

Le conflit : de l'esprit religieux et de l'esprit scientifique

Autor(en): **La Harpe, Jean de**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **7 (1919)**

Heft 31

PDF erstellt am: **22.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380011>

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.

LE CONFLIT

DE L'ESPRIT RELIGIEUX ET DE L'ESPRIT SCIENTIFIQUE

Le problème des rapports de la science et de la religion est l'un de ceux qui préoccupent le plus nos contemporains bien que les événements politiques et sociaux l'aient momentanément relégué au second plan. Or ce qui frappe dans les discussions relatives à ce problème, c'est l'imprécision même des termes dans lesquels il est posé : les confusions qui en découlent écartent jusqu'à la possibilité d'une solution. Les uns le déclarent insoluble, d'autres n'y voient aucune difficulté, d'autres enfin prétendent que c'est un pseudo-problème. Ne serait-il pas préférable de poser clairement le problème avant de chercher à le résoudre ? C'est là le but que nous nous proposons dans cette étude.

La religion tout d'abord n'est pas aussi précise et délimitée que la science ; elle présente au cours de son histoire des fluctuations multiples ; aussi nous contenterons-nous de l'envisager sous sa forme actuelle. Malgré cette restriction, il est impossible de donner une définition de la religion qui emporte l'assentiment de tous. Force nous est donc de comparer les définitions essentielles et de signaler celle qui semble la plus conforme à l'ensemble des phénomènes religieux ; cette mesure s'impose à qui veut éviter les malentendus.

Entend-on par religion un ensemble de rites et de croyances collectives garanties par une autorité indiscutable : autrement dit est-ce une « discipline » et par conséquent un phénomène sociologique ? Est-ce au contraire un ensemble de croyances morales et mystiques réglées par le principe de personnalité ? A ce taux l'élément psychologique l'emporte. Si l'on admet cette dernière définition, il convient de la préciser encore : fait-on reposer la religion sur le postulat de la communication mystique avec un Dieu transcendant ? Ou bien ramène-t-on toute la religion à l'obligation morale ou encore à des valeurs à la conservation desquelles Dieu veille ? Aurait-elle tout uniment pour objet la réalité du salut par le Christ révélateur unique de Dieu ? Pour envisager une définition foncièrement différente de celles-là, la religion serait-elle une espèce de sympathie universelle, d'apaisement de l'âme par la contemplation de l'univers, d'*amor intellectualis* à l'image de Spinoza ? Il est évident que les relations de la religion à la science changent de nature suivant le point de vue religieux qu'on adopte.

Si l'on ne se sent pas en mesure de donner une définition globale, que l'on s'efforce au moins de fixer les croyances principales qu'on qualifie de « religieuses » ; à défaut de ces précautions élémentaires, la discussion s'éternisera sans aboutir à des résultats utiles et dégènera en joute oratoire.

De la religion passons à la science. Celle-ci désigne à la fois une méthode d'investigation et un ensemble de résultats. Elle s'efforce de ramener les faits observés et mesurés à des lois, de grouper ces lois particulières de telle sorte qu'on puisse les déduire mathématiquement d'une loi plus générale et ainsi de suite jusqu'au complet achèvement de l'édifice. Quant aux résultats, ils ne présentent pas tous la même valeur ; les uns sont plus assurés que les autres, bien qu'ils soient tous précis et pour ainsi dire palpables. La théorie cinétique des gaz par exemple offre un degré de certitude supérieur à la théorie physiologique des localisa-

tions nerveuses ; cependant et quelque imparfaits que puissent en être les résultats, ils ont ceci de commun : ils sont tous perfectibles, ils sont momentanément la meilleure explication étant donné les faits connus et ils se perfectionnent dans la mesure où le déterminisme scientifique devient plus réel, plus précis et plus logique.

