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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 37 (1904)

Heft: 2-3

Artikel: Introduction à un cours de philosophie religieuse

Autor: Reymond, Arnold

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379753

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: 12.07.2025

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

INTRODUCTION A UN COURS DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

PAR

ARNOLD REYMOND

« Je conseillois en Italie, nous dit Montaigne dans ses *Essais*, à quelqu'un qui estoit en peine de parler italien, que pourveu qu'il ne cerchast qu'à se faire entendre sans y vouloir autrement exceller, qu'il employast seulement les premiers mots qui luy viendroyent à la bouche, latins, françois, espagnols ou gascons et qu'en y adjoustant la cadence et terminaison italienne, il ne faudroit jamais à rencontrer quelque idiome du pays, ou thoscan, ou romain, ou vénitien, ou piemontois, où napolitain, et de se joindre à quelqu'une de tant de formes. Je dis de mesme de la philosophie ; elle a tant de visages et de variétés que tous nos songes et resveries s'y trouvent ; l'humaine phantasie ne peut rien concevoir en bien et en mal qui n'y soit. Et j'en laisse plus librement aller mes caprices en public ; d'autant que, bien qu'ils soyent nez chez moi, et sans exemple, je scay qu'ils trouveront leur conformité et relation à quelque humeur ancienne ; et il ne faudra quelqu'un de dire : « Voylà d'où il le print. »

Cette pensée de Montaigne est sans doute faite pour rassurer celui qui cherche à exposer publiquement un sujet d'ordre philosophique, au risque de s'avancer sur un terrain mouvant et peu stable. Mais le scepticisme que l'auteur des *Essais* professe à l'égard des vérités philosophiques n'est guère de nature à encourager des recherches dans ce domaine.

Et qu'eût dit Montaigne de l'état de la philosophie à l'heure actuelle? Avec plus de raison encore que de son vivant, il aurait pu affirmer que l'humaine phantasie ne peut rien concevoir en bien et en mal qui ne trouve pour le défendre quelque penseur plus ou moins autorisé. Dans tous les domaines, les vérités fondamentales et qu'une expérience séculaire semblait garantir, sont remises en question ; et, il faut l'avouer, elles ne résistent pas toujours à un examen approfondi.

Sur le terrain de la métaphysique proprement dite, ils sont bien rares aujourd'hui ceux qui s'essaient à donner une explication rationnelle de l'univers dans son ensemble. La philosophie moderne est en effet caractérisée, pour autant que nous osons le préjuger, par une union de plus en plus grande avec les sciences et par un sentiment très vif du problème complexe que pose la réalité. De là, deux tendances qui s'accusent dans l'esprit moderne. L'une, le criticisme, recherche à la suite de Kant et avec une grande pénétration les conditions et les limites de toute connaissance humaine. L'autre, le positivisme, envisagé comme une attitude intellectuelle et non comme un système, ne veut relever que de l'expérience dans tous les domaines. Par ce fait, la philosophie attache une importance de plus en plus grande aux études psychologiques et sociologiques. Résoudre en effet l'énigme que pose l'existence du monde n'apparaît plus comme une tentative possible. Le matérialisme, qui un moment fut en vogue, est passablement délaissé, et quant à l'évolutionnisme, il est accepté par les penseurs d'écoles diverses et opposées, car il constitue bien moins un système philosophique qu'une méthode de recherche. De tous côtés l'on regarde comme vain et téméraire l'espoir de franchir le cercle de la vie présente, pour en pénétrer le mystère des origines et de la fin. Tous les efforts faits dans ce sens paraissent aboutir à une déduction impuissante. Aussi la plupart des penseurs contemporains s'en tiennent-ils sur ce point à un agnosticisme prudent. Le fil d'Ariane qui permettrait à l'homme de sortir du labyrinthe où il est enfermé n'est pas encore trouvé. Il le

sera peut-être le jour où une réponse satisfaisante aura été faite au problème de la certitude ; or, celui-ci est loin d'être résolu.

