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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 12 (1879)

Buchbesprechung: Philosophie

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: 15.07.2025

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

Numéro de janvier 1879.

Ch. Bruston : L'idée de l'immortalité de l'âme chez les Phéniciens et chez les Hébreux. — *J. Monod :* Rapport sur le concours de philosophie. (Morale des stoïciens et morale chrétienne.) — *César Pronier :* Des convictions et de leur formation, II. — *J.-E. Duby :* Bulletin des plus récentes publications d'archéologie et de géographie sacrées. — Allocutions prononcées aux funérailles de François Bonifas, par MM. Monod, Vesson, Bois et Lafon.

PHILOSOPHIE

CHARLES SECRÉTAN. — LA PHILOSOPHIE DE LA LIBERTÉ. Troisième édition, avec préface de l'auteur [1].

Pour plusieurs excellentes raisons, nous ne pouvons pas critiquer ici ce grand ouvrage, mais nous ne pouvons pas non plus laisser passer cette troisième édition sans la signaler et sans féliciter le public qui l'a rendue nécessaire par l'accueil fait aux deux précédentes.

Il n'y a aucune différence entre le texte de la troisième et celui de la seconde édition : c'est un nouveau tirage. En tête on ne retrouve que la courte préface de la première édition. (1849.) Les deux préfaces développées de 1866 et de 1872 ont disparu, elles sont remplacées par celle qu'indique le titre et qui veut « mettre *la Philosophie de la liberté* dans son vrai jour. »

L'auteur rappelle les circonstances et les préoccupations au milieu desquelles son ouvrage a paru ; c'est, dit-il, l'ébauche d'un travail qui n'a pas pu être complété et qui aurait besoin d'être présenté sous une autre forme. Puis il rectifie par des explications certains exposés qui ont travesti sa pensée. Il montre que pas plus qu'aucun autre son système n'est purement *a priori* ni purement expérimental. Répondant à ceux qui ont présenté *la Philosophie de la liberté* comme un système *a priori*, il fait observer qu'il a emprunté à l'expérience son point de départ : le sentiment d'une obligation. C'est encore l'expérience intérieure qui lui a dit qu'une explication des choses ne peut être admise si elle fait considérer

[1] 2 vol.: I, *L'Idée;* II, *L'Histoire.* — Paris, G. Baillière; Sandoz et Fischbacher. — Neuchâtel et Genève, J. Sandoz, 1879, in-8, XLIV, 508 et 494 pages.

le devoir comme une illusion. C'est aussi l'expérience qui lui suggère de poursuivre la synthèse des contraires.

On objecte à l'absolue liberté qu'elle est incompréhensible. Les métaphysiciens du théisme placent à l'origine de tout l'inconditionnel; il faut que cet inconditionnel soit l'indétermination absolue ou la détermination absolue, la puissance pure ou l'acte pur. Si on choisit l'acte pur, parce qu'il semble moins inintelligible, on n'aperçoit pas qu'il n'y a plus de place pour l'histoire, pour la liberté, pour l'ordre moral. La pure puissance de l'être absolu qui se fait ce qu'il veut être, est incompréhensible; mais toute philosophie, comme toute science, est condamnée à partir de données incompréhensibles; c'est la loi commune. Pourquoi préférer cet incompréhensible? Parce qu'il donne une base à la liberté humaine et surtout parce qu'il est indispensable à la religion.

On voit que si M. Secrétan reconnaît que son système pourrait être présenté autrement que sous la forme qu'il lui a donnée, il cherche à répondre aux mêmes postulats. Il écrivait il y a trente ans (pag. IX) : « Ce livre est en quelque sens un essai d'apologie (du christianisme); c'est sous ce point de vue que j'aime surtout à le considérer. » Il dit aujourd'hui : « Je crois à la religion, parce que dans les limites d'une expérience très bornée je l'ai vue former l'élément vital des hommes les plus excellents.... La religion me paraît converger tout entière à l'amour de Dieu.... Mais l'amour suppose une volonté réelle.... Telle est la véritable raison pour laquelle nous considérons l'ordre moral lui-même comme exprimant une détermination de la volonté divine. Il s'agit pour nous d'atteindre une conception qui nous permette de maintenir sans inconséquence la réalité de la religion. » (Pag. XXX et XXXI.)

Mieux qu'autrefois on comprend aujourd'hui que le christianisme est essentiellement une œuvre de Dieu sur les consciences, et cette idée est propre à faciliter l'accès de la bonne nouvelle dans les âmes; mais il reste encore beaucoup à faire pour que cette idée soit généralement acceptée et pour qu'elle porte ses fruits. Tout ce qui tend à faire voir le centre de tout dans la volonté plutôt que dans l'intelligence doit être considéré comme une cause de progrès religieux et philosophique. Le système de M. Secrétan n'est pas le

dernier mot de la philosophie, mais il a manifestement cette tendance bienfaisante. ERN. M.

