Philosophie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **29 (1896)**

PDF erstellt am: **24.05.2024**

Nutzungsbedingungen

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

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

la première épître de Jean : *Dieu est amour. Le chrétien est amour.*

Nous terminerons cette rapide revue en reproduisant une citation de Bonifas (p. 493) : « Jean est l'apôtre de l'amour. Tout, pour lui, se résume dans ce mot suprême. L'amour de Dieu envers les hommes, voilà tout le dogme chrétien ; l'amour des hommes envers Dieu et envers leurs frères, voilà toute la morale chrétienne. »

JEAN-JACQUES PARANDER.

PHILOSOPHIE

CH. SECRÉTAN. — ESSAIS DE PHILOSOPHIE ET DE LITTÉRATURE[1]

La moitié de ce volume est formée par une étude sur l'ouvrage principal de M. Ed. de Hartmann, ou plutôt par deux études consacrées à ce sujet. La première n'est autre que l'exposé analytique de la *Philosophie de l'Inconscient*, qui parut ici-même, en avril et en juillet 1872, à une date où les lecteurs de langue française n'avaient aucun moyen de se renseigner sur ce système ; car les articles que M. Léon Dumont devait bientôt lui consacrer dans la *Revue des cours scientifiques* (7 septembre et 28 décembre 1872 ; puis, 3 juin et 14 octobre 1876) n'étaient pas encore publiés[2]. Depuis lors, MM. Renouvier, Janet, Franck, Fouillée, Th. Reinach, Desdouits, etc., nous ont donné leur appréciation sur l'ensemble ou sur quelque partie de l'œuvre de M. de Hartmann ; bien plus, une traduction complète de la *Philosophie de l'Inconscient*, faite par M. Penjon, a vu le jour en 1877 (2 in-8°. Paris, G. Baillière). Mais cette dernière publication elle-même n'a rien enlevé de son utilité au résumé rédigé par Ch. Secrétan. Plusieurs, qui reculeraient devant la lecture de 1200 pages in-8°, seront heureux de recourir aux 140 pages in-12° où se trouve condensée, avec beaucoup de clarté et un grand souci d'exactitude, toute la subs-

[1] Lausanne, Payot ; Paris, Alcan ; 1895, in-12.

[2] Ce n'est donc pas sans restriction qu'il faut accepter ces mots de M. Penjon, dans son introduction à la traduction de la *Philosophie de l'Inconscient* (I. p. LXV) : « M. Léon Dumont, le premier philosophe français qui se soit occupé avec quelque étendue de la *Philosophie de l'Inconscient*. »

tance de l'ouvrage en question. Et quant à ceux qui voudront lire le texte dans l'original ou dans la traduction intégrale, ils ne dédaigneront point non plus le secours que peut leur procurer cette analyse, faite avec tant de conscience par un homme si compétent ; car elle les aidera à mieux saisir l'enchaînement des idées, à démêler du milieu des détails et des digressions les points saillants du système, à saisir enfin plus nettement le sens de tel ou tel passage difficile. L'*exposé analytique* se prête d'autant mieux à cet office, qu'il suit ponctuellement le texte, de chapitre en chapitre [1].

Ce que le volume des *Essais* nous donne à la suite, sous le titre de *Critique du système,* constitue un travail à certains égards parallèle au premier et qui parut à la même époque dans une autre revue. Au fond, c'est encore un résumé de la *Philosophie de l'Inconscient,* mais beaucoup plus succinct que le précédent et moins strictement objectif, car Ch. Secrétan y entremêle çà et là des explications et des observations, pour terminer le tout par quelques pages de critique. Ces deux études avaient leur place bien marquée dans le recueil publié en souvenir d'un homme qui, s'il fut avant tout un penseur puissant et très personnel, ne dédaigna jamais le sérieux examen des travaux d'autrui et put professer *con amore* l'histoire de la philosophie pendant plus d'un demi-siècle. « Bien qu'il fît peu de renvois au texte des auteurs qu'il a soumis à sa critique incisive, nous disent les éditeurs des *Essais,* Ch. Secrétan les avait étudiés avec conscience. Il possédait au plus

[1] On devra cependant tenir compte des observations suivantes. La troisième partie de la *Philosophie de l'Inconscient,* qui se trouvait répartie en quatorze chapitres quand Ch. Secrétan en fit le résumé, était, lorsque M. Penjon la traduisit (d'après la 7e édition), divisée en quinze, la fin du chapitre VII ayant été détachée par l'auteur pour en former un huitième sous ce titre : « L'Inconscient et le Dieu du théïsme. » Pour faire concorder Ch. Secrétan avec M. Penjon, il faut donc ouvrir un chapitre VIII au milieu de la page 147 du volume que nous annonçons, et, à partir de là, augmenter d'un chiffre tous les numéros. En outre, on a oublié de marquer à la dernière ligne de la page 152 le commencement du chapitre IX (ou plutôt X, si l'on veut suivre la nouvelle numérotation). Cette omission avait déjà été faite lors de la publication du travail de Ch. Secrétan dans notre *Revue* (p. 378). Il s'y était glissé aussi (p. 394, ligne 18) une erreur de mot, que reproduisent les *Essais,* p. 173, ligne 2 : « bercé, » au lieu de quoi il faut lire : « percé. » Enfin, il faut corriger, dans le volume, p. 118, le nombre XII en III, et page 158, ligne 8 : « formes » en « forces. »

haut degré le don de pénétrer la pensée d'autrui et de la rendre fidèlement. »

