

La dogmatique des école philosophiques

Objekttyp: **Chapter**

Zeitschrift: **Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger**

Band (Jahr): **4 (1871)**

PDF erstellt am: **05.07.2024**

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.

nisme et dans les époques suivantes, joué un si grand rôle. qu'aujourd'hui le plus important est d'insister sur la consciencieuse observation de la justice prescrite par l'Évangile et sur l'espérance de la vie éternelle. Le christianisme est appelé non pas à relever et à rétablir, mais à perfectionner et à compléter. Comme il n'y a pas de péché à surmonter pour atteindre ce but, le besoin des idées chrétiennes ne se fait pas sentir ; on ne se doute pas de ce qui a fait de l'Évangile une puissance appelée à renouveler la vie. Les doctrines chrétiennes sont juxta posées, mais non déduites les unes des autres. On ne se borne pas, ce qui était nécessaire, à adoucir les anciennes antithèses du péché, et de la grâce, on les fait disparaître. Le défaut principal du rationalisme c'est de nous présenter ainsi une conception informe, lâche, trop souvent accompagnée d'une idée assez triviale de la vie.

Quant aux principales doctrines ecclésiastiques sur lesquelles porte la critique, on y voit le produit d'influences étrangères ou du moins ne faisant pas partie de l'essence même de l'Évangile. La théorie de la trinité vient du platonisme ; celle du péché originel, d'Augustin ; certaines idées eschatologiques s'expliquent par une influence persistante du judaïsme. Le défaut capital de tout le rationalisme antérieurement à Kant, c'est le moralisme ou le pélagianisme religieux.

II

La dogmatique des écoles philosophiques.

1. *Le Kantisme.*

La révolution théologique a commencé en soumettant les matériaux bibliques à un examen nouveau et plus attentif. Dans cette première phase, la philologie, appelée à rendre d'importants services, joua tout naturellement le premier rôle. Mais en débutant ainsi par l'examen des détails, dont elle réussit à se débarrasser aisément, sous prétexte qu'ils n'étaient que des

idées temporaires, étroites et locales, la critique se trouva bientôt en face d'idées religieuses fort générales. Ici la philologie n'était plus compétente : l'intervention de la philosophie devenait indispensable.

Au fond, c'était toujours la critique qui dominait, en se bornant à changer d'allié ; après avoir fait invasion dans le domaine de la théologie elle se disposait à envahir celui de la philosophie. Ne se contentant plus de l'accord superficiel statué par l'école de Wolf entre la foi et la raison, on se met à examiner les titres des deux puissances qui ont signé au protocole. Cette philosophie et ce christianisme, qui sont censés d'accord, sont-ils eux-mêmes authentiques ? Et cette vertu tant vantée par la philosophie populaire est-elle bien digne de son nom ? Le criticisme envahit ainsi tous les domaines ; il s'agit pour lui de découvrir un principe moral plus sévère et d'examiner si la raison qui prétend juger de tout ne doit pas s'imposer à elle-même des limites.

Le résultat des travaux de Kant fut de détrôner la raison théorique au profit de la raison pratique. D'une part il répudie le dogmatisme de la raison pour ne maintenir que ses droits critiques ; d'autre part il constitue un moralisme qui prétend ne s'approprier les vérités religieuses que parce qu'elles sont morales. Au fait, sous le nom de *Religion dans les limites de la raison pure*, c'est une morale rationnelle que le sage de Königsberg nous expose. Toutefois la morale doit aboutir à la religion ; elle ne peut manquer de s'élever jusqu'à l'idée d'un législateur moral dont la volonté doit être le but suprême et de la création et de l'homme, ce qui lui permet de rendre finalement heureux celui qui atteint la dignité morale convenable. Voilà par quel bout il est permis de pénétrer dans le domaine du christianisme, de s'en approprier en toute liberté les idées les plus importantes, sans se demander d'ailleurs si elles se justifient au point de vue théologique comme au point de vue moral.

On est agréablement surpris d'entendre proclamer que le problème moral est le point de départ du christianisme, en face de tant de philosophes populaires qui n'avaient su en tirer que quelques aphorismes sur les choses divines et humaines.

