Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 13 (1880)

Artikel: L'avenir de la religion

Autor: Schweizer, Alexandre

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379258

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: 02.07.2025

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

L'AVENIR DE LA RELIGION

D'APRÈS

ALEXANDRE SCHWEIZER [1]

2° Nous l'avons vu, l'histoire de la civilisation et la philosophie ne réussissent pas à se débarrasser de la religion : quant au socialisme, plus il fait appel à la force, moins on peut discuter avec lui. Il ne reste plus que la science moderne de la nature comme adversaire avancé de la religion. Celui-ci du moins paraît se refuser absolument à déposer en faveur de la religion. Nous voici donc arrivés au point décisif, les questions doivent être serrées de près. Il s'agit de savoir si, la religion et la philosophie spéculative mises de côté, la science de la nature peut suffire à elle seule pour donner satisfaction à la vie intellectuelle. La conception matérialiste de l'univers est-elle en état, sans faire le moindre emprunt à l'idéal, de maintenir la civilisation, qui plus est de l'augmenter et de l'ennoblir ?

Lorsque sans hésiter on répond négativement à ces questions pour reconnaître que, à tous les degrés du développement, la religion et la philosophie seront des parties constitutives de la civilisation ; quand on maintient que la science de la nature a besoin d'être complétée par la culture d'une vie intérieure, idéale et quand on reconnaît que la religion en particulier doit persister du moins aussi longtemps que la civilisation [2], il faut prouver deux choses : d'abord que la science de la nature et

[1] Voy. *Revue de théologie et de philosophie*, novembre 1879, pag. 505.

[2] D'après Strauss, la civilisation et la raison doivent un jour disparaître sans laisser de trace, ce qui ne paraît guère s'accorder avec son optimisme.

l'histoire empirique ne sont pas en mesure, à elles seules, de réaliser l'idéal de la science et de la civilisation conçu par le genre humain ; en second lieu qu'il y a une seconde tâche à remplir, encore plus importante que celle de connaître le monde de la nature.

Si le théologien, appelé par vocation à faire grand cas de la religion, était seul à maintenir tout cela, il ne ferait indubitablement que provoquer contre elle des défiances très répandues. Dans les premières années de ce siècle, pour que les contempteurs de la religion parmi les hommes cultivés voulussent bien au moins prêter l'oreille à ses *Discours sur la religion,* Schleiermacher a dû prendre une attitude franchement mondaine et romantique. Aujourd'hui on est déjà moins obligé de prendre cette position. En effet, quand on a à parler en faveur de la religion, on peut en appeler à des naturalistes compétents, à des philosophes critiques comme Ed. Zeller et F. A. Lange. De sorte que ce qu'il y a à dire de plus décisif en faveur de la religion peut être exprimé dans les paroles mêmes de ces penseurs indépendants et réfléchis, qui n'abordent nullement la religion avec des préjugés favorables. Parmi les naturalistes, Lange est un de ceux qui jouissent même de la grande estime des socialistes par suite de la profonde sympathie qu'il a manifestée pour les misères de classes entières ; tout en reconnaissant tous les droits des sciences naturelles, et en défendant même la conception matérialiste, ces hommes ont donné de la religion une apologie plus saine que celles qui se trouvent dans les livres des théologiens de profession.

Lange a vu d'une manière plus profonde et plus complète que Strauss les dangers que le matérialisme fait courir à notre civilisation. Le célèbre auteur de la *Vie de Jésus* ne craint que le matérialisme grossier des classes ouvrières. Pour sauver son bourgeois, dont le matérialisme est déjà ganté, il a recours au canon, comme dit Lange, ou à la limitation du suffrage universel, au maintien de la peine de mort, ainsi qu'à d'énergiques mesures répressives, mises à la disposition du puissant chancelier. Strauss propage en même temps un matérialisme théorique qui a justement pour effet de bien asseoir les socialistes

sur leur bête, et de séparer du peuple les hommes cultivés ayant encore besoin de religion. En opposition à cette courte vue de l'optimisme, Lange, allant bien plus au fond des choses, estime que l'unique moyen d'éviter le bouleversement socialiste, c'est de triompher au plus vite du matérialisme et de combler promptement l'abîme qu'on a creusé en séparant les hommes cultivés du peuple et des besoins spirituels de celui-ci. Strauss, lui, propage largement sa conception matérialiste de l'univers à l'usage de ses hommes cultivés, tout en émoussant les conséquences les plus grossières de sa théorie, en partie au moyen d'un reste de morale idéaliste, qui ne saurait se maintenir dans une atmosphère matérialiste, en partie par des mesures répressives. Lange, au contraire, voit le danger d'abord dans le matérialisme lui-même, dont la théorie doit nécessairement aboutir à la pratique, et ensuite dans l'attitude optimiste des hommes cultivés qui s'inquiètent fort peu du petit peuple dont ils sont séparés, si misérable, d'ailleurs, que puisse devenir son existence. Strauss repousse avec décision le pessimisme que la misère fait aisément surgir dans les rangs des masses, tandis que, avec un certain air narquois, il se borne à prêcher son optimisme aux hommes des classes supérieures qui sont à leur aise. Lange, au contraire, voit dans ce levain de pessimisme simplement un fruit du matérialisme exclusif qui ne veut apprécier la valeur du monde qu'à la mesure de notre bien-être matériel.

Tout ce qui précède pourra sans nul doute paraître fort surprenant à maint lecteur. Celui, en effet, qui n'a fait qu'entendre parler de l'excellent ouvrage de Lange sur le matérialisme, au lieu de s'être donné la peine de l'étudier, s'imagine volontiers que l'auteur se borne à défendre le matérialisme. En réalité, Lange se propose bien plutôt de dépasser le matérialisme ou, du moins, d'en montrer l'insuffisance. Mais il sait parfaitement que, pour triompher du matérialisme, il faut commencer par ne lui marchander aucun de ses droits, et par le cantonner rigoureusement dans sa propre sphère, afin de pouvoir repousser vigoureusement les injustes invasions qu'il se permettrait dans un domaine où il n'a que faire.