H. LECOULTRE. — LA DOCTRINE DE DIEU, D'APRÈS ARISTOTE ET SAINT THOMAS D'AQUIN [1].

I

Voilà un excellent travail, où l'on sent à chaque ligne le fruit de recherches consciencieuses que rien n'a pu rebuter : des pages souvent énigmatiques du Stagyrite comme des lourds in-folio que nous a laissés l'Ange de l'Ecole, M. L. a su tirer les matériaux d'une exposition toujours claire en même temps que minutieuse et profonde. Ceux qui comprennent ce qu'une pareille tâche a dû réclamer de patience et d'application se joindront à nous pour féliciter celui qui s'en est si bien acquitté et pour le remercier du bon service qu'il a rendu par là non seulement à tous ceux qu'intéresse l'histoire de la philosophie et du dogme, mais à quiconque aussi éprouve le désir de formuler systématiquement sa foi religieuse et tout d'abord de reconnaître jusqu'à quel point sont valables les formules dogmatiques que nous a transmises la tradition.

Qu'on n'aille point croire en effet que tout soit dans ces pages érudition pure, histoire sans actualité. Si nos réformateurs ont résolument rompu avec la tradition catholique sur les points fondamentaux, et ont en particulier révisé d'une admirable manière le grand chapitre relatif à la question du salut, le temps ou les forces leur ont manqué pour parfaire leur œuvre et renouveler la dogmatique tout entière. Plusieurs des dogmes de saint Thomas ont passé presque tels quels dans notre catéchisme courant; peser la valeur de ceux-là et en rechercher l'origine, c'est donc à bien des égards peser et rechercher aussi celles de ce dernier. M. L. du reste ne fait pas lui-même cette application; quelques remarques critiques semées çà et là dans son exposition avec beaucoup d'à-propos, et les quelques pages de la fin où s'expriment éloquemment ses répugnances pour l'intellectualisme en religion, voilà

[1] Thèse présentée à la faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud. 1877.

les seules occasions où percent ses opinions personnelles. Il a voulu laisser à chacun le soin de conclure à sa guise et borner son propre rôle à fournir les matériaux historiques d'une telle conclusion.

Il est absolument impossible de donner ici l'analyse suivie d'un travail extrêmement sobre et dont l'importance est en grande partie dans les détails. Nous renvoyons les amateurs à l'écrit lui-même que nous venons d'annoncer et dont nous allons seulement indiquer le contenu général. M. L. expose séparément l'une après l'autre la théologie d'Aristote et celle de saint Thomas ; puis, dans un court chapitre historique, il nous rappelle par quelle filière les écrits du premier ont pu parvenir jusqu'au second; il va sans dire qu'il n'a point la prétention de poursuivre pas à pas durant ces seize siècles les destinées et les modifications graduelles de chacune des notions aristotéliciennes, et qu'il se borne à terminer par une comparaison directe de l'idée de Dieu chez Aristote avec celle de saint Thomas.

De cette comparaison ressort la ressemblance la plus frappante entre la théologie du philosophe grec et celle du dogmaticien scolastique. Ce ne sont pas seulement les preuves de l'existence de Dieu [1] que Thomas emprunte à Aristote, mais (ceci dépend en effet de cela) la notion même du divin. De là chez lui ce Dieu qui, bien que créateur (sur ce point le docteur angélique se voit obligé d'abandonner son maître), apparaît principalement comme le moteur du monde, et cela d'une façon si absolue que Thomas conclut à la prédestination même du mal. De là encore la place centrale donnée dans la nature divine à l'intelligence, cause de tout, et dans laquelle viennent s'absorber tous les attributs moraux de Dieu, car sa bonté et son amour ne sont pour le docteur angéli-

[1] Signalons à ce propos quelques pages, tout particulièrement intéressantes, où, après avoir exposé la réfutation à laquelle saint Thomas soumet l'*argument ontologique* de saint Anselme, M. L. fait voir l'insuffisance de cette réfutation et montre que, du terrain où était saint Thomas relativement à la théorie de la connaissance, il lui était impossible d'abattre ce fameux paralogisme. — On trouvera une exposition complète de la théorie thomique de la connaissance dans D. Delaunay : *Sancti Thomae de origine idearum doctrina.* Paris, Thorin, 1876.

que rien autre chose en définitive que sa parfaite connaissance du bien, c'est-à-dire de lui-même. Ajoutons à l'influence prédominante d'Aristote celle, accessoire, que M. L. signale aussi, du néoplatonisme puisé dans Denys l'Aréopagite, et nous comprendrons que saint Thomas arrive à se représenter Dieu comme une sorte d'unité abstraite, être exempt de toute détermination, et qui malgré tous les chapitres qu'on écrit sur lui nous reste au fond parfaitement inconnaissable (par le fait même qu'il est l'intelligible parfait !), puisque tous les attributs se confondent en lui et que tous d'ailleurs ne s'appliquent à lui que dans un sens absolument différent de celui que nous pouvons comprendre.

