

par la science. C'est à la raison à fixer les vérités universelles. La foi qui s'attache à ces questions n'est plus qu'un instinct rationnel, un sentiment confus des choses divines, qui voudrait usurper le rôle de la pensée scientifique. La croyance bien comprise présuppose des principes et ne peut jamais les démentir, mais ne les atteint pas.

Trois hypothèses sont possibles sur les rapports qui doivent exister entre la foi et la raison : la raison est subordonnée à la foi, la foi est subordonnée à la raison, ou la foi et la raison sont proclamées indépendantes et légitimes chacune dans sa sphère.

La théorie de la subordination de la raison à la foi date du christianisme et s'appuie sur une révélation historique. Platon et Aristote ne traitent pas cette question. Il faut pour la comprendre supposer un ensemble de dogmes imposés à la conscience au nom de Dieu et confiés à la garde d'une autorité publique. Il n'existe qu'un moyen de préserver ces dogmes des atteintes de la critique, c'est de proclamer qu'ils sont au dessus de la raison, qu'ils appartiennent à la foi, et que la foi est un don de Dieu, une grâce toute spéciale qui l'emporte autant sur la raison que les choses divines l'emportent sur les choses humaines. La raison est donc absolument soumise à la foi, la philosophie devient vassale de la théologie, rien ne peut prévaloir contre la révélation, car Dieu est infailible. De là la distinction entre les vérités naturelles et les vérités surnaturelles. Si maintenant les représentants de cette doctrine sont armés d'un pouvoir public, ils décréteront que la liberté de conscience est une impiété, une révolte contre l'autorité de Dieu. De là tous les excès de l'intolérance que nous connaissons par l'histoire. C'est le développement normal de tout système révélé qui parvient à régner sur les esprits. Les luthériens orthodoxes et les calvinistes ne s'expriment pas autrement à ce sujet que les catholiques.

Luther attaque Rome au nom de la révélation. La foi seule justifie, dit-il. La raison est la fiancée du diable, c'est une prostituée, une abominable galeuse que l'on devrait fouler aux pieds et détruire, elle et sa sagesse, à laquelle on ferait bien de jeter des ordures pour la rendre haïssable. Calvin

enseigne que l'hérésie doit être punie comme tout autre crime. « Dira-t-on que l'incertitude du dogme rend la punition impossible? Si le dogme est incertain, il n'y a plus de foi chrétienne, il n'y a plus d'Église, nous sommes les jouets de l'erreur et de la fraude! Dira-t-on que la violence est impuissante à ramener les hérétiques? Peu importe; il ne s'agit pas de convertir les hérétiques, mais de les punir, et l'on punit l'hérésie pour maintenir la vérité, comme on punit le vol et le meurtre pour garantir l'ordre social. Dira-t-on que la douceur évangélique condamne le supplice des hérétiques? Singulière douceur que celle qui, en épargnant le corps, donne la mort à l'âme! Il faut tuer les hérétiques par humanité. Mais pourquoi tant raisonner? N'avons-nous pas un commandement exprès de Dieu dans le Deutéronome? Et que nous dit-il? De mettre à mort celui qui dévie de la foi. Que l'on accuse donc Dieu d'inhumanité! »

La source de la foi, ajoute Jurieu, est dans l'opération du Saint-Esprit et dans la grâce. Faire de la raison le juge des controverses de la foi, c'est aller tout droit à la ruine du christianisme, à l'indifférence, à l'athéisme. Nous détestons cette effroyable maxime que si l'Écriture disait quelque chose de contraire à la raison, nous en devrions croire la raison et non l'Écriture. La foi impose silence à la raison; elle méprise ses objections à cause de l'autorité de Dieu (1).

Telle est la vraie signification de la théorie qui subordonne la raison à la foi. On la professait ouvertement à l'avènement du rationalisme, on ne l'oserait plus aujourd'hui. Les sciences, les faits, la critique lui ont été funestes. L'indépendance de la raison est assurée depuis Descartes. On ne la condamne plus à priori comme au temps de Galilée, on cherche plutôt à démontrer que les enseignements de la foi n'offrent rien de contraire à la saine raison. Qui ne voit en effet que cette doctrine de l'orthodoxie est une perpétuelle pétition de principe? Dieu s'est révélé, Dieu ne se trompe pas, soumettez-vous! Qui est-ce qui parle ainsi? Est-ce Dieu? Non, ce sont des