Ajoutons qu'il y a un intérêt très particulier à rencontrer l'auteur de la *Philosophie de la liberté* aux prises avec celui de la *Philosophie de l'Inconscient*. Par la situation subordonnée que tous deux assignent à l'intelligence relativement à la volonté ; par la guerre qu'ils livrent également au mécanisme matérialiste, en relevant contre lui l'existence de la finalité ; par la façon dont s'impose à tous deux le besoin de scruter le tragique problème de la vie humaine, de sa valeur, de son but ; par d'autres traits encore, dont plus d'un tient au fait que l'un comme l'autre se rattache à la philosophie de Schelling dans son opposition au panlogisme hégélien, Ch. Secrétan et M. de Hartmann ne sont pas sans quelque parenté sur le terrain de la métaphysique [1]. En exposant l'opinion de M. de Hartmann, qui fait tout sortir d'un acte irrationnel du premier principe, Ch. Secrétan pouvait-il autrement que songer aux spéculations audacieuses auxquelles il s'était livré lui-même, une vingtaine d'années plus tôt, pour aboutir à dépouiller le premier principe de toute détermination primordiale et déclarer qu'il est absolument « ce qu'il veut ? » Mais, si le philosophe de Lausanne trouvait celui de Berlin d'accord avec lui pour placer à la source de toute existence un acte d'absolue liberté, cette rencontre apparente ne devait que faire mieux éclater la radicale divergence de leurs deux conceptions ; ainsi les pôles se font opposition l'un à l'autre précisément parce qu'ils sont sur le même axe. Qu'entendait en effet Secrétan par cette liberté pure dont il faisait l'essence de l'absolu, la déclarant, du reste, — et cela dès 1848 [2] : on l'oublie trop volontiers, — « impossible à connaître,... extrême limite de

[1] C'est précisément comme dérivant de Schelling et comme représentant avec M. de Hartmann (disciple de Schopenhauer, mais aussi de la *Philosophie de la nature* schellingienne) deux faces sous lesquelles s'est affirmée de nos jours la la métaphysique de la volonté, que Ch. Secrétan fut présenté, en 1877, aux lecteurs de la *Revue des deux mondes* par M. Paul Janet. En réponse à cette étude, dont il ne pouvait accepter entièrement le point de vue, l'auteur de la *Philosophie de la liberté* écrivit une très intéressante lettre explicative, qui ne tarda pas à paraître dans le *Chrétien évangélique* (juin 1877), puis dans la *Critique philosophique* (23 août 1877).

[2] Voyez : *Philosophie de la liberté*, leçons XVI et XVII (surtout pages 386 et suivantes).

nos pensées,... que nous pouvons atteindre, mais non pas embrasser? » — Rien autre chose que le fondement supralogique de cette vie morale, qu'il faut bien que Dieu possède, puisqu'il la réclame de nous; rien autre chose que la source « insondable » de cet amour, de cette « grâce, » où toute âme pieuse trouve son A et son Ω. Pour M. de Hartmann, au contraire, l'acte premier d'où tout provient, est illogique en tant qu'absurde; il est « bêtise absolue, » cause néfaste de cette incommensurable misère que constitue l'existence de l'univers. L'absolu de Ch. Secrétan se fait « père; » c'est dans la charité qu'il engendre un monde, sans se laisser arrêter par les risques terribles que va courir la liberté créée, parce que, libre lui-même, il est prêt à réparer à ses frais, si l'on ose ainsi dire, tous les désastres possibles; et devant ce mystère de la bonté divine, dont il trouve en Jésus-Christ l'effective manifestation, l'auteur de la *Philosophie de la liberté* s'agenouille pour rendre grâce. Quant à l'absolu de M. de Hartmann, il est l'Inconscient, qui, sans rime ni raison, s'est jeté tête baissée dans la déplorable aventure de la production d'un monde digne du fameux verdict prononcé par Méphistophélès :

> ... alles was entsteht
> Ist werth, dass es zu Grunde geh't.
> Drum besser wär's, dass nichts entstünde.

Et maintenant que la sottise est faite, c'est à nos dépends qu'il faut qu'elle se répare : l'Inconscient nous engendre, nous, pauvres humains, pour que, prenant douloureusement conscience du grand mal de vivre, nous cherchions et trouvions enfin quelque procédé capable d'annuler radicalement l'œuvre créatrice et de rendre la paix à l'absolu. C'est le cas de répéter le mot du poète :

> Un Dieu se fait avec nos pleurs ;

ou plutôt, non! car ce que doivent produire nos larmes, ce n'est point l'avénement d'une divinité nouvelle et radieuse, mais le retour au repos de celle qui n'aurait jamais dû déployer sa malheurense puissance. Un absolu qui nous appelle à vivre et nous doue de la faculté de souffrir, pour qu'au prix de nos souffrances nous finissions par le sauver de la misère où il s'est stupidement enfoncé, voilà bien l'antipode du Dieu des chrétiens! Aussi, à côté des éloges sincères et mérités qu'il accorde à la vaste science et à la virtuosité philosophique de M. de

Hartmann, Ch. Secrétan ne se fait-il pas faute de placer une sévère critique concernant cette absence totale de « respect, » ce défaut de « vénération, » qui ne sont pas seulement blessants pour l'instinct religieux, mais qui dénotent chez l'auteur de la métaphysique de l'Inconscient un manque de « sens spéculatif, » de ce sens de l'infini, du parfait, et par conséquent du mystère, sans lequel il n'y a pas de philosophie véritable. Et à ce propos Secrétan trace cet apophtegme caractéristique de sa propre tendance : « Toute philosophie véritable est inachevée.... La vue ne suffit pas au philosophe ; il ne saurait se passer de foi. »

Ces mots nous fourniraient une transition toute naturelle pour en venir à la partie des *Essais* qui traite de questions religieuses, si nous ne tenions à signaler d'abord quelques pages reproduisant une note, jusqu'ici perdue dans un recueil difficilement abordable. Consacrée au *néo-criticisme*, elle nous montre Ch. Secrétan s'expliquant encore une fois sur le sens de la liberté absolue qu'il reconnaît au premier prnicipe, et refusant de la faire concorder avec cette pure contingence, ce commencement de Dieu dans le temps, qu'enseigne l'école de M. Renouvier. La question est d'autant plus digne d'étude que voilà décidément les principales thèses du renouviérisme adoptées par un des jeunes théologiens les plus distingués que compte le protestantisme français : nous voulons parler de M. H. Bois, qui a consacré précisément à la note dont nous parlons quelques pages de critique dans la *Revue de Montauban* (1895, p. 78 sq.)