II

Nous ne ferons d'observation de détail à M. L. que sur un point, où nous ne tombons pas d'accord avec lui, et qui nous paraît assez important pour demander la permission de nous y arrêter un peu.

M. L. accuse Aristote d'avoir « tranché trop légèrement » la grave question de la liberté humaine et il déclare que la théorie de ce philosophe revient pour le fond à ceci : « Les péchés ne sont que des erreurs. » Cela ne nous paraît pas exact ; la thèse ci-dessus a été au contraire expressément combattue par Aristote et ce philosophe nous semble être, en somme, au moins d'intention, favorable au libre arbitre. Il n'y a pour s'en rendre compte qu'à comparer ce qu'il enseigne avec ce qu'avaient enseigné avant lui Platon et surtout Socrate. Socrate, lui, dit hardiment que personne ne fait volontairement le mal (οὐδεὶς κακὸς ἑκών), et il considère la volonté de chacun comme absolument déterminée par la connaissance qu'il a du bien. Platon atténue un peu ce déterminisme intellectualiste en accordant qu'on peut agir contre ce qu'on estime être le bien, tant qu'on n'a en effet de celui-ci qu'une estimation, qu'une opinion (δόξα) ; mais lorsque vraiment on le connaît, qu'on en a la science (ἐπιστήμη), on ne peut ne pas l'accomplir[1].

[1] Voy. Alf. Fouillée, *La philosophie de Socrate*, tome I, liv. 2, surtout le chapitre deuxième.

Aristote va plus loin, et réfute expressément la thèse socratique que nul ne puisse être méchant de son plein gré. On peut, selon lui, faire mal le sachant et le voulant (Nic. III, v, 4) [1]; il y a des gens, qui tout en jugeant très bien, préfèrent par méchanceté ce qu'il ne faut pas préférer (II, 14); aussi n'est-ce point notre manière de juger, mais la manière dont nous choisissons après réflexion qui constitue notre caractère moral (II, 11); on ne peut prétendre même que ce que nous faisons sous l'empire de la colère ou de la passion ne soit pas notre fait, ne soit pas volontaire, puisque nous pourrions par volonté désobéir à ces mobiles (I, 21, 27); le plaisir d'un côté ni le bien de l'autre n'exercent sur nous de contrainte (I, 11); c'est l'homme qui est la cause première (ἀρχή) de ses actes. (III, 15.)

Aristote cite à l'appui de son idée le fait que nous blâmons les méchants, ce qui implique que nous les estimons responsables; même conclusion ressort du fait que les lois statuent des punitions pour les criminels. C'est à bon droit, ajoute-t-il, que l'ignorance même n'est pas toujours admise comme circonstance atténuante lorsque, tout comme l'ivresse, elle se trouve être déjà le résultat d'une négligence coupable, qu'on aurait pu et dû éviter (V, 8, 9); on peut même mettre sur le compte de quelqu'un le caractère dégradé qu'il s'est formé lui-même par ses désordres et qui maintenant le rend incapable de se relever; il s'est volontairement rendu méchant, c'est sa faute s'il ne peut plus agir bien; une fois qu'on a lancé une pierre, on ne saurait plus l'arrêter et la ressaisir, mais on était libre naguère de ne point la lancer. (VI, 10-14.)

Après de telles déclarations, il nous semble impossible de voir dans Aristote un déterministe; aussi ni Schopenhauer, ni M. Scholten, qui n'auraient pas demandé mieux que de revendiquer pour eux l'autorité de son nom, n'ont-ils cru pouvoir le faire. Il faut ne pas perdre de vue que dans l'antiquité la question du libre arbitre était encore à ses débuts et ne pas se prévaloir de ce qu'Aristote s'attache seulement à prouver que nous ne sommes

[1] Toutes les citations qui suivent sont tirées du livre III de l'*Ethica Nicomachea,* seule reconnue comme incontestablement authentique par la critique moderne depuis Spengel. Nous indiquons les chapitres et paragraphes d'après la petite édition Tauchnitz.

