Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 5 (1917)
Heft: 22

Artikel: Étude critique : le problème de Dieu
Autor: Wagner, Jean
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379981

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: 11.07.2025

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

ÉTUDE CRITIQUE

LE PROBLÈME DE DIEU

Voilà un livre (1) d'une belle sincérité, l'œuvre d'un chercheur fervent, d'un esprit qui ne se résigne pas au désaccord entre sa raison et son cœur, dont le premier souci est, sans doute, d'aimer, de croire, d'être sauvé ; mais sa seconde préoccupation est à peine moins instante : justifier, rendre communicable et claire sa religion. Et quel aiguillon plus efficace pour la raison que de vouloir de toute son âme et de tout son amour faire éclater aux yeux de tous la beauté et la vérité de ce qu'on considère comme le trésor le plus indispensable de l'humanité ?

L'objet de ce livre, me paraît-il, est de prouver que la croyance en Dieu n'a rien d'irrationnel, qu'elle est même nécessaire à la vie et à la pensée humaines ; qu'il existe une intuition religieuse normale, naturelle et nécessaire à notre esprit ; nous avons la certitude, l'évidence de la réalité de Dieu, le garant de la vie spirituelle ; seul un Dieu éternel et tout-puissant, le Dieu chrétien, le Dieu-Père de Jésus, à la fois Dieu-Saint et Dieu-Amour, seul le Dieu de l'intuition religieuse normale donne à la vie son sens et sa valeur ; il est le seul Dieu parfait.

Cette œuvre n'est donc pas simplement une discussion sur l'existence et les attributs de Dieu ; elle nous donne les vues de l'auteur sur le sens de la vie, sur la destinée de l'humanité ; elle est une apologie de la religion et de la religion de Jésus, telle que beaucoup la comprennent au vingtième siècle ; elle entend

(1) Maurice Neeser. *Le problème de Dieu*. Neuchâtel, Attinger, 1915.

tirer la religion de l'isolement où d'aucuns prétendent la cloître, et en montrer non seulement les relations étroites et nécessaires avec tous les aspects de la vie, mais la position dominante et suprême dans l'existence humaine.

Je me propose de faire un résumé du livre de M. Neeser et d'indiquer ensuite très brièvement quelques critiques.

M. Neeser commence par prouver, en quelques pages très claires, l'impossibilité de démontrer l'existence de Dieu ; nous devons renoncer à la preuve généralement impérative. Ou bien la démonstration n'est pas universellement valable, ou alors le dieu déterminé n'est que le monde ou une partie du monde ; et « un monde connu ne saurait être objet de religion... un Dieu compris ne serait plus un Dieu ». L'auteur porte donc le problème non devant la raison, mais devant le « tribunal de la pensée humaine en sa plus large acception, devant l'instance supérieure ». C'est là qu'il faut établir le fait et la possibilité tout au moins du droit des intuitions sur lesquelles se fonde la croyance. En fait, les hommes ont cru en un Dieu, malgré les théories philosophiques ou en dehors d'elles. Il existe des intuitions religieuses indépendantes. Il s'agit de les étudier et de découvrir, en nous aidant de la psychologie et de l'histoire des religions, l'intuition et la divinité types, si elles existent. La première partie de notre étude aura donc pour titre : *La croyance en Dieu.* Nous pouvons aller plus loin. Certains philosophes ont la conviction que l'objet de la foi religieuse règne au delà des atteintes de la démonstration ou de la négation scientifiques ; pour résoudre la question de la *réalité de Dieu*, nous demanderons à cette philosophie ses arguments en faveur de la nécessité des intuitions ou de l'intuition religieuse type et de la divinité correspondante.

La croyance en Dieu. — Des deux éléments de la croyance : *l'intuition*, ou le sentiment de la divinité, et la notion ou *formule* théologique ou philosophique, l'intuition (l'élément primitif ou primaire) est un produit naturel de la foi en la vie ; inséparablement unie à la conscience la plus générale de la vie, elle est une manifestation de l'instinct de conservation ; elle est, à l'origine, le désir de la garantie des valeurs, la confiance en leur garantie. Or cela implique l'existence du garant des valeurs, de

Dieu, et voilà la notion primaire la plus générale de la divinité. Nous en trouvons des preuves dans l'histoire de toutes les religions. Dieu, toujours, est conçu et invoqué comme le garant de nos destinées, la puissance en laquelle on a confiance, celle qui assure notre prospérité matérielle et notre salut, le garant de l'ensemble de toutes les valeurs imaginables.