Mais en marge de la science il existe une certaine manière de voir, une explication totale qui se donne pour scientifique ; c'est la réduction de l'être tout entier à la science. Il y a cinquante ans, on appelait cela le « matérialisme scientifique », mais cette appellation nous semble incorrecte d'abord parce que le matérialisme est une doctrine philosophique bien antérieure à la science et ensuite parce que cette manière de voir n'est pas toujours du matérialisme. Nous adopterons une autre dénomination, celle de *scientisme*, qui n'a, cela va sans dire, rien de commun avec le scientisme de feu Mrs. Eddy ; il ne s'agit pas d'une doctrine religieuse mais d'une doctrine purement explicative ; c'est même plus une tendance qu'une doctrine proprement dite, on pourrait la définir comme suit : « Il n'y a rien de connaissable qui ne soit objet d'explication scientifique en fait ou en droit » ; c'est une véritable épidémie que la vulgarisation scientifique a déchaînée ; le positivisme de Comte, le monisme de Haeckel surtout, sur plusieurs points essentiels, font preuve de scientisme ; le physicien viennois Mach, un très grand esprit, n'en est pas exempt ; tout dernièrement Goblot écrivait : « Il faut repousser l'idée qu'au delà de la connaissance scientifique il y ait une connaissance philosophique... la connaissance qui n'est pas scientifique n'est pas connaissance mais ignorance. » (1) Cette affirmation nous semble une des formes les plus explicites du scientisme. Mais ou bien le scientisme laisse à la science son sens précis et ferme les yeux sur ce qui la dépasse : l'esprit de géométrie tue celui de finesse ; ou bien le scien-

(1) *Traité de logique* (1918), p. 383.

tisme élargit la science, absorbe tout, mais la dépouille de la rigueur et de la fermeté qui en font tout le prix : l'esprit de finesse corrompt celui de géométrie. Aussi convient-il de critiquer sans parti-pris toute idée qui se donne pour scientifique avant de la confronter avec la religion, et faut-il se demander si c'est de la science ou du scientisme.

Ensuite il faut distinguer au sein même de la science les sciences de l'inorganique et celles de l'organique ; les premières (mathématiques, mécanique, astronomie, physique, chimie) sont indifférentes à la solution du problème religieux tel qu'il se pose aujourd'hui, au sein du protestantisme surtout. Mais, nous objectera-t-on, ne peut-il pas y avoir conflit entre la religion et la conception nécessaire que les sciences entraînent après elles ? la philosophie des sciences de la matière ne peut-elle pas entamer la foi dans la Providence par exemple ? Nous l'accordons, mais nous faisons remarquer qu'il faut à tout prix distinguer entre le problème qui nous occupe et celui de la philosophie et de la religion ; or la question posée tout à l'heure ressortit au second des deux problèmes.

Serrons la question d'un peu plus près ; la science est fondée sur des postulats tels que celui du déterminisme par exemple ; elle aboutit d'autre part à certaines théories générales telles que le mécanisme ou l'atomisme qui sont admises aujourd'hui par la majorité des savants. Ces postulats et ces hypothèses sont-ils *des explications métaphysiques portant sur la nature des choses* ou ne sont-ce que *des instruments d'investigation* ? Telle est la question qu'il s'agit de résoudre avant de les confronter avec les opinions religieuses. Des penseurs éminents ont conclu que postulats et hypothèses n'ont pas la valeur d'explications métaphysiques. Duhem écrit : « Une théorie physique n'est pas une explication. C'est un système de propositions mathématiques, déduites d'un petit nombre de principes qui ont pour but de représenter aussi exactement que possible, un ensemble

de lois expérimentales. » (1) M. Reymond affirme que « dans toute loi scientifique il faut distinguer la structure mathématique... et la théorie qui en donne l'interprétation qualitative... Nous pouvons concevoir que la science progresse bien que les théories scientifiques soient en perpétuelle transformation. » (2) Poincaré, Boutroux, Meyerson, etc... émettent des affirmations identiques. Nous reconnaissons que l'on peut être d'opinion contraire, mais c'est à ceux qui revendiquent pour les théories scientifiques une valeur d'explication métaphysique qu'il incombe d'établir la chose, étant donné l'autorité de ceux qui le nient et la pénétration de leur analyse.

Refuser dès lors à la philosophie de la science pour l'attribuer à la science elle-même le soin de se prononcer sur ce point capital, c'est s'aveugler volontairement. Par conséquent il convient de passer sous silence ces problèmes généraux, lorsqu'on traite le problème de la science et de la religion; négliger cette précaution, c'est compliquer à plaisir un problème suffisamment difficile à résoudre déjà en lui-même.

Donnons un exemple typique de cette confusion: certains penseurs religieux ont maintenu ou exclu le miracle et le surnaturel au nom de la Science, écrite avec un grand S; or la science, écrite avec un petit s, ignore le miracle et le surnaturel; elle ne peut donner aucun renseignement sur la question de savoir s'ils existent en fait ou s'ils n'existent pas; pour *le surnaturel* parce qu'elle repose sur le principe d'immanence, pour *le miracle* parce qu'elle suppose le postulat de légalité.

