

Science et religion [suite]

Autor(en): **Eucken, Rodolphe**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **44 (1911)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379884>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

SCIENCE ET RELIGION

PAR

RODOLPHE EUCKEN,

Professeur à Iéna.

(Traduction de ROBERT FAVRE¹.)

III

La religion et la psychologie.

Nous n'avons pas affaire ici à la psychologie en tant qu'elle a pour objet l'étude des états de conscience, mais seulement en tant qu'elle implique une certaine conception de l'âme humaine et de sa situation dans l'univers ; l'existence même de la religion est en cause dans la solution que reçoivent ces questions. Il est indéniable, en effet, que la religion ne saurait emprunter les notions qu'elle utilise à aucun autre domaine qu'à celui de l'âme humaine. A vrai dire, les éléments qu'elle y recueille sont loin de lui suffire ; elle les soumet encore à tout un travail d'élaboration ; elle les épure, les ennoblit, les élève à une plus haute puissance, et cette transformation s'accroît à mesure que se poursuit le cours de l'histoire ; mais la religion ne saurait renoncer au lien qui l'unit à l'homme sans s'effondrer dans le néant. Quelles précautions que l'on prenne pour éviter de mélanger le divin et l'humain, l'idée que l'on se fait de la divinité n'est jamais

¹ Voir livraison de janvier-avril 1910, p. 106.

autre chose qu'une image idéalisée de l'homme. La religion elle-même n'atteint à aucune notion plus élevée que celle qui forme le sommet de la vie humaine : la notion de la personnalité. D'autre part, la relation entre l'homme et la divinité est conçue comme étroitement apparentée avec les rapports qui relient les hommes entre eux ; c'est une communication d'âme à âme ; foi et confiance d'un côté, de l'autre, révélation et grâce, l'amour servant de trait d'union entre les deux : tel est le sentiment religieux, qui constitue le fond intime de toute piété.

La science n'avait aucun motif de s'opposer à tout cela aussi longtemps que, suivant la conviction générale, l'univers passait pour rempli de puissances animées, et que l'on n'éprouvait aucune difficulté à admettre une âme du monde, embrassant tout ce qui existe. Le point de vue traditionnel correspondait à cette conviction ; pour lui, aucun fossé n'existait encore entre l'homme et le monde ; il les envisageait au contraire comme unis par une parenté d'essence, et comme parfaitement adaptés l'un à l'autre, en sorte que la vie circulait entre eux sans obstacle. Du moment que l'homme puisait le contenu de sa propre vie dans le grand Tout qui l'enveloppe, il pouvait appliquer à ce même Tout des notions empruntées à la sphère humaine, sans déformer ni falsifier la réalité ; ce procédé n'était autre chose qu'un simple prêté rendu.

Or, la pensée moderne a tracé une démarcation beaucoup plus tranchée entre l'âme et le monde ; en établissant les limites de la sphère où se meut la vie humaine, elle a confiné l'homme plus rigoureusement dans le domaine qui lui appartient. Dès l'instant où l'homme cesse d'être « un extrait de toutes les forces cosmiques », un « microcosme », appliquer des notions empruntées à l'âme humaine aux principes fondamentaux et aux forces maîtresses de l'univers, c'est commettre un anthropomorphisme qui altère la réalité ; l'homme projette dans les profondeurs insondables du monde une image de lui-même qui leur est étrangère ; il se figure élargir et enrichir sa personnalité en frayant avec

cette image, alors qu'en réalité il ne sort pas de son propre cercle. Lorsqu'il prend clairement conscience de cet anthropomorphisme, la religion se présente à lui comme une pure illusion, qui pouvait passer pour vérité à un degré inférieur de l'évolution, mais qui est appelée à céder le pas, de plus en plus, au progrès des lumières, jusqu'au moment où elle finira par s'évanouir entièrement dans la pleine clarté de la science.

Ce point de vue a été formulé en système et développé en une conception générale de l'histoire par le positivisme moderne, en particulier par son chef, Auguste Comte (1798-1857). Selon ce philosophe, l'esprit humain, dans sa marche ascensionnelle, parcourt trois degrés ; il part d'un mode de penser tout subjectif pour aboutir à une explication positive et scientifique des faits. Au premier degré appartient la religion, qui attribue naïvement aux phénomènes extérieurs une vie et une manière d'être tout humaines. Peu à peu, on se rend compte de l'insuffisance de cette conception anthropomorphique, mais au lieu de rompre immédiatement avec elle, on la remplace par des abstractions, comme la raison, la nature, etc., qui, en réalité, sont encore une image pâlie de l'âme humaine. Ce second degré est celui de la spéculation philosophique, de la métaphysique, de la religion dite naturelle. Ce point de vue hybride n'est définitivement surmonté que par l'avènement d'un état positif, strictement scientifique. Cet état, en mettant fin à tout effort tendant à attribuer aux choses un être propre, comme à toute interprétation humaine de la réalité, ne réserve aucune place quelconque à la religion au sens traditionnel du mot ; il ne voit en elle qu'une phase élémentaire et enfantine, à jamais dépassée par le progrès de la culture.