En quelques lignes intitulées *Kant et l'orthodoxie*, Ch. Secrétan répond à M. le pasteur Luigi qui avait dépeint comme désastreuse l'influence exercée sur la théologie par le penseur de Königsberg, et il fait voir l'heureux parti que l'apologétique peut tirer d'une philosophie où l'imprescriptible autorité du devoir est accentuée au point d'amener pour conclusion toute naturelle la constatation du « mal radical, » c'est-à-dire, en définitive, du péché.

« L'existence du devoir et l'impossibilité de s'en acquitter, » le sentiment sérieux de la coulpe et le besoin du salut, telle était, en effet, aux yeux de Secrétan, récemment comme au début de sa carrière, la base de toute conviction chrétienne. Pour gagner les esprits à l'Evangile, « avant tout, il faut rallumer les lampes devant l'autel de la loi » : voilà la pensée maîtresse des trois études réunies et publiées en tête du volume des *Essais*, sous ce

titre : *La crise de la religion.* Ecrites en 1892 et 1893, ces pages sont presque les *novissima verba* du philosophe et permettent de se rendre un compte exact des résultats auxquels ses incessantes méditations l'avaient amené concernant le christianisme. On y trouve énoncée une notion de la religion qui, fort opposée à l'intellectualisme, suppose pour point de départ l'essai loyal d'obéir à la voix de la conscience, mais qui ne s'épuise point tout entière dans cette conviction que la loi morale est en possession d'un caractère sacré. Le kantisme sert ici de prélude, d'excitant, pourrait-on dire, mais Ch. Secrétan ne s'y arrête point, et n'accepte pas plus de se confiner dans un pur moralisme que dans l'intellectualisme ou le sentimentalisme : « La religion, écrit-il, ne relève d'aucune de nos facultés plus particulièrement que des autres ; elle veut nous posséder tout entiers. La religion est une vie. » Celui qui sert ici d'inspirateur au philosophe est bien évidemment son « ami paternel, » comme il le nomme, Vinet, qui, lorsqu'il écrivait : « tout, dans la religion chrétienne, est *morale* [1], » se proposait, non pas de réduire l'Evangile aux données de la seule raison pratique, mais plutôt de vivifier les dogmes essentiels du christianisme en montrant en eux les appuis sans lesquels la morale serait condamnée à demeurer inachevée et caduque. « La foi vraiment religieuse, dit Secrétan, ne saurait comprendre que des notions propres à diriger la conduite, à fortifier la volonté en offrant au cœur un pur aliment.... L'homme capable de réflexion ne saurait faire entrer dans sa religion que ce qui dit quelque chose à sa conscience, que ce qui peut influer sur sa vie intérieure et modifier son activité. » Voilà qui, suivant comme on l'entendrait, pourrait nous ramener tout droit à la pauvre dogmatique des rationalistes kantiens ; nous en sommes pourtant à cent lieues. Pourquoi ? Parce que cette notion du péché, du mal radical, que Kant ne posait avec tant de force que pour la déclarer aussitôt de nulle importance doctrinale [2], constitue précisément aux yeux de

[1] « Tout, dans la religion chrétienne, est morale ; la divinité du Christ, la rédemption, tous les mystères, sont, au fond, de la morale.... L'Evangile ne pénètre dans la région de l'intelligence pure que dans la mesure où le réclament les besoins du cœur et ceux de la pratique. Aucun dogme oisif, aucun dogme qui soit là pour lui-même ; l'exposition de la vérité divine s'arrête juste au point où ces besoins ont trouvé satisfaction. » (*Moralistes*, p. 16.)

[2] Der Satz vom angebornen Bösen ist in der moralischen Dogmatik von gar keinem Gebrauch ; denn die Vorschriften derselben enthalten eben dieselben Pflichten,

Ch. Secrétan le point capital, le nœud de jonction entre l'expérience morale et le christianisme. Or du moment que le « problème du salut » se trouve posé par la conscience, nous avons autre chose encore à chercher dans l'Evangile que la loi parfaite de notre conduite. Ch. Secrétan déclare que, d'après lui, l'Evangile se résume dans les doctrines de la justification et de la sanctification ; autrement dit dans le salut procuré par le sacrifice de Christ et se réalisant par notre imitation du Sauveur ; autrement dit encore dans « l'affirmation simultanée de l'humanité et de la divinité de Christ,... l'une et l'autre impliquées dans la vie chrétienne, dans la complète union du fidèle à Christ, qui comprend également l'adoration et l'imitation. » Ce sont des « dogmes religieux[1] » que cette humanité du Sauveur, qui fonde la possibilité pour nous de le prendre pour modèle, et que cette divinité, qui confère au Christ sa fonction de médiateur. Notre auteur va jusqu'à écrire à ce sujet : « Il est clair que la religion de ceux qui adorent Jésus-Christ et celle de ceux qui ne l'adorent pas n'est point la même.... Jésus-Christ est en fait, pour le chrétien, un objet d'adoration. L'anthropomorphisme, inhérent à toute religion vivante, se légitime et se satisfait en Jésus-Christ.» Mais, s'il considère ces « points de doctrine comme appartenant à la religion, » Ch. Secrétan ne veut pas qu'on leur substitue indûment des « théories destinées soit à préciser, soit à systématiser ces points vitaux, dans le but de les rendre intelligibles. » De telles théories doivent demeurer étrangères à la constitution de la communauté chrétienne, dont la base est exclusivement « la vie religieuse » et ce qui lui appartient en propre.