*
* *

Si les mathématiques et les sciences de la matière sont indifférentes à la solution du problème religieux, il n'en va pas de même pour les sciences de la vie: biologie, psycho-

(1) *La théorie physique* (1914), 24 p.

(2) *Le protestantisme et ses caractères objectifs* (1918).

logie, histoire et sociologie. Les trois premières peuvent entrer en conflit avec les conceptions religieuses ; quant à la sociologie, elle n'est pas encore suffisamment dégagée des a priori philosophiques pour que ses conclusions soient regardées comme strictement scientifiques ; aussi la passons-nous sous silence.

Quel que soit le point de vue religieux, pourvu qu'il soit l'expression d'une vie religieuse authentique, il ne saurait rester indifférent au maintien ou à la suppression de l'âme. L'idée d'une destinée supérieure de l'âme humaine est essentielle à la religion ; celle-ci, sous ses formes les plus nobles, affirme non seulement la réalité intrinsèque de l'âme humaine mais encore sa capacité de réaliser un état supérieur à l'état actuel. Le siège du principe religieux « est désormais dans la conscience, écrit M. Boutroux. De chose extérieure et matérielle, elle est devenue vie intérieure. Elle est une activité de l'âme, soit de l'âme d'un individu, soit de ces âmes communes, de plus en plus larges, qu'elle-même a le pouvoir de créer à travers les âmes individuelles. Cette évolution, due notamment à l'action des mystiques, est désormais acquise. » (1)

Nier la réalité de l'âme, c'est porter à la religion un coup mortel ; seuls les esprits faux peuvent se contenter d'une apparence d'âme et, si la religion devait mentir pour se survivre, mieux vaudrait qu'elle périsse dans la vérité. Quelles sont à cet égard les conclusions de la science psychologique ? La psychologie qui repose sur le postulat de la conscience ne saurait en soi être un obstacle sérieux, mais, dans son effort pour devenir scientifique, d'une part elle tend à se rapprocher de la physiologie et de l'autre elle vise à prendre une forme mécaniste, à poser le problème des rapports du psychique au physiologique en tant qu'ils impliquent une nécessité mathématique. Il en résulte que sous sa forme physiologique et mathématique, la psychologie

(1) *Science et religion* (1911), p. 381.

présente certaines difficultés dans son rapport avec la religion. Posée comme absolue, la psychologie physiologique aboutit aux thèses du matérialisme radical ou du matérialisme atténué sous forme de l'identité psycho-physiologique dont la conséquence logique est l'épiphénoménisme. Ce dernier est-il une théorie scientifique ou du moins peut-il espérer le devenir un jour? A cette question, nous répondrons par la négative pour les raisons suivantes.

Pour le psychologue, la conscience est le centre de tout; nous ne connaissons les choses réputées extérieures qu'à titre d'objets de la conscience; or l'idée que nous nous faisons du système nerveux est un complexe de données sensibles et par conséquent une donnée de la conscience; donc, en ramenant toute la conscience au système nerveux, on réduit le tout à la partie, le contenant au contenu; on commet un sophisme d'identité et le faire ce serait fonder la psycho-physiologie sur une pétition de principe.

En outre le système nerveux est encore très mal connu; à supposer même que la neurologie fasse des pas de géant, la disproportion entre la condition physiologique et le conditionné psychologique, ou l'inverse, est trop considérable pour que l'on puisse faire de la condition une cause et du conditionné un effet ou établir entre les deux un lien d'identité.

Enfin la doctrine épiphénoméniste est un non-sens scientifique, car à ce taux le phénomène caractéristique du plus haut degré d'évolution biologique, serait égal à zéro. Comment peut-on, lorsqu'on se pique d'esprit positif, fermer les yeux sur cette évidence empirique: l'acte conscient modifie l'enchaînement des processus physiologiques? Pour nier ce fait d'expérience banale, il faudrait prouver qu'un ensemble de processus nerveux et musculaires reste identique, que l'acte conscient intervienne ou non; or la pathologie du système nerveux montre que des ensembles de processus nervo-musculaires dépouillés occasionnellement de la conscience peuvent entraîner après eux des troubles graves ou

des défauts d'adaptation dans l'ensemble des processus physiologiques d'un individu pendant un temps donné; en outre la preuve contraire est impossible à administrer d'une manière décisive car on n'est jamais sûr qu'un phénomène physiologique donné sans conscience soit l'équivalent rigoureux d'un autre phénomène physiologique avec conscience également donné.