Usant de certaines précautions verbales, ce système peut se qualifier lui-même d'agnosticisme, d'ignorance à l'égard des principes derniers des choses, et se donner ainsi une certaine apparence de modération ; pratiquement, il n'implique pas moins la disparition de la religion. Cette façon tranquille de nier est peut-être plus redoutable et plus destructive en-

core que les brutales attaques du 18^e siècle, qui présentaient toute religion comme un produit de l'insanité et du mensonge. Par l'excès même de leur violence, ces attaques provoquaient aussitôt la contradiction, tandis que les négations modernes, en prenant des allures d'arbitre impartial, semblent donner satisfaction à toutes les parties en accordant à la religion une raison d'être relative, en tant que phase nécessaire de l'évolution humaine. Seulement, lorsque cette phase apparaît comme irrévocablement dépassée, le sort de la religion est d'autant plus sûrement réglé.

Qui songerait à nier que ce point de vue soit largement répandu parmi les hommes cultivés de notre temps, bien au-delà des limites de l'école positiviste proprement dite ? Qui pourrait méconnaître que le développement de la culture semble le confirmer de tous points ? La conception théiste héritée du moyen âge fut en effet, à l'apogée de l'art et de la spéculation modernes, remplacée par une conception panthéiste, et celle-ci dut, à son tour, céder le pas au réalisme des sciences exactes et à une orientation de la vie tendant à des fins pratiques. La religion, dans l'acception ancienne de ce mot, est de plus en plus bannie du champ de la culture contemporaine.

La négation de la religion qui résulte de tout le mouvement actuel s'étend aussi aux notions particulières qui lui sont connexes ; on s'efforce d'établir l'insuffisance de toutes les représentations antérieures. Ainsi, la majorité des penseurs modernes envisagent la notion de personnalité comme beaucoup trop spéciale, beaucoup trop humaine, pour pouvoir être appliquée au principe suprême de l'univers, aussi est-elle énergiquement battue en brèche. Là même où une certaine notion de Dieu est encore maintenue, on s'efforce de la dépouiller le plus possible de tout caractère personnel. Mais est-ce là encore une notion de Dieu ? Une religion quelconque peut-elle subsister en face d'une divinité entièrement impersonnelle ? En somme, on en arrive à ce résultat, qu'une religion qui part purement et simplement de l'homme menace de devenir inadmissible par son

étroitesse, tandis que, d'un autre côté, toute tentative de construire une religion quelconque au moyen de notions universelles, en faisant abstraction de l'humanité, la volatilise et l'aplatit à tel point qu'il n'en reste tout au plus que de faibles vestiges.

Comment échapper à ce dilemme ? Aucune issue ne serait concevable si l'être humain était en dernière analyse, comme cela semble résulter des développements qui précèdent, une quantité rigide et fermée, et qu'il fût impossible d'arriver au monde en partant de la vie intérieure. Mais la question n'est pas si aisément résolue, ainsi que le montre déjà l'origine du mouvement dirigé contre le point de vue anthropomorphique. Ce n'est pas une puissance étrangère qui l'a imposé à l'homme du dehors ; c'est en l'homme même qu'il a pris naissance. C'est parce que l'homme aspirait à la vie véritable que les représentations héritées du passé lui sont apparues comme intolérablement étroites et qu'il s'est vu forcé de les combattre. C'est dans la sphère propre de la pensée humaine que s'est opéré l'affranchissement de la pure et simple humanité, l'homme étant devenu trop petit à ses propres yeux. Pourrait-il prendre conscience de ses limites et chercher à s'en affranchir, s'il n'était davantage — ou du moins, s'il n'était susceptible de devenir davantage — qu'un compartiment isolé de la nature ? C'est le cas ou jamais de se rappeler le mot de Hegel, que « celui qui reconnaît ses limites les a déjà dépassées intérieurement. » Déjà ce sentiment de petitesse qu'il éprouve témoigne que l'homme n'est pas tout entier dans la pure et simple humanité. Tout le développement de la culture moderne montre qu'il ne s'en tient pas à une réceptivité inerte et passive. Ce qui caractérise surtout ce développement, c'est précisément l'effort de l'homme, dans les différents domaines de la vie, pour secouer le joug des impressions, des représentations, des sentiments purement humains. Ainsi, nous avons vu la nature parvenir à l'autonomie dans nos propres pensées ; la vie de l'esprit s'affranchit à son tour de tout rapport direct avec le bien-être de l'homme, elle soutient des relations et se développe confor-