(1) F. Laurent, *Études sur l'histoire de l'humanité*, t. IX. 1863.

hommes, des catholiques, des luthériens, des calvinistes, des mahométans, des juifs, des bouddhistes. Comment puis-je savoir que mes semblables ne se trompent pas ou ne veulent pas me tromper quand ils me rapportent les paroles de Dieu? Par l'examen de leurs titres et de leurs affirmations, comme dans tout témoignage. Ce n'est donc pas Dieu qui est en cause, c'est l'homme. On peut fort bien admettre l'infaillibilité et même la révélation de Dieu, sans abdiquer la raison. Pour échapper au cercle, il faut distinguer entre la vraie foi et la fausse foi : la raison ne doit obéir qu'à la vraie foi, dira chaque théologien contre ses rivaux. Mais alors ce n'est pas à la foi, c'est à la vérité que la raison est assujettie, puisque la foi peut être fausse et qu'elle n'est digne de respect que par son accord avec la vérité. Quelle est donc la vraie foi, à quels signes la reconnaît-on et qui sera juge du débat? Si la foi seule est l'arbitre de la foi, toute foi est absolue et légitime en elle-même, quelque éloignée qu'elle soit de la raison; on devra donc dire avec Tertullien : *Credibile quia ineptum; certum quia impossibile*, et l'on conclura que toutes les croyances sont également vraies, quoiqu'elles se contredisent, parce que toutes reposent sur la foi. Voilà l'indifférentisme en matière de religion; il provient d'une foi inculte et aveugle, d'une foi qui se meurt, faute d'aliments intellectuels. Si au contraire la foi est contrôlée par la raison et forcée de produire les preuves de sa vérité, la raison est supérieure à la foi et toute proposition contraire à la raison, quel que soit le nombre des croyants, est fausse. A ce dilemme, il n'y a rien à répondre, et l'argument s'impose à la pensée aussitôt qu'on voit les hommes unis par la raison et divisés par les cultes.

La théorie de l'indépendance réciproque ou de la coordination de la foi et de la raison conduit en partie aux mêmes résultats et présente en outre des difficultés nouvelles. Si l'on se contentait de soutenir que la foi et la raison sont des facultés distinctes et ont des objets distincts, on dirait vrai; mais on veut plus, on demande la séparation complète, le divorce de la foi et de la raison; on prétend qu'elles n'ont aucun rapport entre elles et qu'elles sont également souve-

raines chacune dans sa sphère. La distinction laisse subsister l'union; la séparation l'exclut. C'est ainsi que la raison et l'imagination, l'intelligence et le sentiment sont des forces qui sont parfaitement distinctes et qui peuvent parfaitement s'harmoniser. Il en est de même de la foi et de la raison. Mais Malebranche ne l'entend pas ainsi. « Il faut distinguer les mystères de la foi, dit-il, des choses de la nature. Il faut se soumettre également à la foi et à l'évidence; mais dans les choses de la foi il ne faut point chercher d'évidence, comme dans celles de la nature, il ne faut point s'arrêter à la foi, c'est à dire à l'autorité des philosophes. En un mot, pour être fidèle, il faut croire aveuglément, mais pour être philosophe, il faut voir évidemment (1). » Ce compromis aboutit absolument aux mêmes conséquences que la théorie précédente, du moins en ce qui concerne la religion. On veut bien respecter la raison dans son domaine, mais on veut aussi l'écartier prudemment des questions religieuses; comme si la raison qui s'occupe de Dieu et de l'humanité pouvait être indifférente à la religion, et comme si la religion n'avait pas tout à perdre en se confondant avec la crédulité et la superstition. De plus, la séparation entre la foi et la raison est contraire à l'unité de l'âme. Tout s'unit et se pénètre dans la vie spirituelle, tout agit et réagit sur tout, en vertu de l'unité de notre essence. Il est donc impossible de diviser l'homme en deux moitiés, l'une croyante, rien que croyante, l'autre intelligente et rien qu'intelligente. Ce serait dire à l'homme qu'il peut à la fois affirmer et nier la même vérité, en se prononçant tantôt au nom de la raison et tantôt au nom de la foi.