Et si des valeurs se perdent, sont détruites, presque toujours le croyant retrouve sa foi, malgré tout, en transformant, en adaptant sa notion de Dieu aux circonstances, aux expériences nouvelles, en s'attribuant la responsabilité de telle catastrophe, de tel scandale, ou en se résignant au mystère, en ayant confiance quand même; c'est là la sublimité du sentiment religieux : malgré le malheur et le désespoir, tout est bien ; n'admettre plus qu'une valeur, la volonté même de Dieu; croire comme Jésus à l'intervention possible de Dieu et persévérer dans la requête, tout en redisant avec lui : Ta volonté, ô Père, et non la mienne !

Qu'affirme l'intuition religieuse sur Dieu ? La classification des attributs divins paraît malaisée ; car le garant a autant de qualités que le croyant connaît de valeurs à garantir. Si nous empruntons un critère à la morale : celui de l'extension sociale de la valeur, nous distinguerons deux grands groupes : les religions à valeur individuelle et les religions à valeur universelle. Ils correspondent à deux types d'intuition : l'esthétique et l'éthique. « L'opposition entre ces deux types semble avoir son origine dans les deux mouvements organiques de la spontanéité et de la réceptivité », le premier consistant surtout en une « sensation de sympathie contentée » et apportant des « satisfactions émotionnelles égoïstes » (nées d'une facile adaptation de l'individu à la nature), le second s'accompagnant d'abord, non d'amour comme le premier, mais de crainte ; « sensation de malaise due à la rencontre d'obstacles », d'où la nécessité d'une accommodation altruiste ; de l'individu se dégage la personne, de la nature naît l'humanité universelle ; cette intuition correspond aux religions éthiques, et à un second type général dans la conception du dieu garant. Pour le premier (type esthétique), Dieu est avant tout une toute-puissance, une force physique, une divinité immanente à la nature ; la valeur n'intéresse que l'individu, le clan, la nation, dont la divinité doit assurer la

persistanee ou l'accroissement. La valeur éthique, au contraire, est universelle et le dieu garant sera unique et spirituel, transcendant aussi et personnel, donc à puissance limitée.

Mais ce sont là des types extrêmes ; tout ce qu'on peut dire en étudiant l'histoire, c'est que les religions ont penché vers un type plus que vers l'autre. Si nous développons logiquement les conceptions des religions de l'immanence et de la transcendance, nous voyons s'évanouir toute religion car, dans les premières, Dieu est le monde, il devient inexorable et fatal ; dans les secondes, Dieu se perd dans l'Humanité divinisée. Immanence et transcendance sont également impuissantes à faire vivre une religion, et dans la mesure où les croyants se sont laissés entraîner à l'une ou à l'autre, leur religion a perdu de sa force et de sa vie. Le type *normal* sera donc la religion la plus robuste, la mieux apte à survivre. Nous trouvons ce type représenté par le christianisme, qui a su, en somme, unir les deux types et les maintenir en un juste équilibre. Le Dieu de Jésus est à la fois le Dieu-Amour et le Dieu-Saint, le bon père, ni faible, ni inflexible, un Dieu auquel on peut demander le pardon, les biens spirituels, mais les biens matériels aussi et la délivrance du mal physique. Ce Dieu exauce quelquefois. Il peut refuser ; à côté de la grâce accordée par le Dieu *Amour-saint*, il faut l'effort de l'homme exigé par le Dieu de *sainteté aimante*. C'est le Dieu parfait, le Père.

La religion la plus vivace et la plus féconde de toutes vérifie donc notre hypothèse : « L'intuition religieuse normale synthétise le sentiment esthétique et le sentiment éthique ; son caractère *sui generis* consiste dans une pénétration des valeurs de la nature et de celles de l'esprit, tandis que le Dieu garant marie dans la mystérieuse unité de sa puissance l'immanence et la transcendance, l'Amour et la Sainteté ».