Mais on tente d'arriver au même résultat d'une manière détournée : après avoir mesuré les phénomènes psychologiques, on espère établir une relation de fonction à variable entre le physiologique et le psychologique. Jusqu'à présent tous les efforts tentés dans cette direction ont échoué ; celui que préconise actuellement M. Lips de Zurich est encore très douteux ; en effet il établit un nouveau système de mesure fondé sur le calcul des probabilités avant de s'être demandé comment on peut mesurer le psychologique ; la simple numération des phénomènes psychologiques est d'une insuffisance plus que notoire. Admettons que cet effort aboutisse un jour ou l'autre, la mesure ne portera que sur les phénomènes psychologiques inférieurs ; même dans ce cas, sera-t-on bien sûr que l'élément mesuré ne soit pas en dernière analyse le point d'intersection du psychologique et du physiologique et non le psychologique lui-même ?

Nous continuons à croire que le psychologique constitue une limite absolue au calcul, une limite qui défiera tous les efforts et que le mécanisme ne pourra pas dépasser ; la seule chose que nous accordons c'est que le domaine du physiologique peut embrasser dans la suite des phénomènes qu'on qualifie pour l'heure de psychologiques. En un mot la solution matérialiste ou mécaniste n'a de la science que les apparences ; pour un esprit critique c'est et cela restera, pour autant que la prudence permet de l'affirmer, une des formes les plus caractéristiques du scientisme.

Quant à la doctrine opposée, le spiritualisme absolu, elle est très favorable à la religion, mais d'une portée scientifique assez maigre car elle fait abstraction des données

incontestables et positives de la psycho-physiologie ; en outre le dualisme que le spiritualisme supprime entre l'esprit et la matière, le dedans et le dehors, il le réintroduit à l'intérieur de l'esprit, forcé qu'il est de distinguer entre l'intuition sensible et son élaboration par l'intelligence.

La psychologie positive n'est ni matérialiste ni spiritualiste ; elle est située entre les deux extrêmes, si l'on se borne à regarder comme scientifiques les seuls résultats acquis et soigneusement enregistrés. On est encore loin d'une théorie vraiment cohérente mais on peut définir sa direction cependant ; *le psychologique est une réalité qui complète le physiologique et peut en commander l'évolution* ; dans certains cas ce ne sont pas deux contradictoires mais deux fonctions de l'être qui se pénètrent l'une l'autre ; dès lors l'indépendance relative du psychologique est assez grande pour autoriser le concept de l'âme.

Par conséquent le vrai problème des rapports de la science à la religion peut être sur ce point défini de la manière suivante : L'âme est-elle capable de se libérer de plus en plus du corps, de s'élever par une marche progressive, en tenant compte des lois physiologiques, vers une forme idéale qui en soit l'expression complète ? Dans ces conditions, l'âme serait la forme suprême de ce dont le psychique n'est qu'un état premier et modifiable, un commencement qui s'achèverait un jour après que l'homme aurait vaincu le mal, maîtrisé la souffrance et brisé la chaîne de la mort ? C'est dans cette direction que la pensée religieuse doit porter ses efforts selon nous.

* * *

La religion tend à s'intérioriser au cours de son évolution ; elle plonge ses racines dans les profondeurs de l'âme, disions-nous tout à l'heure. Or si l'âme n'est pas une monade absolue, comme l'affirme certain spiritualisme, mais une réalité en progrès, elle doit trouver dans un absolu qui

soit à la fois en elle et hors d'elle la raison de ce progrès ; sinon le développement spirituel serait un simple devenir, c'est-à-dire quelque chose qui est et n'est pas simultanément ; dans ces conditions, son développement est un accroissement qualitatif et positif, un processus téléologique ; or le terme de cette téléologie ce serait Dieu, l'absolu qui concourt à l'épanouissement de l'âme humaine ; c'est le Dieu des religions monothéistes, non pas simplement la cause première ou l'unité idéale de l'univers, mais le Dieu communicable et présent, « le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », selon le mot connu de Pascal.