Il faudrait pour cela que la logique parvînt à déterminer l'origine et la nature du jugement et à donner des concepts de l'esprit humain une explication satisfaisante. L'entente est loin de se faire dans ce domaine. Les uns avec Stuart Mill considèrent l'activité intellectuelle comme ayant sa source unique dans l'expérience sensible. Cet appel à l'expérience semble assurer à la certitude un fondement sûr et certain ; en fait, il l'ébranle complètement. Si les jugements que porte notre esprit s'expliquent uniquement par le jeu des sensations, aucune proposition ne peut être déclarée vraie ou fausse d'une façon certaine. L'affirmation, par exemple, qu'un objet est à la fois blanc et noir est invraisemblable, parce que jusqu'à présent elle ne correspond à aucune expérience ; elle n'est pas fausse en elle-même. D'autres penseurs cherchent dans l'esprit lui-même la base de toute certitude ; comme Descartes, ils en appellent à l'évidence rationnelle, mais le critérium de l'évidence reste subjectif et ne peut remplir le rôle qu'on lui attribue. M. Renouvier a cru pouvoir cependant employer le principe de contradiction comme moyen de parvenir à des vérités certaines et objectives ; malheureusement ce principe reste d'un usage purement formel et sa nature ne légitime pas l'emploi qu'en a fait le philosophe français. La logique kantienne a paru un moment résoudre le problème qui nous occupe ; toutefois l'interprétation des lois et des faits scientifiques qu'elle suppose paraît être erronée. Aux yeux des modernes, la nature et les fonctions de l'esprit apparaissent comme des données de plus en plus complexes. Des facteurs dont il était peu tenu compte autrefois semblent entrer en jeu et rendre bien difficile la solution du problème de la certitude.

Sera-ce peut-être dans le domaine des mathématiques que nous pourrons trouver les fondements d'une construction métaphysique ? Il ne le semble pas, pour le moment. Kant, par exemple, estimait légitime de prendre comme une donnée

certaine les axiomes géométriques relatifs à la ligne droite. Il partait, comme on le sait, de la vérité tenue pour indubitable que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre. Il en déduisait que l'espace avec la forme géométrique qu'il comporte est une forme à priori imposée à notre sensibilité. Cette déduction semblait définitivement acquise à la philosophie ; mais les travaux de mathématiciens tels que Lobatschwesky, Riemann, Poincaré et Russell, pour ne citer que les principaux, sont venus ruiner, en partie tout au moins, la thèse kantienne. La géométrie ordinaire ou euclidienne n'est pas la seule concevable ; à côté des groupes euclidiens, il en existe d'autres parfaitement définis au point de vue mathématique et qui ne sont pas nécessairement incompatibles avec les données de l'expérience. Il ne semble plus possible dès lors d'affirmer avec le philosophe de Kœnigsberg qu'une forme d'espace déterminée soit imposée à notre sensibilité. On le voit, la critique moderne révèle, sinon des contradictions, du moins des obscurités jusques en des notions qui passaient pour solidement établies.

Et si l'incertitude semble régner dans le domaine de la logique ou des mathématiques envisagé comme point de départ des recherches philosophiques, que dire des autres champs de la réalité que la philosophie cherche à embrasser ? Ces divers champs se sont singulièrement étendus et leur extension a fait surgir de nouveaux problèmes. Le développement des sciences historiques et des sciences physiques ou naturelles a eu son contre-coup dans la psychologie et la morale. Les recherches psychologiques se sont développées avec une ampleur qu'elles n'avaient jamais eue jusqu'à nos jours. Ce travail s'est effectué de diverses façons et par diverses méthodes. L'emploi de mesures rigoureuses a été introduit dans un domaine qui ne paraissait pouvoir les comporter ; les cas pathologiques ont été mis à contribution et étudiés avec soin. Aussi plusieurs notions fondamentales ont-elles été examinées comme tout à nouveau. Les problèmes relatifs à la personnalité, à la volonté, à l'intelligence et à leur nature se présentent à nous sous une forme beaucoup

plus délicate qu'ils ne l'étaient pour nos devanciers. Les rapports entre la physiologie et la psychologie en particulier ont été mis en lumière d'une façon déconcertante pour plusieurs penseurs.

Les problèmes moraux ont de même revêtu une signification nouvelle. Les notions du bien et du mal, les questions relatives au libre arbitre et au devoir ont été soumises à un examen sévère et cela en tenant compte de facteurs ignorés jusqu'alors. C'est ainsi que Guyau, en France, Nietsche, en Allemagne, ont tenté de découvrir un système de morale en suivant de nouvelles voies.

D'une façon générale, l'extension prodigieuse des sciences dans tous les domaines a posé à la philosophie et lui pose encore sous un aspect tout nouveau les divers problèmes dont elle s'occupe. La philosophie moderne de quelque côté qu'on l'envisage offre une matière très riche, il est vrai, mais étonnamment confuse et peu propre à être ordonnée. Il serait sans doute possible de découvrir au travers de cette confusion quelques grands courants et une tendance à l'unité.