La réalité de Dieu. — Ayant renoncé à la démonstration rationnelle et logique, interrogeons l'arbitre suprême, « la pensée la plus largement humaine », penchons l'oreille sur le cœur de la vie, « chaque battement nous dira : quelque chose est, il y a quelque chose qui fait que quelque chose est ». « Nous admettons cette liaison en donnée primordiale, extra-rationnelle de la pensée. Elle est élévation de l'esprit, science immédiate, ...affaire de foi, c'est-à-dire instinctive confiance en

la vie, mère de tout et mère de l'intelligence. « Nous allons donc nous passer de déduction et nous absorber dans le contrôle de l'intuition religieuse normale, pour en établir, si possible, le droit. Puisque les autres intuitions, esthétiques et éthiques, confondent Dieu, l'une avec le monde, l'autre avec l'humanité, « Dieu ne sera que si la réalité est ce que prétend l'intuition » mixte : le vivant progrès spirituel né de l'union organique » de la nécessité et de la contingence ; Dieu ne sera que si l'intui- » tion religieuse normale répond à une vérité ». Si nous pouvons montrer le droit et la nécessité de cette intuition, la réalité du Dieu garant s'en établira d'elle-même. — Pour établir ce droit, M. Neeser montre que l'intuition normale est à la base d'une philosophie reconnue. Distinguons en philosophie les tendances réalistes et les tendances idéalistes ou critiques. L'intuition esthétique de la valeur s'intègre dans le réalisme de l'infini ou du continu, selon Spinoza ou Taine, par exemple, tandis que l'intuition éthique inspire le réalisme du fini ou du discontinu, selon Renouvier, le dogmaticien de la contingence. Son théisme, comme le panthéisme de Spinoza, aboutissent à l'athéisme. Le criticisme de Kant, au contraire, établit que la notion du phénomène (intuition de la nécessité) appelle celle du noumène (intuition de la contingence), deux notions inséparables et unies organiquement. L'intuition scientifique n'exprime qu'une partie du réel, d'autres intuitions plus directes restent possibles et valables ; voilà l'équivalent philosophique de l'intuition religieuse normale, ou mixte.

Mais il y a plus : Cette intuition est indispensable à la vie. La constitution des vérités de la science et de la morale, de la personne et de la société humaines, ne s'explique que par les présuppositions du criticisme. L'intuition mixte est nécessaire à la science. En effet : pour le réalisme de l'infini, l'esprit n'est qu'un produit de la nature et la connaissance reste éminemment relative et variable ; le réalisme du fini conçoit la science comme achevée, il exagère la confiance aux idées, spécule souvent sans contrôle et conduit à la paresse intellectuelle. D'après le criticisme, au contraire, les connaissances ont évolué, sans doute, mais l'esprit humain contient, à l'état latent, toutes les formes nécessaires à l'interprétation de la réalité ; un criticiste continuera donc toujours à chercher, mais il a confiance dans ses

forces pour aboutir au résultat de sa recherche. L'équivalent philosophique du type d'intuition dont vit la religion, explique donc l'institution d'une vérité scientifique et lui est propice. — Il en est de même pour la connaissance morale : le réalisme de l'infini ne saurait fonder la morale impérative, puisqu'il ne connaît que la nature et la nécessité. Dans le réalisme du fini, l'autonomie de l'esprit est absolue, comme la contingence, et là non plus, on ne saurait établir ni reconnaître de loi générale, ni d'idéal collectif. Le criticisme nous montre la loi morale existant en nous; la notion de liberté est inséparable de celle de nécessité. Notre liberté ne prend conscience d'elle-même que parce qu'elle trouve le sérieux obstacle de la nécessité. — Les philosophies et les intuitions autres que le criticisme et l'intuition mixte apparaissent également impuissantes dans la vie pratique. Pour un Spinoza, pour M. Sixte, du *Disciple*, ou même pour un biologiste, la constitution de la personnalité devient inconcevable, le moi s'évanouit, n'est qu'une illusion. Ce moi est au contraire atteint d'hypertrophie dans le réalisme du fini, la personne humaine devient démiurge. Mais grâce à Kant, nous concevons la personne comme participant à la nécessité de la nature et à la liberté, et nous attribuons à la loi morale la primauté, et non la toute-puissance absolue qui anéantirait la résistance de la nature. C'est l'homme selon Jésus, « une créature de chair, appelée à marcher selon l'esprit ». — Les conséquences des trois types d'intuition pour la vie sociale sont toutes paralèlles.