Pour réfuter les attaques du matérialisme théorique, auquel se rattache étroitement le pratique, il y a deux ou trois choses à faire. D'abord, lui reconnaître hautement tous ses droits là où il convient, ensuite lui tracer les limites qu'il ne saurait franchir, et, enfin, insister fortement sur le domaine idéel qui, pour la nature humaine et la civilisation, est tout aussi nécessaire et beaucoup plus précieux encore que la science naturelle matérialiste. C'est là une tâche dont l'ouvrage de Lange et les études de Zeller ont étonnamment facilité la solution.

Le matérialisme doit donc régner sans conteste dans les sciences de la nature. Que se proposent-elles, en effet? Leur nature même l'indique : elles visent à expliquer tous les phénomènes naturels par des causes naturelles pour arriver ainsi à les connaître. Or les causes naturelles ne sont pas spirituelles; elles sont matérielles. Ici donc, le matérialisme doit régner seul; les naturalistes ont ainsi parfaitement le droit de repousser énergiquement l'intervention de causes surnaturelles qui prétendraient faire invasion dans leur domaine[1]. Lange reconnaît expressément « que la connaissance expérimentale doit s'en tenir à une conception mécanique de l'univers et repousser toute fantaisie métaphysique. Nous restât-il encore beaucoup de choses inexpliquées, nous n'en devrions pas moins présupposer l'explication naturelle et travailler à expliquer toujours mieux ce qui resterait. » Zeller ajoute ici une réserve. Il veut bien qu'on ne donne de tous les phénomènes que des explications exclusivement physiques, mais ce qu'il ne saurait admettre, c'est que toutes les causes naturelles soient mécaniques, c'est-à-dire qu'elles consistent exclusivement en mouvements dans l'espace. C'est là une prétention qui est encore loin d'être prouvée. En tout cas, nous n'avons nul droit de remplacer notre ignorance des diverses causes naturelles, en faisant appel, sur un point quelconque des sciences naturelles, à de certaines causes métaphysiques inconnues. Faire appel à Dieu dans ce cas, c'est le rabaisser au point d'en faire la res-

[1] J'ai montré dans ma *Dogmatique*, pag. 73, 75, 90, 107, 130, que les intérêts de la religion demandent la même chose et qu'elle doit nier le miracle.

source suprême de l'ignorance, c'est-à-dire renoncer à des recherches scientifiques.

Tout exemple emprunté aux nombreuses observations des sciences particulières confirmera ces principes. Qui songerait à expliquer le changement des saisons de l'année en faisant appel à des êtres supraterrestres? On parle simplement de l'obliquité de l'axe de la terre dans sa course autour du soleil. Et cette obliquité de l'écliptique, à son tour, on ne l'explique pas au moyen d'une cause ultraterrestre, mais simplement par des causes naturelles, soit que nous les connaissions déjà, soit que nous les ignorions encore ou que nous devions les ignorer à tout jamais. Derrière ces causes naturelles, nous devons supposer d'autres causes toujours naturelles et remonter aussi loin que possible dans leur démonstration. Mais, dès que notre entendement, arrivé à la toute dernière des causes naturelles, prétend en appeler à une cause surnaturelle, — quelque chose comme le moteur primitif d'Aristote qui met tout en mouvement et demeure lui-même immobile, — il abandonne le terrain des sciences naturelles. Et toutefois il conviendrait de se demander préalablement si l'organisme de la nature est bien réellement une série infinie, une chaîne de causes placées les unes derrière les autres et se suivant en ligne droite, comme des perles enfilées par un fil perpendiculaire, ou si cet organisme ne ressemblerait pas plutôt à une circonférence revenant sur elle-même, qui aurait toujours existé sans avoir commencé dans le temps, de sorte que les phénomènes particuliers seuls surgiraient et disparaîtraient et que toutes les parties agiraient réciproquement les unes sur les autres [1]. En tout cas, l'étude de la nature finirait là où finirait la nature : l'étude de la nature ne peut étudier que la nature, elle n'est appelée à s'occuper que des causes naturelles; ce qui existerait encore en dehors de la nature ne peut être atteint par les sciences naturelles, car, s'il en était ainsi, si cette cause

[1] Schopenhauer va jusqu'à dire que, dans la série des changements qui se succèdent, il est aussi impossible de se représenter une première cause qu'un commencement du temps ou des limites de l'espace. *Die Welt als Wille*, I, pag. 49.

pouvait être connue par l'étude de la nature, il faudrait qu'elle appartînt encore à la nature. La science de la nature ne peut ni rechercher, ni dire s'il y a des causes de ce genre, sans abandonner son propre terrain pour aller se perdre dans les spéculations métaphysiques. Dès lors les méthodes des sciences naturelles ne sont plus de mise, aussi Schopenhauer déclare-t-il que la physique, absorbée par les phénomènes du monde, ne saurait suffire, ni se suffire à elle-même : elle a besoin d'une métaphysique. Il va donc sans dire que le naturaliste, comme naturaliste, ne saurait jamais, dans ses recherches, aboutir à Dieu ou à une cause surnaturelle quelconque. Cette déclaration n'a pu paraître importante qu'aussi longtemps qu'on n'avait pas bien délimité le champ et la portée des sciences naturelles et que l'on confondait encore plus ou moins dans sa tête les causes naturelles et les causes surnaturelles.

