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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 11 (1878)

Artikel: Le point de départ de la philosophie de l'histoire

Autor: Malan, C.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379235

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.07.2025

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

LE

POINT DE DÉPART DE LA PHILOSOPHIE

DE L'HISTOIRE [1]

PAR

C. MALAN

Il n'est pas nécessaire d'être philosophe pour s'intéresser à ce que l'école nomme « la philosophie de l'histoire. » Chacun de nous fait, à ses heures, de cette philosophie-là, lorsque nous cherchons à définir la portée générale de tel ou tel événement public de la vie des nations, ou lorsque nous nous demandons, parfois avec anxiété, quelle serait encore la raison d'être du peuple ou des institutions politiques qui nous sont chères.

Mais s'il suffit d'avoir eu de semblables préoccupations pour être à même de goûter un ouvrage comme celui dont nous venons de citer le titre, il faut plus que cela pour en apprécier la valeur. Il faut être arrivé à se rendre compte des principes sur lesquels doit reposer la grande et belle science qu'il entreprend de nous faire connaître.

Toute philosophie étant la recherche des principes, la philosophie de l'histoire ne saurait être que la recherche du principe

[1] *Humanität und Christenthum in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, par C.-H. Scharling, professeur de théologie à Copenhague. Traduit du danois en allemand, par A. Michelsen, pasteur. 2 vol. in-8. — Gütersloh, chez Bertelsmann, 1875.

de l'histoire. Ce sera donc la constatation du fait qui est au point de départ de tout ce qui s'appellerait la vie successive de l'humanité.

Tout ce à quoi l'on donne le nom de vie ne nous apparaît jamais que sous la forme de faits successifs, lesquels demeureront pour nous des faits isolés, jusqu'au jour où nous aurons entrevu la loi qui les relie et qui régit leurs rapports. Ce n'est bien qu'à ce prix que, dans la succession des faits, nous arriverons à saisir ce qui mériterait le nom d'une évolution de vie.

En fait d'évolution de vie, cependant, nous sommes en présence de deux ordres de faits essentiellement distincts.

Et d'abord, dans ce qu'on appelle « les phénomènes de la nature, » nous rencontrons une évolution de vie dont la loi, une fois que nous l'aurons discernée, demeurera pour notre pensée une vérité indépendante des faits dont l'analyse nous l'aurait révélée. Dès que nous sommes parvenus à élucider la loi de ces phénomènes, l'évolution historique de laquelle cette loi s'est dégagée sous nos yeux, n'aura plus rien à nous dire à cet égard. Dès ce moment-là, cette évolution nous demeurera entièrement et suffisamment connue.

C'est ainsi que, lorsque nous nous sommes mis en possession des éléments de l'orbite d'un astre, nous prédisons à coup sûr, pour n'importe quel moment à venir, la place de cet astre dans l'étendue. C'est ainsi, encore, que nous n'hésiterions pas à affirmer, au nom de notre expérience de l'univers que nous habitons, que jamais, dans cet univers-là, un chien ne naîtra d'un oiseau, et « qu'on n'y cueillera jamais des figues sur des épines. »

Il est cependant d'autres manifestations de vie dont il ne nous est pas loisible de considérer ainsi la loi comme ayant pour nous aucune valeur, dès que nous la saisirions à part et en dehors de leur histoire elle-même. C'est bien là ce qui a lieu du moment où il s'agirait d'êtres vivants doués, à quelque degré que ce soit, de liberté propre.

L'homme, le seul de ces êtres qui soit pour nous l'objet pleinement accessible d'une expérience directe, diffère, sous ce rapport-là, de tous les autres.

Au premier coup d'œil, sans doute, l'animal semble, lui aussi,

porter en lui-même la loi de sa liberté. Mais ce mot de *liberté* désigne alors un fait tout autre que celui qui préside à la vie personnelle de l'homme.

Chez l'animal, la liberté a pour dernier et suprême objet l'acte considéré en lui-même ; ce qui veut dire ici le simple résultat de l'activité vivante du corps. Chez l'homme, la liberté n'est pas renfermée dans ces limites. Ce que nous appelons dans l'homme la liberté porte plus haut non-seulement que l'acte corporel, mais même que l'action de la volonté réfléchie.

L'objet de la liberté, chez l'homme, n'est pas uniquement, ni même tout d'abord, l'activité elle-même. C'est encore, c'est même avant tout, le but que l'homme devra lui-même avoir assigné à son activité. Pour l'animal, un acte accompli librement est chose faite et parfaite ; car tout ce que l'animal veut d'un acte qu'il entreprend, c'est que cet acte ait sa seule volonté pour point de départ et pour raison d'être. Chez l'homme, un acte accompli de la sorte n'est pas encore chose terminée. Au contraire, plus une action aura été chez lui la seule expression de sa libre volonté, plus cette action devra encore se justifier à ses yeux comme ayant été conforme à la loi qu'il serait arrivé à avoir donnée lui-même à cette action. Il faudra qu'il puisse voir, dans cette action qu'il a librement accomplie, ce qui serait un pas vers le but qu'il avait assigné à son activité elle-même.