mément à des lois qui lui sont propres ; les divers domaines de la vie dépendent moins qu'autrefois de la condition immédiate de l'homme ; ils sollicitent notre énergie et dominent notre activité, sans avoir égard à ce qui nous est personnellement agréable ou désagréable ; ils nous imposent des devoirs et des problèmes dont le poids nous accable, et auxquels néanmoins nous ne saurions nous soustraire. C'est le cas dans les divers domaines de la science, de l'art, de la jurisprudence, de l'Etat, comme dans la culture moderne en général. Nous sommes des instruments, et pourtant nous ne sommes pas de simples instruments, puisque ce progrès, ou plutôt ce combat, est une expérience qui s'identifie avec notre destinée ; puisqu'il coïncide avec notre enrichissement, et que nous nous sentons agrandis, élevés, affranchis dans le don de nous-mêmes, dans le sacrifice. C'est ainsi que l'essor de la vie brise les cadres étroits de l'homme naturel ; la sphère de l'activité spirituelle devient le lieu où nous nous plaçons pour observer, apprécier, mesurer l'être humain. La lutte engagée contre tout ce qui est fini révèle la présence d'un infini dans l'intérieur de notre être.

Ainsi disparaît le contraste tranché entre l'homme et le monde, dans lequel nous nous sommes mûs jusqu'ici. L'homme n'apparaît plus désormais comme opposé au monde ; il n'est plus nécessaire qu'un monde lui soit présenté du dehors, mais nous pouvons par le dedans accéder à une vie universelle, devenir des êtres universels, dans la mesure où la vie de l'esprit devient le centre et le foyer de notre existence personnelle. Nous arrivons à nous convaincre que, sans ce caractère universel de notre être, nous ne posséderions même pas la notion d'un monde, nous ne parviendrions pas à ramener à l'unité la multitude désordonnée de nos impressions extérieures. Par le fait que l'homme participe à la vie de l'esprit, les mouvements, les destinées, les progrès de cette vie peuvent entrer dans son expérience et contribuer à la formation de sa personnalité. Tout cela, il est vrai, à condition d'admettre que la vie de l'esprit est davantage qu'une somme de manifestations particulières de l'âme ;

qu'elle n'est pas le produit d'un point isolé, mais l'épanouissement d'une vie totale qui seule permet à la réalité d'atteindre la profondeur dont elle est susceptible.

C'est ici, et nulle part ailleurs, que se trouve le point décisif où se tranche la question de savoir si, de toutes les négations qu'entraîne à sa suite le progrès de la pensée, une affirmation peut se dégager ; si l'homme à travers tant de ruines accumulées, peut accéder à une vie nouvelle, plus large et plus pure, et acquérir ainsi un moi spirituel. A moins qu'un monde intérieur ne surgisse en nous, de façon à s'identifier avec notre propre être, l'homme en est réduit à une complète impuissance en face du problème de l'univers, et la vérité ne nous est accessible en aucun sens.

Si, en revanche, au sein de la vie de l'esprit s'épanouit une vie universelle, à laquelle se rattachent des expériences spéciales, la possibilité d'un retour à la religion apparaît aussitôt. A ce point de vue, l'homme n'en serait plus réduit à conclure de lui-même au monde ; la vie universelle apparue au dedans de lui l'élèverait au-dessus de son existence immédiate et donnerait naissance à un ordre de choses nouveau. C'est ce qui arriverait si l'on était amené à reconnaître que la vie de l'esprit, dans son principe comme dans ses développements ultérieurs, ne peut pas être un produit de l'existence immédiate : qu'elle forme au contraire avec celle-ci un contraste complet, et introduit l'homme dans un monde nouveau et supérieur. Cette solution s'imposerait, en particulier, dans le cas où une vie de l'esprit authentique, en se développant, entrerait violemment en conflit avec le monde ambiant, et où ce conflit même aboutirait, pour elle, à un accroissement d'énergie et de profondeur. Dans ce cas, en effet, une puissance supérieure au monde, non seulement porterait tout le mouvement de la vie de l'esprit, mais encore le soutiendrait à travers les luttes de l'histoire, et manifesterait sa présence, au milieu de l'agitation et des péripéties de ce combat, en multipliant les forces et en stimulant les courages.