Malebranche lui-même a reconnu ce qu'il y a de chimérique dans cette thèse, et il s'en est ouvertement confessé dans le dernier *Entretien sur la métaphysique*. « J'étais dans ce sentiment qu'il faut absolument bannir la raison de la religion, comme n'étant capable que de la troubler. Mais je reconnais présentement que si nous l'abandonnions aux ennemis de la foi, nous serions bientôt poussés à bout et

(1) Malebranche, *Recherche de la vérité*, liv. I, ch. III.

décriés comme des brutes. Celui qui a la raison de son côté a des armes bien puissantes pour se rendre maître des esprits; car enfin nous sommes tous raisonnables et essentiellement raisonnables. Et de prétendre se dépouiller de sa raison, comme on se décharge d'un habit de cérémonie, c'est se rendre ridicule et tenter inutilement l'impossible. Aussi dans le temps que je décidais qu'il ne fallait jamais raisonner en théologie, je sentais bien que j'exigeais des théologiens ce qu'ils ne m'accorderaient jamais. Je comprends maintenant que je donnais dans un excès bien dangereux et qui ne faisait pas beaucoup d'honneur à notre sainte religion, fondée par la souveraine raison qui s'est accommodée à nous, afin de nous rendre plus raisonnables... Il faut faire servir la métaphysique à la religion (car de toutes les parties de la philosophie il n'y a guère que celle-là qui puisse lui être utile), et répandre sur les vérités de la foi cette lumière qui sert à rassurer l'esprit et à le mettre bien d'accord avec le cœur. Nous conserverons par ce moyen la qualité de raisonnables, nonobstant notre obéissance et notre soumission à l'autorité de l'Église.»

Si la raison ne peut être ni subordonnée à la foi ni séparée de la foi, il est nécessaire que la foi soit subordonnée à la raison. Ce n'est pas là une opinion hostile à la foi, mais la confirmation d'une vérité générale : il faut que chez un être raisonnable tout soit réglé et ordonné selon la raison. Nos affections, nos devoirs, nos opinions, tous nos actes doivent être raisonnés et ne sont légitimes que s'ils sont rationnels. La raison est essentiellement la faculté du divin qui nous ouvre le monde idéal du beau, du bien, du vrai, et qui est appelée à soumettre à son empire tous les mouvements de l'esprit, du cœur et de la volonté. C'est là la souveraine dignité de l'homme et le sceau de sa parfaite similitude avec Dieu. « Il n'y a rien de supérieur à la raison; et quelque être que l'on imagine, fût-ce une triple divinité, toujours est-il qu'aucune conscience ne pourra posséder plus que la raison, ni employer plus que la logique, ni produire plus que la vérité. Car les lois logiques ne dérivent pas de l'organisation humaine, mais bien l'organi-

sation humaine des lois logiques, qui sont des lois cosmiques, et par conséquent les mêmes partout et pour tout le monde (1). »

Ce règne de la raison contient à la fois le règne de la nature et celui de la grâce ou de la Providence, c'est à dire les attributs et les actes de Dieu. Les attributs sont éternels et permanents; les actes sont libres et s'accomplissent nécessairement dans le temps. Ces derniers sont proprement l'objet de la foi religieuse. La foi est donc à la raison comme le fait est au principe; et la foi doit être conforme à la raison comme les actes de la Providence sont conformes à l'essence divine. On comprend dès lors que la foi et la raison s'unissent sans se confondre et se distinguent sans se séparer. Si Dieu a une volonté libre, la raison ne peut pas déterminer quels sont en chaque circonstance les décrets de la Providence, mais elle sait par la notion des attributs divins que ces décrets sont toujours sages, justes, bienfaisants. L'objet de la foi ou le décret reste donc distinct de l'objet de la raison ou des propriétés divines, mais nous ne pouvons le pénétrer que grâce à la connaissance rationnelle que nous avons de Dieu. En ce sens, la foi et la raison sont deux éléments également impérissables de l'esprit humain, mais toutes deux sont naturelles, au double point de vue du sujet et de l'objet. Il n'y a rien de *surnaturel* en nous, à moins qu'on n'appelle ainsi le pouvoir que nous avons de nous élever au dessus des tendances partielles de notre nature, et de les gouverner par la connaissance que nous avons de notre essence une et entière; mais alors le surnaturel est lui-même une face de notre nature et une dépendance de la raison. De même, il n'y a rien de surnaturel en Dieu, à moins qu'on ne veuille caractériser par là l'Être suprême, en tant qu'il est à la fois comme être un et entier au dessus de la nature et de l'esprit, ce qui est de nouveau une détermination de l'essence divine. Le surnaturel doit être banni de la science comme ordre de vérités incompréhensibles qui seraient en contradiction avec l'ordre de la nature et

(1) L. Pfau, *Études sur l'art*. Bruxelles, 1862.

avec les lois de la raison. Si l'on fait du surnaturel ainsi compris un objet de la foi, c'est que la foi n'est pas encore assez éclairée pour comprendre que Dieu est lui-même la vérité et la loi de la raison, et que Dieu n'agit pas contre sa propre nature.