Si l'on envisage maintenant l'âme à l'un des degrés quelconques de ce progrès, celle-ci reçoit Dieu, elle en porte l'empreinte ; elle participe de sa nature sans se confondre avec lui ; étant donné cet intervalle qui les sépare, la communication divine n'est pas permanente mais discontinue, pas totale mais fragmentaire ; cette empreinte n'est pas une substitution de l'absolu à la nature propre de l'âme mais un appel de celui-là à la perfection de celle-ci.

Or c'est précisément cela que les mystiques appellent l'expérience, l'intuition, le sentiment de présence, la lumière, etc., selon leur vocabulaire divers et imagé ; c'est une espèce du genre sentiment, une sorte de perception interne, reliée à une métaphysique dynamiste ; l'intuition qui se trouve à l'état pur chez les mystiques et à l'état d'enveloppement chez toutes les fortes personnalités religieuses, est le sentiment d'une Présence transcendante, d'une Force divine et bonne qui se communique à l'âme humaine pour la transfigurer, d'une surnature qui s'unit à la nature humaine pour la renouveler. Peu à peu l'intuition religieuse est devenue la caractéristique de la religion, au sens le plus élevé du terme : le mysticisme, en se précisant et en se purifiant, est devenu le principe de la religion ; « la foi, écrit Pascal, c'est Dieu rendu sensible au cœur ».

Or l'attention des psychologues a été attirée par cette intuition mystique, dont les effets sont nombreux et frap-

pants ; ils y ont appliqué les méthodes de la science expérimentale, ils ont voulu constater et expliquer cet étrange phénomène. Mais en s'en emparant la science l'a profondément modifié au point de le rendre méconnaissable ; à la transcendance elle a substitué l'immanence, à Dieu le subliminal ; elle a détaché le phénomène de son cadre métaphysique et a remplacé l'explication ontologique par une théorie positive ; l'idée religieuse par suite ne joue plus qu'un rôle secondaire, elle est réduite à l'état de symbole qui traduit plus ou moins fidèlement la passion intérieure. Le psychologue religieux parle bien d'expérience mais dans un tout autre sens que le mystique ; le même mot exprime deux concepts foncièrement différents.

Il semble donc qu'il faille choisir entre le mysticisme et la psychologie religieuse, la religion vécue et la religion pensée. Or c'est en cela que consiste le problème : sont-elles contradictoires ou simplement différentes ? Le conflit est-il insoluble ? Il semble que non, car il est une chose dont la psychologie religieuse ne tient pas compte, *c'est de la valeur du phénomène religieux*, de son action épuratrice sur l'âme ; hystériques et grands prophètes, maniaques extasiés et génies religieux, elle est forcée de les mettre sur le même pied, si elle veut rester scientifique. Elle substitue à l'intuition complète son contenant ; l'essence intime de l'intuition, c'est-à-dire sa valeur, lui échappe.

Or — et nous arrivons au point capital — c'est *la « valeur » qui joue le rôle décisif dans la production de l'intuition religieuse* ; le mysticisme qui admet une causalité métaphysique, une *cause génératrice*, a seul la puissance créatrice ; la psychologie religieuse se borne à constater le phénomène et à déterminer ses *conditions* ; elle étudie le phénomène du dehors sans pouvoir le produire. Il faut donc superposer à la psychologie une métaphysique religieuse, aux conditions une cause génératrice, car ici cause n'est pas, comme dans les sciences physiques, équivalent

de condition, elle est autre chose, elle est vraiment une entité nécessaire à la production du phénomène.

Mais une justification théorique s'impose, car il convient d'établir la relation qui existe dans le domaine religieux entre la condition et la cause ; le principe transcendant de l'action religieuse doit devenir principe d'explication, il doit s'intégrer dans une Raison supérieure à l'entendement mais également explicative et non seulement pratique ; c'est ce qu'ont tenté des penseurs comme Höffding et Boutroux en intégrant l'un, l'axiome de la « conservation de la valeur », l'autre, la « contingence » dans la Raison, bien qu'ils partent d'autres prémisses que nous. Telle est à notre sens la direction que doit prendre la pensée religieuse pour rester d'accord avec les données de la science positive. Ce n'est qu'une esquisse, à d'autres plus compétents d'en faire un tableau !