Ils ne paraissent pas complétement à l'abri de cette confusion, ceux qui, comme Strauss, toute une école de naturalistes allemands et quelques littérateurs étourdis, se hâtent de voir des preuves nouvelles en faveur de l'athéisme dans les découvertes faites par Darwin dans un champ jusque-là inexploré. Tout cela ne prouve qu'une chose, c'est que le pancosmisme, le monisme, pour lequel il n'y a de réel que la nature se mouvant elle-même ou le monde des phénomènes, suffit à une conception du monde demeurant exclusivement scientifique [1]. Darwin lui-même ne se permet pas de pareils empiétements sur un domaine étranger. La question de savoir si la science de la nature qui, cela va sans dire, doit tout expliquer naturellement, est ou non compatible avec l'idée de Dieu, avec un être surnaturel, cette question demeure exactement la même comme avant que Darwin eût découvert des

[1] Une physique qui tiendrait son explication des choses pour suffisante ne serait que du naturisme, du matérialisme réchauffé transformant le phénomène en chose en soi et supposant par cela même la chose principale. Une pareille physique absolue, ne laissant aucune place à la métaphysique (ni à l'idéel), transformerait la *natura naturata* en *natura naturans*. En répudiant l'athéisme, on répudie également une pareille physique, qui, sans métaphysique, renverse aussi la morale. *Schopenhauer*, II, 193 et 342.

causes naturelles jusqu'à lui inconnues. Que les idées de Darwin finissent par triompher ou qu'elles soient un jour reconnues fausses, dans un cas comme dans l'autre, il est hors de doute qu'un matérialisme est pleinement justifié dans le domaine des sciences naturelles, mais qu'à côté de lui, et tout aussi justifié, se pose constamment le grand problème d'un monde idéel. On peut être religieux et irréligieux, en admettant et en repoussant les hypothèses de Darwin, ce fait ne saurait dépendre du plus ou moins de causes naturelles que nous connaissons jusqu'à présent. La science de la nature sait fort bien que son programme est de tout expliquer naturellement ; qu'elle réussisse complétement ou partiellement, la question de Dieu demeure en tout cas la même. De nos jours, ce point de vue-là devrait être considéré comme définitivement établi.

Jusqu'à Darwin et à ses prédécesseurs, toute explication naturelle a fait presque entièrement défaut pour un domaine très important, l'origine des espèces diverses dans lesquelles nous voyons les êtres vivants se classer. C'était pourtant une grave faute scientifique de recourir, à défaut de causes naturelles, à des explications surnaturelles, pour cet unique domaine de la nature qui se serait trouvé avec Dieu dans de tout autres rapports que d'autres portions de la nature où depuis longtemps l'explication naturelle règne sans conteste.

Celui qui croit en Dieu ne saurait cependant prétendre qu'il ait créé une portion de la nature autrement que toutes les autres. Or plus les explications naturelles nous étaient restées jusqu'à présent cachées, quant aux espèces, — qui, du reste, ne se différencient décidément que dans les organismes supérieurs, — plus il fallait s'attendre au grand éclat que provoqueraient les premiers essais dans ce sens, plus il fallait s'attendre à voir l'enthousiasme s'emparer de quelques naturalistes[1]. Cette exubérance, avec la disposition au matérialisme, devait être fort compréhensible, mais on est déjà plus sobre et plus de sang-froid. On a longtemps affirmé la descendance des orga-

[1] C. Vogt, au moyen de l'explication darwinienne de l'origine du monde, ne fût-elle encore qu'un article de foi, veut mettre le Créateur à la porte.

nismes supérieurs des inférieurs, c'est-à-dire la doctrine de l'évolution[2], mais les preuves précises ont toujours fait défaut jusqu'à ce que Darwin a mis en avant sa sélection par suite du combat pour l'existence et son accommodation aux milieux naturels, comme facteurs puissants. L'homme peut bien, et cela dans un temps relativement court, obtenir, au moyen d'une sélection artificielle, des variétés importantes dans le monde des plantes et des animaux. Pourquoi la nature, ayant à sa disposition un temps infiniment plus long, n'arriverait-elle pas, au moyen de la sélection naturelle, à faire sortir des êtres primitifs les plus simples des organismes toujours plus nobles et plus élévés, qui ont, d'ailleurs, une certaine variabilité? La lutte pour l'existence entre tous les êtres vivants produirait donc, bien que plus lentement, ce que la main des hommes obtient de son côté. Les exemplaires pourvus d'avantages les rendant particulièrement aptes à sortir victorieux de la lutte pour l'existence survivront aux autres, transmettant leurs privilèges à des descendants qui se chargeront à leur tour de les améliorer. Darwin explique donc l'origine des diverses espèces au moyen d'un lent développement, permettant aux avantages accidentels, dont seraient doués quelques exemplaires, de s'hériter jusqu'au moment où, par suite de l'adaptation aux conditions d'existence dans un milieu donné, il s'établit un point d'arrêt relatif qui permet à l'espèce la plus noble de se fixer définitivement. Cette découverte fera époque comme celle de Copernic en astronomie. A une condition, toutefois, c'est que cette explication ne demeure pas à l'état de simple hypothèse, qu'on ne se borne pas à établir *qu'il peut* en avoir été ainsi, mais qu'on cite un fait réel dans un domaine déterminé. Il se peut qu'on se soit hâté d'exagérer la portée de la découverte; il se pourrait que ces causes naturelles rendissent fort bien compte des seules variétés, sans expliquer l'origine d'une seule

[2] Déjà avant Darwin, Oswald Heer a cherché à expliquer le lien génétique de la nature organique. Il a vu dans les formes nouvelles le produit, soit d'une longue action des anciens types, soit d'une évolution de ceux-ci arrivée à un moment déterminé. Voy. *Flora tertiana*, III, pag. 256, et aussi *Urwelt der Schweiz.*

espèce. Il n'en demeure pas moins vrai que cette cause est un coefficient important pour l'explication naturelle des produits, fallût-il, d'ailleurs, la compléter par plusieurs autres. Un fait demeure toujours certain : Darwin a, pour le moins, imprimé une vigoureuse impulsion, soit pour travailler à la confirmation de sa théorie, soit pour chercher d'autres coefficients concourant avec la cause qu'il a découverte.