Si cette dernière remarque est juste, il en ressort que la philosophie de l'histoire sera nécessairement la constatation de ce qui, à chaque fois, aura déterminé, et chez les individus et dans l'ensemble des individus, l'exercice de la liberté.

Une simple constatation de faits ne s'appelle cependant pas une philosophie ; ce mot désignant toujours bien plutôt la recherche des principes de ces mêmes faits.

Aussi bien, ce qui détermine l'activité de l'homme, sa liberté d'action, n'est-elle pas, même pour lui, un fait qu'il ne s'agirait que de constater. Bien qu'il la possède en lui-même, elle lui échapperait infailliblement, s'il cessait un seul instant l'effort par lequel il la ressaisit toujours de nouveau dans son principe.

En effet, s'il en possède pleinement l'*exercice*, il ne se sentira en *possession* de cette liberté elle-même que lorsqu'il en aura pénétré et saisi le secret. Dès le début, il la possède plutôt comme une faculté que comme un droit. C'est pour lui une puissance, sans doute ; parfois même c'est un privilége ; dans tous les cas, c'est avant tout une responsabilité redoutable.

Aussi longtemps, par conséquent, qu'il ignorerait encore les origines et la raison d'être de cette liberté, il ne cessera de se demander quelle en est pour lui la valeur et la signification : quels sont les droits, quels sont surtout les devoirs que cette liberté lui impose. Jusque-là il ne l'exercera jamais qu'à titre précaire, et, sous peine de n'en pouvoir disposer à son gré, il sera toujours forcé d'en rechercher sans relâche la sanction, de chercher à en formuler devant lui-même la loi.

C'est la direction spéciale que l'homme sera arrivé à imprimer à cette recherche qui déterminera le caractère de son activité. De plus, cette recherche domine si bien l'exercice de sa liberté, que l'on est forcé de voir, dans la nécessité où il est de s'y adonner, ce qui est au fond de ce *besoin religieux* qui le caractérise comme agent libre, comme on donnera toujours à la formule à laquelle cette recherche se sera à chaque fois arrêtée le nom de ce qui constituera pour lui l'objet de sa *foi religieuse*.

S'il en est ainsi, la philosophie de l'histoire aura pour mission de constater les différentes formules religieuses qui apparaîtraient dans l'histoire des peuples, pour y trouver le secret de cette histoire, comme aussi pour dégager de leur ensemble la vue de ce qui serait l'évolution de la vie de l'humanité elle-même.

Il pourrait sembler que ces derniers mots missent en question la valeur objective de toute foi religieuse.

Tel n'est pas le cas. Nous nous sommes borné à définir le fait humain tel que nous l'avons sous les yeux. Ce fait, c'est que l'homme appelle « son dieu, » c'est qu'il érige en objet d'adoration ce en quoi il est arrivé, à tort ou à raison, à voir la source et la loi de sa liberté.

La question de savoir si c'est là, dans tel cas donné, ou bien en thèse générale, une erreur chez l'homme, cette question n'a rien à faire avec la constatation du fait lui-même. Autre chose est de faire l'histoire des idées religieuses, autre chose d'en apprécier la valeur.

Non pas, sans doute, qu'il nous vienne à l'esprit de jamais vouloir, dans une philosophie de l'histoire, faire abstraction de la pensée du Dieu vivant. Le fait que nous croyons en Dieu nous rendrait même semblable chose tout à fait impossible. Mais ce qui est possible, et ce que nous devons faire, c'est de ne pas mettre l'expression que nous sommes arrivés à donner à notre foi en Dieu, au point de départ de ce qui doit demeurer l'étude impartiale d'un fait purement historique.

Il est une école de philosophie de l'histoire qui le fait hautement. C'est celle des saint Augustin et des Bossuet. Chacun admirera la grandeur des monuments littéraires qu'elle nous a laissés, et où brille, dans tout son éclat, le langage assuré et vainqueur d'une foi sûre d'elle-même.

Mais nous n'y trouvons pas ce que nous entendons par une philosophie de l'histoire. Sous ce rapport, ces écrits ont le défaut du point de vue qui leur a valu le caractère élevé qui les distingue. La pensée des deux hommes que nous avons nommés part de l'idée d'une incompatibilité absolue entre la nature de Dieu et celle de l'homme. Il en résulte qu'à leur point de vue, dès qu'il est question d'œuvre divine, il n'y a plus de place pour la libre volonté de l'homme. Aussi l'homme libre, l'homme individuel, ne joue-t-il qu'un rôle effacé dans ces tableaux émus des voies de Dieu à l'égard de l'humanité. Chez ces penseurs, l'humanité en est venue à voiler l'homme lui-même. L'image de l'homme individuel, c'est-à-dire de l'homme libre et responsable, disparaît dans ce en quoi ils nous montrent « les révolutions des empires, » bien plutôt que l'histoire de cette humanité qui n'est après tout que l'ensemble des hommes eux-mêmes.