L'objet de la foi est donc autre que celui de la raison, mais il faut qu'il soit clairement reconnu comme n'étant pas contraire à la raison, c'est à dire comme possible, et que sa réalité soit appuyée sur des motifs suffisants de crédibilité. Sous ces conditions, la foi est la source d'une certitude spéciale et tout individuelle, qui est conforme à la conscience et à la raison, mais qui ne regarde que la vie intime. Cette certitude est moins vive que celle de la science, en ce sens que son objet n'est pas susceptible de démonstration et ne peut pas se communiquer rigoureusement à autrui. « In credente, dit saint Thomas, potest insurgere motus de contrario hujus quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente nec in sciente. »

On s'explique maintenant les tentatives qui ont été faites dans l'Église depuis saint Anselme pour justifier par la raison les doctrines reçues au nom de la foi. Les esprits supérieurs comprenaient déjà au moyen âge la nécessité de l'accord de la raison et de la foi. Mais cette nécessité est mieux reconnue dans les temps modernes, malgré les craintes de l'orthodoxie. Leibnitz est précis à ce sujet. « C'est par la raison que nous devons croire. La foi est un ferme assentiment, et l'assentiment réglé comme il faut ne peut être donné que sur de bonnes raisons. Ainsi celui qui croit sans avoir aucune raison de croire peut être amoureux de ses fantaisies, mais il n'est pas vrai qu'il cherche la vérité, ni qu'il rende une obéissance légitime à son divin maître, qui voudrait qu'il fit usage des facultés dont il l'a enrichi pour le préserver de l'erreur. Autrement, s'il est dans le bon chemin, c'est par hasard, et s'il est dans le mauvais, c'est par sa faute, dont il est comptable à Dieu.... Comme la raison est un don de Dieu aussi bien que la foi, leur combat ferait combattre Dieu contre Dieu; et si les objections de la raison contre un article de foi sont insolu-

bles, il faudra dire que ce prétendu article de foi sera faux et non révélé (1). »

Le Dr Newman ne s'éloigne pas de cette doctrine. La raison, dit-il, est le juge de la foi, mais elle n'en est pas l'origine. La raison n'admet rien avant d'avoir une forte évidence, tandis qu'une plus faible suffit à la foi. La contrefaçon de la foi est la crédulité; celle de la raison, le scepticisme. Un acte de foi est un exercice de la raison, légitime ou non. Il faut donc une sauvegarde à la foi, un correctif qui l'empêche pour ainsi dire de monter en graine, et de dégénérer en superstition et en fanatisme. Mais cette sauvegarde, ce n'est pas la raison, c'est une bonne disposition du cœur, c'est la charité ou la sainteté ou l'intelligence des choses spirituelles, comme on voudra l'appeler (2). Fort bien, mais si cette disposition du cœur n'est pas conforme à la raison, quel sera son correctif? la raison elle-même. « Nous ne pouvons comprendre l'inconnu, dit un autre auteur, qu'au moyen de ce que nous savons. La raison précède la foi, l'homme ne peut s'assimiler ou croire les vérités que Dieu a révélées qu'au moyen des vérités qu'il possède déjà; il ne peut comprendre ce qui est hors et au dessus de lui que par l'intermédiaire de ce qui est déjà en lui, dans son intelligence; il ne parvient à croire que parce qu'il sait; s'il ne connaissait pas préalablement les vérités concrètes qui forment pour ainsi dire l'élément humain d'une vérité divine ou abstraite, jamais il ne la croirait (3). » C'est dans le sens de cet accord de la raison et de la foi, de la philosophie et du christianisme, compris aujourd'hui par tous les esprits éclairés, que se développent particulièrement les communautés dissidentes dans le sein du protestantisme (4).

(1) Leibnitz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, liv. IV, ch. XVII. *Discours sur la conformité de la foi avec la raison*.

(2) Newman, *Discours sur la théorie de la croyance religieuse*, 1843; traduit de l'anglais.