Nous n'entreprendrons pas ce travail ; les remarques qui précèdent ont pour but avant tout de montrer combien le problème dont s'occupe la philosophie religieuse est de sa nature difficile à poser et surtout à résoudre. Si les penseurs modernes sont en effet en désaccord sur les principes fondamentaux de la logique ou des mathématiques, n'est-il pas illusoire d'espérer éclairer les questions religieuses, puisque par nature elles semblent comporter l'obscurité et l'arbitraire. Cherchons à le voir en essayant de déterminer l'objet et la méthode que réclame la philosophie religieuse. La tâche est quelque peu difficile, car cette discipline, comme branche distincte à la fois de la philosophie générale et de la dogmatique, est de formation récente.

Une question se pose tout d'abord. Ne peut-on pas simplement confondre la philosophie religieuse avec la philosophie générale? Lui donner une place à part, n'est-ce pas tomber dans la même illusion que les enfants jouant à la dînette et pour lesquels la même substance, sous des noms divers, sert

à la fois de potage, de viande et de légume? Plusieurs penseurs, par exemple, regardent le problème religieux comme l'un des problèmes dont s'occupe la philosophie générale.

Nous estimons qu'il y a lieu cependant de constituer la philosophie religieuse comme ayant une place distincte et cela pour des motifs d'ordre historique et rationnel tout à la fois.

Cette discipline prend en effet pour point de départ dans son travail les affirmations de la conscience religieuse dans leur ensemble. Or, l'histoire nous montre un conflit sans cesse renaissant entre la pensée religieuse d'une part et la pensée philosophique de l'autre. Dans l'antiquité déjà cette opposition est manifeste. Maintes fois les représentants de la philosophie durent fuir les villes qu'ils habitaient pour échapper aux persécutions de la foule ou des prêtres. Anaxagoras, inculpé d'athéisme, dut s'exiler d'Athènes malgré l'amitié de Périclès qui le protégeait. Socrate paya même de sa mort les vérités philosophiques qu'il avait découvertes au cours de sa vie. Un moment, à l'époque du moyen âge, l'on put croire la pensée religieuse réconciliée à tout jamais avec la philosophie ; mais celle-ci accepta difficilement le rôle de servante que la théologie lui attribuait. Elle secoua bientôt le joug, non sans attirer sur ses défenseurs des mesures parfois violentes, comme le prouve l'exemple de Galilée. De nos jours, l'opposition s'est calmée ; mais elle est loin d'avoir complètement disparu.

A cet antagonisme que l'histoire nous montre existant sans cesse sous une forme ou sous une autre correspond dans la pensée une différence d'attitude en ce qui concerne la recherche de la vérité. Caractériser cette dernière est chose difficile, car, pour cela, il faudrait, avant tout, déterminer exactement l'objet dont s'occupe la philosophie et les opinions varient à ce propos. Les uns, avec Hegel, définissent la philosophie comme étant la science de l'absolu. D'autres, comme M. Paulsen, sont plus modestes et ne voient en elle que la synthèse de toutes les connaissances scientifiques.

L'école écossaise, avec Thomas Reid, la réduisait simplement à la psychologie. Sans trancher ce débat, disons seulement ce qui suit pour le sujet qui nous occupe.

Le problème religieux est pour la philosophie un problème important sans doute, mais au même titre que les autres et à la solution duquel son existence n'est pas liée. Affirmer que l'esprit humain est capable de savoir quelque chose, ne fût-ce que son impuissance à rien connaître, estimer que, malgré les apparences, il progresse dans l'acquisition du vrai, voilà, nous semble-t-il, le seul postulat auquel est attaché le sort de la philosophie, quel que soit du reste le domaine exact qui lui est attribué.

Dès lors, peu importe au philosophe en tant que philosophe si par ses recherches il est amené à découvrir ou non l'existence d'un ou de plusieurs dieux. Et, à supposer que des êtres transcendants existent, leur nature ne l'intéresse pas à un autre titre que celle d'autres êtres. Il en est de même pour la question suivante : Le monde et ses lois, les créatures qui l'habitent, sont-ils le produit d'une force inconsciente ou l'œuvre de personnalités divines? L'homme peut-il entrer en communication avec ces dernières et sa vie est-elle soumise à leur action bienveillante ou malveillante ? Ce sont là des problèmes dont la solution négative ou positive a une égale valeur pour le philosophe et dans lesquels le désir de connaître entre seul en jeu. Même attitude lorsqu'il s'agit d'établir une distinction entre le bien et le mal et les conséquences qui en résultent au point de vue religieux. Y a-t-il un désordre moral dans le monde et, si oui, où doivent en être cherchés la cause et le remède? Ce sont là des questions qui intéressent le philosophe à titre de connaissances seulement. Un système de philosophie qui supprime toute différence entre le bien et le mal ou qui nie l'existence de Dieu, ne peut être jugé défectueux pour cette seule raison. Pour Aug. Comte, par exemple, l'idée religieuse n'est qu'une phase momentanée dans le développement de la pensée humaine ; dans l'état positif, l'esprit humain abandonne la recherche