Si on dit que Dieu créa les espèces chacune pour elle-même, c'est tout simplement renoncer à une explication naturelle. Il résulterait de là que, dans les sciences de la nature, on ne pourrait jamais admettre des causes surnaturelles que lorsqu'elles interviendraient çà et là, à côté des causes naturelles auxquelles, d'ailleurs, elles se subordonneraient. En outre, s'en tiendra-t-on à l'hypothèse que Dieu aurait tout à coup fait sortir les êtres vivants comme d'un coup de pistolet, au moins un couple de chaque espèce, et qu'il les aurait appelés à l'existence à l'état adulte? Mais la Bible elle-même fait former le corps de l'homme de la poudre de la terre, et Dieu, ensuite, lui donne l'âme comme souffle de vie. Ici encore, ce serait renoncer à toute connaissance scientifique. C'est pourquoi, pour la théorie déjà ancienne de l'évolution, l'hypothèse de Darwin fait époque, en ce qu'elle inaugure une explication naturelle de l'origine des espèces, quoiqu'elle soit loin de pouvoir tenir tout ce qu'elle promet, en faisant dériver les espèces supérieures presque exclusivement du hasard et des influences extérieures. Aujourd'hui déjà, l'attention se porte sur un facteur intérieur, sur ces petites déviations avantageuses qui surgissent tout à coup dans un exemplaire, parmi d'autres tout à fait semblables et qui s'héritent. Ce fait a déjà dirigé l'attention des savants sur des causes de transformation résidant dans l'organisme lui-même. En effet, il faut bien qu'un être qui se transforme, soit sous une action extérieure comme la lutte pour l'existence, ou sous l'action de circonstances extérieures qui le sollicitent à s'adapter au milieu, il faut bien qu'un tel être possède déjà la faculté de se transformer qui lui aura été donnée, soit par la procréation, soit par le fait que le fruit aura atteint sa maturité. Toutefois, cette capacité pri-

mitive de transformation ne pourrait lui venir de l'intervention surnaturelle de forces ou d'êtres supraterrestres; elle devra être la résultante du concours général de toutes les causes naturelles. De sorte que la voie ouverte par Darwin pousse à la recherche d'autres coefficients naturels, soit dans le monde extérieur, soit dans l'organisme lui-même. En effet, du moment où on est obligé d'accorder que ces avantages profitables dans la lutte pour l'existence ne le deviennent dans bien des cas que quand ils sont déjà acquis, ils sont loin de pouvoir concourir au développement comme on le prétend. L'attention doit donc nécessairement se porter sur d'autres faits naturels venant confirmer la doctrine darwinienne, comme, par exemple, les études paléontologiques. Celles-ci établissent qu'il y aurait eu une amélioration lente des organismes à mesure que la terre passait par des périodes successives de formation. Il ne faut pourtant pas perdre de vue que, d'après Virchow, les plus anciens crânes humains fossiles diffèrent autant de ceux des singes que le crâne de l'homme actuel. L'embriologie peut également fournir une confirmation du darwinisme. Elle paraît établir, en effet, que le fœtus des espèces supérieures suit un développement analogue à celui des espèces inférieures. Mais, encore ici, il ne faut pas perdre de vue une circonstance capitale : il faut bien que cette capacité de se développer jusqu'à un degré supérieur se soit trouvée dans quelques fœtus, tandis qu'elle manquait chez d'autres[1].

Le développement graduel et progressif dans la formation des diverses langues pourrait également favoriser le darwinisme, si des hommes, ayant étudié ces matières, comme Pott, ne niaient pas catégoriquement que les familles supérieures de langues se soient développées des inférieures. Il doit y avoir eu, au contraire, dès le tout commencement, divers rudiments de langues indépendantes les unes des autres[2]. En un mot,

[1] E. von Bær a tempéré les exagérations de Hæckel en ceci : Le fœtus humain ne suivrait nullement un développement analogue à celui de toutes les espèces inférieures; partant de la base générale, il progresserait en se spécialisant constamment.

[2] Voy. Waitz, *Anthropologie*, 2. Ausg., § 239. De sorte qu'il pourrait y

pour autant qu'on ait exagéré la portée du darwinisme, il n'en a pas moins fait époque. Car il a introduit l'explication naturelle dans un domaine qui lui paraissait presque inaccessible, et cela par une démonstration déterminée, de sorte que cette explication a pour toujours pris pied dans ce domaine. Avec cela, il doit demeurer entendu que l'étude de la nature doit s'occuper exclusivement de la recherche des causes naturelles et que, par conséquent, dans ce domaine, le matérialisme est légitime.

Maintenant, comment cette marche générale de la nature peut-elle s'accorder avec un idéalisme quelconque, avec une idée quelconque de Dieu? Dirons-nous avec Strauss que l'explication de l'univers au moyen de lois et l'idée de Dieu s'excluent? L'idée de Dieu serait-elle définitivement liée à celle plus ancienne d'un monde miraculeux? Ne peut-on admettre Dieu que s'il intervient çà et là d'une façon arbitraire? L'idée que tout ce qui arrive dans la nature est obtenu par des moyens naturels est-elle incompatible avec l'idéalisme religieux? Carrière (*Relig. Reden*, S. 176) dit avec raison : « Nous séparons si peu Dieu de la nature que la volonté de Dieu se réalise dans les lois de la nature. »

Il est cependant trois points qui semblent tout à fait incompatibles avec un monde idéel s'affirmant, ainsi que c'est le cas pour la religion, comme différent du monde naturel. Ainsi premièrement si l'on veut faire procéder l'homme avec sa vie spirituelle des espèces animales inférieures, comme celles-ci sont sorties des plantes, et les plantes, enfin, du monde inorganique; en second lieu, quand on exclut toute finalité, toute idée de but du monde de la nature; en troisième lieu, enfin, quand on prétend expliquer la sensation et la conscience de soi par de simples mouvements mécaniques de la matière dans le cerveau et dans les nerfs.