D'un autre côté, tant que l'on retiendrait cette pensée d'une incompatibilité foncière entre Dieu et l'homme, vouloir faire abstraction de l'idée de Dieu, essayer d'écarter sa pensée, ce serait de nouveau avoir préjugé la question.

Dès lors, en effet, l'activité de l'homme demeurant la seule, ce n'est qu'en l'homme lui-même qu'il serait loisible de chercher la raison, la sanction et l'explication de sa libre activité. Toute idée de quoi que ce soit en dehors de l'homme qui serait la cause ou la sanction des limites imposées à sa liberté, toute idée semblable ne saurait plus être qu'une illusion sans importance réelle. Dépendant dès lors nécessairement de lui seul, renfermant en lui seul toutes ses raisons d'être, l'homme, quelle que soit sa propre pensée à cet égard, devrait nous apparaître comme la manifestation d'une évolution fatale et aveugle. Dès lors, il ne saurait plus même être question pour lui ni de liberté ni d'aucun but qu'il eût à assigner lui-même à son activité réfléchie. Il n'y aurait plus lieu de parler à son sujet d'*histoire*. Quelle que fût, en effet, la direction ou le degré de son développement, il ne pourrait jamais être sorti de lui-même, ni par conséquent avoir essentiellement progressé, puisque sa volonté n'aurait jamais pu s'être rapprochée d'une volonté subsistant hors de lui, au-dessous de lui et avant lui.

Son histoire n'est dès lors plus qu'une collection de faits qui, quelle que soit leur variété, ont tous la même valeur au point de vue de ce qui serait pour l'homme un progrès ou un recul dans sa vie, puisqu'à ce point de vue aucun de ces faits n'en saurait posséder aucune. Ce peut être un tableau riche et varié, mais, comme histoire, ce tableau cesse d'avoir aucune signification.

Au point de vue de l'étude dont il s'agit ici, l'important ne saurait être la seule constatation des faits extérieurs de la vie humaine. Ces faits n'étant dans le fond que le résultat de l'activité de l'homme, c'est la nature de cette activité vivante, c'est l'homme lui-même considéré comme source prochaine de son activité, qui devra toujours nous donner la clef de ces faits. Avant de vouloir apprécier l'histoire de l'homme, il faudra avoir commencé par entrevoir clairement ce qu'est l'homme lui-même.

Or, avant toute chose, l'homme nous apparaît comme un être instinctivement poussé à chercher plus haut que soi la raison de sa vie. La seule idée d'un tel être implique nécessai-

rement, non pas sans doute une connaissance de Dieu positive et clairement formulée, mais une recherche dont le caractère et la nature nous interdiront, à eux seuls, tout ce qui serait une négation préalable d'un Dieu vivant.

Cependant, dire que l'on ne doit ainsi, dans une philosophie de l'histoire, ni faire de la seule volonté de Dieu son point de départ, ni se borner à l'analyse de la seule volonté humaine, cela n'équivaut-il pas, dans le fond, à rendre toute étude semblable chose impossible ?

Tel est évidemment le cas pour ceux qui auraient commencé par poser en fait cette incompatibilité essentielle entre l'idée de Dieu et l'idée de l'homme dont il a été question plus haut ; pour ceux qui auraient statué une différence foncière, dirimante, entre la nature divine et la nature humaine. Ce point de vue existe, et il est même largement représenté dans le monde où nous vivons. Il est donc indispensable que nous en examinions rapidement la valeur.

Ce point de vue existe si bien, qu'il n'y a que la Révélation qui en soit exempte. Le fait dans lequel culmine cette Révélation tout entière, le « fait chrétien, » le fait d'un être réellement divin, vivant d'une vie tout aussi réellement humaine, ce fait en est, à lui seul, la négation la plus éclatante ; en même temps que l'opposition que soulève le témoignage de ce fait montre combien l'idée qui en ressort est, dans le fond, étrangère à la pensée générale de l'humanité.

Il ne faudrait même pas croire que tous ceux qui professent le christianisme aient adopté la pensée que ce christianisme proclame si hautement. Non-seulement il y aura toujours lieu à distinguer entre un christianisme qui n'est chez ceux qui le professent qu'un accident traditionnel, et celui qui porte à juste titre ce beau nom ; mais, même parmi les chrétiens qui ont réellement le droit de se nommer tels, on sait jusqu'à quel point la doctrine que l'on répète peut être étrangère et même opposée aux principes de la vie elle-même.