de l'absolu et se borne à l'observation des phénomènes et de leurs relations invariables; les idées religieuses doivent donc disparaître.

Par une autre voie, Herbert Spencer aboutit à un résultat analogue. Selon lui, les idées et les coutumes religieuses ont pris naissance dans le culte que les peuplades primitives rendaient à leurs héros favoris. Les explications métaphysiques, qui doivent leur origine à la religion, n'ont donc aucune valeur; en dehors du domaine accessible à l'investigation scientifique se trouve celui de l'inconnaissable dont on ne peut rien affirmer sinon qu'il est. Quelques-uns, avec Hæckel, vont même jusqu'à supprimer la possibilité de toute religion. L'univers s'explique complètement par les seuls concepts de force et d'atome.

Tous ces systèmes ont leur place dans le champ de la philosophie et leur valeur dépend uniquement de la satisfaction plus ou moins grande qu'ils apportent à l'intelligence ; aussi les conclusions favorables ou défavorables à la religion, auxquelles ils aboutissent, doivent-elles être jugées à ce point de vue seulement. Comme la religion a sa source dans un autre besoin que celui de connaître, il est bien rare que la philosophie réponde pleinement aux exigences de la pensée religieuse. Ce n'est pas, semble-t-il, sans subir des altérations souvent profondes que les aspirations religieuses trouvent leur place légitime dans un système de philosophie générale.

La pensée chrétienne, par exemple, a souvent failli être dénaturée par des courants philosophiques étrangers à sa source. Dès les premiers siécles, les philosophes gnostiques par la théorie des éons font courir de grands risques au christianisme des origines. Le rôle que peu après la philosophie platonicienne exerça sur l'élaboration de la pensée chrétienne fut capital et son influence n'a pas été en tout point heureuse. Dans les temps modernes, les idées d'un Spinoza ou d'un Kant ont été prépondérantes dans l'exposé théorique des vérités chrétiennes; et ces idées sont loin de

toujours répondre aux aspirations du croyant et de légitimer ses expériences.

On le voit, le domaine religieux n'est pas le domaine essentiel à la philosophie proprement dite. Il en est tout autrement pour la philosophie religieuse. Pour elle, l'expérience religieuse est le problème capital par excellence. Jusqu'à preuve indubitable du contraire, elle la tient pour une donnée irréductible et qui s'impose à titre d'inconditionné. Dans l'être humain, la fonction religieuse est une fonction de valeur égale à celle de la pensée. Or, de même que la philosophie générale regarde la pensée et son activité comme un fait primordial, ainsi en est-il de la philosophie religieuse qui considère la religion comme une donnée spécifique et qui ne peut se ramener à des faits d'un autre ordre. L'expérience religieuse est alors prise comme pivot des recherches dans l'explication des problèmes que l'univers et la vie posent à l'esprit humain.

L'angle spécial sous lequel la philosophie religieuse envisage les problèmes cosmologique et ontologique, nous autorise par conséquent à la distinguer de la philosophie en général. Cette distinction n'exclut pas du reste une parenté très profonde. C'est à la philosophie, en particulier, que la philosophie religieuse empruntera ses méthodes et ses moyens d'investigation. Celle-là lui sera surtout d'un précieux secours pour contrôler ses affirmations et pour éprouver la solidité de ses constructions. Réserve faite de son point de départ et des conséquences qu'il entraîne, la philosophie religieuse se comportera comme la philosophie générale.