pas contraints du dehors, que notre activité est vraiment volontaire (ἑκούσιον), que notre choix, précédé d'une délibération réfléchie, ne dépend que de nous-mêmes (ἐφ' ἡμῖν) ; la question plus subtile : Ne sommes-nous pas contraints intérieurement? entraînés d'une manière irrésistible par le mobile le plus fort pour nous? cette question-là ne se présentait pas encore au Stagyrite. Il serait téméraire sans doute d'affirmer que, s'il eût conçu cette question-là, il l'eût résolue dans le sens antidéterministe, et il est peu prudent d'employer, comme le fait M. B. Saint-Hilaire en traduisant Aristote, le mot de *libre arbitre*, qui se rapporte à un développement postérieur du problème ; mais il serait plus téméraire encore de soutenir qu'Aristote se fût, cas échéant, déclaré déterministe dans cette seconde et plus subtile question, lui qui à l'égard de la première, plus simple et que seule il a abordée, plaide résolument le parti de la liberté.

Nous sommes prêt aussi à reconnaître que, par suite même de la demi-profondeur à laquelle il en restait sur ce point, certaines contradictions peuvent lui avoir échappé. Nous n'en voyons pourtant pas une absolue dans ce qu'il dit de l'importance d'un bon naturel pour pouvoir être vertueux ; il va seulement peut-être, à force d'insister sur ce point, jusqu'à compromettre un peu la liberté qu'il défendait tout à l'heure; mais qu'on se rappelle avec quelle force il insiste ailleurs sur le pouvoir que possède l'homme pour la formation de son propre caractère.

Nous ne voyons pas non plus, comme M. L., qu'Aristote ait déclaré la rougeur du repentir indigne de l'homme fait. Il dit (Nic. IV, IX, 3 sq.) que le vieillard n'a plus autant que le jeune homme d'occasions de faire des choses qui puissent le faire rougir; il dit aussi que le fait d'avoir à rougir ne peut s'accorder avec un cœur tout à fait pur, puisqu'il suppose nécessairement une faute commise. Aristote déclare encore qu'il serait absurde de croire qu'on est redevenu honnête par le seul fait qu'on a rougi du mal dont on est coupable ; mais, bien loin de prétendre qu'on ne doive pas rougir de ses fautes, il déclare que l'impudence qui n'a pas honte du mal commis est un vice affreux.

Il y a une assez grande difficulté, il est vrai, dans cette affirmation qui revient plus d'une fois dans la *Morale à Nicomaque*

(III, III, 9; IV, 11; V, 1), et dont se prévaut M. L., que notre délibération ne porte pas sur le but lui-même, mais sur les moyens qui servent à l'atteindre. Peut-être ces passages, assez peu clairs, ne disent-ils pas tout à fait ce qu'on en prétend tirer, mais eussent-ils même ce sens-là, nous y reconnaîtrions une inconséquence d'Aristote, mais ne saurions admettre qu'on fermât pour cela les yeux sur l'évidente intention qui inspire ce philosophe durant de longs chapitres, sur la thèse à l'appui de laquelle il consacre ses raisonnements, et qui n'est autre chose que la négation du déterminisme moral sous la forme qu'il revêtait à son époque.

Reste enfin l'objection qu'on pourrait tirer du fond même de la métaphysique aristotélicienne; peut-il y avoir une place pour la liberté dans ce système où tout obéit à l'attraction suprême du grand moteur immobile? Ce qu'il y a de certain, c'est qu'Aristote a positivement cru à l'existence de la contingence dans ce monde (συμβεβηκός, τὸ ἀπὸ τυχῆς, voy. M. L., pag. 9), et qu'il la mettait sur le compte de la matière. Or là où la contingence en général est possible, l'exercice du libre arbitre n'est point inconcevable. Il est vrai que rattacher ce dernier aussi à la matière c'est lui donner une origine bien peu élevée et qui concorde au fond assez mal avec la haute position attribuée par Aristote à la vertu, laquelle a pour condition nécessaire l'exercice de la liberté; mais enfin c'est au moins l'affirmer, et nous ne nous étonnerons pas trop à côté de cela de voir Aristote, comme tant d'autres philosophes après lui, ne pas parvenir à réconcilier entièrement les exigences de sa métaphysique avec les aspirations de sa morale. N'oublions pas non plus que la cause unique dont tout dépend dans le monde d'Aristote est une *cause finale;* or de tous les genres de causes celui-ci est le moins intimement lié à l'idée d'une causalité fatale et mécanique; la cause efficiente nous est connue surtout par le domaine des faits physiques et éveille en nous la pensée d'une chute d'eau, par exemple, sous l'action de laquelle tourne fatalement une roue; la cause finale, au contraire, se montre à nous surtout dans le domaine moral et semble moins rigoureusement obéie; elle rappelle l'objet d'un attrait, auquel on peut céder ou résister, un idéal qu'on peut poursuivre ou abandonner. Sans

parvenir tout à fait à justifier dans sa métaphysique la place du libre arbitre humain, Aristote, en divinisant le but, la fin, se montrait le vrai continuateur de l'idée d'Anaxagore et de Socrate, de cette mise au premier rang de la morale en métaphysique, tendance qui, sans en avoir conscience à son début, devait entraîner pour conséquence l'affirmation du libre arbitre [1].