Il y a donc entre la vie et la religion la relation la plus intime. Mais la vie ne prospère que lorsqu'elle s'inspire de l'intuition la plus favorable à la religion elle-même. Ainsi les peuples christianisés d'Occident ont formé plus de personnalités que les autres peuples et favorisé l'essor de la vie intellectuelle et morale.

La vie spirituelle existe, et dès lors existe le Dieu qui la garantit. Il faut que Dieu soit pour que la vie soit ; pragmatisme inévitable. On pourrait dire que croient en Dieu ceux qui vivent la vie humaine. Les seuls vrais athées seraient les purs jouisseurs ou les désespérés qui ne croient plus à la vie spirituelle. Et ceux qui réfléchissent à leur vie et à leur activité reconnaissent loyalement leur foi en Dieu. « Une humanité très intelligente reconnaîtrait à la base de son activité intellectuelle

une garantie divine », et qu'en réalité elle vit de Dieu ; plus, elle voudrait vivre de lui ; elle agirait ; et, agisssant, elle irait à l'autel de la prière, « elle affirmerait Dieu de toute l'inébranlable conviction que donne le sentiment vécu de sa vertu garantissante ».

Enfin, le Dieu parfait, normal, n'est ni immanent, ni transcendant, mais intermédiaire et participant à la fois de l'immanence et de la transcendance. Comment définir sa relation avec le monde ? « Il ne sera pas partout dans le monde, il ne sera pas davantage quelque part. » Il est une éternité spirituelle, présent à propos de tout, à l'occasion de tout, et non pas attaché à un temps, à un lieu, ou à l'ensemble de tous les temps et de tous les lieux. La relation de Dieu au monde est un accompagnement mutuel organique de réalités complémentaires. Il ne s'agit pas de l'identifier avec la causalité naturelle, ni avec une personne transcendante. Dieu n'est ni un en dehors, ni un en dedans. Il agit en connexion intime avec la réalité naturelle et par elle : puissance libre spirituelle, cause nouménale, intention de la causalité naturelle, — une liberté ayant avec la puissance de la causalité physique celle d'en user à son gré à telle intention particulière. L'action de Dieu n'est donc pas un miracle, ni la simple action de la nature, mais une œuvre de Dieu par la nature. D'ailleurs, le sentiment religieux se contente, sans qualifier l'action divine, de dire : Il peut agir, Il agit.

Comment déterminer Dieu ? Les réalismes y croyaient arriver directement et clairement ; mais leur avantage était illusoire, car ils identifiaient Dieu avec la nature ou avec l'humanité. Le criticisme et l'intuition religieuse normale renoncent sans peine à l'expression directe de Dieu et se refusent à adorer un Dieu seulement personnel ou seulement impersonnel. Faite de Dieu, source de la vie spirituelle et de la raison, la raison ne saurait déterminer Dieu directement. Mais le sentiment religieux ne peut s'empêcher de lui attribuer une forme, et le criticisme ne voit à cela aucun inconvénient, tant que la religion se contente du symbole ou de la définition par analogie. Elle pourrait l'appeler : « le Vivant de l'Amour saint, de la Vie spirituelle ». Jésus disait : le Père. En effet, l'homme reste toujours devant son Dieu comme un enfant devant son père, ou mieux, devant

« l'être vivant, père ou mère, père et mère en une unité pour lui assez indiscernable, dont il tient la vie ». Cet être, l'enfant se le représente d'abord comme une présence, une puissance indispensable, et, sinon toute-puissante, du moins assez efficace pour que l'enfant vive. Personnelle ou impersonnelle ? Question vaine, l'enfant se contente de cette réponse : tu le sauras plus tard. Le croyant aussi prend son parti du mystère ; « il sait, il comprend qu'il en doit être ainsi ». Il lui suffit que la Force initiale manifeste assez de puissance, pour que la vie spirituelle subsiste, progresse et triomphe. »

Je ne puis ici discuter comme elles le mériteraient, les nombreuses thèses du livre de M. Neeser, malgré toute la joie qu'on a à causer avec un auteur aussi probe et sincère. Je dois me contenter de relever quelques points faibles qui m'ont frappé et d'esquisser une réponse.

