vrai que toute foi véritable ne peut avoir qu'un seul et même fondement, il est vrai aussi que chacun en parle dans son propre langage, et qu'ainsi il croit souvent trouver le vrai fond de son expérience intime dans telle expression, dans telle image, plutôt que dans l'idée qui est au-dessous, et qui est après tout l'essentiel. Si quelqu'un nous dit, par exemple, qu'une certaine autorité, ou qu'un raisonnement purement intellectuel se trouve à la base de sa foi, il oublie évidemment qu'il y a eu pour lui une raison plus intime et plus

profonde qui l'a engagé à s'abandonner à cette autorité, ou à imprimer cette direction-là à son intelligence et à raisonner jusqu'à ce qu'il eût trouvé l'objet adorable que réclamait sa foi.

Malgré ce danger, qui est réel, voici pourtant ce que nous pouvons admettre franchement, sans crainte de nous tromper : c'est que les conclusions de la foi nous sont inspirées directement par les besoins du cœur. L'homme religieux se sent tourmenté d'aspirations, de besoins de paix, de bonheur, de perfection, que les réalités visibles, le monde des choses finies, sont impuissants à satisfaire. Pourtant ces aspirations, au lieu de s'évanouir, deviennent toujours plus fortes, toujours plus impérieuses. Leur intensité n'est pas en raison de notre faiblesse morale, ce n'est pas dans nos moments d'égoïsme et de découragement qu'elles se font le plus fortement sentir. Bien au contraire, c'est dans les meilleurs moments de notre vie que ces besoins spirituels, cette faim et cette soif des choses invisibles s'imposent avec le plus d'énergie et refusent de se laisser apaiser par le monde visible ou par le vide éternel. En vain nous nous débattons contre elles et nous essayons de nous en défaire comme de sensations maladives, d'illusions et de chimères. C'est déjà bien avant d'avoir fait toutes ces expériences que l'homme religieux a conclu à l'existence réelle de cet idéal dont la soif le tourmente, de ce monde invisible vers lequel tendent ses désirs les plus purs. Aussi les expériences qui démontrent la force, la valeur morale, la persistance de ses aspirations religieuses, et les réflexions qui le font revenir après coup sur ce qu'il a éprouvé, ne lui donnent-elles pas ses convictions : elles lui garantissent seulement la vertu intrinsèque de sa méthode et la justesse de ses conclusions. Ce n'est pas par une espèce de raisonnement, c'est plutôt par intuition, spontanément, que, prenant pied dans ses aspirations mêmes, il s'élance vers la foi à la réalité de leur objet. Un acte de foi religieuse est un acte spontané et d'intuition. Mais nous pouvons nous en rendre compte après, et refaire pour ainsi dire le même chemin en ayant conscience cette fois-ci de ce que nous faisons. Examinons donc de plus près la voie qu'a suivie l'homme religieux pour arriver à la foi.

Prenant pour point de départ les besoins de sa nature spirituelle, le croyant a admis que la nature et l'intensité même de ces besoins supposaient nécessairement, réclamaient la réalité de leur objet. Cet objet il l'a donc « postulé, » pour parler le langage de l'école, c'est-à-dire qu'il a appliqué à ses aspirations l'idée de cause finale : il a admis qu'il y avait entre les besoins de son cœur et le monde un rapport, non pas de cause et d'effet, mais de moyen et de fin ; il s'est dit que, puisque les vrais et immortels besoins de sa nature étaient ce qu'ils sont, la réalité devait y correspondre. En suivant cette marche, il a commencé par croire fermement à l'idéal et à sa propre vocation d'y atteindre ; puis, faisant tomber la lumière de cette foi sur le monde extérieur, il a appliqué aux choses du dehors cette même idée des causes finales, et il est arrivé ainsi à voir un plan, un ordre divin, digne d'une sagesse infinie et d'un amour éternel, dans la marche mystérieuse de l'histoire, dans le spectacle bizarre du monde, dans la destinée, pleine d'énigmes, des mortels. Il s'est placé au point de vue des besoins intimes du cœur, il a fait diriger ses regards par l'idée, non pas de causes efficientes, mais de causes finales ; en un mot il a suivi la méthode *idéaliste* au lieu de suivre la méthode *expérimentale,* et l'aspect du monde a été changé pour lui.

Voilà les deux points de vue suffisamment analysés pour que nous puissions nous demander maintenant quels sont les rapports de ces deux conceptions, et ce qui résulte de notre analyse pour la vérité du point de vue idéaliste, pour la raison d'être de la religion.