En résumé, nous sommes prêt à accorder que la notion de responsabilité pourrait être exprimée d'une façon plus claire et plus complète qu'elle ne l'est chez Aristote : néanmoins nous ne saurions admettre qu'elle ait positivement manqué à ce philosophe. Nous accordons encore que l'idée du libre arbitre n'a pas été creusée par lui jusqu'au fond, mais il nous paraît que, bien loin d'attaquer cette notion, il a travaillé plutôt à la dégager du déterminisme de ses prédécesseurs ; au lieu donc d'oser lui reprocher quelque chose à cet égard, nous croyons devoir saluer en lui, au milieu de l'antiquité généralement si déterministe, si peu consciente de l'infinie valeur qui appartient à la personnalité libre, un précurseur de l'individualisme chrétien.

III

Au reste, la pente qui incline volontiers toute métaphysique vers le déterminisme, et surtout le manque de sens pour la personnalité qui caractérise l'antiquité [2], n'ont pas manqué de prendre leur revanche chez Aristote, et se font puissamment sentir dans sa théologie. Si son Dieu est conscient, vivant même (de la vie intellectuelle, suprême vie aux yeux d'un philosophe grec), il n'a ni activité hors de soi, ni volonté, ni liberté surtout. Pour Aristote c'est la *forme pure*, c'est-à-dire l'absolument déterminé, qui est Dieu ; tout indéterminé au contraire est rabaissé par lui

[1] Cette conséquence, entièrement méconnue par Socrate lui-même, tirée trop timidement encore par Aristote, a éclaté dans toute sa netteté chez Kant lorsqu'il rénova dans la philosophie moderne la tendance dont nous parlons.

[2] On trouvera dans l'ouvrage récent de M. A. Naville sur *Julien l'Apostat* quelques pages (188 et suiv.) très intéressantes sur la valeur toute différente qu'assignent à l'homme l'hellénisme d'une part, le judaïsme et le christianisme de l'autre.

sous le nom de *matière*. Une telle conception est, on le remarque, précisément l'opposé de celle de Descartes et de M. Ch. Secrétan qui attribuent à Dieu (au moins dans son essence première) l'indétermination suprême, l'absolue liberté. Antithèse caractéristique et qui correspond à celle que dès longtemps on a signalée, dans le domaine de l'esthétique, entre l'antiquité et nous, entre la beauté classique dont le caractère habituel est le repos, l'harmonieux équilibre, et la beauté romantique qui réside surtout dans l'expression et le mouvement : d'un côté la manifestation de l'amour inné du génie grec pour l'*ataraxie*, la majestueuse impassibilité [1], de l'autre la conclusion, peut-être un peu trop hardiment conséquente, de l'importance infinie accordée par l'esprit moderne et chrétien à l'action, à la libre détermination.

Certes nous ne méconnaissons point les éléments de grandeur et de pureté que présente le Dieu de la philosophie grecque et en particulier celui d'Aristote ; comme le dit M. L., « il faudrait être aveugle pour nier la parenté qui existe entre la philosophie grecque et l'Evangile ; » et nous avons essayé ailleurs de faire ressortir cette parenté en ce qui concerne la théologie du Stagyrite [2]. Mais il ne faut pourtant pas fermer les yeux sur la différence fondamentale qui vient d'être rappelée ; M. L. ne l'oublie pas non plus, et cela ressort nettement de son travail. On ne peut s'empêcher en le lisant de remarquer à chaque instant combien Thomas se laisse entraîner par son guide loin du sens vrai de l'Evangile, et dénature profondément les dogmes chrétiens pour les accommoder aux cadres de la métaphysique aristotélicienne. La nature active et morale du Dieu dont il est dit qu'il « agit à cette heure encore » disparaît chez lui sous le masque impassible de la

[1] C'est ce même courant d'idées qui entraîne Aristote à voir dans le ciel immuable et dans les astres des êtres divins, tandis que pour la pensée christiano-moderne c'est l'homme, actif et libre, qui est la vraie image de la divinité. Il est vrai d'ajouter que dès Socrate déjà, et chez Aristote aussi, un autre courant lutte avec celui-là, le courant moral, qui relève la valeur de l'homme. Nous avons vu tout à l'heure la manifestation de ce second courant (contrarié, il est vrai, par le premier) dans la théorie aristotélicienne de la liberté.