Tout d'abord, il faut regretter que l'anarchie qui trouble aujourd'hui le problème de la connaissance n'ait pas décidé l'auteur à apporter d'autant plus de soin et de clarté à ses définitions, au sens de ses termes, et qu'il n'ait pas justifié et précisé sa théorie de la connaissance. On déplore dès le début l'absence de définitions de Dieu, de la religion, de la croyance. Sans doute, elles ne pouvaient, dans l'état actuel des sciences, être que conventionnelles ; mais, sans elles, on en est réduit à deviner peu à peu l'idée que se fait l'auteur de ces objets. Le terme intuition, qui joue un rôle capital dans l'ouvrage, n'est pas défini, quoiqu'il soit employé dans au moins deux sens différents, et le plus souvent avec une signification exceptionnelle : l'auteur parle d'intuition mathématico-physique du monde et l'assimile à une conception ; plus loin, ce mot n'est plus synonyme d'*Anschauung*, mais de sentiment et il s'oppose à « formule ». On ne nous dit pas davantage quel est « ce tribunal de pensée, supérieur à la raison », ni pourquoi il lui serait supérieur ; il nous importerait pourtant de le connaître exactement, puisque c'est devant ce tribunal que tout le problème de Dieu est jugé. Quelle est la valeur de l'intuition comme instrument de connaissance, de recherche de la vérité ? Nous ne trouvons comme réponse que des affirmations sans preuve et parfois contradictoires : tantôt l'auteur reconnaît que l'intuition ne saurait nous donner

que des notions purement subjectives, non universellement valables, tantôt — et le plus souvent — il lui attribue la faculté de prouver (Dieu, par exemple), en écartant la science comme une étrangère incapable de pénétrer dans le domaine religieux et de donner aux notions une précision généralement admissible. Quels sont les rapports de l'intuition à la connaissance rationnelle ? On ne nous le dit pas ; ou, du moins, on se contente d'affirmer que l'intuition, que la pensée instinctive (?) et consciente, sont supérieures au raisonnement scientifique, que l'intuition religieuse normale est légitime, parcequ'elle a son équivalent philosophique défendable : le criticisme de Kant ! Mais peut-on assimiler ainsi une intuition religieuse à un système philosophique, et n'est-ce pas l'y assimiler que de vouloir la faire bénéficier de la vérité de ce système ? Toute la valeur du raisonnement de M. Neeser dépend de la valeur de vérité de son « intuition » : nous ignorons cette valeur, si elle existe — et de la vérité du kantisme : cette vérité n'est pas établie ; le criticisme n'est qu'un « système défendable ».

Il y a, de plus, dans le « Problème de Dieu », une foule d'affirmations qui importent fort à la thèse de M. Neeser, mais qu'il ne justifie pas. Ainsi : Dieu ne serait plus Dieu, s'il était objet du monde, s'il était compris dans l'humanité, s'il était connu, dépouillé de mystère. Leur insuccès a jugé les religions naturelles. La liberté, la vérité, la vie spirituelle exigent un Dieu distinct à la fois de la nature et de l'humanité. La science positive et empirique, le réalisme de l'infini mène au découragement sceptique, il est incapable de nous donner une morale, des lois morales, il exclut le droit véritable, il juge inaccessible ou impossible la personnalité. Il y a une distinction nette et, semble-t-il, métaphysique entre la nature et l'humanité, deux ordres de choses différents.

Enfin, que d'obscurités dans la qualification du Dieu de M. Neeser ! Toute une partie de l'ouvrage est un essai pour qualifier et nommer Dieu ; nous apprenons tour à tour qu'il ne peut avoir ni la figure de l'humanité, ni celle de la nature, mais que son meilleur nom est le Père, figure assez humaine pourtant, à moins qu'il ne soit père et mère en un ; il n'est ni immanent, ni transcendant ; sa vie n'est ni personnelle, ni impersonnelle ; il n'est pas partout, mais il n'est pas davantage

quelque part. Et la conclusion, c'est qu'il est ineffable, qu'il faut renoncer à le déterminer. En effet, comment et pourquoi raisonner sur l'ineffable ? Mais alors, contentons-nous donc de dire : tel être, tel sentiment me paraissent ineffables. Demandons tout au plus à l'art de nous les rappeler ou de les faire vivre, mais ne *raisonnons* plus sur eux, ne les faisons plus intervenir dans nos raisonnements scientifiques ou philosophiques.