On aurait tort de chercher la différence des deux points de vue dans la nature des objets qui s'offrent à notre observation scientifique ou à notre appréciation religieuse. Il ne s'agit pas en effet de deux mondes différents, il s'agit pour la science et pour la foi de la même réalité, c'est-à-dire de l'ensemble des phénomènes physiques et moraux du monde. Et lorsque, au point de vue de la foi religieuse, on parle du « monde invisible, » c'est là évidemment une expression qu'il faut se garder de prendre à la lettre, et qui signifie simplement

que la religion nous dévoile une face de la vérité des choses inaccessible à la science.

La différence se trouve donc uniquement dans la méthode, et tout d'abord dans le point de départ. La science commence en effet par observer le monde extérieur : la foi, au contraire, s'occupe en premier lieu et avant tout des besoins spirituels de la nature humaine. Les aspirations religieuses de l'âme forment les larges bases sur lesquelles la foi élève ses constructions simples mais grandioses ; les faits du monde extérieur sont les matériaux variés et innombrables que la science se hâte tout d'abord de choisir, de classer, de joindre ensemble d'après l'ordre logique de la pensée.

Mais il y a bien plus : cette différence du point de départ n'est encore qu'une faible partie de la distance qui sépare la méthode expérimentale de la méthode idéaliste. En effet la science pourrait adopter le même point de départ et prendre les aspirations religieuses de l'âme pour objet de ses observations et de ses raisonnements. Mais qu'en ferait-elle ? Elle commencerait par les constater et par les classer de son mieux. Ici déjà se présenterait une petite difficulté qui ne serait peut-être pas insurmontable, mais qui pourrait embarrasser et retarder la conclusion. Il serait possible en effet que la science hésitât à conclure de l'identité des noms par lesquels les individus divers désignent les différentes nuances de leur expérience spirituelle, à l'identité parfaite des émotions. Cependant, comme il ne s'agit pas seulement de sensations, d'affections très mobiles et infiniment variées, mais de certains états de l'âme dont on pourrait vérifier sans trop de peine l'identité chez tous les hommes en comparant entre eux les effets qui en proviennent, — cette difficulté se réduirait facilement à des proportions assez minimes pour qu'on fût autorisé à passer outre. — Mais il y en a une autre bien plus grave, c'est que jamais la science, si du moins elle s'en tient rigoureusement aux exigences de sa méthode, ne fera autre chose que de constater un certain rapport étroit, un rapport de cause et d'effet, entre ces phénomènes de la vie spirituelle et d'autres circonstances. Elle peut dire que l'homme, placé dans

certaines conditions physiques et morales, se trouve ordinairement en possession de certaines émotions et de certaines idées religieuses; mais voilà tout. Et elle trouverait bien vite dans la nature de l'homme, dans son développement intellectuel et moral, dans sa condition sociale, l'explication de ces besoins et de ces croyances : elle en trouverait ce qu'on appelle la « raison suffisante, » c'est-à-dire qu'après cette explication, elle n'aurait qu'à se déclarer satisfaite. Et supposé même que d'une manière ou d'une autre la science pure pût nous élever jusqu'à l'idée de l'infini, de Dieu, de l'ordre moral, supposé qu'elle nous permît de mettre ces idées en rapport avec ce que nous savons du monde, nos besoins religieux n'auraient-ils plus rien à réclamer? Il est probable au contraire qu'ils ne seraient nullement satisfaits. Dire : « je sais qu'il existe un Dieu, » n'est-ce pas tout autre chose que de s'écrier avec un accent de piété profonde, d'amour et de joyeuse résignation : « je crois en Dieu ? » Lors même que l'existence de Dieu serait le dernier mot de la science, la foi religieuse demanderait encore un autre objet de cette conception abstraite de la raison.