Il va sans dire que ce n'est pas ici le lieu de rechercher

dans quelle mesure cette possibilité devient une réalité et une nécessité. Mais il est facile de voir que cette conception de la vie de l'esprit, consistant à admettre qu'un monde nouveau surgit en elle, et par conséquent aussi dans l'humanité, n'est pas indispensable seulement au maintien de la religion, mais aussi à toute culture digne de ce nom, et que la dignité de la vie intérieure de l'homme en dépend ; il n'est pas moins certain qu'en partant de cette base, la religion revêt un aspect essentiellement nouveau. Si l'on n'admet pas ce point de vue, la culture n'est autre chose qu'une vaine ornementation de l'existence naturelle ; elle ne découvre aucune profondeur nouvelle de la réalité, aucun règne de la vérité ; elle est condamnée, dans tous les éléments d'ordre spirituel qu'elle implique, à demeurer intérieurement étrangère à l'homme, puisque ces éléments ne sauraient être, dans ce cas, que des moyens et des instruments en vue d'autres buts.

Or, en étudiant l'histoire de l'humanité, on y constate, tout d'abord en quelques points culminants, puis aussi dans l'ensemble de son cours, le mouvement ascensionnel d'une culture de l'esprit, au sens le plus élevé de ce terme, et une lutte incessante entre cette culture supérieure et une culture purement humaine ; c'est cette lutte, avec ses péripéties souvent tragiques, qui forme, à proprement parler, l'axe de l'histoire générale ; c'est elle seule qui en constitue le mouvement, le ressort intérieur. La culture de l'esprit n'est tout d'abord représentée, la plupart du temps, que par des individus isolés, les masses se tenant en général dans l'autre camp ; elle n'en est et n'en demeure pas moins l'âme qui imprime à l'ensemble son mouvement.

S'agit-il de l'idée que l'on se fait de l'homme, tout ce qu'on allègue à l'appui de sa grandeur et de sa dignité ne saurait être qu'hyperbole ou vaine déclamation, aussi longtemps que l'on ne prend pas au sérieux, comme formant un monde autonome, la vie de l'esprit qui habite en lui. Pourquoi, par exemple, la personnalité aurait-elle une importance si décisive ? pourquoi, en la prenant comme point de départ, serait-on fondé à entretenir de si grands espoirs, si son rôle consiste

non pas à nous affranchir du moi égoïste, mais simplement à resserrer le faisceau de l'existence naturelle; si elle ne constitue pas un centre nouveau de la vie spirituelle; si, avec elle, ce n'est pas tout un monde nouveau qui se découvre? Les valeurs de l'esprit ne sont pas un simple prolongement de la nature; elles en sont, bien plutôt, la contrepartie. Ce qui est ancien ne peut être compris et assimilé que lorsqu'on a pris pied sur une base nouvelle. Ici comme ailleurs, toute atténuation du contraste entraîne, non seulement un affaiblissement, mais la négation même de la vie de l'esprit.

Le fait que la religion ne ressortit pas, en premier lieu, à l'individu purement humain, mais à la vie de l'esprit, et que ce n'est qu'en passant par celle-ci qu'elle devient l'apanage de l'homme, a pour conséquence d'en modifier essentiellement le contenu. Les notions dont elle dispose seront dérivées désormais, non plus de l'existence purement humaine, mais de la vie spirituelle; son rôle ne consistera plus à maintenir l'homme dans son existence naturelle, mais à lui assurer la pleine possession de ses facultés supérieures. Sur ce terrain, le bonheur auquel l'homme aspire se distinguera nettement de toute satisfaction égoïste; il ne s'obtiendra qu'à la suite d'une victoire remportée sur le moi naturel.

Ainsi envisagée, la religion perd ce quelque chose de commode, d'aisément accessible, qui la caractérisait à un niveau inférieur; il devient évident que toutes nos représentations sont inadéquates; la pensée religieuse revêt un caractère symbolique, l'imagination artistique étant appelée à lui venir en aide en mettant l'insaisissable, en quelque mesure, à la portée de l'âme humaine. C'est précisément dans cet effort vers l'impossible que l'on atteint à ce qu'il y a de plus grand, et que s'effectue la marche en avant de l'humanité. Ce qui subsiste d'incomplet dans l'exécution n'arrive pas à ébranler la vérité de la pensée fondamentale.