En somme, si l'on s'attache seulement à la valeur rationnelle de l'œuvre, en négligeant la beauté du sentiment qui y éclate et la signification religieuse de beaucoup de ses pages, on peut dire que l'intérêt du livre se trouve dans l'étude impartiale, et conduite dans un esprit scientifique, des phénomènes de la croyance religieuse ; ce qui en fait le défaut et l'imprécision et qui en diminue singulièrement la portée, serait que l'auteur n'a pas persévéré dans cet esprit objectif et scientifique jusqu'au bout, à cause de sa grande défiance à l'égard de la science et de la raison.

Du moment que tous les raisonnements n'avaient jusqu'ici pu prouver l'existence de Dieu et que la philosophie n'arrivait pas à la décrire ni à la qualifier, il était intéressant d'aller étudier les phénomènes religieux, comme le fait M. Neeser, de les observer, de les décrire, de les classer et de chercher la croyance religieuse type, de trouver des uniformités. On pouvait ensuite recueillir les témoignages des gens religieux sur leurs dieux et, en les comparant, essayer de comprendre objectivement quelle est la force, ou quelles sont les forces, nommées Dieu par ceux qui ont cru en lui. On arrivait ainsi à des conclusions vérifiables ; on pouvait espérer obtenir le consentement de tous à des vérités scientifiquement établies. M. Neeser étudie d'abord soigneusement la croyance et l'intuition, mais quand il s'agit de prouver l'existence de Dieu et de le décrire, il ne consulte plus guère que son sentiment, le sentiment et le langage de chrétiens, et leurs métaphores, leurs symboles, toutes choses qui n'ont aucune valeur logique, choses éminemment variables et subjectives. *Il généralise un jugement de valeur*, il attribue une portée générale à plusieurs jugements de valeur. M. Neeser accorde alors une valeur de vérité, de démonstration, à l'« intuition », et il la lui accorde de préférence à la raison et à la

science, auxquelles il interdit certains domaines, parce qu'elles y seraient incompétentes ; elles produiraient des résultats néfastes à la vie religieuse, morale et intellectuelle, si on se fiait à elles. « Faite de Dieu, source de la vie spirituelle et de la raison, la raison ne saurait déterminer Dieu directement », dit-il, pour se servir ensuite de sa raison tout de même, qui déjà lui avait servi à dire de Dieu qu'il était la source de la vie spirituelle et de la raison.

Or, la philosophie moderne a beau avoir limité, et avec raison semble-t-il, la valeur de la science positive ; jusqu'ici nul n'a découvert d'autre moyen pour trouver la vérité, la connaissance communicable susceptible d'obtenir le consentement général. Il faudrait pourtant établir des étages, des degrés dans nos moyens de connaître. Certes, « l'intuition mathématico-physique » n'est pas seule à nous renseigner sur le monde ; nous entrons en contact avec lui par d'autres moyens ; ainsi l'art et la religion peuvent nous donner des vues sur le monde et l'homme ; mais ces connaissances ne deviennent vérité que lorsque la science a pu les étudier, les contrôler, les classer. Toute l'histoire de la pensée ne nous enseigne-t-elle pas que seule la science positive établit des vérités ?

A chaque page presque de son livre, M. Neeser manifeste sa défiance de la science et de la raison. Il tente de s'en passer, et, du coup, son exposé perd sa portée générale et ses conclusions ne peuvent plus être considérées comme des vérités.

D'autre part, il s'est mis en route avec une série d'idées préconçues sur Dieu. Sans doute, aucun de nous ne saurait faire autrement en pareil cas. Mais on peut demander qu'au cours de sa recherche, le savant prouve ses idées ou les justifie. Or l'auteur admet d'emblée et sans preuve qu'il n'y a qu'un Dieu, maître tout-puissant du monde physique et du monde humain, qu'il est mystérieux et surnaturel, que l'« homme bégaie toujours en parlant de Dieu », etc. Pourquoi ces postulats ? Pourquoi un Dieu connu serait-il moins aimé et secourable qu'un être mystérieux ? Une mère aimée devient-elle moins secourable quand son fils la connaît bien et celui-ci recourra-t-il moins souvent à son affection ? Le pardon maternel aura-t-il moins de valeur pour lui ? Plus généralement : pourquoi craindre la clarté, pourquoi craindre la science positive ? Presque tous les philo-

sophes chrétiens ou théistes récents ont éprouvé cette crainte, et, à un moment donné, ont dit à la science : Arrière ! tu ne dois pas aller plus loin, tu n'entres pas ici !