On peut renvoyer aux naturalistes l'explication de l'origine

avoir dans la nature des espèces graduées sans que les supérieures se fussent pour cela développées des inférieures. — Müller, IV, S. 124, rappelle que la science du langage fait obstacle au darwinisme; la langue établit, en effet, une différence décisive entre les hommes et les bêtes.

de l'organisme comme un problème fort difficile, — car, comme elle le rappelle, il n'est pas résolu, — toujours est-il que, d'après Du Bois-Reymond, la sensation et la conscience, à partir de leurs tenus commencements, demeurent inexpliquées. Eussions-nous, en effet, complètement constaté tous les mouvements d'atomes indispensables dans le cerveau pour amener un fait spirituel, et n'eussions-nous trouvé exclusivement que de la matière en mouvement, nous n'aurions encore trouvé que les simples conditions de notre vie intellectuelle; nous ignorerions toujours comment de ces conditions peut sortir la vie de l'esprit. Autrement dit, quelle relation pouvons-nous imaginer entre ces mouvements s'effectuant dans le cerveau et le fait de sentir de la douleur ou du plaisir, et le fait de cette certitude en vertu de laquelle je dis : Ainsi je suis moi? Celui qui s'aviserait de donner la conscience de soi aux atomes eux-mêmes n'expliquerait ni la conscience de soi en général, ni l'unité de l'individu [1].

Si le matérialisme refuse de reconnaître ces limites, s'il prétend expliquer aussi la conscience de soi par de simples fonctions mécaniques du cerveau, il oublie que ces conditions ne sont pas encore des causes [2]. Et c'est toutefois par suite d'un malentendu qu'on s'élève contre Du Bois-Reymond. Celui-ci veut, en effet, qu'on se livre à l'étude de tout l'ensemble des causes se rattachant les unes aux autres, mais, à ses yeux, ce n'est pas encore là comprendre. Zeller trouve également qu'il n'y a aucune analogie entre le mouvement des atomes dans le cerveau et des phénomènes de conscience psychologique et de pensée. Ou bien qu'y a-t-il donc de commun entre la sécrétion de l'urine par les reins et la sécrétion de la pensée par le

[1] C'est là ce que Joh. Huber établit contre Strauss qui en prend à son aise. *Der alte und der neue Glaube, kritisch gewürdigt.* Nördlingen, 1873, S. 590. — Hæckel parle d'âmes des cellules.

[2] Gass, *Optimismus und Pessimismus.* Berlin, 1876, S. 204. On voit la cause de la vie de l'âme dans les porteurs physiques de cette vie. — Les forces de la nature, dont nous recherchons la manifestation dans certaines conditions, demeurent un mystère pour la connaissance scientifique de la nature. Schopenhauer, *Die Welt als Wille,* I, S. 116. — Quand finit l'explication naturelle, commence l'explication métaphysique, p. 166.

cerveau? On ne peut dire avec Strauss : de même que le mouvement se transforme en chaleur, il peut aussi, en d'autres circonstances, se transformer également en sensation. Car, comme Zeller (pag. 534) le remarque, il n'y a aucune analogie entre les deux. Toute étude se borne à constater exclusivement les phénomènes extérieurs, matériels, et ce n'est que plus tard, au moyen de notre propre conscience, que nous expliquons, que nous vérifions ces formes, en tant que nous les mettons en rapport avec des faits spirituels. Les limites de la connaissance de la nature sont les limites des connaissances exactes elles-mêmes. La science de la nature ne connaît qu'un certain ordre dans l'apparition et la disparition de tous les faits, ce qui ne nous révèle nullement l'essence dernière, intime des choses. Voilà pourquoi toute la réalité, en tant qu'empirique, demeure compatible avec une idéalité transcendantale.

C'est ainsi que Lange (II, pag. 167) pousse la science de la nature la plus profonde et la plus matérialiste à s'élever par suite de ses propres conséquences au-dessus du matérialisme lui-même. Il fait voir qu'à côté de ce monde des phénomènes il est tout un monde spirituel qui, malgré sa dépendance apparente de la nature, est entièrement différent dans son essence. Strauss lui-même reconnaît que, chez l'homme, la nature se dépasse elle-même, ce qui doit nécessairement conduire plus loin que son matérialisme. En effet, comment le matérialisme pur et simple pourrait-il s'élever au-dessus de la nature de l'univers embrassant tout ce qui est? Comment pourrait-il s'élever jusqu'à « une idée d'après laquelle l'homme doit se déterminer? » Il faut pourtant que, dans la nature mécanique, il se trouve encore quelque chose d'idéel, tout en admettant que cet idéel ne peut devenir actif chez nous sans mouvements du cerveau. La religion, déjà depuis longtemps, a vu beaucoup de mouvements mécaniques dans l'univers, pourquoi ne reconnaîtrait-elle pas que ces mouvements règnent dans la nature entière? La conscience de soi et la vie intellectuelle sont des faits établis : ils dépassent le mouvement mécanique de la nature; ils nous contraignent à nous élever plus haut que le matérialisme.