* * *

Si la religion est dans son essence même intérieure et personnelle, ce serait un excès néfaste à son développement harmonieux que de la dépouiller de son caractère social et historique ; si elle est primitivement un phénomène psychologique, elle est dans ses manifestations un phénomène sociologique ; elle manifeste son caractère social en donnant naissance à des sacerdoces, à des églises, à des communautés religieuses. En outre l'aptitude religieuse n'est pas en fait égale chez tous — et cela pour des raisons dans lesquelles nous ne pouvons entrer ; l'intuition religieuse est plus ou moins forte, ses effets sur la formation du caractère sont plus ou moins considérables ; aussi la religion laisse-t-elle la place au génie ; celui-ci joue même pour l'ensemble des croyants, pour des collectivités données, le rôle de chef spirituel et d'éducateur de l'âme ; il est un des piliers de la société religieuse.

C'est cet ensemble de conditions sociales qui permet d'expliquer la formation d'une « histoire sainte » ; celle-ci est une histoire où les faits acquièrent une signification reli-

gieuse, où l'important n'est pas le fait mais son contenu religieux. Si nous nous en tenons au christianisme, la Bible constitue un exemple frappant ; la Bible n'est pas un livre quelconque mais un livre sacré que les chrétiens entourent de leur vénération, parfois de leur adoration ; c'est un document riche en expériences et en institutions religieuses ; la personne de Jésus qui en est le point central, est revêtue d'une valeur surhumaine ; ce n'est pas simplement un homme mais une autorité et une norme. La Bible fixant progressivement la tradition hébraïque et la tradition chrétienne est devenue l'autorité dernière, le moule où la pensée religieuse de plusieurs siècles a été concentrée et fixée : voilà ce qu'il importe de retenir pour l'heure.

Or dès sa naissance la science historique s'est emparée de l'histoire sainte, tout comme la psychologie l'avait fait de l'intuition des mystiques, pour l'étudier à son point de vue propre. Ce qu'elle cherche à retrouver c'est la réalité historique, c'est le fait primitif au travers des déformations que tout fait historique subit. Elle s'efforce de le dégager des légendes, des superfétations, des interprétations de l'écrivain sacré pour le restituer dans sa teneur historique. La seule chose qui lui importe est de savoir si tel ou tel fait est vrai ou faux, si telle ou telle idée est bien de son auteur prétendu ou d'un autre. Son point de vue diffère donc radicalement de celui de l'histoire sainte ; la science, ici comme partout ailleurs, fait la chasse à la métaphysique. Si elle est vraiment historique, elle doit se conformer au principe d'immanence que voici : un fait inconnu doit trouver dans un autre fait connu de *même nature* sa condition explicative. L'histoire des religions bannit Dieu en tant que réalité transcendante et ne le maintient qu'à titre d'idée individuelle ou collective. Or l'histoire en ce faisant est vraiment scientifique, elle use d'un droit imprescriptible ; elle n'est ni antipathique ni sympathique mais indifférente à la qualité religieuse du fait, à sa valeur.

Le heurt entre science historique et histoire sainte, entre

science et religion, atteint sur ce point une violence qu'il n'a nulle part ailleurs ; théologiens et historiens s'excommunient poliment — ou non — du royaume de la vérité. Ce conflit a créé dans les milieux sincèrement religieux et étrangers aux recherches scientifiques une inquiétude qui va parfois jusqu'à l'angoisse ; il ne faut pas prendre à la légère cette sainte angoisse, même si elle revêt des formes choquantes, car elle est l'indice d'un problème très important ; il faut lui trouver un remède et non le misérable palliatif du silence qu'a préconisé pendant trop longtemps la théologie de la peur.

Précisons la chose en signalant un pseudo-problème issu de ce conflit. L'histoire sainte est définitive, celui qui en doute est un sacrilège ; l'histoire des religions est progressive et lente, elle passe par toutes les vicissitudes et les hésitations de la recherche scientifique. Or, au lieu de définir le mal avec précision, on a cherché dans les milieux religieux cultivés à substituer à l'ancien « définitif » un nouveau « définitif », sans même songer que la science n'aurait pas plus égard au second qu'au premier. La théopneustie s'est dressée alors criant à la profanation, réclamant à cor et à cri l'instauration du dogme de l'inspiration littérale ; ses excès même, ses contradictions, son intransigeance, l'ont perdue aux yeux de tous ceux qui ont encore le courage de penser librement. On a compris alors que ce qui est mort ce n'est pas seulement l'ancien définitif, mais le concept même d'une *histoire absolue*, que l'on ne pouvait sacrifier à ce préjugé l'existence même de la science historique, qu'en un mot ce prétendu problème n'était qu'un pseudo-problème.