Mais dans ce cas ne peut-elle se confondre avec la dogmatique, et quelle nécessité y a-t-il à séparer ces deux disciplines ? M. Sabatier, par exemple, ne les distingue pas. Après avoir signalé le danger que la dogmatique court de s'inféoder soit à la philosophie, soit à l'histoire de dogmes, il s'exprime ainsi dans son *Esquisse d'une philosophie de la religion :* « La dogmatique échappe à ce double péril, d'abord en prenant pour objet d'étude la tradition doctrinale de l'Eglise

chrétienne, en la ramenant à son principe générateur, en la suivant dans ses formes successives et son évolution nécessaire, et ensuite en appliquant librement, à cette matière objective, les principes et les règles d'une méthode vraiment rationnelle, qui puisse être avouée comme telle par les philosophes. Elle fait ainsi, à proprement parler, la philosophie de la religion en général et celle du christianisme en particulier, s'efforçant, en toute loyauté de pensée, de rattacher la conscience de l'Eglise à la conscience générale de l'humanité, et de nouer ou d'entretenir entre elles des communications également profitables à toutes les deux, » p. 339. Nous ne pouvons cependant partager l'opinion de M. Sabatier et voici pourquoi : l'objet dont s'occupe la dogmatique reste, malgré tout, différent de celui que poursuit la philosophie religieuse. Cherchons à le voir en les opposant l'une à l'autre.

Essayons, pour cela, de définir la dogmatique ; la tâche est délicate, car la définition en a varié au cours des siècles. Dans les écrits apostoliques, les germes de démonstration dogmatique reposent sans doute et avant tout sur l'expérience individuelle ; mais les preuves théoriques sont tirées de l'Ancien Testament considéré comme la source de toute vérité. Ce livre reste, pour les premiers croyants, la base de l'édification religieuse et son autorité est reconnue par tous absolument. La vie de Jésus-Christ, ses enseignements et sa mort sont le terme nécessaire auquel devaient aboutir les promesses de l'Ancien Testament. A cet antique document, thème de la dogmatique primitive, s'ajoutèrent, par la suite, les écrits des apôtres qui, de bonne heure, revêtirent un caractère sacré et dont la tradition fixa peu à peu l'interprétation tenue pour normale. Cette tradition, résultat d'un labeur théologique considérable, fut sanctionnée par le décret des conciles œcuméniques. C'est sur cette base à la fois biblique et traditionnelle que durant tout le moyen âge les penseurs catholiques édifieront la dogmatique. Dans ce travail, les innovations seront permises dans la limite où elles ne heurteront pas les doctrines déjà fixées. Les troubles du seizième siècle et les

divisions qui éclatèrent, à ce sujet, dans les conciles, ébranlèrent les bases, jusque-là solides, de la dogmatique catholique. Aux anciennes assises s'ajoute alors l'autorité du pape qui alla grandissant jusqu'au moment où elle fut, en 1870, déclarée infaillible. Cette proclamation achève l'œuvre commencée depuis des siècles. La dogmatique catholique se trouve ainsi déterminée dans son objet qui est la tradition et dans sa méthode qui repose sur un principe d'autorité sûr dans son application et déclaré infaillible.

La réforme du seizième siècle orienta la pensée chrétienne dans une autre direction. Dès l'origine, la Bible fut considérée comme l'objet propre de la dogmatique, mais à la suite des divergences que, de bonne heure, son interprétation suscita, elle fut, au dix-septième siècle, déclarée infaillible. La tâche de la dogmatique fut alors de donner fidèlement un exposé systématique des vérités qui étaient renfermées dans ce document. L'on sait de quelle manière la critique historique d'une part, le développement des sciences de l'autre, ont complètement battu en brèche la croyance à l'inspiration littérale de la Bible. La dogmatique s'est vue, à ce moment, forcée de changer, en partie, tout au moins, et son objet et sa méthode d'exposition.

Aussi pour Schleiermacher, par exemple, la dogmatique est-elle « l'exposé scientifique de la doctrine chrétienne ayant cours, à un moment donné, dans une Eglise donnée. » Il en est de même ou à peu près pour le théologien Rothe. C'est donc avant tout à la Bible et aux professions de foi qu'il faut avoir recours pour formuler la dogmatique. Mais, la plupart des théologiens modernes repoussent cette manière de voir à cause de l'arbitraire qu'elle comporte dans sa justification. Les symboles confessionnels d'une Eglise ne sauraient, en principe, revêtir une valeur normative aux yeux du protestant ni servir, par conséquent, de principale matière au travail de la dogmatique. Aussi, est-ce de plus en plus à l'expérience personnelle et collective que la théologie moderne en appelle pour justifier ses affirmations. Elle espère, par cette voie,

déterminer son objet d'étude en utilisant les méthodes d'investigation scientifique et philosophique ; mais, dans ce travail, elle rencontre des difficultés insurmontables.