[2] Voy. « Le Dieu d'Aristote et celui de l'Evangile, » *Chrétien évangélique*, numéro de décembre 1878.

divinité grecque. Evidemment le vin nouveau a été versé dans de vieilles outres et il y a perdu de sa saveur.

Dès lors, il est vrai, les vieilles outres ont été rapiécées de morceaux neufs, et cependant on peut se demander s'il n'y reste pas beaucoup de places encore où un tel rajeunissement serait nécessaire. Sommes-nous parvenus d'une manière suffisante à purifier notre idée de Dieu des éléments discordants avec sa vraie nature, qu'une main, bien intentionnée sans doute, mais malheureuse, était allée, pour l'en afflubler, emprunter au philosophe de Stagyre? Le Dieu de notre dogmatique courante n'est-il pas encore à bien des égards une conception hybride, inconséquente, assez semblable à ce mot de *Jéhovah* qu'on lit dans toutes nos bibles reçues et dont les hébraïsants nous déclarent qu'il n'est qu'un monstrueux assemblage des consonnes empruntées à l'un des noms de Dieu et des voyelles prises d'un autre? Les contradictions intérieures qu'on avoue parfois dans cette notion, et qu'on décore sans aucun droit du beau nom de mystères, n'ont-elles pas peut-être leur source profonde dans ce désastreux mélange?

L'amalgame essayé par saint Thomas n'a pas seulement le malheur d'apparaître ainsi comme une tentative contraire à la nature même des choses ; cette coëxistence d'éléments chrétiens à côté des notions grecques relatives à la divinité présente encore un autre inconvénient, celui de nous conduire à juger celles-ci d'une manière bien plus sévère que nous ne l'aurions fait si nous les rencontrions toutes seules et dans leur milieu naturel. Il arrive qu'instinctivement notre esprit applique en ces matières la grande loi de justice : « à quiconque a plus reçu il sera plus redemandé ; » aussi telle notion qui nous paraît admirable de pureté et de grandeur quand nous la rencontrons dans Aristote, parce que nous la comparons alors tout naturellement avec le paganisme contemporain, nous frappe surtout au contraire par sa sécheresse et ses lacunes quand elle nous apparaît chez un docteur de l'Eglise et côte à côte avec des passages de ce Livre de vie qui eût dû mieux l'inspirer, semble-t-il.

IV

Mais ce n'est pas tout : l'effet de contraste n'est pas seul à agir ici, et, comme on voit l'apparition des beaux jours faire sortir de terre mille mauvaises herbes dont les graines avaient sommeillé tout l'hiver, ainsi le contact d'un point de vue plus haut et plus profond a fait sortir de la métaphysique grecque, qu'on lui alliait à tort, certaines conséquences funestes que celle-ci n'avait jamais tirées tant qu'elle était restée livrée à ses seules forces. Il y a tel germe fâcheux renfermé dans la métaphysique d'Aristote que celui-ci n'a jamais développé lui-même, qui ne s'y est introduit qu'à son insu peut-être, et contre lequel protestent certaines de ses affirmations ou de ses tendances les plus caractérisées ; vous le retrouverez dans saint Thomas, mais au grand jour cette fois, consciemment accepté par ce disciple plus royaliste que le roi, et produisant tous ses fruits désormais, par le fait qu'il s'est trouvé transporté sur un terrain plus fertile et mêlé aux questions plus profondes et plus complexes qu'avait fait surgir un principe nouveau.

C'est ce qu'on peut constater sans peine pour la notion de la liberté humaine. S'il nous a fallu reconnaître sans doute qu'à serrer sans ménagement la métaphysique d'Aristote on en pourrait faire sortir le déterminisme, nous avons pu néanmoins soutenir que ce philosophe n'a pas réellement nié le libre arbitre ; toute précaire que soit la position laissée à ce dernier par la théologie aristotélicienne, il y a pourtant dans celle-ci un effort pour lui faire place, et, à tout prendre, jamais la philosophie antique n'a plus approché d'une métaphysique antidéterministe que dans cette divinisation de la cause finale, de laquelle il est aisé de supposer que l'attrait ne soit point fatalement irrésistible, au moins à l'égard d'une partie des êtres qui composent le monde. Tout autrement en est-il de saint Thomas. Il avait à sa disposition, pour expliquer la liberté humaine, cette idée de la création qui avait fait défaut à l'antiquité tout entière, mais que lui fournissait l'Evangile ; idée dont la grande valeur morale et religieuse ne consiste pas uniquement dans l'affirmation de l'indépendance de Dieu vis-à-vis du monde, mais aussi dans la faculté qu'elle donne de