De quelque façon qu'on veuille l'expliquer, il est constant que le péché perd les hommes ; il implique dans la nature humaine la présence d'un principe mauvais dont la révélation veut nous guérir radicalement.

Kant ne s'attache pas à reconstruire philosophiquement la doctrine ecclésiastique du péché originel, mais il en développe une analogue. Au point de vue de la raison on ne saurait trouver l'origine du péché parce qu'il coïncide entièrement avec le problème de la liberté ; mais au point de vue du temps on peut le dériver d'une chute. Quant à son essence le péché doit nécessairement porter le caractère de toute transgression particulière et concrète, c'est-à-dire il doit être libre et imputable. Mais considéré comme originel il ressemble à un fait intelligible qui embrasse en lui la somme des culpabilités humaines. C'est seulement ainsi qu'on peut réussir à accorder l'idée de la liberté de choix et l'admission, dans un certain sens, d'une disposition native. Il est avant tout indispensable de ne pas se faire illusion, mais d'appeler la chose par son vrai nom, de la constater sans crainte : l'homme possède bien la déplorable disposition à faire prédominer ses mauvais penchants sur la loi morale.

C'est donc un pélagianisme approfondi que Kant enseigne ; il maintient en effet le principe de la liberté tout en échappant à l'étroitesse ordinaire du pélagianisme vulgaire, pour admettre un fait, le péché général et une puissance mauvaise. C'est toujours le péché qu'il cherche dans le péché ; il veut le saisir dans toute sa réalité comme disposition morale qui s'impose de fait. Kant se rend compte de toute l'importance morale du péché. On lui a reproché à cet égard de s'être beaucoup trop rapproché de la conception orthodoxe, et on a voulu voir dans ce fait une influence de son âge avancé. A ce mauvais principe inné en l'homme la doctrine chrétienne oppose la puissance du bien incarnée dans une personne. L'intelligence et la raison ne sauraient résister au mal ; il ne faut rien moins qu'un principe moral. L'humanité tout entière est, à la vérité, appelée à combattre le mal, mais nous ne pouvons nous représenter cet idéal d'une humanité agréable à Dieu que comme

une personnalité. Grâce à cette personnalité le bon principe n'est pas seulement présent, mais actif, mais victorieux des plus grandes difficultés. C'est ainsi qu'on arrive à l'idée d'un fils de Dieu ayant existé avant son apparition terrestre, dans lequel Dieu a aimé le monde, et au moyen duquel il a donné aux hommes le pouvoir de devenir enfants de Dieu. La réalité d'un pareil type réside, indépendamment de toute expérience, dans la raison législatrice. Du moment où cette personnalité idéale a fait historiquement son apparition, ainsi que l'Évangile nous enseigne à le croire en présentant Jésus comme le saint de Dieu, l'antique opposition se trouve vaincue; cette personnalité est, quant aux dispositions, un parfait représentant de la justice, et un moyen de nous élever nous-mêmes à cette hauteur morale, si nous consentons à la suivre.

Reste à savoir comment cette transition s'accomplit? comment la lutte entre le mal peut-elle se terminer victorieusement chez nous? Encore ici Kant s'empare de quelques doctrines chrétiennes qu'il présente comme servant à envelopper certaines vérités morales. Chez le pécheur lui-même la difficulté de s'élever jusqu'à la justice est extrême. En aucun temps il ne peut répondre aux exigences de la loi; il peut bien avoir la volonté de faire le bien, mais elle demeure constamment faible et hésitante; pour nous garantir l'espérance de la vie éternelle, il faudrait qu'elle fût persistante et qu'elle allât sans cesse en progressant. Et puis, chaque homme, au début de son existence, n'a-t-il pas trouvé en lui la disposition au mal? Il ne peut se débarrasser de cette culpabilité primitive: même après avoir changé de cœur, il ne peut faire que les anciens péchés n'aient pas été commis. Il faut donc l'intervention d'un fait nouveau qui sépare le second état du premier par une espèce de compensation, d'expiation. L'homme est bien toujours sous le coup de la sentence céleste, mais il ne serait pas conforme à la justice divine de l'exécuter soit avant, soit après l'amélioration intervenue qui, du moins en intention et virtuellement, a assuré le triomphe du bon principe. L'expiation doit donc s'accomplir au moment même où s'effectue le changement de dispositions. Voici comment la chose se