Que la religion ne consiste pas, pour l'homme, à se cantonner dans la sphère étroite de la vie naturelle, mais à lui échapper en la dominant, c'est ce dont témoigne aussi sa

propre histoire. L'histoire de la religion n'est nullement conforme au tableau que nous en trace le positivisme. Selon cette théorie, les débuts les plus grossiers devraient correspondre à la religion la plus authentique et la plus efficace; tout développement ultérieur marquerait une dégénérescence; l'histoire de la religion ne serait autre chose que sa décadence progressive, aboutissant à sa dissolution finale. Interpréter ainsi l'histoire, c'est n'en discerner que le côté négatif, — la répression de l'homme naturel —, et en méconnaître le côté positif, sans lequel le premier serait, au fond, inconcevable, — l'ascension de la vie de l'esprit. Comment, en effet, l'état initial pourrait-il être jugé insuffisant, et, par suite, éliminé, si ce n'est par l'apparition et le développement d'un idéal supérieur? En fait, c'est bien ainsi que les choses se sont passées dans l'histoire de la religion : le recul des éléments naturels correspond au progrès des éléments spirituels. Les divinités, qui n'étaient au début que de simples décalques de l'homme, sont revêtues de plus en plus d'attributs spirituels; elles deviennent dans une mesure croissante des personnifications de l'idéal, si bien que l'homme, en s'efforçant de les imiter et de reproduire leur image, travaille à son propre perfectionnement. Enfin le sommet le plus élevé auquel puisse atteindre l'être humain est utilisé comme symbole du divin, qui se trouve être ainsi, en même temps, ce qu'il y a de plus rapproché de l'homme.

Cette réaction contre les éléments inférieurs de la religion n'a pas été provoquée par la science, puis introduite par elle dans le domaine religieux; c'est au contraire au sein de la religion elle-même qu'elle a pris naissance. Rien ne donne à l'histoire religieuse une impulsion et un aspect plus caractéristiques que les péripéties auxquelles donne lieu la pénétration des éléments simplement humains par les éléments spirituels. On voit, à cette occasion, les esprits se séparer et se livrer des luttes acharnées. Telle portion de l'héritage traditionnel apparaît à l'un comme insuffisante, comme un fâcheux amalgame d'humain et de divin, tandis qu'un autre, qui la tient pour indispensable à la pleine réalité de la religion,

s'obstine à la maintenir. Tel élément nouveau, dont l'un attend une rénovation et un nouvel essor de la piété est considéré par un autre comme un dissolvant de cette même piété. Ces divergences sont d'autant plus aiguës que la lutte contre telle forme religieuse donnée n'est pas engagée seulement par ceux qui ont à cœur le développement de la religion, mais aussi par des adversaires qui visent à la détruire, en sorte que ces appels à la liberté dissimulent trop souvent une plate vulgarité; de là, une confusion générale, chacun accusant son prochain de porter sur la religion une main sacrilège. Néanmoins, tout homme réfléchi, capable de distinguer le mouvement spirituel de l'agitation humaine qui l'accompagne, reconnaîtra, au sein même de cette confusion, l'avènement de nécessités intérieures inéluctables.

Ces deux façons opposées d'apprécier les choses se rencontrent déjà dans la période des origines du christianisme. Le même Evangile dans lequel les uns saluaient enfin l'apparition de la religion véritable, apparaissait aux autres, avec sa notion de Dieu plus spirituelle mais moins accessible aux sens, comme une volatilisation de la religion. Le reproche d'athéisme adressé aux premiers chrétiens était courant. Les choses se passèrent de même à l'époque de la Réformation. Bien des éléments que les réformateurs élaguaient comme tout extérieurs, ou en tant qu'adjonction humaine, étaient envisagés par les adhérents de la tradition comme indispensables au plein développement et à la pleine vitalité de la piété; les partisans du statu quo ne pouvaient voir autre chose dans le nouveau mouvement qu'un amoindrissement, sinon la destruction de la religion. Seule la démonstration d'esprit et de puissance est décisive, en de pareils conflits; ce qui tranche la question, c'est l'influence que l'une ou l'autre conception exerce sur l'ensemble de l'humanité pour l'élever et l'ennoblir.

Nous nous trouvons à l'heure actuelle dans une situation toute semblable. De nouveau la religion est arrivée à une phase critique, par le fait que le résultat du travail séculaire de la culture, dans les domaines les plus divers, apparaît

dans son ensemble, et prétend déployer ses conséquences dans la sphère religieuse comme dans toutes les autres.