L'expérience religieuse chrétienne, en effet, se produit directement ou indirectement au contact d'un fait historique. Or, dégager ce fait dans sa pureté, puis en déterminer la nature et la portée pour la foi chrétienne, c'est là une tâche qui semble comporter un arbitraire inévitable. De là, pour la dogmatique protestante, un obstacle presque invincible lorsqu'elle cherche à définir son objet.

De quelle manière s'y prendre, en effet, pour établir exactement la vie et les enseignements de Jésus-Christ et de ses apôtres ? Jugera-t-on les documents qui nous les rapportent par les procédés historiques ordinaires, c'est-à-dire en écartant les éléments tenus pour légendaires ou miraculeux ? A cette question, les théologiens répondent différemment et délimitent en conséquence l'objet de la dogmatique de diverses façons.

Et si le désaccord règne sur la question des faits historiques, il n'est pas moins grand lorsqu'il s'agit de déterminer la nature et la portée de ces faits pour la foi chrétienne. C'est sans doute au contenu de l'expérience personnelle, confronté avec celui de l'expérience collective, que le théologien en appelle ; mais, suivant les écoles, ce contenu et l'objet de la dogmatique, par conséquent, se trouvent définis d'une manière différente. Pour M. Sabatier, par exemple, « c'est l'évangile du salut par la foi du cœur, la révélation d'un rapport nouveau, du rapport filial créé et réalisé entre l'homme pécheur et perdu et le Père qui l'appelle et qui lui pardonne. » Mais tous les théologiens ne souscriraient pas à cette norme ; plusieurs estimeraient qu'elle ne tient pas compte de toutes les données de l'expérience chrétienne et qu'elle l'appauvrit. Selon eux, cette dernière comporte une affirmation plus étendue relativement au rôle que jouent, dans la vie du croyant, l'autorité et la personne de Jésus-Christ. Le livre de M. Harnack sur « l'Essence du christianisme » a soulevé la grave question de savoir si Christ appartient à l'Evangile, et les po-

lémiques qui se sont élevées là-dessus montrent combien il est difficile de s'entendre sur ce sujet.

Cependant, malgré des divergences profondes, un caractère reste commun à toute dogmatique catholique ou protestante, c'est le suivant : l'expérience religieuse qu'elle se propose pour objet d'étude, gravite autour de Jésus-Christ et de ses disciples de tout temps. Dieu s'est révélé dans l'histoire et cette révélation a eu son point culminant dans la religion chrétienne, quel que soit du reste le rôle qui, à l'heure actuelle, est attribué à son fondateur. L'objet de la dogmatique est donc d'expliquer le contenu de l'expérience religieuse normalement chrétienne.

Il est facile de voir maintenant pourquoi la philosophie religieuse doit en être distinguée. Elle envisage comme cas particulier d'un problème général le problème que la dogmatique a spécialement en vue. La religion chrétienne sera considérée par elle comme une branche fort importante sans doute de la vie religieuse; mais elle sera étudiée au même titre que d'autres religions également importantes, telles que le bouddhisme ou le mahométisme. Par suite, divers problèmes qui, par la nature même de l'expérience chrétienne, peuvent être négligés ou effleurés par la dogmatique, se poseront pour la philosophie religieuse.

Doit-elle pour cela se confondre avec l'histoire des religions? Non pas, car cette dernière joue vis-à-vis d'elle le même rôle que l'histoire des dogmes joue à l'égard de la dogmatique. L'histoire des dogmes cherche, en effet, à décrire aussi exactement que possible les diverses phases par lesquelles a passé la pensée chrétienne. Elle étudie la naissance et le développement des dogmes, les causes historiques ou psychologiques qui ont influé sur leur élaboration. La dogmatique, au contraire, s'efforce de démêler les éléments stables qui persistent au travers de toutes les fluctuations de la pensée chrétienne.

Le rapport qui existe entre la philosophie religieuse et l'histoire des religions est de même nature, nous semble-t-il. L'histoire des religions a pour mission de décrire les diverses formes que, dans l'humanilé, la vie et la pensée religieuses ont

revêtues, c'est-à-dire d'en étudier, dans la mesure du possible, les origines et d'en suivre les modifications au cours de l'histoire.