und bleiben auch in derselben Kraft [!], ob ein angeborner Hang zur Uebertretung in uns sei, oder nicht... etc.... Es ist nicht wesentlich, und also nicht jedermann nothwendig, zu wissen, was Gott zu seiner Seligkeit thue, oder gethan habe ; aber wohl, was er selbst zu thun habe, um dieses Beistandes würdig zu werden. » (Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 1tes Stück, *ad finem.*)

[1] Pour comprendre l'emploi fait ici du mot « dogme, » qu'on se rappelle le sens que Ch. Secrétan attribuait à cette expression : « Il faut se garder de confondre un dogme avec une théorie scientifique.... Le dogme ne résout pas les questions, il les signale.... C'est un problème sous la forme d'une thèse... il marque les limites à l'intérieur desquelles doit se trouver la solution vraie d'un problème que la vérité comprise vous oblige de poser.... Le dogme est un mystère qui s'aperçoit.... Entendu de la sorte, son prix est inestimable. » (*Théologie et Religion*, p. 9-11.)

Bien d'autres questions appelleraient encore notre attention. Il y aurait à discuter les pages où le même philosophe qui repousse si fermement tout système d'autorité extérieure employé comme méthode apologétique ou dogmatique, concède, qu'en aboutissant au Jésus historique et surtout en acceptant celui-ci pour Maître, le chrétien se trouve placé sur un terrain où l'autorité s'impose à certains égards : « la foi d'autorité tend donc en quelque mesure à se greffer sur le témoignage de la conscience. » Surtout il y aurait lieu d'examiner de près la thèse fondamentale des articles sur la *crise de la religion* : cette importance énorme que l'auteur attribue à l'apologétique, le fruit qu'il attend d'un effort qui tendrait à raviver dans le sein des classes intelligentes de la société la persuasion que le christianisme est la vérité ; en sorte que l'un des premiers objets de la prière de l'Eglise devrait être aujourd'hui de réclamer l'apparition de quelques « talents de premier ordre, » de « prier Dieu de nous accorder un second Vinet. »

Mais ce compte-rendu s'est déjà trop allongé. Sans faire autre chose que mentionner l'existence dans les *Essais* de plusieurs notices morales et littéraires, dont la principale concerne la position prise par Sainte-Beuve à l'égard du christianisme, terminons par un vœu. Si l'on nous donne, comme l'avant-propos nous le fait un peu espérer, un second volume de mélanges, — dans lequel nous aimerions trouver, entre autres, la lettre, si importante, du 26 avril 1877, que nous avons mentionnée tantôt ; — ou s'il y a lieu, comme nous le souhaitons, de faire plus ou moins prochainement un second tirage du présent volume, que les éditeurs veuillent bien indiquer à propos de chaque article la date et l'endroit de sa première apparition. Ces renseignements, presque tout à fait absents du volume des *Essais*, seraient souvent d'un grand prix pour le lecteur attentif et lui épargneraient des recherches difficiles. Si cela était possible, nous demanderions un peu plus encore. Dans le morceau consacré au *Néo-criticisme*, Ch. Secrétan fait allusion à des travaux antérieurs publiés par lui sur le même sujet ; on eût aimé à les trouver indiqués en note ; il s'agit, pensons-nous, de divers articles parus dans la *Bibliothèque Universelle* en 1869, dans notre *Revue* en 1872, dans le *Chrétien évangélique* en 1875. Et plus loin, ces trois pages sur la mort de Renan, qui constituent un *requiem* si sévère, — nous ne disons pas trop sévère, — n'auraient-elles pas perdu quelque chose du caractère un peu abrupt qu'elles ont pu prendre aux yeux de plus d'un lec-

teur, si l'on avait été avisé qu'ailleurs (*Chrétien évangélique*, 1863, p. 409 et suivantes) se trouvent développés, au moins en partie, les motifs mûrement pesés qui justifient cette rigoureuse sentence?

PH. B.

PAUL DUPROIX. — KANT ET FICHTE ET LE PROBLÈME DE L'ÉDUCATION [1].

Je ne suis ni philosophe, ni pédagogue de profession, mais peut-être n'en suis-je que mieux placé pour recommander à un plus grand nombre de lecteurs un livre dont la lecture m'a autant intéressé qu'instruit.

Bien que peu volumineux, il est très riche de pensées et encore plus suggestif.

Le sujet est à la fois très circonscrit et très large, car quels horizons n'ouvre pas une étude sur Kant et Fichte en regard du problème de l'éducation! Très intéressant au point de vue historique, il n'en est pas moins éminemment actuel. Quelles nobles figures que celles des deux philosophes, auxquelles viennent harmonieusement s'unir celles de J.-J. Rousseau, Pestalozzi, Maine de Biran, d'autres encore! Quels événements saisissants et prodigieux que l'écrasement si rapide de la Prusse de Frédéric II en 1807 et le relèvement, presque aussi rapide, de l'Allemagne, auquel Fichte contribua pour une large part! Et si la France s'est déjà dignement ressaisie après une terrible catastrophe à laquelle se joint encore le nom d'un Napoléon, ce n'est pas elle seulement, c'est presque tout le monde civilisé, qui, sous l'impression de légitimes inquiétudes sociales suscitées par l'état spirituel des populations, aurait besoin d'entendre un nouvel appel de Fichte, pressant et conjurant de s'occuper avant tout, moins de l'instruction du peuple que de son éducation morale!