Nous comprenons fort bien que, parmi les représentants des idées modernes, beaucoup tiennent la religion pour définitivement abolie par les transformations survenues ; nous ne comprenons pas moins que les amis de la religion se raidissent de toutes leurs forces pour résister à d'aussi périlleuses nouveautés ; mais nous avons la conviction que le mouvement de l'histoire générale est orienté vers la solution de ce conflit, et tend à concilier la science et la religion dans l'unité d'une vie plus haute et plus large. Nous avons essayé de montrer, au cours du présent travail, dans quelle direction cette conciliation doit être cherchée, et nous allons, pour finir, jeter un coup d'œil rétrospectif sur la situation telle qu'elle nous est apparue.

Résumé.

Nous avons constaté, entre la religion traditionnelle et la science moderne, l'existence d'un conflit aigu ; tout homme qui aspire à maintenir l'harmonie entre les diverses tendances de son être ne saurait en prendre son parti, et doit s'efforcer de le résoudre. Ce conflit, en effet, s'étend jusqu'aux racines même de la vie. Le travail de la science n'a pas eu seulement pour résultat de nous faire voir le milieu ambiant sous un autre jour ; il a introduit de profondes et puissantes transformations dans le processus même de la vie. Au point de vue moderne, l'ancienne conception des choses apparaît tout entière comme étroite, surannée, entachée d'anthropomorphisme ; si la religion refuse d'en rien abandonner, si elle se cantonne obstinément dans l'ancienne manière de penser et de sentir, elle perd, pour nous, sa force de conviction et sa vérité ; elle en est réduite à ne plus former qu'un domaine à part, un compartiment isolé de la vie ; alors même que l'individu persisterait à chercher en elle un refuge contre les épreuves et les complications de l'existence elle serait incapable de devenir un instrument de progrès pour la culture dans son ensemble et pour la vie de l'esprit.

Les transformations amenées par l'esprit moderne sont beaucoup trop profondes pour ne pas imposer à la religion, dans son propre domaine, de nouvelles tâches. Bien des idées traditionnelles nous frappent aujourd'hui par leur étroitesse et leur insuffisance; bien des conceptions qu'entourait jadis l'aurole du divin sont ramenées à une origine humaine, On se voit, en conséquence, obligé de tracer plus nettement la limite qui sépare la sphère purement humaine de celle de l'esprit. Si l'on prétendait maintenir artificiellement le prestige de tels éléments de la tradition dont l'origine humaine est bien constatée, on aboutirait à des équivoques qui ressembleraient singulièrement à de la déloyauté. L'objet auquel tend la religion a toujours été uniquement et exclusivement le divin, seulement on se le représentait autrefois comme plus rapproché de l'humanité; de là à les confondre, il n'y avait qu'un pas. De nos jours le progrès de la culture a élargi la distance qui les sépare; on se rend mieux compte des limites dans lesquelles se meut l'humanité. Il en résulte que notre manière de concevoir le divin s'est sensiblement modifiée. Serait-ce vraiment un devoir pour la foi religieuse de s'appliquer à obscurcir et à voiler le plus possible ces transformations?

Mais, nous demandera-t-on peut-être, la religion peut-elle répondre aux exigences de la vie moderne, toute imprégnée d'esprit scientifique, sans se renier elle-même? L'adhésion aux idées nouvelles n'entraîne-t-elle pas la destruction de son essence la plus intime? Cette question mérite d'être sérieusement envisagée. La solution n'en est nullement aussi simple que se le figurent beaucoup de gens, qui, tout en s'abandonnant sans arrière-pensée au courant de la vie moderne, s'imaginent pouvoir sans difficulté réserver un compartiment à part pour y loger leurs convictions religieuses. En réalité, la religion a subi de graves pertes, auxquelles les progrès de la science ont contribué pour une large part; il est indéniable qu'elle passe actuellement par une crise intense. Si elle ne réussit pas à compenser ces pertes par des gains correspondants; à asseoir son autonomie, au sein de la vie moderne,

sur un fondement nouveau, on ne voit pas comment sa dissolution, ou du moins un recul de plus en plus accentué, pourraient être évités.