La philosophie religieuse, au contraire, s'efforce de discerner au travers des manifestations que décrit l'histoire des religions, l'élément qui leur est commun. Elle essaie d'en déterminer la signification et la portée. Tous les peuples ont-ils eu la notion du bien et du mal et l'ont-ils toujours rapportée à leur expérience religieuse ? Le sentiment du péché qui est à la base du christianisme existe-t-il de même dans d'autres religions et de quelle manière ? Quelle est au juste la signification du polythéisme comparé aux religions monothéistes? Voilà tout autant de questions, et l'on en pourrait citer d'autres, auxquelles la philosophie religieuse s'attache exclusivement. L'histoire des religions lui sera précieuse, indispensable même dans ce travail, car c'est elle qui lui fournira la matière de son étude. C'est donc l'expérience religieuse humaine, dégagée des éléments accidentels, que la philosophie religieuse prendra pour objet de ses recherches.

Ne faut-il pas alors la réduire à la psychologie religieuse ? Cette branche, en tant que science, a longtemps été regardée comme impossible ; fondée depuis peu, elle compte déjà plusieurs représentants distingués. La philosophie religieuse doit cependant en être séparée. La psychologie, en effet, se propose d'étudier le fait religieux dans ce qu'il a d'accessible à l'observation extérieure. C'est à ce point de vue qu'elle cherche à caractériser l'état d'âme appelé religieux, à en déterminer les circonstances physiologiques et à montrer les idées, sentiments ou volitions qui l'accompagnent ; mais l'existence des réalités suprasensibles auxquelles l'expérience religieuse prétend se rattacher, lui importe peu et la tâche de justifier cette croyance est en dehors de son domaine. Or, cette tâche reste capitale pour la philosophie religieuse.

L'objet qu'étudie cette dernière et le but qu'elle se propose peuvent être maintenant clairement définis. Considérant l'expérience religieuse comme une donnée irréductible, quitte

à justifier cette affirmation au cours de son travail, la philosophie religieuse s'efforce de déterminer la portée ontologique et cosmologique que cette expérience implique.

Mais comment entreprendre l'étude d'un pareil sujet? Cherchera-t-on tout d'abord à montrer que la religion est une fonction primordiale de la nature humaine et cela au même titre que la pensée? Mais l'on se heurte à une difficulté. Que faut-il entendre par religion et quelle en est l'essence? Il semble impossible de répondre à cette question sans une idée préconçue qui fausse le problème et sa solution. Essaiera-t-on alors, par une comparaison empirique, de démêler dans les diverses religions l'élément vrai qui leur est à toutes commun? Mais comment opérer ce triage et distinguer ce qu'il peut y avoir de vrai ou de faux dans telle affirmation religieuse? N'est-ce pas préjuger faussement le problème que de choisir pour norme de ce travail une déduction qui ne peut être qu'empruntée à un système de philosophie générale?

Dans le *Marchand de Venise*, Shakespeare met en scène une noble dame, du nom de Portia, dont trois prétendants recherchent l'alliance. A la suite d'une conversation avec l'un d'eux, Portia dit à sa suivante : « Allez, tirez les rideaux et montrez à ce noble prince les diverses cassettes. » « Et vous, dit-elle au prince, faites votre choix. La première cassette, qui est d'or, a comme inscription : Qui me choisit obtient ce que plusieurs hommes désirent. La deuxième, d'argent, porte cette promesse : Qui me choisit gagnera autant qu'il mérite. Sur la troisième, qui est de plomb, se trouve cet avertissement : Qui me choisit donne et hasarde tout ce qu'il a. L'une des cassettes contient mon portrait, prince, et si vous la choisissez, je vous appartiens. » Le prince, après mûre réflexion, se décide pour la cassette d'or, qui était vide. Le second prétendant fit de même un choix malheureux. Le troisième seul sortit victorieux de l'épreuve.

Le problème qui nous occupe se présente également sous divers aspects, entre lesquels chacun choisit d'après son tempérament; mais l'orientation prise influe sur le sens et la solution du problème et risque fort de les fausser. Peut-être

dans ce domaine en sera-t-il toujours ainsi et sera-t-il toujours chimérique d'espérer une solution uniforme et qui satisfasse chacun. Cherchons cependant à réduire au minimum le coefficient des appréciations individuelles que comporte notre étude, et cela de la manière suivante.