comprendre l'indépendance dont certaines créatures ont pu être douées relativement à leur créateur et par la volonté même de celui-ci, indépendance limitée sans doute dans son champ de déploiement, mais absolue en son principe. Or c'est là ce que le Docteur angélique a totalement ignoré. Fidèle à l'enseignement de l'Eglise, il accepte sans doute le dogme de la création, mais il en méconnaît absolument la portée philosophique et, bien loin de sentir que la principale valeur de cette idée réside dans la permission qu'elle donne de comprendre l'existence de créatures libres, il déclare en propres termes qu'il y aurait contradiction à ce que Dieu douât d'indépendance un être créé par lui ; d'où il suit que la création de personnalités vraiment libres est une impossibilité. Bien plus, forcé par le point de vue chrétien de donner à la question du mal moral plus d'attention que ne le faisaient les philosophes grecs, le voilà conduit par l'impitoyable logique à tirer d'un déterminisme avec lequel il ne sait pas rompre cette monstrueuse conséquence à laquelle jamais Grec n'avait eu la honte de se voir acculé, et qui n'entraîne rien moins que la ruine de toute morale, savoir que Dieu est l'auteur du mal même, qui rentre dans ses intentions à titre de moyen et comme nécessaire à la prospérité générale de l'univers[1] !

Une observation semblable pourrait être faite à propos d'autres points encore. On montrerait facilement que le cléricalisme est en grande partie la conséquence de l'intellectualisme antidémocratique et antichrétien maladroitement emprunté à la Grèce par certains docteurs de l'Eglise. La notion de la foi, déchue de son sens actif et moral et transformée en une déplorable soumission passive de l'intelligence, n'a pas une autre origine ; si bien qu'à vrai dire (ô ironie des choses !) c'est aux héros mêmes de la libre pensée grecque que remonte en dernière analyse la tendance qui,

[1] Nous n'oublions ni ici ni dans ce qui va suivre que ce n'est point d'un coup, chez saint Thomas et par sa seule faute à lui, que s'est produite cette imbibition des idées grecques dans la dogmatique chrétienne. Aussi serait-il souverainement injuste de lui en faire porter toute la responsabilité. Combien le déterminisme, par exemple, n'avait-il pas déjà conquis de place dans la doctrine ecclésiastique, grâce à l'influence de saint Augustin !

en corrompant l'idée chrétienne de la foi, a entraîné l'Eglise à opposer l'anathème et la persécution à toute indépendance de pensée ! Pourquoi faut-il que par une union mal combinée le fruit de deux rameaux si nobles tous deux se soit trouvé si amer ? Enfin, sans méconnaître le moins du monde les racines que la nature même de l'homme a toujours et partout offertes à la paresse monacale ou à une vie trop absolument contemplative, sans oublier surtout l'influence que pouvait avoir à cet égard sur des âmes paisibles et studieuses la rigueur des temps, ne faut-il pas compter pour l'une des causes, au moins, de la naissance du monachisme l'influence des idées grecques ? La morale monastique n'est-elle pas en effet proche parente de l'éthique aristotélicienne, où la méditation philosophique constitue la suprême vertu et où Dieu même est représenté comme un inactif contemplateur de sa propre pensée [1] ? ne serait-elle pas tout autre, la morale qui ressortirait logiquement des principes évangéliques et de l'adoration du Dieu qui parle, qui agit et qui aime ?

V

S'il faut, nous l'avons dit, faire leur part de responsabilité aux tendances naturelles du cœur humain, qui souvent conspiraient, pour obscurcir la vérité chrétienne, avec les traditions philosophiques venues de la Grèce, il faut faire sa part aussi à la déplorable méthode des docteurs scolastiques. Au lieu d'opérer sur la vérité évangélique saisie dans son organisme et de partir du

[1] L'idée de ce rapprochement nous est suggérée par un mot de M. L. — On trouve déjà une remarque semblable chez Calvin. A propos de Marthe et de Marie, il dit : « Cest erreur n'est pas d'aujourd'huy mais est bien ancien, de dire que ceux qui estans eslongnez de tout maniement d'affaires s'addonnent du tout à contemplation, mènent une vie Angélique. Et il semble que les Sorbonistes ayent pris d'Aristote ce qu'ils gazouillent de ceste matière, lequel establit le souverain bien et dernier but de la vie humaine, en contemplation : laquelle, selon luy, est la fruition et jouissance de vertu. » (Concordance qu'on appelle harmonie, etc., in Luc X, 38.) — M. Havet (dont les récentes bévues en hébraïsme ne doivent pas faire tort à ses travaux relatifs à la Grèce) rapporte aussi à Platon et à Aristote une part au moins dans la formation de la vie monastique et cénobitique ; la première, remarque-t-il, correspond mieux aux idées de Platon, la seconde à celles d'Aristote.