Le fait est qu'il y a lieu, même au sein des peuples chrétiens, d'affirmer toujours de nouveau ce fait de la parenté originaire

de l'homme avec Dieu, fait que le paganisme avait déjà entrevu, parce qu'il ressort nécessairement de la conscience que l'homme a de lui-même. En face de l'existence, au sein des peuples chrétiens, soit d'un clergé sacerdotal et médiateur, soit de cérémonies imposées comme des « devoirs religieux ; » en face de doctrines dans lesquelles le royaume de Dieu, la sphère des réalités éternelles, est arrivé à revêtir le caractère d'un fait irrationnel et magique, il n'est point hors de place de rappeler que l'homme, dans son essence éternelle, est fils de Dieu ; qu'il y a, dans l'homme, plus et autre chose que ce qui se trouve dans les êtres qui ne sont que les créatures de Dieu.

N'entend-on pas un soi-disant christianisme, par cela même qu'il confond l'existence historique de l'homme avec la vie éternelle dont cette existence n'est qu'un moment passager, statuer hautement, à cause de l'état actuel de déchéance qui caractérise cette existence, la présence d'un abîme infranchissable entre l'homme et Dieu, aussi bien qu'entre le monde de l'homme et le Royaume éternel de Dieu ?

Evidemment, ce sont là des assertions que démentent à l'envi et l'Evangile, et ces lumières primordiales de l'âme auxquelles l'Evangile lui-même fait appel. C'est parce qu'on s'est habitué à substituer à cet Evangile lui-même, à l'Evangile que sanctionne la loi de la conscience, telle ou telle des traditions qui en portent le nom, qu'on est arrivé, au sein du christianisme, à oublier le fait qui est le point de départ de la Révélation, ce fait que l'homme est, non pas l'auteur, l'inventeur, la source première du mal qui l'a envahi, qu'il n'en est bien que la victime consentante.

On oppose alors l'homme à Dieu, et Dieu à l'homme, parce qu'on a commencé par confondre l'homme déchu avec l'homme lui-même. Sans doute, lorsque, — ce qui ne peut manquer d'arriver, — cette opposition en est venue à révolter la pensée, on est fatalement porté à y échapper en atténuant l'horreur instinctive que le mal doit nous faire éprouver. C'est ainsi qu'on ébranle au-dedans de soi l'impression qui nous a été accordée de la sainteté divine, et qu'on arrive à porter une main téméraire sur l'arche sainte ; à moins que, lassée d'obscurités, l'âme

transporte ailleurs son attention, en délaissant ce à quoi l'avait amenée ses plus intimes instincts et ses plus saintes aspirations.

Le fait est que pour l'homme dans son état actuel, revenir à Dieu ne signifiera jamais inaugurer une vie qui serait essentiellement étrangère à sa nature originaire. Ce sera toujours renaître à cette nature elle-même. Ce sera être parvenu à délaisser une existence déchue et imparfaite, qui, pour cette nature-là, n'était qu'une existence de mort. Revenir à Dieu, c'est, pour l'homme, revenir tout d'abord à soi-même, et jamais il n'aura de chance à trouver le Royaume de Dieu hors de lui, s'il n'a pas tout d'abord su en reconnaître la présence et la loi au-dedans de lui-même.

L'expérience loyale et volontaire de sa propre loi, la vérité à l'endroit de sa propre vie, telle demeure donc pour chacun la clef de tout ce qui s'appellera philosophie de l'histoire, parce que c'est dans cette expérience que nous saisirons toujours, en même temps, et la réalité de la vie divine et les acheminements par lesquels notre propre existence déchue peut encore renaître à cette vie.

Du reste, il est facile de retrouver, dans l'évolution de la vie de l'humanité, ces traits fondamentaux de la vie de chaque homme.

L'humanité ne sera jamais que l'ensemble et le résultat des vies individuelles de ceux qui la composent. L'histoire de l'humanité et celle de l'individu sont donc nécessairement des faits parallèles.

Dans l'une et dans l'autre, les origines se dérobent à toute investigation directe. Des deux parts, lorsque apparaît l'activité de la vie, cette vie se montre déjà dominée par une loi originaire, dont les droits, bien que plus ou moins méconnus, n'en subsistent pas moins tout entiers. Pour l'humanité comme pour l'homme, il ne sera jamais question de se fabriquer à soi-même une loi, ou même de se la faire octroyer, fût-ce par Dieu lui-même. Il s'agira toujours, avant tout, de reconnaître avec soin et de formuler définitivement devant soi une loi déjà imposée, en faisant de cette loi-là la loi de sa propre liberté.

L'humanité, comme l'homme, y parvient peu à peu et à tra-

vers des défaites successives. C'est de la sorte qu'elle fait l'expérience et de la réalité de son égarement, et de l'immutabilité de la volonté qui lui a imposé sa loi. C'est par là qu'elle arrive à recevoir comme une grâce cette sainte liberté dont l'image, quelque voilée et indistincte qu'elle lui fût d'abord apparue, avait suffi, à elle seule, à réveiller ses instincts et à diriger son activité tout entière.

Tels sont les traits qui se retrouvent et dans l'histoire de l'homme et dans celle de l'humanité elle-même.