Nous nous sommes efforcé de montrer — bien que d'une manière forcément très brève — comment le mouvement ascensionnel de la vie moderne, envisagé dans son ensemble et par son côté intérieur, tendait à consolider la religion. Dans la mesure où le processus de la vie et les progrès de la culture dépassent les limites de l'existence naturelle, ils réclament, en vue de leur propre conservation, des relations nouvelles, une base plus profonde, et ils réalisent une transformation intérieure de l'homme. Ces considérations nous amènent nécessairement, en dernière analyse, au point décisif où se présente l'alternative suivante : ou bien tous ces changements et toutes ces transformations aboutissent à l'avènement d'une vie de l'esprit autonome, qui constitue un degré nouveau et supérieur de la réalité ; ou au contraire nous demeurons entièrement inféodés au passé, par conséquent à l'existence humaine purement naturelle. Dans ce dernier cas, nous l'avons vu, la culture toute entière perd sa vérité ; elle s'effondre, et avec elle, toutes les valeurs intérieures qu'elle renferme. Il serait aisé de montrer, en outre, que dans cette conception purement naturaliste, la vie humaine devient indifférente, perd toute signification et toute valeur, et ne possède plus rien qui la caractérise et lui appartienne en propre. Aussi un impérieux instinct de conservation spirituelle nous entraîne-t-il vers l'autre terme de l'alternative, nous poussant à chercher de nouvelles relations, à intervertir l'ordre des apparences immédiates, à reconnaître l'existence d'un monde de l'esprit comme centre de notre être et de notre vie. Par là seulement on obtient un lieu ferme, où l'on peut prendre pied pour réagir contre l'éparpillement de la vie, pour poser un point d'arrêt dans le flux de l'existence humaine. On voit alors se produire l'interversion souhaitée : la vie intérieure refoule au second plan tout ce qui appartient à l'extérieur ; ce qui est éternel prime ce qui n'est que temporel ; la vie cosmique que l'homme, en

tant qu'être spirituel, porte en soi, prend le pas sur tout ce qui est purement et simplement humain.

Ici et là seulement, nous avons donné à entendre comment, à ce point de vue, de vastes possibilités, des perspectives illimitées, se laissent pressentir ; comment l'humanité, envisagée comme un tout, se trouve en face d'une tâche immense, par l'accomplissement de laquelle elle s'associe et collabore d'une manière immédiate au mouvement de l'univers. Ce que nous pensons, en revanche, avoir clairement montré, c'est que notre vie n'est nullement épuisée par ses conditions actuelles ; suivant notre conception des choses, elle se trouve fondée sur une base nouvelle, et orientée vers un haut idéal ; la stagnation dont elle est menacée peut encore se transformer en un courant d'eau vive, pourvu que la grande époque où nous sommes trouve autre chose pour la servir qu'une race de dégénérés.

C'est là, en effet, la cause essentielle de l'insécurité et de la confusion régnantes : le seul fait qu'une chose est nécessaire ne suffit malheureusement pas à la faire reconnaître et accepter comme telle par l'esprit humain ; or les possibilités qui s'offrent à nous sont perdues, à moins que notre effort ne s'en empare pour les transformer en réalités. Voilà où gît, incontestablement, la faiblesse du temps présent. Les progrès de la culture ont eu pour résultat de refouler la vie de plus en plus vers la périphérie, si bien que, tout en réalisant des merveilles dans le cadre qui l'entoure, ils l'ont affaiblie en son centre le plus intime. Tandis que sa domination sur le monde extérieur allait s'accroissant, l'homme diminuait, se rapetissait intérieurement ; ce qui lui fait défaut, c'est une vie forte, qui s'alimente dans la vie totale ; c'est une personnalité énergique, avec des expériences d'un ordre élevé ; voilà pourquoi le niveau intérieur de la vie tend constamment à s'abaisser. Si le progrès des idées constitue un péril pour la religion, cela provient, non pas du contenu de ce qu'enseigne la science, mais bien plutôt de cette diminution de l'homme, de cet affaiblissement de la force centrale, de cette matérialisation et de cette dégénérescence de la vie.

L'homme est hors d'état de rattacher à un ensemble ses nouvelles expériences, et de les soumettre, en partant de là, à une élaboration progressive; il n'arrive pas à discerner clairement et à s'approprier les germes de progrès de la vie de l'esprit qui s'y trouvent latents; il se montre incapable de se hausser, à travers les négations qui résultent de l'impression première, jusqu'à une affirmation. Il faut reconnaître que la vie se trouve actuellement dans un état de stagnation intérieure; les anciens idéals sont renversés, les nouveaux sont encore sans force. En attendant qu'ils se réveillent, c'est la négation de tout idéal qui a le dessus; il en résulte que les forces destructives que recèlent les découvertes nouvelles se déploient sans obstacle.