centre vital de celle-ci pour aboutir successivement à ses ramifications périphériques, les docteurs en question prennent pour base de leurs études les dogmes formulés dans les divers conciles, et ils les traitent comme autant de vérités isolées, aussi importantes les unes que les autres, puisque toutes sont également sanctionnées par la même autorité. De là d'abord la conséquence relevée par M. L. : « toutes les questions sont pour eux sur le même plan, celle de l'existence de Dieu et celle de savoir si nous retrouverons à la résurrection les ongles et les cheveux que nous avons perdus ici-bas. » De là aussi une facilité beaucoup plus grande pour la vérité évangélique à se trouver débordée et comme noyée par une influence étrangère. Chaque dogme pris à part se laisse traduire en langage aristotélique sans qu'on s'aperçoive clairement combien ce vêtement lui va mal, ce qui n'empêche pas qu'en définitive, tous les matériaux ayant été corrompus, l'édifice entier ne se trouve fort compromis. Si le procédé employé par nos docteurs eût été plus organique, plus vraiment philosophique, et eût mis en présence l'esprit même de l'Evangile avec celui de l'aristotélisme, la différence fondamentale n'eût pas pu ne pas apparaître et l'on n'eût pas forcé un mariage aussi singulièrement assorti.

Grande leçon pour notre dogmatique ! Elle ne réalisera vraiment sa mission, elle ne parviendra à se tenir pure des influences délétères, que dans la mesure où elle sera réellement systématique, groupant autour de leur vrai centre et mettant à leur place organique les divers éléments de la vérité chrétienne, au lieu de les traiter sporadiquement et comme autant de thèses indépendantes. Il y a certaine tendance qui se méfie de la systématisation, qui craint qu'elle ne donne trop d'empire à la raison humaine, et qui, pour mieux sauvegarder la vérité objective, ne veut la recevoir que fragmentée, telle qu'on peut la puiser directement dans les Ecritures ou dans les confessions de foi reçues. Mais c'est bien alors que l'arbitraire humain a beau jeu (tant celui de la raison que celui des préjugés ou de l'imagination même) et qu'il ploie à son gré, les unes après les autres, chacune de ces vérités déplorablement affaiblies par l'isolement auquel on les a condamnées. Pour elles aussi l'union seule peut faire la force : on défigurera moins facilement leur ensemble organique que chacune

d'elles prise à part; aussi, bien loin d'introduire le règne de l'arbitraire en dogmatique, l'esprit de systématisation philosophique sera-t-il toujours en définitive la meilleure sauvegarde d'une fidèle conception de l'Evangile. Si la scolastique du moyen âge a été si peu franchement évangélique, la raison n'en est pas en ce qu'elle ait introduit les procédés de la philosophie en dogmatique, mais bien plutôt (à côté d'autres raisons sur lesquelles nous ne pouvons nous arrêter ici) en ce qu'elle n'a pas suffisamment et avec assez de conséquence appliqué cette méthode. Inutile d'espérer mettre jamais notre dogmatique à l'abri des influences intruses, d'espérer avoir jamais une dogmatique purement et entièrement chrétienne, aussi longtemps qu'elle ne sera pas absolument organique, qu'elle ne sera pas élevée au rang d'une véritable philosophie. Telle est la persuasion dans laquelle nous a confirmé la lecture de l'intéressant travail de M. L., et il ne nous paraît pas que notre conclusion s'écarte beaucoup de la sienne. « Il ne suffit pas, dit-il en effet, de développer et de corriger l'œuvre de saint Thomas, le christianisme doit aspirer à une philosophie plus foncièrement chrétienne, dont l'un des caractères distinctifs sera l'étude des faits moraux, poursuivie dans un esprit vraiment moral. »

PHILIPPE BRIDEL.

REVUES

ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK

de MM. Fichte et Ulrici.

H. Sommer : La philosophie de Spinoza et le matérialisme. Première moitié. — *Jul.-Bruno Weiss :* Recherches sur la dialectique de Schleiermacher. Seconde partie : Recherches philosophico-historiques. Explication des perceptions sensibles. — *Bulletin Bibliographique.*

La **CRITIQUE PHILOSOPHIQUE**, politique, scientifique, littéraire, revue hebdomadaire, dirigée par MM. RENOUVIER et PILLON, vient d'entrer, — le jeudi 6 février 1879, — dans sa huitième année. Elle a publié dans son dernier semestre des articles intéressants et remarqués sur *La propriété intellectuelle,* sur *La question de la certitude*, sur *Les châtiments corporels dans l'éducation*, sur *Les notions de matière et de force*, sur *L'infaillibilité papale*, sur *La liberté de l'enseignement et la liberté des cultes,* sur *Le darwinisme*, etc. Elle a ajouté, il y a un an, à sa feuille hebdomadaire, sans augmentation de prix,