Considérée de la sorte, l'histoire de l'humanité se présente à nous sous deux aspects bien distincts.

La première chose qui nous y apparaisse, c'est le tableau de la vie des nations laissées à leurs propres forces. La seconde, c'est l'histoire sainte, ou l'histoire de la recherche de l'homme par Dieu lui-même.

Dans le premier de ces deux grands faits, l'homme s'efforce, à lui seul, de se rendre compte des droits et des raisons de sa liberté. Dans le second, Dieu le lui révèle, en le mettant en pleine possession de cette liberté dont l'homme n'avait jusque-là possédé que l'exercice. Il le fait en se donnant Lui-même à l'homme, après l'avoir laissé se convaincre de l'inanité de ses efforts pour y parvenir par lui-même.

C'est, d'abord, avons-nous dit, l'homme cherchant à ressaisir hors de lui la raison et la source de la loi qu'il a trouvée imposée à l'exercice de sa liberté. Or, dans cette recherche, l'homme n'a devant lui que deux ordres de faits auxquels il puisse s'adresser.

Le premier, celui qui s'offre à lui en premier lieu, c'est le monde des sens; c'est tout l'ensemble de cet univers visible qui le domine et dont il dépend.

Le second, auquel il n'arrive que par un plus noble effort, bien que ce fait semble le toucher de plus près, c'est le monde qu'il porte au-dedans de lui-même, c'est le fait de sa propre existence personnelle.

De là, deux divisions fondamentales dans l'histoire de l'humanité laissée à elle-même, dans l'histoire de ces « nations qui

ont dû chercher elles-mêmes le Seigneur, pour voir si, en tâtonnant, elles pourraient arriver à l'atteindre [1]. » Ce sont d'abord les peuples dont la vie est dominée par la seule préoccupation des faits de la nature. Ensuite ce sont ceux qui se sont adressés, pour leur civilisation, au sentiment que l'homme possède en lui-même des pouvoirs et des lois de sa propre activité.

Au nombre des premiers apparaissent d'abord les peuples « sauvages; » cette plus infime expression de l'humanité laissée à elle-même. Leur culte se réduit aux terreurs de la magie, du fétichisme et du chamanisme.

Ensuite viennent les grandes nations nomades, comme les Huns et les Mongols de l'Asie centrale, et, de nos jours, les Turcs, ces nomades asiatiques campés encore dans notre Europe, avec la civilisation de l'Islam, dont ils sont les principaux représentants. Cette dernière civilisation, elle aussi, en dépit de ce que fut son point de départ historique, est bien dominée, surtout depuis que les Arabes ont fait place aux Turcs, par le service passif de ce qui est un fait de nature, plutôt qu'elle ne serait le culte d'un Dieu personnel dans le vrai sens de ce mot, c'est-à-dire d'un Dieu saint et libre.

Ce sont encore, dans l'antiquité, les Egyptiens, les Chaldéens, les Mèdes et les Perses, peuples que rappellent sous nos yeux les Chinois, les Hindous et les multitudes innombrables des Boudhistes.

Chez tous ces peuples, et chez d'autres semblables, la pensée centrale, c'est-à-dire la pensée religieuse, se présente à nous comme une dépendance à laquelle l'homme s'est réduit à l'égard non pas d'un être vivant, mais bien de ce qui est, plus ou moins évidemment, un simple fait de nature. Même chez ceux d'entre eux qui, comme les anciens Perses ou les Turcs d'aujourd'hui, sembleraient d'abord devoir être mis au nombre des adorateurs d'un Dieu vivant et libre, on ne tarde pas à discerner que le point de départ de la vie tout entière n'est, dans le fond, qu'une soumission aveugle à ce qui n'est qu'un destin fatal, qu'une puissance immobile, sans liberté et sans amour.

[1] Actes XVII, 27.

En face de ces peuples qui représentent l'homme cherchant sa loi dans la nature, se placent ceux chez lesquels l'homme cherche en lui-même la loi de sa vie. Ce sont les Grecs, les Romains et les nations du nord de l'Europe.

Ici, les dieux sont des dieux personnels, dans le sens et dans la mesure dans laquelle l'adorateur est un être personnel. Mais, précisément pour cela, précisément parce que ces dieux sont faits à l'image de l'homme, les peuples qui se les sont formés ont nécessairement perdu de vue, avec l'unité de Dieu, le caractère absolu de sa volonté, tel que nous en trouvons déjà l'impression dans la pensée religieuse des Perses et des Turcs, par exemple.

C'est là, cependant, le résultat naturel de ce fait que, tout en s'élevant de la nature à l'homme lui-même, tout en laissant ce qui n'est qu'un phénomène de vie pour s'attacher à la pensée de l'être vivant, cette recherche a eu pour point de départ, chez ces peuples-là, l'idée de l'homme actuel, de l'homme déchu. Ils devaient dès lors inévitablement aboutir au polythéisme. En effet, depuis que l'âme humaine est devenue infidèle à la loi de sa nature, elle a perdu elle-même le sentiment direct de sa propre unité. Il en résulte que la divinité qu'elle se construirait en personnifiant les principes contradictoires qu'elle recèle en elle-même, ne saurait lui apparaître que sous la forme de plusieurs dieux, chacun de ces dieux représentant les droits de tel ou tel idéal dont les traces subsistent encore éparses dans cette âme.