Très captivant par lui-même, le sujet est traité par M. Duproix avec une grande clarté, qui n'a pas dû être toujours facile à réaliser, avec exactitude et abondance d'informations. On voit en parti-

[1] *Kant et Fichte et le problème de l'éducation*, par Paul Duproix, professeur à la Faculté des lettres de l'université de Genève. Genève, Georg et Cie, 1895, 239 p. in-8. Prix : 5 fr.

culier que l'auteur est parfaitement au courant des remarquables publications se rapportant plus ou moins directement à la pédagogie, qui ont récemment paru en France.

Une première partie concerne « Kant et l'éducation de l'individu ; » une seconde, « Fichte et l'éducation de la collectivité. »

La première comprend, outre une conclusion, six chapitres parlant successivement de la morale de Kant, de la genèse de ses idées pédagogiques, de leurs principes généraux et d'un parallèle entre Kant et Rousseau, enfin de la manière dont Kant comprend l'éducation au triple point de vue physique, intellectuel, moral et religieux.

La seconde partie, ouverte par une introduction, s'occupe tour à tour de la genèse des idées de Fichte et de ses rapports avec Pestalozzi, des fameux *Discours à la nation allemande* et des circonstances historiques auxquelles ils se rattachaient, puis du contenu de ces discours sur la nécessité d'une éducation nouvelle, cette éducation elle-même, son caractère national, ses rapports avec l'Etat. Comme conclusion, un parallèle entre Kant et Fichte.

Signalons maintenant quelques-uns des traits qui nous ont le plus frappé dans ce que raconte ce beau livre.

Kant est beaucoup moins connu comme pédagogue que comme philosophe, et cependant il mérite aussi de l'être sous ce premier aspect. Après avoir été neuf ans précepteur dans plusieurs familles, il revenait souvent dans ses cours à l'Université sur les questions d'éducation ; ses premiers ouvrages de philosophie y font de fréquentes allusions ; en outre, il donnait à certaines époques un cours spécial de pédagogie. Il prenait, il est vrai, pour texte de ces leçons, le livre d'un de ses collègues, Samuel Bock, mais sans s'y astreindre, et il notait au fur et à mesure ses impressions et ses idées. Ces notes, qu'il avait écrites, suivant son habitude, sur des papiers séparés, il les confia, dans les dernières années de sa vie, à un de ses jeunes collègues, Théod. Rink, qui lui avait demandé la permission de les publier, et elles formèrent le *Traité de pédagogie*, qui parut en 1803, un an avant la mort de Kant. Il est, dit-on, d'une lecture aussi facile qu'instructive, aussi attrayante que solide.

De 1747 à 1760, la pensée de Kant avait été dominée presque exclusivement par l'influence de Newton. Quelques années plus tard, les œuvres de Rousseau arrivèrent à Königsberg, et Kant fut subjugué du premier coup. Il lut avidement l'*Emile*, la *Nou-*

velle Héloïse, le *Contrat social*, parus successivement de 1759[1] à 1762, et la révolution que cette lecture fit dans ses idées se manifesta bientôt dans son enseignement et dans ses écrits. Dès lors l'étude de la nature n'eut plus que la seconde place dans ses préoccupations, les problèmes de la science morale prirent insensiblement le premier rang. Tel était son enthousiasme pour Jean-Jacques qu'il écrivait: « Newton le premier a découvert que l'ordre et la régularité des effets sont associés à la plus grande simplicité des moyens là où, avant lui, on ne voyait qu'une variété désordonnée, mal agencée; et l'on sait désormais que les comètes décrivent des orbites géométriques. Rousseau, de son côté, fut aussi le premier à discerner la vraie nature de l'homme sous la diversité des formes factices qui la cachent profondément; il a mis en lumière une loi cachée, qui lui permet de justifier la Providence. Depuis Newton et Rousseau, Dieu est justifié. »

De 1765 à 1770, Kant se consacra à des études de philosophie morale sous l'influence prédominante de Rousseau, mais aussi sous celle de Hume, il est vrai, qui le réveilla, dit-il lui-même, de son sommeil dogmatique et lui inspira sa théorie de la connaissance. Les premières traces de son système définitif apparaissent en 1770; en 1781 il publia la *Critique de la raison pure* et, peu d'années après, le *Fondement de la métaphysique des mœurs* et la *Critique de la raison pratique*. On suppose que c'est en 1780 que Kant rédigea les notes recueillies dans le *Traité de pédagogie*, et le grand philosophe y apparaît affranchi de l'influence de Rousseau et se séparant de lui sur plusieurs points. Si pour le philosophe genevois, l'enfant est bon en naissant, ses penchants irréprochables et de nature à nous servir de guide, Kant affirme que l'homme à sa naissance n'est ni bon, ni mauvais. Il dit même « que l'enfance a des inclinations qui l'attirent, malgré les efforts de la raison, en sens contraire. Il peut seulement devenir moralement bon par la vertu, c'est-à-dire par une contrainte qu'il exerce sur lui-même. » — Emile est un enfant de la nature, élevé par elle et pour la satisfaction de ses besoins. La véritable fin de l'éducation qu'il reçoit semble être le triomphe de l'instinct, l'exaltation de la sensibilité. Kant, au contraire, veut bien sans doute faire leur place aux penchants légitimes, mais leur rôle ne doit être

[1] M. Duproix dit: de 1761 à 1762. Mais la *Nouvelle Héloïse* parut de 1759 à 1760, d'après Am. Roget: *J.-J. Rousseau et ses œuvres*, Genève 1878, p. XXIX.