En fait la solution doit être cherchée dans une tout autre direction ; il faut accepter tout d'abord les postulats de la science historique lorsqu'elle n'est pas un vain scientisme ou une arme entre les mains des tueurs de religion. Aussi faut-il substituer à l'ancienne mentalité du littéralisme, une mentalité nouvelle qui ne cherche pas la vérité religieuse dans les lacunes de la science historique, ni dans un fait tout nu, ni dans un mot mais dans l'âme même de l'écrivain

ou du héros, dans la palpitation intime de son génie ; en effet la qualité religieuse de l'histoire sainte ne ressortit pas à l'esprit de géométrie mais à celui de finesse.

Ensuite il faut apprendre à discerner dans un fait l'élément positif et la qualité religieuse ; l'un appartient à la science historique, l'autre à l'interprétation religieuse du croyant ; la qualité religieuse ne saurait évidemment se greffer sur une erreur complète, mais la non-historicité radicale d'un fait important est un phénomène rare ; la plupart des faits sont simplement déformés à des degrés divers, c'est à la science qu'appartient le devoir de les redresser. Aussi, en général, à quelques exceptions près, la qualité religieuse d'un fait, alors même qu'il est basé sur un minimum d'historicité, suffit à la vie religieuse ; car sa valeur réside surtout dans sa portée spirituelle et résulte de l'écho qu'il réveille en nous, des remords, des résolutions, des inspirations profondes, du besoin de la communication avec Dieu qu'il suscite dans l'âme.

Un problème subsiste cependant ; nous le soumettons aux méditations du lecteur plus autorisé que nous, ne nous reconnaissant pas la compétence nécessaire à sa solution : *quelle est, dans un fait religieux donné, la relation de l'élément positif et de la qualité ou valeur religieuse ?* Ce problème peut être résolu à condition qu'on l'aborde de front pour en discerner les éléments et qu'on ne se perde pas en élucubrations dogmatiques.

*
* * *

Comme l'on a pu s'en rendre compte, la difficulté du problème de la science et de la religion augmente à mesure que l'on passe de la biologie à la psychologie et de la psychologie à l'histoire ; plus la religion s'exteriorise plus elle se heurte à la science, mais nous continuons à croire que les problèmes que nous venons de poser, relatifs à la progression de l'âme, au dilemme de l'intuition mystique et de l'expérience religieuse des psychologues, à la relation de la

qualité et de la vérité dans le fait religieux, ne sont pas insolubles ; il appartient aux penseurs de les creuser et de les résoudre impartialement et objectivement.

Quant au dualisme entre l'esprit scientifique et l'esprit religieux, il ne saurait être contesté : l'un a besoin de certitudes immédiates et absolues, il marque le triomphe du cœur, d'une Raison supérieure à l'entendement sur l'intelligence pure ; l'autre vit du doute cartésien, il n'affirme rien dont il ne soit objectivement certain, il marque le triomphe de l'intelligence sur le sentiment, du fait sur l'idéal.

Sont-ils incompatibles ? Nous ne le croyons pas : l'esprit religieux et l'esprit scientifique peuvent se rendre de grands services en se respectant mutuellement et en se garantissant de leurs excès respectifs. L'esprit scientifique, celui de géométrie est souvent brutal, il veut tout toucher, tout voir, tout mesurer, tout réduire en formules parfois desséchées, mais la vie lui échappe parce qu'elle n'est pas seulement déterminisme mais contingence ; l'esprit religieux, qui tient à l'esprit de finesse, est parfois fermé, dogmatique et borné ; il se méfie de l'inconnu, il manque de curiosité, il cultive le préjugé utile ; il a du sens, de la finesse, mais il manque de rigueur et de pénétration parfois. On comprend dès lors que ces deux esprits puissent se compléter en se faisant équilibre.

Mieux encore, l'esprit scientifique qui se défie des solutions superficielles est un auxiliaire indispensable de la pensée religieuse ; il lui communique ce calme et cette sûreté nécessaires à la solution des problèmes qui présentent une certaine gravité ; l'esprit religieux par contre tient le chercheur au-dessus de son travail ; s'il est indifférent à la science, il ne l'est pas au savant qu'il préserve de cette maladie qu'est le scientisme.

Le mot qui nous semble le mieux résumer leur vertu commune et leur désir d'atteindre le vrai, c'est ce mot célèbre de saint Augustin repris par Pascal : « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé ».

JEAN DE LA HARPE.