La seconde pierre de scandale, le fait de voir dans l'homme le dernier fruit d'un développement traversant toute la nature animale, pourrait paraître plus incompatible avec la religion. Il y a déjà en nous un certain sentiment général qui se révolte à l'idée que nous descendons du singe. Toutefois, la doctrine de l'évolution n'affirme nullement que nous descendions d'une des espèces de singes qui existent encore; nous descendrions d'un certain être disparu depuis longtemps, souche de laquelle se seraient développées deux branches toujours plus divergeantes; le dernier produit de l'une aurait été les diverses espèces actuelles de singes, l'autre nos diverses races humaines. A la vérité, il resterait toujours un ancêtre commun et animal qu'il faudrait dériver à son tour d'animaux beaucoup plus inférieurs, de plantes, de certains rudiments. D'autre part, n'oublions pas que la Bible elle-même ne fait pas sortir l'homme de rien, ni de l'essence de Dieu, mais d'une motte de terre inférieure aux organismes les plus inférieurs et que le souffle de vie ne lui a été inspiré que quand il a été formé ainsi. Hæckel élève hardiment presque jusqu'à la hauteur d'un dogme la différence entre la doctrine biblique de la création et celle de Darwin. Cependant elle se réduit à la différence qui existe dans tous les domaines entre la religion et les sciences de la nature. La religion en appelle à Dieu comme à la cause première de toutes choses, sans se préoccuper beaucoup de savoir ni comment il procède, ni de connaître les moyens, les causes efficientes qu'il emploie. La science, de son côté, fait appel à des causes naturelles, sans se préoccuper dans son domaine des relations du monde naturel avec Dieu. De même que la religion abandonne son domaine, lorsque, privée de toutes les recherches indispensables pour cela, elle s'avise de vouloir enseigner comment s'est fait le monde naturel, de même aussi la science naturelle sortirait de son domaine, lorsque, dépourvue de toutes les méthodes indispensables pour cela, elle voudrait se livrer à des recherches sur Dieu ou sur ses rapports avec le monde de la nature. Voilà pourquoi le sentiment qui se révolte contre la doctrine du développement naturel n'a rien de religieux. On n'est blessé que dans ses habitudes, dans ses pré-

jugés. Il en est comme il y a trois siècles. On se sentait blessé dans son bon sens, dans le témoignage des yeux, — qui avaient aussi contrôlé le monde religieux, — par les idées de Copernic sur la nature. Mélanchton lui-même allait jusqu'à dire que, si Copernic avait raison, c'en était fait de la Bible et de la religion. Et les athées faisant chorus regardaient avec dédain, du haut de leur grandeur, la religion désormais en décadence. Or, comme il est difficile de comprendre que la religion puisse être changée par le fait que la terre tourne autour du soleil et non pas le contraire, il se pourrait que le besoin de trouver une demeure pour Dieu, dont Strauss se raille, ne fût pas aussi grand que ses railleries. Nous voyons exactement les mêmes faits se renouveler à l'occasion de Darwin : nous avons, d'une part, les craintes des personnes religieuses, de l'autre, les railleries de certains naturalistes, particulièrement en Allemagne. Quant à Darwin lui-même, il ne pense pas qu'en découvrant d'autres causes naturelles que celles connues jusqu'à présent il renversât la religion. Quand on réfléchit à la vraie essence de la religion toute crainte se dissipe ; quand on pense au sentiment de soi que l'homme possède, — et qui ne consent pas à se laisser dégrader à l'état de pur sentiment animal[1], — on ne tarde pas à voir deux choses : d'abord, le fait d'avoir été tiré directement d'une motte de terre ne nous délivrerait pas de plus précieuses lettres de noblesse que le fait d'être le produit le plus élevé d'une évolution, en partant des formes les plus rudimentaires; en second lieu, la religion avec son idée de Dieu a jusqu'ici pu admettre, sans difficulté aucune, que notre existence individuelle se développe à partir de l'état embryonnaire au moyen du fœtus se développant peu à peu; elle se fera également à l'idée que le monde entier s'est développé d'une manière analogue jusqu'au moment où il a produit

[1] Waitz, dans l'ouvrage cité (pag. 307 et suiv.), a montré la profonde différence entre l'homme et les animaux, même les mieux organisés, et cela dans les points les plus décisifs, particulièrement pour ce qui tient à la vie religieuse qui se montre même chez les plus sauvages d'entre les peuples, tandis qu'on ne peut ni la constater, ni la penser dans aucune espèce animale.

l'homme. La frayeur des personnes religieuses n'a pas plus de raison d'être que les railleries de leurs adversaires. Ceux-ci, qui aimeraient tant planer haut au-dessus des premières, se trouvent cependant à la même hauteur : ils partagent le préjugé en vertu duquel il y a exclusion entre l'idée d'une cause naturelle de tout ce qui arrive et l'idée que tout a été créé par Dieu [1].

Il est une troisième pierre de scandale que nous offre la doctrine de l'évolution et, en général, la conception matérialiste de l'univers. D'après elle, l'idée de but serait superflue; il n'y aurait pas de téléologie, pas de finalité ; toute croyance à une signification, à un plan, à un but, à un ordre assuré de l'univers naturel se trouverait niée, parce que tout est devenu ce qu'il est, au moyen d'un hasard mécanique. Et, si nous y regardons de plus près, nous verrons s'évanouir également l'idée en vertu de laquelle nous tenons pour dirigé vers un but ce qui possède les qualités voulues pour persister tel qu'il arrive à l'existence.