Mais d'abord, de quel droit restreindre le domaine de la science ? Quelle raison claire et péremptoire alléguera-t-on pour déclarer d'emblée que la science ne saurait interpréter la vie spirituelle ? D'ailleurs, la science positive seule pourrait elle-même se déclarer incompétente ; jusqu'ici, elle ne l'a déclaré pour aucun ordre de faits humains et naturels ; elle a seulement avoué son ignorance provisoire ; et d'après M. Neeser la religion est créée par l'homme, elle a au moins des sources humaines et naturelles. Cette défiance de la science ne provient-elle pas d'une confusion ? (1)

Parmi ceux qui font cette confusion, on admet plus ou moins clairement que la science voudrait se substituer à la religion et on imagine avec terreur la sécheresse et la froideur des formules prenant la place des élans du cœur. Il faut dire et répéter ici ce qui paraît pourtant évident : la *science* ne prétend pas prendre la place de la *vie*, elle ne songe pas à nous donner une image vivante du réel, à le reconstituer (n'est-ce pas le rôle de l'art ?). Elle veut seulement faire connaître et reconnaître par tous un fait de façon à ce qu'on puisse l'utiliser et arriver à connaître des faits nouveaux, mais elle ne supprime ni la foi, ni l'enthousiasme. Craint-on que le savant n'admire plus un coucher de soleil, quand il aura compris et expliqué la cause qui fait que les nuages et le paysage s'illuminent de couleurs merveilleuses ? Certains philosophes, les métaphysiciens surtout, essaient souvent de réduire l'homme à un être qui cadre bien avec leur théorie ; mais la science, qu'il faut distinguer de toute philosophie, même d'une philosophie de la nécessité, ne change ni la nature, ni l'homme, mais les prend tels qu'ils sont et cherche à les expliquer. Comment pourrait-elle détruire la vie religieuse ? La science positive ne saurait être funeste à la liberté, ni à la personnalité, ni à la morale, ni à la vie spirituelle, comme on le répète, mais seulement à certaines théories de ces phénomènes de la vie morale. Un vrai savant ne prétendra jamais nier aucun fait ; il ne nie pas Dieu, ni la liberté,

(1) Elle se retrouve, par exemple, dans *Science et religion* de Boutroux.

il les étudie. Et il lui arrivera peut-être de trouver pour les expliquer de nouvelles formules, une *interprétation* nouvelle ; il ne fait pas la guerre aux *faits*. Et quelles que soient ces interprétations, l'homme saura, comme il a toujours fait dans le passé, les admettre et s'y adapter, dussent-elles l'obliger à abandonner des théories anciennes, aimées, et crues ou devenues secourables.

Ce qui importe, après tout, ce n'est pas que les termes (personnalité, Dieu, liberté) soient maintenus ou ne changent pas de sens, mais que les réalités qu'ils recouvrent soient mieux connues, deviennent par conséquent mieux utilisables et plus secourables. Si un homme se dit religieux, ce n'est pourtant pas pour l'amour de telle formule ou interprétation de Dieu et de la vie ; ce n'est pas une formule qu'il veut donner à d'autres ; il a trouvé la *vie*, il veut y aider les autres. Ce qui lui importe, c'est la vivante réalité religieuse ; il la sent au plus profond de lui, il n'en saurait douter. Si on devait lui démontrer que la force divine dont il vit, à laquelle il croit, est toute naturelle, ou que son « Dieu » se résout en plusieurs forces très diverses et de nature différente de ce qu'il croyait, est-ce que sa vie religieuse, est-ce que les réalités de sa foi en mourraient ? Un changement de formule ne saurait pourtant tuer la vie !

La science positive, en étudiant la croyance et les forces qui vivent dans l'homme religieux, ou dont il vit, n'aboutira pas à autre chose qu'à une formule nouvelle, à une nouvelle interprétation. Est-ce la mort de la foi ? Y a-t-il autre chose à redouter (ou à espérer) pour elle, qu'un changement d'habitudes mentales, de vocabulaire, — douloureux, sans doute, et malaisé ? Mais qui ne voit le soulagement, la joie qui nous viendraient, si la science et la foi se retrouvaient enfin, ce qu'elles auraient dû être toujours, deux instruments de vie, qui n'ont rien à redouter l'un de l'autre, mais qui ont chacun leur emploi et qui peuvent et doivent s'aider l'un l'autre ?

JEAN WAGNER.