Ni l'une ni l'autre de ces civilisations ne peut amener l'humanité au but réel de sa recherche. La première est nécessairement immobile, comme la nature dont elle a fait son Dieu. Elle ignore donc, cette civilisation-là, jusqu'à l'idée du progrès. La seconde poursuit sans doute un idéal de vie, mais parce c'est celui d'une vie imparfaite, il demeurera inhabile à relever l'homme, et l'homme arrivera nécessairement lui-même à en découvrir l'inanité.

Les peuples dont le culte n'est, dans le fond, qu'une adoration d'un fait de nature, sont devenus eux-mêmes, dans leur histoire, un des phénomènes de cette nature. Immobiles, infé-

conds, ils ne s'élèvent jamais jusqu'à cette liberté personnelle qui ne réside, pour l'être humain, que dans l'union avec le Dieu personnel et libre. Aussi leur histoire est-elle caractérisée par la présence d'un despotisme aveugle, immuable, cruel, et qui ne déploie d'autre activité que celle de la force matérielle. Quelle que soit la durée ou la puissance extérieure de ces peuples-là, ils ne sauraient faire aucun progrès réel dans ce qui constitue la libre vie de l'esprit. Le seul résultat de leur histoire, c'est une conquête partielle et fragmentaire du monde matériel. Ils n'ont fait et ne font encore que déblayer, d'une façon purement négative, le terrain sur lequel viendra plus tard se développer la marche de l'esprit du côté des aspirations de sa liberté.

Quant aux autres peuples que nous avons nommés, leur histoire est celle de la civilisation humaine, en tant que cette civilisation consiste, pour l'homme, à prendre possession de lui-même. C'est ce qui a lieu, chez les Grecs, par le sentiment de la vie de la pensée, chez les Romains, par celui du droit et de la justice, bases de la puissance politique, chez les peuples du nord, par celui de la liberté individuelle.

Là aussi, cependant, nous l'avons vu, si l'effort qui dicte cette activité vise plus haut que celui qui n'aspirait qu'à conquérir la matière elle-même, cet effort n'en demeure pas moins impuissant à faire toucher à l'humanité le but auquel elle aspire. Bien au contraire, plus sont vives les lumières qui ont éclairé ces peuples, plus ils finissent eux-mêmes par désespérer de leurs efforts. Le paganisme de la civilisation antique n'a fait place aux idées chrétiennes que parce que, en dépit de l'éclat avec lequel il avait affirmé les droits de la pensée et de la liberté, il avait fini par le doute et par le découragement.

C'est en face de la vanité de cette recherche de Dieu par l'homme laissé à lui-même, que vient se placer, dans toute sa grandeur et sa légitimité, la recherche de l'homme par Dieu lui-même.

Ici encore, nous sommes mis en face de deux tableaux.

Le premier, c'est Dieu se présentant à l'homme dans un fait qui demeure en dehors de l'homme lui-même : c'est Dieu don-

nant à l'homme sa Loi. Le second c'est, après que l'homme est arrivé, en face de la Loi même de Dieu, à désirer le Dieu de cette Loi, Dieu finissant par se donner lui-même à l'homme, s'unissant lui à l'homme dans la personne de Jésus-Christ.

Tels sont les grands traits de l'histoire de l'humanité jusqu'à Jésus-Christ. Nous les empruntons à l'ouvrage qui fait le sujet de ces pages, livre aussi distingué par la clarté du style, la lucidité et la richesse des aperçus, que par la pondération des jugements, et qu'il serait certainement désirable qui fût donné au public de langue française. Loin de nous présenter un étalage d'érudition qui, s'il excite notre admiration, dénote le plus souvent une science encore mal digérée, cet ouvrage est bien réellement l'étude impartiale d'un véritable penseur, en même temps que la parole émue d'un croyant sincère et convaincu.

Nous n'entreprendrons pas de rien citer. Ce serait s'exposer à devoir tout transcrire. Nous nous bornons à dire que, pour tout esprit curieux d'analyse psychologique, que pour tout penseur arrivé à prendre pour point de départ de sa philosophie les faits de la conscience humaine, ce livre sera la source d'une véritable jouissance. On y verra souvent les problèmes les plus obscurs, et les questions en apparence les plus embarrassées de l'histoire des peuples, s'éclairer naturellement à la lumière que vient y introduire l'étude attentive de ce fait humain que chacun porte en soi. Au lieu de ces livres comme il y en a tant, dans lesquels, entre une érudition de seconde main et des hypothèses hasardées, la pensée ne sait où se reposer, c'est ici un ouvrage dont le lecteur sent qu'il est toujours à même de vérifier les assertions, parce qu'elles reposent directement sur des faits de conscience universelle, et parce que dans l'histoire de l'humanité il ne fait que retrouver, sur une plus vaste échelle, ce qu'il est déjà arrivé à discerner dans sa propre histoire personnelle.