La grande différence entre la méthode expérimentale et la méthode idéaliste ne se trouve donc pas seulement dans le point de départ, qui consiste pour l'une dans les faits du monde extérieur, pour l'autre dans les besoins religieux de l'âme. Elle est avant tout dans la manière dont on procède pour arriver aux conclusions. Nous avons déjà eu l'occasion de le voir: tout ce que la science peut faire au delà de l'observation exacte et de la classification logique des faits, c'est de les relier ensemble en leur appliquant l'idée d'un rapport de cause et d'effet, ou pour employer le langage de l'école, en y introduisant « la catégorie de causalité. » La méthode de la foi, au contraire, consiste à appliquer aux besoins de l'âme humaine l'idée d'un rapport de moyen et de fin, l'idée d'un *postulatum*, « la catégorie des causes finales. »

On s'est trompé souvent dans l'analyse ultérieure de cette différence et par là même on l'a exagérée, on a fait la distance entre la science et la foi plus grande qu'elle n'est en réalité. On a dit que si la science nous permet de connaître les cho-

ses telles qu'elles sont, la foi nous les montre seulement sous l'aspect que leur donnent les dispositions de notre cœur, dont la raison d'être ne se trouve qu'en nous-mêmes. En termes philosophiques, la vérité de la science serait donc une vérité « objective, » la vérité religieuse ne serait qu'une vérité « subjective. » Formulée d'une manière aussi catégorique, cette assertion n'est pas juste. Il n'est pas vrai que le caractère distinctif de la méthode idéaliste consiste dans sa nature personnelle, « subjective. » Et il est bon de relever cette erreur, parce qu'on n'est que trop porté aujourd'hui à prendre le mot de « subjectif » comme synonyme d'arbitraire et d'illusoire. Il n'est pas vrai que la science nous permette de connaître les choses telles qu'elles sont en dehors des facultés de notre esprit. Elle applique aux choses son idée d'un rapport de cause et d'effet; mais où prend-elle cette idée? Est-ce qu'elle l'emprunte aux choses elles-mêmes? Evidemment non; Kant l'a suffisamment démontré. L'observation pure et simple ne nous permettra jamais d'aller au delà du *post hoc:* c'est notre esprit qui prend le *propter hoc* pour son compte. Oui, prenons même ce qu'on appelle l'observation pure et simple. Est-elle tout à fait exempte de ce caractère d'appréciation personnelle, de « subjectivisme, » pour lequel la science de nos jours professe un si profond dédain? Mais n'oublions pas que, à bien prendre les choses, ce ne sont pas nos sens qui font l'observation : nos sens ne sont que des organes, des instruments. Ce qui observe, c'est encore notre esprit. L'œil d'une personne évanouie ou délirante a beau être ouvert, les images du dehors ont beau s'y photographier, elle ne voit pas. Il n'y a pas d'autre observation possible que l'observation intérieure de l'esprit, car nous ne saurions voir les choses sans les observer nous-mêmes. Il ne faut donc pas chercher le caractère distinctif de la méthode idéaliste dans son appréciation personnelle, « subjective » des choses, ni surtout lui en faire un reproche. Toute observation est nécessairement entachée de « subjectivisme », et, de plus, la science puise son idée d'un rapport de cause et d'effet à la même source où l'idéalisme prend son idée de causes finales; l'une et l'autre empruntent

leur « catégorie » à l'esprit humain et en font ensuite l'application pratique.

Le second point de différence, qui sépare la méthode idéaliste de la méthode expérimentale, revient donc tout simplement à ceci : c'est que la science fait ses opérations avec l'idée des causes efficientes, la foi avec celle des causes finales. Pourtant cette différence encore n'est pas absolue. Il y a des restrictions à faire. On ne le dirait pas, à entendre parler la plupart des représentants de la science contemporaine. D'après eux cette différence serait radicale et la science repousserait jusqu'à l'ombre d'une idée téléologique ; oui, il ne serait plus même permis aujourd'hui de dire que l'oiseau a des ailes pour voler : il faudrait se borner à dire qu'il vole parce qu'il a des ailes! — Or, n'y a-t-il pas là de l'exagération ? Il est vrai que l'ancienne téléologie, qui voyait partout des causes finales, qui savait nous montrer un but et un plan sur tous les points du monde et de son histoire, n'a eu que ce qu'elle méritait, lorsque la science lui a ôté la parole. Cependant la réaction pourrait bien nous aveugler ici comme partout ailleurs. La science a raison d'exclure l'idée téléologique comme de la contrebande, toutes les fois qu'on veut simplement se prévaloir de cette idée pour franchir l'abîme qui sépare le fini de l'infini et pour mettre ensuite cette transition brusque et arbitraire sous la sauvegarde de la science. Mais voici comment il faut poser la question : n'y a-t-il pas à constater entre les divers phénomènes d'autres rapports qu'un rapport de cause et d'effet ? N'est-on pas en droit de dire parfois que telle chose existe en vue de telle autre ? Craindra-t-on par exemple d'avouer avec Goethe que l'œil est organisé de manière à recueillir la lumière du soleil ? Et celui qui veut expliquer la structure des organes de l'ouïe et de la voix ne tâchera-t-il pas de montrer dans quelle mesure chacune des parties de cet organe contribue à recueillir ou à produire les sons? Citons un homme dont le point de vue scientifique ne sera suspect à personne, M. Moleschott, de Turin : « Ne croyez pas, dit-il, que je sois assez téméraire ou assez aveugle pour dénier à la nature un dessein et un but. Ceux dont je partage les idées ne repoussent nullement le