Néanmoins cette situation, envisagée nettement, dans toute sa réalité, ne laisse pas d'avoir son aspect rassurant, qui donne lieu, pour l'avenir, à de grandes espérances. Une stagnation comme celle dont nous venons de parler ne saurait être que temporaire; il est impossible que l'homme demeure indéfiniment enseveli sous son propre labeur. Il peut sans doute perdre de vue les sources de la vie; il ne saurait les délaisser tout à fait. Actuellement déjà, des indices certains nous permettent de le constater, une réaction commence à se produire. L'homme ressent toujours plus fortement ce qu'a d'insuffisant une culture purement humaine, avec son agitation si bruyante et pourtant si vide; la pensée que toute vie, tout effort, sont entièrement dépourvus de sens et de valeur, lui devient toujours plus insupportable. Comment cette impression pourrait-elle naître et gagner irrésistiblement du terrain, si elle ne correspondait à un travail qui se poursuit dans les profondeurs de l'être humain? Refoulée pour un temps, cette façon de saisir les choses sous l'angle de la profondeur apparaîtra de nouveau, et renversera victorieusement tous les obstacles, tant il est vrai que l'instinct de conservation spirituelle, qui tient compte avant tout de l'ensemble, met en jeu une force élémentaire dont ne dispose aucun domaine particulier, et qui finit toujours par l'emporter. Quand l'homme sera ainsi revenu aux bases véri-

tables de son existence, la religion reprendra également la place qui lui revient ; les courants d'idées qui, aujourd'hui, la menacent de destruction, contribueront à son développement ; elle pourra affirmer hautement son indépendance à l'égard de la science, sans lui porter ombrage en aucune manière.

La religion et la science ont des points de départ différents ; les buts qu'elles se proposent, les forces et les dispositions auxquelles elles font appel, divergent également. Il en résulte qu'une certaine tension entre elles est inévitable, et contribue même à l'équilibre de la vie normale. Mais cette tension n'exclut nullement une entente, pourvu que chacune d'elles se considère comme appartenant à une même vie commune, et prenne conscience, au sein de cette sphère plus large, des limites de son domaine. La religion a tort lorsqu'elle prive la science de sa liberté ; lorsqu'elle prétend lui imposer une représentation du monde qui, en réalité, doit son origine à une phase dépassée de la science bien plus qu'à la religion elle-même. La religion n'a pas moins tort lorsqu'elle méconnaît ce fait, que la science contribue puissamment à la rendre plus large, plus intérieure, bien que cette influence s'exerce moins directement que celle qui résulte du développement de la vie de l'esprit.

La science, de son côté, a tort, lorsqu'elle s'érige en norme exclusive de tout ce qui existe ; lorsqu'elle se croit en mesure de s'élever de la simple constatation des faits à une appropriation intérieure de la réalité, sans plonger ses racines dans l'ensemble de la vie de l'esprit. Si cet ensemble, pour reposer sur autre chose que sur le néant, et pour triompher des résistances, a besoin de la religion, la science ne saurait pas davantage s'en passer, bien que la relation qui les unit ne soit pas directe, mais qu'elle ait pour intermédiaire la sphère de la vie totale à laquelle l'une et l'autre ressortissent. Nous ne voulons pas dissocier deux domaines de la vie, et les considérer comme irréductiblement opposés, parce que chacun d'eux prétend, vis-à-vis de l'autre, à une entière indépendance ; parce qu'ils ne peuvent se concilier que dans

la plénitude de leur liberté respective, et relativement à un ensemble qui les embrasse l'un et l'autre.

En résumé, c'est moins la situation elle-même que notre façon trop étroite et trop mesquine de l'envisager, qui menace de déchirer la vie et d'en abaisser le niveau général. A vrai dire, pour celui qui s'engage dans les voies nouvelles, la situation dans son ensemble, comme la religion en particulier, se présentent avec un caractère moins achevé que ce n'était le cas auparavant. Au lieu des solides possessions dont nous pensions être assurés, ce sont de laborieuses recherches que nous avons en perspective; cela est incommode, sans doute, mais ne doit en aucune manière nous rebuter.

La crise dans laquelle nous nous débattons aujourd'hui n'a pas été provoquée arbitrairement par quelques individus possédés de la manie du doute. On ne saurait se faire une idée plus mesquine des forces qui président à l'évolution historique; on ne saurait, par conséquent, penser plus irréligieusement, que si l'on tenait de simples opinions et de simples caprices des hommes pour capables de provoquer de si puissants ébranlements, et d'orienter le mouvement des esprits dans des voies nouvelles. Si, dans la crise actuelle, nous savons discerner et respecter avant tout l'expression d'une nécessité historique, nous saurons aussi, au milieu de toutes les négations, maintenir notre foi en une issue affirmative; nous garderons la conviction que les puissances qui nous ont engagés dans ce conflit, contrairement à notre intérêt et à notre bonheur purement humains, nous en feront sortir pour nous entraîner vers des cimes plus hautes et pour nous affermir dans notre vie intérieure.