passe. L'homme qui se réforme, en rompant avec le mal, fait un sacrifice douloureux dans l'intérêt du bien ; il prend sur lui de grandes souffrances, tout autant de choses qui au fond auraient dû tomber sur le vieil homme comme châtement de ses péchés. C'est ainsi que nous arrivons à l'idée de la satisfaction. Il y a cependant une différence notable : la doctrine chrétienne présente le fils de Dieu comme celui duquel procède la force pour s'élever à une justice nouvelle. Christ est la personnification de la vie nouvelle, née de la mort de l'ancienne. Pour tous ceux qui croient, il prend sur lui leur culpabilité, il satisfait à la justice divine par ses souffrances, et comme leur avocat il leur assure l'espérance de pouvoir apparaître justifiés devant le juge suprême, par sa mort soufferte une fois pour toutes. La justification se fonde sur la satisfaction ; elle prend la forme d'une sentence miséricordieuse de pardon, et cela se conçoit sans peine : restant toujours au-dessous de l'idéal qui n'est réalisé en nous que d'intention et d'une manière fort approximative, nous n'avons droit à rien ; c'est par grâce que nous obtenons tout.

Le kantisme enseigne qu'une foi révélée, reposant sur le respect d'une Ecriture sainte, est indispensable à la communauté religieuse ; mais comme si l'idéalisme moral se sentait mal à l'aise sur ce terrain il a hâte de l'abandonner. A la rigueur en effet la religion n'exige qu'une conduite morale irréprochable, tout ce qu'elle présente de plus, n'a pas de valeur en soi, mais uniquement par rapport au but final et suprême. L'homme, il est vrai, par suite d'une faiblesse particulière à sa nature, ne s'en tient pas exclusivement à cette norme morale : il y ajoute des prescriptions et des ordonnances pour le culte qui doivent s'appuyer sur la Bible et sur la tradition ; tandis qu'il devrait s'en tenir à la simple religion rationnelle, il se forme une religion ecclésiastique. Le mal étant inévitable, que doit faire le philosophe ? Il s'élèvera du degré inférieur ou supérieur, en d'autres termes, il interprétera la foi ecclésiastique à la lumière de la foi morale. C'est ainsi que Kant arrive à sa fameuse exégèse morale de la sainte Ecriture.

Reste à savoir comment le criticisme distinguera entre la

vraie et la fausse religion. Le rationalisme de Kant se maintient dans les limites de l'intelligence humaine ; au lieu donc de nier comme le naturisme, la possibilité de la rédemption, il y voit une méthode divine d'introduire la vraie religion. Il consent bien à ce que dans la religion chrétienne il y ait un élément positif à côté de l'élément naturel, mais à condition que les deux poursuivent le même but et que le premier soit subordonné au second. Dès l'instant en effet où un article quelconque de la foi historique ou ecclésiastique serait une condition du bon plaisir divin, nous retomberions dans le culte des ordonnances et des préceptes qui engendre l'exaltation religieuse et les mômèries. L'homme se fabrique alors arbitrairement son Dieu et son culte ; il se fait de l'observation des ordonnances créées par lui-même des devoirs primant le premier de tous, qui consiste en une conduite morale irréprochable. L'unique remède pour échapper au mécanisme religieux et aux travers de la prêtrise c'est de n'admettre pour unique juge dans les choses de la foi qu'une bonne conscience, ou un jugement moral qui se juge lui-même.

Kant, qui avait débuté par des dispositions conciliantes, finit ainsi par une polémique vive et même amère. On ne peut refuser à son livre sur la religion un esprit vraiment réformateur. Prenant dignement place parmi les partis en présence, le philosophe s'oppose aussi bien aux libres penseurs et aux naturistes qu'aux orthodoxes étroits et aux piétistes. Son point de vue est un rationalisme qui reconnaît la haute valeur d'une révélation. Son idéal religieux est plus relevé, plus saisissant que celui du XVIII^e siècle allemand qui tout en parlant sans cesse de morale, dépouillait la religion chrétienne de tout idéal moral. Kant ne veut pas comme ses prédécesseurs réduire le christianisme à l'élément purement rationnel, mais à l'élément moral. Sous ce rapport il a exercé une influence des plus bienfaites ; la raison pratique a plus d'une fois travaillé dans l'intérêt du christianisme.