(3) L'abbé Carton, *Philosophie de l'enseignement maternel considéré comme type de l'instruction du jeune sourd-muet*, 3^e partie, Bruges, 1862.

(4) J. H. Scholten, *Manuel d'histoire comparée de la philosophie et de la religion*, traduit du hollandais, par A. Réville, 1862.

Le salut des religions établies dépend de la solution de cette question. Pour conserver leur empire, les croyances doivent se maintenir à la hauteur des progrès de l'intelligence.

CHAPITRE III

L'ERREUR ET LE DOUTE

La vérité et la certitude répondent à la destination de la pensée : l'erreur et le doute sont des déviations de cette fin. L'une indique que l'esprit n'a pas atteint son but dans la recherche de la vérité ; l'autre, qu'il manque de certitude. Tous deux accusent la limitation de l'intelligence humaine. La pensée infinie ne s'égare pas dans l'erreur ni dans le doute.

L'erreur s'explique par la vérité et n'est elle-même qu'une *contre-vérité*. La vérité est l'affirmation de ce qui est ; l'erreur est l'affirmation contraire, l'affirmation de ce qui n'est pas. L'une exprime un rapport exact entre la pensée et l'essence propre des choses ; l'autre, un rapport inexact, imparfait, où les choses ne se présentent pas à nous comme elles sont en elles-mêmes. Ce défaut d'équilibre entre la pensée et la réalité peut naître de deux façons, soit qu'on attribue à l'objet des propriétés qu'il ne possède pas, soit qu'on méconnaisse les propriétés qu'il possède, c'est à dire en affirmant que ce qui n'est pas est ou que ce qui est n'est pas. Je puis dire, par exemple, que le fer n'est pas utile, tandis qu'il l'est, ou qu'il est plus lourd que le plomb, tandis qu'il ne l'est pas. En tous cas il y a dans ma pensée une affirmation, de quelque manière que je m'exprime, et une affirmation contraire à la nature des choses, l'affirmation de ce qui n'est pas. La vérité a ces deux formes : *a est a*, *a n'est pas b* ; les formes de l'erreur sont : *a n'est pas a*, *a est b*. Chacun de ces

jugements contient une affirmation, car nier c'est encore affirmer ; mais d'un côté on signale entre les deux termes un rapport effectif ou réel, de l'autre, un rapport imaginaire. La vérité affirme ce qui doit être affirmé et nie ce qui doit être nié ; l'erreur affirme ce qui doit être nié et nie ce qui doit être affirmé. Ici le sujet et l'objet sont divergents ou affectés de signes contraires ; là ils sont convergents ou affectés du même signe. Si l'on veut appeler l'un de ces rapports positif, et l'autre négatif, on pourra dire exactement que l'erreur affirme toujours un *rapport négatif* entre la pensée et la réalité. Le rapport harmonique ou normal, c'est la vérité.

Tout rapport entre la pensée et son objet est une connaissance. L'erreur est donc aussi une connaissance, mais une connaissance inexacte, incomplète, exclusive, qui ne répond pas au but de la pensée et n'est pas conforme à son essence. Celui qui se trompe sait, mais il sait mal, il ne voit pas les choses comme elles sont. Il ne faut pas confondre l'erreur avec l'ignorance. Ici l'objet est absent de la pensée ; là il est présent, mais défiguré.

Si l'erreur est une connaissance, elle peut se rencontrer dans toutes les opérations de l'entendement. Elle a pour objet tantôt une chose, substance ou propriété, tantôt un rapport entre les choses ou un rapport entre les rapports. Il y a, en effet, de fausses notions, de faux jugements, de faux raisonnements. Mais une notion ne peut être erronée que si elle contient une affirmation ou une négation, c'est à dire si elle implique un jugement. Tel est le cas pour les notions analytiques, qui envisagent l'objet dans l'une ou l'autre de ses propriétés. Mais il en est autrement des notions indéterminées, qui ne précisent rien. Quand je dis *homme* ou *Dieu*, je pense à ces objets, je les affirme, mais je n'en affirme rien, pas même leur existence, et en conséquence je ne puis me tromper. C'est en ce sens qu'il faut approuver Aristote quand il avance que les mots pris à part, comme ils le sont dans le *Traité des Catégories*, n'expriment ni vérité ni erreur et ne forment ni affirmation ni négation, parce que l'affirmation et la négation seules peuvent être vraies ou