Il est hors de doute qu'il y a une certaine manière de concevoir l'idée de but, de finalité dans le cours des choses, si mal fondée qu'on ne peut désirer que de la voir disparaître entièrement. Celui qui prétend que tout dans le monde doit être organisé de façon à servir à l'utilité de l'homme et qui, de plus, se fait de l'utilité des représentations égoïstes; celui pour lequel le nez s'avance afin de pouvoir porter des lunettes, celui-là ne perdra pas grand'chose en se voyant privé de son idée de la finalité comme d'une erreur grossière. Mais il convient de faire un pas de plus. Il faut avouer sans détour que, dans la marche du monde de la nature, on ne saurait nullement retrouver la réalisation de l'idée que l'homme, même le plus raisonnable, se fait de la finalité. Dans ce monde, les choses suivent une marche à leur façon, sans se préoccuper nullement d'une finalité telle que celle que nous nous forgeons. Cette finalité de l'univers, mesurée à notre mesure, doit paraître fort peu en accord avec un but. On conçoit sans peine que les hommes religieux se lamentent et que leurs adversaires se

[1] Voy. *Dogmatique de Schweizer*, 2e édition, pag. 60 et 75.

raillent en entendant dire que, d'après les sciences naturelles, il n'y a rien dans la nature de dirigé vers un but. Seulement, de part et d'autre, on ne s'aperçoit pas que ceux qui rient et ceux qui pleurent sont placés justement au même point de vue : ils se font de l'idée de finalité, de l'idée de but, une représentation inexacte et beaucoup trop étroite.

Ici encore, Lange ouvre la voie pour arriver à s'entendre sans la poursuivre toutefois jusqu'au bout. (II, pag. 245.) Voici ses idées principales : « Celui qui, pour sauvegarder la finalité, s'accroche aux lacunes que la connaissance scientifique présente, oublie que la forme que la finalité a jusqu'ici revêtue, la forme humaine, a été entièrement réfutée par les faits. Car la nature ne suit pas la marche que nous sommes disposés à considérer comme conforme à un but, d'après l'analogie de de l'usage que nous faisons de notre raison. La nature procède, au contraire, de telle sorte que, si nous mesurons ses produits à notre mesure à nous, ils nous paraîtront un effet du plus aveugle hasard. »

Ainsi, par exemple, il se produit une masse énorme de germes qui périssent aussitôt; il ne se conserve que ceux-là seulement pour lesquels se rencontre un concours de circonstances leur permettant de vivre. « Ne nous semblerait-il pas entièrement contraire au but de tirer un million de coups de fusil dans toutes les directions pour tuer un seul lièvre ? ou d'employer un millier de clefs pour obtenir enfin celle qui ouvre la serrure? ou de bâtir une ville entière pour n'habiter qu'une seule maison? » Ces exemples de Lange ne sont pas décisifs. La nature, en effet, a besoin de la masse de germes qui périssent, non seulement pour que quelques-uns arrivent accidentellement à l'existence, mais encore évidemment pour que ces derniers puissent aussi continuer leur existence. Il est de fait que les créatures vivantes doivent se nourrir de celles qui meurent et même les plantes nourricières ne pourraient pousser en masse sans *humus*, ni celui-ci se former sans des millions d'organismes qui se corrompent. Pour en revenir à la comparaison, il en est autrement du fusil dont le coup porte : il n'a nullement besoin de milliers d'autres, pas plus que la

maison habitée n'a besoin des milliers de maisons inhabitées ou la bonne clef, de toutes les autres. Nous voyons par là que la nature ne fait rien d'absolument superflu, uniquement pour amener accidentellement à l'existence, à la suite de plusieurs milliers d'essais, l'être capable d'exister; mais elle fait tout pour la conservation de ceux qu'elle laisse vivre : elle se sert aussi de ce qui périt et doit aussi l'avoir. Elle poursuit une finalité qui, tout en différant beaucoup de celle de l'homme, ne saurait être présentée comme lui étant directement et exclusivement contraire [1].

Plus lumineuse sera donc la considération qui suit : « Le hasard qui règne dans ce domaine n'est naturellement aucun hasard; car les lois générales de la nature et leur action puissante produisent nécessairement tous ces effets; ce n'est qu'en apparence qu'il paraît y avoir hasard, quand on prétend leur appliquer la mesure et les calculs de l'intelligence humaine. Les germes qui se maintiennent — à côté de germes innombrables, qui périssent sans être en aucune façon inutiles, — constituent ces cas spéciaux favorables : ils ne sont pas uniquement possibles, mais réels; au lieu d'être purement accidentels, ils sont plutôt nécessaires, exactement tels qu'ils se produisent, provoqués par les lois de l'univers. La finalité qui se présente à nous dans la nature n'est sans doute pas celle que les hommes imaginent, mais la perte de celle-ci n'entraîne nullement celle de toute autre téléologie. Nous nous trouvons, au contraire, en présence d'une finalité générale, paraissant fort précaire au jugement de notre logique, tandis qu'elle constitue la finalité objective de l'univers [2], qui n'exclut nullement la conception religieuse des choses. Ou bien, qu'est-ce qui nous empêche de

[1] Il va sans dire que Strauss voit une preuve qu'il n'y a pas de Dieu dans les millions de germes de cerisiers en fleurs qui tombent et périssent. Pour lui, les preuves de l'athéisme croissent comme les mûres aux ronces du chemin.

[2] Hartmann, *Neukantianismus u. s. w.*, pag. 63. « C'est une étroitesse de beaucoup de naturalistes de vouloir contester toute valeur à l'explication téléologique. » Et, chose curieuse, il adresse également ce reproche à Lange. De tout temps, les théologiens ont enseigné une finalité graduée, une plus grossière dans le monde de la nature que dans le monde moral

considérer comme voulue de Dieu cette évolution du monde réalisée par les lois d'une finalité naturelle, nécessaire dans toutes ses parties et non accidentelle, justement parce qu'elle est mécanique? En tout cas, Strauss se trompe quand il déclare le genre d'ordre qui règne dans l'univers incompatible avec l'idée de Dieu, de sorte qu'il ne veut admettre Dieu que pour un monde inférieur, miraculeux, fait et dirigé du dehors, opinion exactement la même que celle des adversaires religieux, étroits et à courtes vues. C. von Bær, en démontrant comment la nature poursuit un but, a produit une sensation telle que l'ouvrage de Du Bois-Reymond, *Darwin contre Galiani*, ne saurait l'effacer, d'autant plus que celui-ci, à son tour, limite la portée de la sélection darwinienne.