Il ne faut cependant pas se faire d'illusion. Bien des circonstances ont affaibli cette alliance du kantisme avec l'église et la théologie. D'abord la paix ne peut se signer que sur le terrain

pratique et moral. La révélation n'est qu'une simple possibilité incontestable qui ne manquera pas d'être contestée dès que la raison cessera de proclamer son incompetence dans le domaine suprasensible. En second lieu, la religion est dépouillée de sa haute dignité et de son indépendance. Elle est bien nécessaire, mais seulement pour venir au secours de l'impératif catégorique qui ne saurait rester seul, pour que le devoir moral puisse être aussi envisagé comme prescription divine.

La religion ne peut ainsi renoncer à son rôle de faculté spéciale de l'esprit humain pour descendre au rang de simple auxiliaire de la morale, et tout cela encore en vertu d'une faiblesse de l'humanité qui ne sait pas s'établir sur les hauteurs du moralisme pur et simple. L'homme religieux se sent élevé au-dessus des barrières naturelles de l'existence ; la vie illimitée de l'esprit est ouverte à sa vue. D'après Kant, en dernière analyse, il n'y a pas d'autre vrai Dieu que la conscience ; la religion consiste à se soumettre à la loi morale ; elle ne nous introduit plus dans la communion avec Dieu.

Cette erreur capitale est riche en conséquences. Pour Kant le christianisme est à la fois naturel et révélé ; il est en même temps une religion morale et rationnelle et une religion positive. Mais les éléments moraux et rationnels sont seuls éternels et permanents ; tous les autres sont transitoires. Les conséquences auxquelles Kant aboutit seraient irréprochables dès qu'on serait obligé de lui concéder sa notion de la religion. Du moment où la religion ne se distinguerait plus de la morale que d'une manière formelle ; dès l'instant où elle cesserait de s'occuper de ce que Dieu a fait pour l'homme ou dans l'homme pour n'être plus qu'un auxiliaire de la morale, chargé d'amener les hommes à faire leur devoir, elle serait de fait détrônée : une prescription quelconque n'apparaîtrait plus que comme une intervention inconvenante, l'invasion d'une sphère dans laquelle la religion n'a rien à voir. Mais dès le moment où la religion a pour mission non-seulement d'amener l'accomplissement du devoir mais d'établir la communion avec Dieu, tout change d'aspect. Elle est appelée à fournir les preuves de ces événements historiques au moyen desquels la communion avec Dieu a été

établie ; ce n'est plus alors par faiblesse humaine qu'on est amené à s'approprier spirituellement les effets de cette action divine ; cette assimilation constitue la vie même de la religion ; si elle ne contemplant pas les grandes œuvres de Dieu, dans la nature et dans l'histoire, la religion serait privée de tout élan, d'enthousiasme et de vie. Il est bien vrai que ces éléments historiques et positifs demeurent toujours contestables, mais la tentative de Kant de les réduire à des éléments moraux vagues, indéterminés, est une abstraction inadmissible. Ajoutons que Kant en distinguant entre le vrai culte divin et les mômèries consistant en statuts, préceptes et cérémonies, n'a pas suffisamment rendu justice au protestantisme. Ce n'est pas de la raison pure que Kant a appris cette distinction capitale, mais bien de la raison protestante. Car si trop souvent en pratique les églises de la réformation ont fait dépendre le salut de l'orthodoxie dans la formule intellectuelle, on a toujours insisté sur le but religieux à atteindre, au moyen d'une science pratique et non par des cérémonies et des observances.

Il est humiliant pour l'esprit humain d'être obligé de reconnaître qu'il est forcé d'exagérer ses plus pures intentions pour qu'elles produisent de l'effet. Il y a quelque chose de vraiment grandiose dans le sérieux moral de Kant : il a été l'apôtre d'une foi morale qui devait servir à expliquer et à faire apprécier la valeur de la foi positive. Malheureusement sa notion de la religion, qui prétend être la seule vraie, est à son tour tellement raide et légale, quelle ne lui permet pas de jeter un regard jusque dans les profondeurs de la vie religieuse.