Avec cela, s'il nous était permis d'énoncer un regret, ce serait que, tout en prenant ainsi son point de départ dans le fait humain, et en mettant à la base de son exposition le rapport

essentiel entre la nature de l'homme et Dieu lui-même, l'auteur n'ait pas poussé plus avant son analyse.

Nous croyons qu'il aurait alors plus clairement discerné la différence qui subsiste entre l'homme naturel ou l'homme historique, et l'homme vraiment digne de ce nom, l'homme tel que Dieu l'avait pensé, cet homme normal dont notre Seigneur Jésus-Christ est, lui, le seul véritable et parfait exemple.

Déjà dans l'histoire du monde antique, il nous semble ne pas avoir fait une distinction assez tranchée entre ce que nous avons appelé ici, d'un côté la recherche de Dieu par l'homme, et de l'autre celle de l'homme par Dieu lui-même. Nous aimerions à lui voir faire ressortir davantage la différence essentielle qui subsiste entre la vie de l'humanité déchue, la vie historique des nations laissées à elles-mêmes, — la vie de l'humanité en dehors de l'économie divine, — et l'histoire d'Israël, de ce peuple dont le caractère est, avant tout, celui d'avoir été « le peuple de Dieu » sur la terre. Cette dernière histoire est bien spécialement celle de l'éducation directe d'un peuple par Dieu. C'est plutôt une histoire de Dieu qu'une simple portion de l'histoire de l'homme, puisque c'est le tableau des voies par lesquelles Dieu s'approche, lui, peu à peu de l'homme, jusqu'à ce qu'il en vienne à s'unir lui-même à l'homme dans la personne du Christ.

Pour notre auteur, Jésus-Christ n'est pas uniquement le but, le couronnement et la fin définitive de la vie de l'humanité. Il ne voit pas que, depuis son apparition, ce qui resterait de l'histoire de cette humanité n'a plus d'autre signification que celle que lui donnerait la manière dont cette humanité se comportera à l'égard du témoignage rendu devant elle à Celui qui seul demeure en même temps et le Fils de l'homme et le Fils de Dieu. Si, pour sa pensée, Jésus-Christ demeure, sans doute, le but de l'ancienne économie et même celui de toute l'histoire de l'antiquité, ce qui concerne l'œuvre divine à l'égard du monde actuel n'est cependant pas terminé à la mort du Christ. Ce Christ de Dieu doit encore être, dans ce même monde qui l'a rejeté, le commencement, le point de départ d'une nouvelle économie divine, historique et visible.

C'est dire que notre auteur voit, dans ce qu'il appelle « l'Eglise chrétienne, » dans les institutions qui assument ce nom sous nos yeux, non pas seulement ce qui serait les diverses expressions humaines de « la foi chrétienne, » mais bien encore une source de vie divine pour l'humanité elle-même. L'église visible, l'église de ce monde-ci, prend, à ses yeux, la place et le rôle du fait central dans l'histoire actuelle de la vie de l'humanité. Le Royaume de Dieu n'est pas seulement un fait annoncé et promis par Jésus-Christ; c'est un fait actuellement visible et inauguré déjà comme tel dans le monde tel qu'il est sous nos yeux. Ce Royaume n'est pas présent, au sein de ce monde-là, uniquement dans le témoignage de Jésus-Christ, Jésus-Christ demeurant lui seul le germe qui le renferme, parce qu'il est, lui, à cette heure et pour toujours, le seul homme digne de ce nom, comme il demeure le seul objet de « toute l'affection » du Dieu bienheureux.

Il résulte de là que ce Royaume de Dieu dont Jésus disait à ses disciples, « qu'il est au-dedans de chacun de nous, » « qu'il ne vient pas avec apparence, » « qu'il n'est pas de ce monde-ci, » devient, aux yeux de notre auteur, un royaume humain et, cela, non pas dans le sens dans lequel le Christ, ressuscité, demeure pour les fidèles les prémices de la véritable humanité, mais dans le sens d'un fait qui se réaliserait positivement dans la sphère visible et passagère du monde actuel.

Il serait facile de critiquer cette pensée soit au point de vue des faits eux-mêmes, soit au point de vue théologique et religieux.

Ce serait là, cependant, entreprendre l'exposition de toute la théorie de l'église visible. Nous ne saurions vouloir traiter ici, d'une façon incidente, cette plus brûlante de toutes les questions actuelles. Nous devons nous borner à signaler, en passant, quelques-unes des conséquences qui découlent du point de vue ecclésiastique qui est celui de Scharling. Ces conséquences sont surtout apparentes dans le second volume de son bel ouvrage, où il traite de l'histoire de l'humanité depuis notre Seigneur Jésus-Christ.