Dans le chaos des pensées contraires qui agitent le monde contemporain il est un domaine où l'accord tend à se produire de plus en plus, c'est celui des sciences. Non que les savants soient unanimes sur la signification métaphysique qu'il faut attribuer aux phénomènes dont ils s'occupent. Mais, quelle que soit leur opinion à cet égard, ils affirment, les uns et les autres, au nom de l'expérience, que les phénomènes du monde sensible se conditionnent mutuellement et qu'il est possible d'en découvrir les relations de plus en plus exactement. Cette double affirmation soulève de graves problèmes au point de vue philosophique. Qu'entendre par le rapport de cause à effet qui paraît en être la conséquence ? La méthode qui consiste à induire, du particulier au général, n'est-elle pas abusive et illégime ? A ces questions le savant ne répond pas, car leur solution n'intéresse pas l'existence et le progrès des sciences dont il s'occupe. Il sait avec une confiance que l'expérience ne dément pas, mais confirme au contraire, qu'un phénomène déterminé avec rigueur, dans ses conditions, se reproduit dans les mêmes conditions, l'expérience restant toujours et en dernier ressort le moyen de contrôler les résultats acquis. Quelle que soit, par exemple, la nature de la lumière et son mode de propagation, cette propagation se fait toujours suivant des directions et des vitesses constantes, si les conditions du phénomène restent identiques.

Il est donc un domaine où l'accord semble s'établir entre tous, c'est celui des lois scientifiques, envisagées dans leur signification pratique et non dans leur portée métaphysique.

Pour le sujet qui nous occupe, partir de ce domaine nous semble la méthode la plus judicieuse. L'expérience religieuse, en effet, par son existence et son activité, comporte des affirmations qui portent sur les relations phénoménales dont

s'occupe le savant. Dans quelle mesure ces affirmations sont-elles compatibles avec l'expérience scientifique? c'est là, nous semble-t-il, la première question à résoudre.

Mais, dès le début, une difficulté apparaît dans ce travail de comparaison. Les affirmations de la conscience religieuse ne sont pas une donnée à priori de la pensée humaine et nous ne savons où les trouver dans leur pureté et leur généralité; nous sommes donc forcés de prendre, tout d'abord, comme terme de comparaison avec les sciences, le contenu d'une religion déterminée. Nous choisirons le christianisme et cela pour les raisons suivantes : D'abord, cette religion est plus à portée de notre expérience immédiate. Ensuite, elle est la mieux connue, soit dans ses origines, soit dans son développement historique.

Nous prendrons donc comme données provisoires les affirmations de la conscience chrétienne, dans leurs grandes lignes et telles que l'histoire des dogmes nous les révèle. Nous chercherons à voir si elles contredisent, et jusqu'à quel point, l'expérience scientifique ordinaire. Nous verrons également si le progrès des sciences élargit ou rétrécit le contenu de l'expérience chrétienne. M. Renouvier, par exemple, invoque la contradiction du nombre infini pour nier l'existence éternelle de Dieu. L'examen des sciences mathématiques nous montrera jusqu'à quel point une assertion de ce genre peut être justifiée. Plusieurs savants s'appuient sur les lois de la thermodynamique et sur le principe de la conservation de l'énergie pour résoudre le problème relatif à l'éternité du monde physique ou à sa création à un moment déterminé du temps. Les sciences physiques et chimiques autorisent-elles de semblables solutions? Dans un autre domaine, plusieurs penseurs font appel aux lois scientifiques pour nier les miracles rapportés par les récits bibliques. Nous aurons à examiner jusqu'à quel point une conclusion de ce genre est permise. Nous en agirons de même pour tout problème analogue à ceux que nous venons de citer.

Par ce travail, les affirmations de la conscience chrétienne seront légitimées dans ce qu'elles peuvent avoir de vrai et de

juste au regard de l'expérience scientifique ordinaire. Après les avoir ainsi soumises séparément à la critique, il nous sera possible de les comparer entre elles et d'en découvrir les liaisons organiques ou peut-être même les contradictions internes.

La psychologie et l'histoire des dogmes nous seront d'un précieux secours pour cela.

De cette façon, le contenu de l'expérience chrétienne, dans ce qu'il a de légitime, sera mis en lumière, et nous pourrons l'étudier dans ses rapports avec le contenu des autres religions. Plusieurs questions se poseront alors. La religion chrétienne tient-elle compte de toutes les aspirations religieuses que nous révèle l'examen d'autres religions ? Et s'il se trouve en elle des lacunes à cet égard, est-ce un bien ou un mal à en juger d'après l'équilibre psychologique que toute affirmation religieuse prétend établir chez l'homme ? C'est à ce moment de notre étude qu'il faudra examiner si le christianisme des origines est tel que nous le rapporte la tradition évangélique et apostolique et s'il doit occuper une place privilégiée dans l'histoire religieuse de l'humanité.

Ce travail achevé, il sera possible de déterminer la portée ontologique et cosmologique de l'expérience religieuse et de construire une métaphysique qui tiendra compte des résultats acquis. Une théorie de la connaissance sera au préalable élaborée.