Au fait, la religion a toujours enseigné que notre raison n'est pas de force à comprendre la marche des choses. C'est là supposer pour la nature une finalité tout autre que la nôtre et paraissant justifiée à un point de vue supérieur qui ne nous est pas encore connu [1]. A des causes naturelles correspond aussi un but exclusivement naturel, au point de départ correspond la fin ou le but : les deux s'impliquent réciproquement. Lorsque les naturalistes veulent réfuter ce fait, ils quittent leur propre terrain pour se lancer dans des recherches spéculatives ; ils commettent la même faute que les personnes religieuses qui aimeraient beaucoup, au contraire, introduire des causalités métaphysiques dans les sciences naturelles.

Zeller demande également « ce que cela peut vouloir dire que le monde, se formant de matières primitives inconnues, l'ordre, les lois de la marche de l'univers, la vie des êtres organiques, l'intelligence et la moralité des êtres raisonnables, que tout est à la vérité une suite, mais non un but, que le monde n'est pas le but, mais le *résultat* de ces causes? Il est en tout

ou même que dans le royaume de Dieu. Ils distinguent entre *providentia communis*, *specialis* et *specialissima*. *Dogmatique de Schweizer*, par. 35, 74, 90, 109.

[1] Voilà pourquoi le sentiment religieux ne saurait être ébranlé par les coups les plus cruels que nous inflige le cours de la nature. Voy. *Nach Rechts und Links* de l'auteur, pag. 321 et suiv.

cas certain qu'on ne prétend pas dire que le monde soit sorti accidentellement de ces causes, qu'il ne soit que le produit accessoire de leur activité, d'ailleurs dirigée vers d'autres effets, car, dans tout l'ensemble du mécanisme de la nature, il n'y a pas de hasard, rien d'accidentel. Le monde n'est pas simplement une résultante, mais une conséquence nécessaire de ces causes, de sorte qu'il ne pouvait ni manquer d'être, ni être autrement. En d'autres termes, dès le début, le monde a été placé[1], préfiguré dans ces causes, par conséquent, celles-ci ne peuvent être exclusivement mécaniques. Les causes de ce genre, en effet, ne produisent jamais que des mouvements dans l'espace, desquels on aura beaucoup de peine à déduire la vie, la sensation, la conscience de soi et la raison, le sentiment du beau et la volonté de faire le bien. C'est pourquoi il faut admettre non pas, il est vrai, une finalité humaine, mais une finalité du monde. Le but du monde ne peut être autre que le monde lui-même pris comme tout, la réalisation de la plus grande somme de perfection qui peut être obtenue, étant données des existences finies. Du moment où, en outre, la disposition à une réalisation nécessaire devrait se trouver déjà dans les tout premiers commencements, tout aurait un but, le tout serait dirigé vers un but, les faits particuliers qui arriveraient s'expliqueraient seuls mécaniquement. C'est là le point de vue de Leibnitz. Mais on ne peut admettre qu'un créateur absolu ait distingué entre le but et les moyens comme font les hommes, car ici on ne peut se représenter un avant et un après. Il faut alors, avant de se demander si le monde a été créé mécaniquement ou en vue d'un but, se demander préalablement s'il a été créé; si la matière et le mouvement ont commencé d'être dans un moment de la durée; si le principe créateur a été inactif jusqu'à ce moment[2]. Si le monde a toujours existé (idée que des théologiens comme Origène ont

[1] Strauss lui-même parle d'une prédisposition du monde à la raison : *Angelegtsein des Universum zur Vernunft.*

[2] La *Dogmatique* de Schweizer réfute également l'idée que le monde ait pu commencer, parce que ce fait serait inconciliable avec la toute-puissance immuable. I, pag. 264 et suiv.

trouvée compatible avec la notion de Dieu), la controverse au sujet du mécanisme et de la finalité ne peut plus porter que sur les parties spéciales de l'univers, sur les changements qui ont lieu dans le monde. Mais du moment où tout ce qui arrive provient de causes naturelles et où la finalité ne peut en être distincte, alors les causes naturelles ne sont pas seulement mécaniques. De sorte que, malgré ou mieux à cause de la nécessité naturelle régnant dans le monde, nous sommes obligés de voir en lui l'œuvre de la raison absolue, qui produit avec nécessité ce qu'elle produit conformément à son essence. »

De sorte que l'avenir de la religion paraît assuré, il est compatible avec le plus libre développement des sciences naturelles. Il est, du reste, possible que l'avenir soit appelé à répudier, ou à rectifier beaucoup d'éléments empruntés à d'anciennes conceptions de la nature [1]. De sorte que les trois points choquants dans le matérialisme des sciences naturelles manquent de fondement, c'est-à-dire qu'ils n'offrent aucun danger pour la religion. Il ne manque pas de naturalistes célèbres qui ne partagent nullement la crainte qu'inspire la notion de finalité; ils trouvent aussi Dieu dans la nature, et justement dans la finalité et l'harmonie qu'ils constatent en elle, harmonie qui pénètre l'univers entier et qui est constamment maintenue par l'enchaînement naturel des causes.

(*A suivre.*)

[1] Voy. la lettre de Schleiermacher à Lücke et Heinrich Lang dans son écrit *Religion im Zeitalter Darwin's*. Schweizer développe cette idée dans sa *Dogmatique*.