Deux théologiens, Tieftrunk et Charles Louis Nitzsch, cherchèrent à sauvegarder les vérités principales du christianisme, en se rattachant au point de vue philosophique de Kant. Ils représentent la tendance positive parmi les kantien. J. W. Schmid et Ammon sont des rationalistes plus prononcés : avec eux la tendance critique reprend le dessus.

Pendant que la théologie se transformait sous l'influence de Kant la philosophie poursuivait sa marche en avant. Jacobi essaya de mettre des bornes au criticisme ; par des moyens nouveaux il prétendit arriver à la certitude non pas seulement

dans la sphère morale et pratique, mais dans le domaine théorique et suprasensible. Nous ne connaissons pas d'une manière immédiate uniquement le devoir, mais aussi Dieu, le Dieu personnel dont notre âme a besoin ; son existence est aussi immédiatement certaine que celle du vrai, du bon, du beau. Jacobi arriva par cette voie-là à un christianisme mystique qu'il distingue du christianisme historique.

Bien loin de prétendre contenir le criticisme, Fichte le pousse à ses dernières conséquences. Son idéalisme subjectif n'admet pas que l'homme puisse sortir de lui-même : notre science ne se meut que dans les limites de nos idées subjectives. Au fait nous n'y perdons rien. Notre conscience est en effet l'unique siège du savoir ; c'est exclusivement dans la pensée que l'être devient réel et vrai. Nous ne réussirons jamais à penser quelque chose de réel en dehors de nous, tel qu'il est en lui-même, mais tel qu'il est en nous, tel qu'il nous apparaît.

Fichte est athée ; il rejette la notion de Dieu comme substance particulière. Mais il n'est pas conduit là par l'impiété ; son athéisme est une conséquence de son point de vue philosophique. Le moi étant à ses yeux le principe absolu il ne pouvait l'expliquer au moyen d'aucune puissance qui aurait dominé sur lui. Fichte craignait aussi que l'idée d'un Dieu personnel n'impliquât une substance corporelle et limitée.

De ce côté-là donc tout accès au terrain religieux est décidément fermé ! Fichte veut cependant l'atteindre par la philosophie pratique, exactement comme Kant. Il y a un fait mystérieux : bien que le monde ne soit que le reflet de notre propre nature, il agit incontestablement sur nous comme objet, donné extérieurement. Quant à nous, nous devons voir dans son ordre moral une vérité objective de la raison, et apprendre à connaître, à croire que dans le monde sensible, il y a quelque chose de suprasensible, de divin.

Fichte ne tarda pas à reconnaître que cet idéalisme subjectif se chargeait lui-même de se réfuter. Tout ce qui se présente devant le miroir de la conscience n'est qu'un produit de la libre activité du moi. Mais la conscience est engagée dans

les liens de sa propre nature : il faut alors qu'elle reconnaisse comme *existant en elle-même* des limites dont elle nie l'existence en dehors d'elle. Malgré son courage et son admirable énergie, Fichte, qui ne croyait qu'à la science, n'a pu se dispenser de payer tribut à l'humaine faiblesse ; il a reçu du monde extérieur des impressions tellement fortes et décisives que son indépendance scientifique absolue a dû entrer en composition.

Il n'a pas développé comme Kant une philosophie de la religion complète et systématique : il s'est borné à présenter quelques matériaux. Dans sa *Critique de toute révélation*, il ne dépasse guère le point de vue de Kant. Dans sa morale en exposant la liberté absolue du moi autonome, il s'élève au-dessus de la roideur légale du kantisme ; il réclame l'amour de la liberté ; il pousse à l'enthousiasme moral et demande qu'on rompe toutes les attaches charnelles. A ces divers égards, sa doctrine se rapproche du point de vue évangélique. Dans son *Instruction sur la vie heureuse*, il expose l'idée chrétienne telle qu'elle se trouve dans l'évangile selon Saint-Jean. Christ a révélé la parfaite union de la nature humaine et de la nature divine. Cette union est sans doute différente de celle qu'entend l'auteur du quatrième évangile ; néanmoins il importe de remarquer que Fichte voit dans le christianisme un fait religieux après avoir commencé par n'y voir qu'un fait moral. Dans son système de morale le moi était présenté comme absolument indépendant ; maintenant il doit renoncer à son autonomie en faveur d'un principe autre et universel. La personne de Christ apparaît aussi sous un aspect religieux : il n'est plus simplement l'idéal moral, comme dit Kant, mais la révélation du divin dans la conscience. En somme, l'influence de Fichte se fit beaucoup moins sentir sur la théologie que sur les théologiens qui furent vivement impressionnés par cette personnalité mâle et vigoureuse. Aussi n'y eut-il pas d'écrit théologique relevant de lui.