que provisoire. L'enfant devra s'accoutumer à agir d'après des maximes et non par des mobiles. Soumission finale des penchants, accord de la volonté avec les principes de la raison et avec la loi, tel doit être l'idéal. — L'éducation selon Rousseau se divise en trois phases successives. Elle n'aura d'abord pour objet que le corps et les sens. Puis l'éducation intellectuelle pourra commencer vers douze ans, et l'éducation morale, à quinze. Pour Kant, l'éclosion de la personnalité humaine commence de bonne heure et doit être aussitôt surveillée. Surtout il ne croit pas que l'on doive attendre jusqu'à quinze ans pour s'occuper de l'éducation morale et religieuse. — Jusqu'à douze ans, Emile est dirigé par la nécessité. Il est mis dans la dépendance des choses, et non dans celle des hommes. « Plus de châtiment, dit Jean-Jacques. La nature doit être l'unique maîtresse des enfants, ils ne recevront de leçons que de la simple expérience. Il ne faut jamais infliger aux enfants le châtiment comme châtiment, il doit toujours leur arriver comme une suite naturelle de leur mauvaise action. Ne leur parlez pas d'obéissance, d'autorité, de devoir, ces mots, pour eux, ne signifient rien. » D'après Kant, on peut bien appliquer, dans certaines circonstances, ce qui a été justement appelé « la discipline des réactions naturelles, » mais une éducation positive n'en est pas moins nécessaire dès les premières années. De là l'importance attachée à cette règle : les enfants doivent prendre l'habitude de se soumettre volontairement à la loi. De là aussi des préceptes sur l'obéissance à exiger d'eux. Elle n'est qu'un moyen pour amener plus tard l'enfant à agir et à se décider par lui-même. Obéir à ses supérieurs est chez lui la première forme de la liberté.

Si Kant a d'abord subi si fortement l'influence de Rousseau, quitte à réagir ensuite fort heureusement, Fichte n'a pas tardé à s'enthousiasmer pour les idées de Pestalozzi et, quand il s'en est écarté, ce n'a pas été pour réaliser un progrès.

Pestalozzi, né à Zurich en 1746, avait déjà publié ses principaux ouvrages pédagogiques et venait même d'être proclamé par l'Assemblée nationale citoyen français en même temps que Washington et Klopstock, lorsque Fichte fit sa connaissance en 1793 sur les bords du lac de Zurich. Bientôt, sur la demande de Pestalozzi et de Lavater, il expliqua à un cercle d'amis la philosophie de Kant, dont il était devenu le disciple, après avoir d'abord été très influencé par Spinoza. En 1795, Pestalozzi écrivait à Fellenberg : « J'ai constaté avec satisfaction, en m'entretenant avec Fichte, que

je suis arrivé par mes expériences personnelles à peu près aux mêmes résultats que la pbilosophie kantienne. » Dans un écrit qu'il publia en 1797, il émettait cette belle formule : « Je me perfectionne moi-même quand je fais de ce que je *dois* la loi de ce que je *veux*. » La liaison de Fichte et de Pestalozzi se transforma en une solide amitié. Le philosophe allemand resta toujours en correspondance avec le pédagogue suisse, dont il contribua plus que personne à répandre les idées.

Peu après la catastrophe de Iéna (mai 1806), Napoléon entra à Berlin et, en juin 1807, le traité de Tilsitt consommait la ruine et l'humiliation de la Prusse. Fichte avait quitté Berlin après l'entrée des Français, mais il y revint en 1807 et, à peine de retour, il y prononça ses *Discours à la nation allemande*, dans une salle où plus d'une fois les tambours français, qui passaient dans la rue, étouffèrent la voix de l'orateur. Tout Berlin était là. La jeunesse surtout fut comme électrisée par l'audacieux langage du philosophe soudainement converti d'un cosmopolitisme excessif au patriotisme le plus ardent. Dans les premiers discours, il décrit la situation morale de l'Allemagne vaincue, la nécessité de relever l'esprit national et l'impossibilité de le faire sans transformer l'éducation. « Tout le mal, dit-il dès le début, vient de notre profond égoïsme : égoïsme des gouvernés et des gouvernants. Jusqu'à présent, chacun, prince ou sujet, n'a songé qu'à son avantage et à son bien-être personnel. Chacun semblait vivre isolé, l'individu ne songeait pas qu'il faisait partie d'une collectivité à laquelle il faut savoir sacrifier, s'il est nécessaire, son existence et ses intérêts personnels. Voilà pourquoi nous sommes tombés si bas! Nos malheurs étaient donc inévitables et mérités. Si le mal actuel résulte de la corruption nationale et d'une commune dégradation, la nation dégradée ne peut renaître à une vie nouvelle que par un changement radical de toute notre conduite. Tous et chacun, nous devons travailler à notre régénération. Ce qu'il nous faut pour cela, c'est une éducation nouvelle, morale et nationale. Point de régénération nationale sans une régénération morale. Point de régénération morale sans une éducation énergique, s'occupant à la fois de tout l'homme et de tout le peuple. »

Fichte expose ensuite les principes qui doivent former la base de cette éducation nouvelle, et il montre en Pestalozzi l'homme providentiel choisi pour la diriger.

Dans *Léonard et Gertrude*, Pestalozzi n'avait-il pas raconté

précisément la régénération d'un village par le concours de la législation, de l'administration, de la religion et de l'école, mais surtout de la famille et plus particulièrement de la mère? Sous ce dernier rapport, Fichte se séparait de Pestalozzi, car il demandait que les élèves fussent entièrement séparés de la société corrompue qu'ils étaient destinés à remplacer, et vécussent dans un milieu spécial créé pour eux, par eux et organisé strictement d'après les règles de la pure morale.

L'effet des *Discours* fut considérable, non seulement à Berlin, mais dans toute l'Allemagne. Livrés presque aussitôt à l'impression, ils obtinrent en très peu de temps un immense succès de popularité. On a dit justement que depuis Luther, personne n'avait jamais ainsi parlé aux Allemands. C'est Fichte qui, pour la première fois, formula avec précision l'idée de l'unité allemande. Il rallia autour d'une foi commune les esprits hésitants, désorientés, découragés et, en rendant l'Allemagne consciente d'elle-même, reconstitua une unité morale, qui devait aboutir plus tard à l'unité politique.