Τέλος qu'ils devinent, qu'ils voient partout avec Aristote dans la nature. Ils veulent seulement prémunir l'investigateur contre les labyrinthes dans lesquels irait se perdre sa recherche, s'il tentait de deviner, au lieu de s'en tenir au *rerum cognoscere causas.* » Voilà le vrai point de vue de la science. Si entre deux faits également réels, également bien constatés, elle croit trouver un rapport de moyen et de but, elle n'hésite pas à le dire. Seulement elle ne craint pas davantage d'avouer que souvent elle ne voit pas de but du tout, que parfois elle voit plutôt le contraire d'un dessein dans le spectacle que lui offre la nature. Et surtout elle se garde de partir de l'idée d'un tel rapport pour conclure d'un fait qu'elle voit, à la réalité d'un autre fait qu'elle ne voit pas. C'est là un usage auquel la science refuse d'employer l'idée des causes finales, et qu'elle abandonne entièrement à la foi.

Voici donc à quoi se réduit le caractère propre de la méthode idéaliste, opposée au point de vue positif et à la méthode expérimentale. Elle prend son point de départ, non pas dans le monde extérieur, mais dans les aspirations religieuses de l'âme humaine, et en tire ses conclusions en leur appliquant l'idée « subjective, » « la catégorie » des causes finales. Pour apprécier cette différence à sa juste valeur, il faut se rappeler qu'il n'y a pas d'observation purement réaliste, absolument « objective ; » que la science a aussi son idée, sa « catégorie, » celle du rapport de cause et d'effet, qu'elle emprunte à l'esprit humain, et dont elle fait l'application aux faits qu'elle a constatés; que l'idée d'un rapport de moyen et de but n'est pas tout à fait étrangère à la science, vu qu'elle y est appliquée dans une certaine mesure et à certaines conditions. — Toutes ces réflexions ne tendent nullement à combler la distance qui sépare le point de vue de la science du point de vue religieux, mais elles sauvent l'idéalisme du reproche mal fondé, de n'être que du « subjectivisme » et de l'arbitraire.

Cette distance n'est pas d'ailleurs un abîme. En vertu même de la différence qui existe entre elles dans le point de départ et dans la méthode, la science et la foi n'ont ni à se gêner mutuellement dans leurs mouvements, ni à vivre dans une séparа-

tion hostile. Il n'y a rien qui nous oblige de sauver notre religion en nous retirant dans ce dualisme bizarre et intenable qui consiste à être incrédule par l'esprit, croyant par le cœur. Il n'y a pas de science incrédule ou religieuse, pas plus qu'il n'y a une science laide ou belle, vertueuse ou immorale. Ce serait un contre-sens que de lui appliquer ces épithètes. D'autre part, la foi ne saurait affirmer ce que la science proscrit et repousse. La science n'est responsable de ses résultats qu'à elle-même. Et si les convictions religieuses se trouvent en conflit avec les vérités que la science a mises hors de toute contradiction et au-dessus d'un doute légitime, on peut être sûr que la foi a forcé les limites de son domaine, et que par suite d'un mal entendu elle a mis les pieds sur un terrain où elle n'a rien à faire. La science fournit les moyens d'*expliquer* le monde, la foi n'en est qu'une *appréciation*. Ce mot n'implique pas un certain dédain : car n'est-ce pas connaître le vrai fond des choses que de les apprécier, de savoir ce qu'elles valent? Et voilà ce que fait la foi en s'élevant plus haut, en creusant plus profondément que les moyens de la science ne permettent à celle-ci de pénétrer. — Du reste, la différence de caractère et de domaine qu'il y a entre la science et la foi donne à la première le droit, et lui impose même le devoir de contrôler sans cesse les idées religieuses, qui ne sont après tout que la forme dont la foi religieuse revêt ses conclusions idéalistes. La critique lui en appartient sans réserve, parce que (sans s'en douter peut-être) la foi les a empruntées au domaine de sa sœur. C'est ainsi que nous avons le droit, en vertu de nos aspirations religieuses, d'admettre, de « postuler » l'existence de l'objet de notre foi, de l'objet adorable qu'il faut à nos aspirations. Mais ce n'est pas à la foi qu'il appartient de prononcer par exemple sur l'unité ou la trinité de l'être que nous adorons. De même la paix avec Dieu est un *postulatum* de nos besoins religieux, auquel nous avons parfaitement le droit de conclure. Mais la question de savoir si l'assurance de cette paix nous est venue par la mort expiatoire du Christ, rentre dans le nombre de celles que la science seule peut débattre et résoudre. D'ailleurs, ce n'est ni une faiblesse ni une faute de la part de la foi que d'emprunter