Il en fut autrement de la tendance de Jacobi telle qu'elle fut développée par Fries, qui la rattacha au kantisme. Les divisions n'étaient pas moins grandes dans le camp de la philoso-

phie que dans celui de la théologie. Pour ressaisir la vérité suprasensible on avait fait tour à tour appel à la conscience et à la raison pratique (Kant), à la spéculation scientifique (Fichte); à la science immédiate, au sentiment et à la foi (Jacobi). Fries ne se contente pas de substituer un profond sentiment de Dieu à toute démonstration scientifique; il veut conquérir pour la théologie une place organique parmi les moyens scientifiques de connaître. La question de savoir si quelque chose d'objectif correspond à notre pensée subjective est écartée. C'est le doute qui a soulevé ce problème difficile; que la raison ait confiance en elle-même pour substituer ses propres convictions aux preuves. Au lieu de mettre en lutte la raison et l'entendement, il faut les amener à reconnaître leur droits respectifs. Il y a une connaissance immédiate de la raison, non à titre d'idées innées, mais comme vérité immanente de la raison, dont on arrive à avoir conscience par la déduction et la réflexion. Suivant qu'on nie ou qu'on admet ce fait on constate ou on reconnaît l'essence même de la raison. Elle a ceci de particulier qu'elle s'élève jusqu'au tout et à l'unité, tandis que l'entendement ne s'élève jamais plus haut que la sphère du limité, du multiple, et de l'imparfait. C'est de la raison que procède la foi à l'être qui se trouve sous tous les phénomènes, la foi au monde suprasensible, où l'esprit réfléchi contemple l'immortalité, la liberté, Dieu. Le monde idéal et le monde réel ont beau sembler se séparer, ils ne doivent, ni ne peuvent demeurer étrangers l'un à l'autre. Dans tout ce qui est fini, en effet, on retrouve des traits du vrai, du beau et du sublime, qui nous indiquent assez clairement, qu'il faut remonter jusqu'à la patrie suprasensible de toute perfection. C'est la religion qui est appelée à suivre ces lignes qui doivent faire remonter vers le monde supérieur.

Pendant cette période de grand développement philosophique, Stäudlin et J. C. Ch. Schmidt, représentent la tendance éclectique en dogmatique.

2. *La dogmatique spéculative.*

La spéculation allemande moderne prétend, en modifiant seulement le point de vue général de la religion, satisfaire les besoins particuliers de la théologie, signaler ses fautes et réparer ses négligences.

Le moi, dit Schelling, peut continuer à s'affirmer comme principe de toutes choses, mais il ne saurait rester à tout jamais en lui-même; l'activité constitue en effet son existence. Quand il se déploie intérieurement, lorsque dans toute pensée et dans tout savoir il se pose comme objet pour lui-même, il se meut conformément aux lois de l'espace et du temps. Mais ce fait l'oblige déjà à sortir de ses étroites limites. En effet cette union du temps et de l'espace, cette expansion et cette concentration qui accompagnent son activité spirituelle se trouvent aussi dans tout mouvement de la vie de la nature.

Le sujet actif fait une nouvelle découverte. Il s'aperçoit que ce quelque chose, que par un acte de volonté il évoque des profondeurs de son moi, débute par être autre que l'objet qui veut et qui sait et par se présenter à lui comme une objectivité, tout en ayant néanmoins les mêmes racines que le moi. Être et savoir se séparent donc l'un de l'autre pour finir par se réunir; au fond la pensée et celui qui pense sont identiques. Cette faculté de faire surgir la dualité de cette base commune pour la réduire ensuite constitue l'essence propre de l'homme.