Les discours de Fichte contribuèrent aussi à faire connaître Pestalozzi. Des hommes d'Etat et des pédagogues accoururent à Yverdon pour y étudier sa méthode. Les principaux directeurs d'écoles normales l'adoptèrent. L'exemple de la Prusse fut suivi par les autres Etats de l'Allemagne. Des écoles normales furent fondées pour propager les nouveaux principes, et partout les écoles furent réorganisées.

De leur côté, les Universités se renouvelèrent et celle de Berlin fut richement fondée malgré la détresse des temps. Les étudiants y affluèrent. Napoléon qui surveillait minutieusement le militaire prussien, ne se préoccupa point de cette machine de guerre que Humboldt et ses amis construisirent au centre même du royaume vaincu. En 1813 et 1814 presque tous les étudiants s'enrôlèrent et la masse du peuple allemand fut entraînée. Grâce à eux l'enthousiasme produit par la morale de Kant et la parole de Fichte devint contagieux. Aussi a-t-on pu dire : « Sans Kant et sans Fichte, point de guerre d'indépendance. »

Hommes d'Etat ou de science n'avaient fait que répéter ce qu'avait dit Fichte sur la nécessité d'une éducation nouvelle, à la fois scientifique et morale. Mais au lieu de l'internat rigoureux, sorte de monastère laïque, que le philosophe avait imaginé et qui rappelait trop Sparte et la *République* de Platon, on voulut des éta-

blissements permettant la vie de famille et accordant la plus grande liberté possible.

Fichte, comme Kant, vise d'abord l'éducation de l'individu, mais il s'en préoccupe surtout en vue de la collectivité et particulièrement de la nation. Sous ce rapport, il complète Kant, et il le complète aussi d'une autre manière. Kant se défiait du sentiment et beaucoup trop, il s'en tenait trop exclusivement à la raison et à la loi; à cet égard, il différait entièrement de Jean-Jacques et en était même la contre-partie. Bien différent est Fichte, homme d'enthousiasme au plus haut degré et d'ailleurs ayant beaucoup profité de Pestalozzi. Pour former dans l'homme une volonté ferme et bonne, il faut selon Fichte, une impulsion. L'homme ne peut vouloir que ce qu'il aime. L'amour est le puissant mobile qui doit être mis en activité. La politique et la pédagogie se sont trop longtemps appuyées sur l'égoïsme. L'amour désintéressé doit lui être substitué. « Il faut que nous fassions l'éducation de la volonté individuelle par le développement de l'intelligence et de l'amour, qui, à eux deux, créeront l'habitude ou l'obligation nécessaire de faire le bien. Tout le système reposera sur cette loi de l'intelligence et de la liberte, enchaînées, pour ainsi dire, par l'amour. » Il en résultera pour l'élève un tel plaisir, un bonheur si complet dans l'amour du bien, que sa volonté sera désormais disposée à réaliser en lui et autour de lui l'idéal qu'il aura lui-même développé dans son intelligence. Il sera habitué à tout faire avec amour, sans idée de contrainte ou d'intérêt. Son cœur, formé à l'amour du bien par le libre épanouissement de l'intelligence et de la volonté, ne s'ouvrira plus à l'égoïsme ni aux mauvaises passions ou, s'il est appelé à les connaître, elles arriveront trop tard et trouveront la place bien gardée. —

En général, le point de vue pédagogique auquel se place M. Duproix nous paraît élevé, plein de bon sens, très équilibré ; il est cependant une page, fort intéressante, d'ailleurs, et que j'aime à citer, qui m'appelle à faire de sérieuses réserves et à aborder une sphère d'idées, à laquelle l'auteur ne touche guère, sans doute de propos délibéré, mais qui n'en est pas moins de la plus haute importance.

« Kant, dit-il (p. 133), oublie que, quelle que soit l'importance de l'idée du devoir ou de l'obligation, il y a quelque chose de plus élevé encore, à savoir le dévouement, c'est-à-dire une abnégation et un sacrifice de soi-même qui n'a plus rien d'obligatoire, mais

qui n'en est certes pas moins admirable, et de plus, il a le tort de vouloir exclure absolument des actions humaines, sous prétexte qu'il en altérerait la pureté, le concours de tous les sentiments, même les plus généreux et les plus bienfaisants, comme la sympathie, l'amour, la pitié, etc. Ce double défaut de la morale kantienne n'apparaît nulle part plus clairement que dans... la pédagogie.

En matière d'éducation, n'est-on pas d'accord pour dire que le grand principe, c'est le dévouement, l'amour?

Le cœur, n'est-ce pas le grand moteur? n'est-ce pas la force qui met en jeu tous les organes, qui suscite toutes les énergies de l'intelligence et de la volonté ?

Ni le devoir seul, ni la sensibilité seule.

Union indissoluble du devoir et de l'amour. Le devoir comme but et comme régulateur, l'amour comme moteur, comme puissance dynamique, voilà, nous semble-t-il, une devise plus complète, qui s'inspirera à la fois et de Kant et de Rousseau. C'est dans cette devise synthétique que fut, croyons-nous, le grand secret de la puissance réformatrice de Pestalozzi. »