les idées religieuses au domaine de la science, et d'être obligée par conséquent de les soumettre sans cesse au contrôle de la prêteuse. Elle n'aurait pu les prendre nulle part ailleurs. La science seule peut nous mettre en possession d'idées; elle ne peut pas donner la foi, mais elle doit fournir à la foi son contenu. Et en ce sens il est vrai de dire que nous ne pouvons rien savoir de Dieu, sinon par la science.

Et maintenant venons-en à la grande question qui se trouve au fond de tout ce travail et qui en forme l'intérêt capital; qu'est-ce qui résulte de tout ce qui précède pour le droit, pour la valeur et pour la vérité du point de vue idéaliste de la foi?

Après tout ce qui a été dit, la réponse est bien simple. Pour justifier ses conclusions, l'idéalisme religieux n'a besoin que d'en appeler à ses procédés.

Car évidemment le croyant a tout aussi bien le droit d'appliquer aux aspirations de sa nature religieuse, et ensuite au spectacle varié du monde, l'idée des causes finales, que la science a le droit d'appliquer son idée d'un rapport de cause et d'effet à l'ensemble des choses que l'observation lui a appris à constater. Pas plus de « subjectivisme » d'un côté que de l'autre; il y en a jusque dans l'observation pure et simple. Aussi les convictions du savant et la certitude de l'observateur reposent-elles en définitive sur la confiance de tous les deux dans leurs organes et dans les facultés de leur esprit. Pourquoi donc le croyant n'aurait-il pas tout aussi bien le droit de se fier aux aspirations de son âme et à la méthode qu'elles lui font suivre? C'est en définitive la même nécessité morale qui pousse l'homme religieux à admettre la justesse de son point de vue idéaliste, et l'homme intelligent à ne pas douter de ce que lui enseignent son observation et ses raisonnements. La voix de l'idéal est trop forte dans l'homme religieux, la voix de l'évidence et de la logique est trop forte dans l'esprit du savant pour qu'ils puissent hésiter à s'y fier. Des deux côtés on est *forcé* de croire, là comme ici il y a un *non possum non*.

Il va sans dire que la certitude religieuse ne peut jamais être la même que celle dont se vante la science. Mais des deux côtés on arrive à se former une conviction que nous pourrions

formuler ainsi : il me faudrait douter de moi-même pour ne pas admettre la réalité de ce que je vois (des yeux du corps, des yeux de l'esprit ou des yeux de l'âme). Il n'y a donc pas de différence dans la forme; le genre de certitude est autre, le degré est le même. Le penseur ne voit rien de plus grand et de plus vrai que la pensée, et c'est là-dessus qu'il fonde son droit d'admettre la réalité des résultats de sa méthode expérimentale. Et celui qui ne connaît rien de supérieur à l'idéal moral, pour qui cet idéal est la plus belle et la plus évidente des réalités, qui ne cesse de s'y consacrer entièrement, avec amour, avec foi, a tout aussi bien le droit de croire sans scrupules à la réalité du monde invisible, du monde de la foi religieuse.

La science et la religion ne s'excluent donc pas; bien plutôt elles se complètent. Il y a entre elles une grande différence de méthode, une distance qu'il faut se garder de franchir. Elles se touchent du reste dans ce qu'on appelle les *idées religieuses*, dont l'une crée la matière brute et auxquelles l'autre donne la forme. Enfin, l'une et l'autre reposent en dernière instance sur la même base, c'est-à-dire sur la foi de l'homme en lui-même.

A. G. VAN HAMEL.