D'après ce que nous venons de dire, on comprendra que cette

histoire s'y concentre dans celles des différentes églises chrétiennes. Notre auteur, cependant, ne considère pas ces églises comme de simples manifestations humaines du sentiment religieux, manifestations dont la forme spéciale résulterait des circonstances historiques au sein desquelles elles se seraient formées, et dont la diversité proviendrait, elle aussi, de l'imperfection inhérente à ceux dont elles émanent. Il voit, dans ces églises, des réalisations plus ou moins réussies de ce qui serait, sur la terre où nous sommes, le Royaume de Dieu lui-même. Il va sans dire que, notre savant professeur étant luthérien, c'est l'église luthérienne qui est, à ses yeux, celle de toutes ces manifestations qui approche le plus de la pensée du « fondateur » de ce Royaume.

Avec cela, cette seconde partie, elle aussi, est éminemment digne d'être lue et méditée. Elle contient, dans la caractérisation des différentes formes officielles du christianisme traditionnel, des analyses frappantes de vérité, analyses qui sont d'autant plus importantes pour nous qu'elles ont pour objets les faits au sein desquels nous vivons.

Cependant, plus on admire la justesse de ces jugements, plus on se sent parfois choqué par cette vue ecclésiastique du christianisme dont nous venons de parler. Au lieu de cette foi qui, en saisissant la promesse « de nouveaux cieux et d'une nouvelle terre où la justice habite, » nous rend supérieurs à ce « monde » dans lequel Jésus-Christ s'est lui-même senti un étranger, par lequel il a été rejeté, pour lequel il n'a pas voulu prier, on nous montre ce monde-là avec ses forces, ses gloires périssables, sa science, son art et même son industrie, non-seulement appelé à subir les influences inévitables des « idées chrétiennes, » mais devenant peu à peu, lui-même, un Royaume de Dieu sur la terre.

Cette pensée, qui se fait jour constamment, forme un contraste gênant avec l'expression soutenue d'une foi vivante au salut éternel, à l'œuvre de l'Esprit de Dieu dans l'âme humaine et à la nécessité de la nouvelle naissance.

Au point de vue qui est le nôtre, l'histoire de l'humanité doit être considérée comme la recherche que le Père céleste fait de

l'homme déchu, recherche à laquelle celle de Dieu par l'homme ne ferait que préparer l'humanité. Considérée de la sorte, cette histoire devra se terminer à la victoire remportée par le Christ de Dieu sur le « Prince de ce monde. »

Tout ce qui intervient depuis lors ne saurait plus être que les conséquences plus ou moins directes et plus ou moins prolongées de ce fait spécial, fait qui demeure le seul but de cette histoire, et après lequel « nous n'avons pas à en attendre un autre. »

Il ne saurait donc plus, après ce fait-là, être question d'aucune autre chose que de la position que telle ou telle portion de l'humanité aurait prise à l'égard de ce qui demeure le fait central et la raison d'être de son histoire tout entière. Nous ne comprendrions pas qu'il y eût encore place, dans cette histoire, pour une œuvre extérieure, directe, spéciale et officielle, dans laquelle apparaîtrait de nouveau cette éducation divine qui caractérise l'histoire de l'humanité avant l'avénement du Christ.

Vouloir faire du Christ de Dieu fût-ce même un législateur et un fondateur d'églises, croire l'honorer en l'appelant le « Fondateur du christianisme, » c'est bien, à notre gré, avoir méconnu sa dignité essentielle, et l'importance spéciale de sa personne et de son œuvre.

Aucune des églises historiques du christianisme ne saurait jamais être pour nous ce qu'on aurait le droit d'appeler une institution de Dieu, ni même une institution de notre Seigneur Jésus-Christ. Aussi bien nous trouvons-nous, à cette heure, en présence, non pas d'une institution religieuse unique et qui posséderait les titres officiels et les documents irrécusables de ses origines, mais bien en face d'églises chrétiennes nombreuses et variées.

Et cela est naturel! Des institutions humaines, fussent-elles des institutions religieuses, et même des institutions chrétiennes, seront toujours diverses, parce que chacune d'elles sera toujours imparfaite.

Non-seulement ce sont, dans le fait, les chrétiens qui forment eux-mêmes les églises, mais quels que soient le zèle et la piété qui les distingueraient, ces hommes ne sauraient être regardés

comme de simples organes de la pensée divine. Ici-bas, qui dit chrétien ne dit jamais saint.

Ces réserves, que nous nous bornons à indiquer, ne sauraient nous empêcher de recommander cet ouvrage à l'attention sérieuse de ceux de nos lecteurs qui s'intéressent à l'histoire de la civilisation et des religions, ou à telle autre des études si attrayantes qui rentrent dans le vaste et riche domaine de la philosophie de l'histoire.

C. MALAN.

Cannes, avril 1878.