Et d'abord, peut-on dire qu' « il y a quelque chose de plus élevé encore que l'idée du devoir, à savoir le dévouement, c'est-à-dire une abnégation et un sacrifice de soi-même qui n'a plus rien d'obligatoire, mais qui n'en est certes pas moins admirable ? » Le dévouement lui-même ne rentrerait donc pas dans le devoir, il serait surérogatoire ; l'homme qui se dévoue, dépasserait la limite de ce qu'il est obligé de faire. Mais cela n'impliquerait-il pas une conception du devoir singulièrement au-dessous de ce qu'il est en réalité? Si je ne me trompe, les véritables héros seraient les premiers à reconnaître qu'ils n'ont jamais fait plus que leur devoir et à rappeler ainsi une parole bien connue du Seigneur Jésus (Luc XVII, 10). Fichte lui-même disait au début de sa carrière de professeur et en parlant de ce que devait sentir chacun de ses auditeurs : « Je suis prêtre de la vérité, je suis à son service; je me suis engagé à tout faire, tout oser, tout souffrir pour elle. Si pour elle, je suis haï et persécuté, si je dois mourir à son service ferais-je rien de plus, rien autre que ce qu'il me fallait absolument faire? » (Page 143.) Et Kant, n'a-t-il pas dit dans la *Critique de la raison pure :* « De même que l'idée donne la règle, l'idéal sert de prototype pour la complète détermination de la copie, et nous n'avons pas d'autre mesure de nos actions que la conduite de cet homme divin que nous trouvons dans notre pensée, avec lequel nous

nous comparons et d'après lequel nous nous jugeons et nous corrigeons, mais sans jamais pouvoir atteindre sa perfection ; » puis dans la *Critique de la raison pratique :* « La morale chrétienne dispose son précepte, comme cela doit être, avec tant de pureté et de sévérité, qu'elle enlève à l'homme la confiance de s'y conformer complètement, du moins dans cette vie ; mais en retour, elle le relève en ce sens que nous pouvons espérer que, si nous agissons aussi bien que cela est en notre pouvoir, ce qui n'est pas en notre pouvoir nous viendra ultérieurement d'un autre côté, que nous sachions ou non de quelle façon ? » (Page 124, note.)

En second lieu, peut-on séparer le devoir et l'amour en disant : « Union indissoluble du devoir et de l'amour. Le devoir comme but et comme régulateur, l'amour comme moteur, comme puissance dynamique » ? Le devoir n'est-il pas aussi, et surtout, amour, amour pour Dieu et amour pour le prochain, car je ne sache rien de plus profondément vrai que ce que le Seigneur Jésus a présenté comme le *Sommaire de la loi* (Matth. XXII, 40) ? Mais est-ce à dire que, parce que l'amour est lui-même but et régulateur, il ne soit pas aussi moteur et puissance dynamique ? Ah ! bien loin de là, l'amour est l'un et l'autre ; mais il est un certain amour qui est tout particulièrement un mobile, et le plus grand qui soit connu pour la vie morale, c'est l'amour pour Christ, le Médiateur entre Dieu et l'homme. Pour nous, chrétiens, n'est-ce pas l'amour pour Christ en retour de celui qu'il nous a témoigné, qui, en principe, est lui-même l'accomplissement de la loi, de l'amour pour Dieu et de l'amour pour le prochain, et qui ne peut pas vivre et se développer sans produire réellement en nous le progrès de ces deux amours, c'est-à-dire l'accomplissement de toute la loi ?

Si l'on veut que l'éducation exerce toute l'influence qu'elle peut exercer et qui serait si souhaitable, il nous semble évident qu'elle doit être chrétienne, profondément et largement chrétienne. Mais il est certain que cette considération pourrait en susciter bien d'autres ; car comment, en particulier, avoir à notre époque une éducation générale vraiment chrétienne sous la direction prépondérante de l'Etat et en plein régime de liberté de conscience ? Ne faudrait-il pas avant tout que l'Ecole fût, comme aux Etats-Unis, foncièrement indépendante de l'autorité politique, tout en étant soumise, de sa part, à un légitime contrôle ?

Il y a là de graves problèmes posés par le temps présent, mais

dont on se préoccupe peu sur le continent européen et dont la so lution n'y paraît point prochaine.

M. le professeur Duproix ne les aborde pas, mais nous n'en sommes pas moins très reconnaissant pour la belle étude qu'il nous a donnée, et très heureux de ce que l'enseignement de la pédagogie lui a été confié dans l'Université de Genève. Son livre nous paraît bien appartenir à une très honorable tradition nationale, où figurent les noms de J.-J. Rousseau, de Pestalozzi, de Mme Necker-de Saussure, du père Gérard, des Naville et de Vinet[1].

L. THOMAS.

[1] On doit donc se réjouir du succès qu'à obtenu le livre, surtout en France, et de la nécessité déjà survenue d'une seconde édition.

REVUES

NEUE JAHRBÜCHER FÜR DEUTSCHE THEOLOGIE

Troisième livraison.

Ernst Hümpel : Nicétas, évêque de Ramesiana. Etude critique et littéraire sur l'histoire du symbole baptismal de l'ancienne Eglise. — *Steude :* Chritianisme et science de la nature, IV. — *Zöckler :* Les légendes diluviales de l'antiquité et Genèse, chap. VII à IX.

Quatrième livraison.

Steude : Christianisme et science de la nature, IV. (Fin.) — *Hümpel :* Nicétas. (Fin.)— *Valeton :* Le Dieu d'Israël.— *Zöckler :* Le déluge. (Fin.)— *M. Boy :* Le baptême des enfants.

NEUE KIRCHLICHE ZEITSCHRIFT

Onzième livraison.

Burck : Rob. Kübel. (Fin.)— *Th. Zahn :* Une ancienne inscription funéraire chrétienne et ses interprètes les plus récents. — *Nösgen :* La doctrine des symboles luthériens touchant l'Ecriture sainte.

Douzième livraison.

Wohlenberg : Nicolas d'Antioche et les Nicolaïtes. — *Rocholl :* Fréd. de Maltzan. — *Kühn :* Pour servir à l'introduction aux deux épîtres aux Corinthiens.— *Resch :* Qu'est-ce que Paul entend par le sceau du Saint-Esprit ?