Mais voici qui est plus surprenant encore: ce n'est pas là un fait particulier à l'homme; qu'il ait seulement le courage d'appliquer les lois de l'objectivité et de la subjectivité, avec l'indifférence et l'identité qu'elles impliquent, au monde en dehors de lui, il reconnaîtra aussitôt qu'il en est de même dans tous les domaines; le même rapport fondamental règne partout entre les choses; le monde se rapproche de lui, devient transparent à ses yeux. Voici l'unique différence entre lui et le monde. Nulle part comme dans l'homme la vérité idéale n'éclate dans tout son jour pour s'élever à la hauteur d'une science, d'un fait conscient, d'un jugement réfléchi. L'homme lui-même

est nature parce qu'il est mouvement ; mais ce même déploiement, cette transition de la possibilité à la réalité, de la virtualité à l'actualité, ce procès s'effectue dans toutes les autres choses vivantes. Le réel, le corporel vient le premier, l'idéal se montre ensuite. Le mur de séparation qu'on avait élevé entre le moi et la nature est donc bien décidément tombé ; ils se retrouvent l'un dans l'autre. Nous voilà sur le seuil mystérieux de la philosophie de la nature. Il s'agit de classer les phénomènes vivants de la nature et ceux de l'esprit ; de part et d'autre nous aurons des degrés portant le même nom ; nous établirons un parallélisme parfait, d'une part entre la force de la nature qui débute par être obscure pour devenir toujours plus claire et plus spirituelle, et d'autre part entre l'activité de l'âme qui, débutant par être instinctive et inconsciente, s'élève peu à peu jusqu'aux idées et à la science. La nature fait éclater dans tout son jour l'antithèse de la matière et de la lumière ; elles servent de point de départ à une série de forces toujours supérieures qui s'élèvent jusqu'aux formes les plus élevées de l'organisation. Ce même procès se reproduit parallèlement dans le domaine de l'esprit et de l'âme.

Jusqu'à présent la philosophie de Schelling produit une impression tout à fait étrange : Non contente de réjouir et d'élever, elle humilie. L'homme descend des hauteurs où il planait tout fier de son isolement ; il n'est plus l'unique fin de l'univers, le seul en possession de l'intelligence dans la création entière. La philosophie de la nature possède la *même dignité* que celle de l'esprit ; étroitement unies l'une à l'autre, elles ne sont plus que deux parties d'un même tout. L'homme est sans contredit la plus belle fleur de la vie de la nature, mais il en est un membre vivant, il a des devoirs à remplir envers elle ; la création l'a en effet choisi pour être l'interprète de sa vie mystérieuse. Il ne doit pas se vanter d'être seul en possession de l'esprit, de l'intelligence ; celle-ci l'entoure de toutes parts et au milieu de toutes les transformations naturelles elle ne cesse de donner des marques toujours plus reconnaissables de sa présence.

Mais si l'homme est un instant humilié par le système de

Schelling, il ne tarde pas à reprendre sa revanche. Le moi de Fichte élevait déjà des prétentions à l'absolu ; celui de Schelling est loin d'y renoncer. L'absolu lui-même, ou le moi du monde, a son analogue dans le moi humain ; il n'est que la réalisation du même plan sur une échelle infiniment plus grande ; ce n'est qu'en obéissant aux mêmes règles, aux mêmes lois que le moi humain, qu'il peut exposer, déployer les incommensurables richesses qu'il contient. Voici donc ce qui arrive. On a le droit en spéculation de ne reconnaître aucun absolu, aucun divin, ou aussi de le construire d'après le plan que nous trouvons dans le monde fini, dans la psychologie humaine. En d'autres termes, l'absolu s'unit au tout qui constitue l'univers et à son mouvement successif.

Il n'existe pas d'être vrai sans devenir, sans activité ; le principe du monde devient lui-même nul et mort si, en admettant un acte créateur, nous le plaçons en dehors de l'univers. En effet, dès le commencement, il n'a cessé d'agir dans ce tout comme puissance primitive, comme force créatrice immanente. Si nous appelons ce principe Dieu, ce nom ne saurait nous faire franchir les limites des grands phénomènes du monde ; il nous introduit au contraire au sein de ses rapports les plus grandioses. Comment obtenons-nous le tout ? En plaçant aussi Dieu dans l'univers et non en dehors. Et comment obtenons-nous Dieu ? En voyant dans l'univers une activité infinie qui le révèle à nos yeux. Le monde en effet, en s'élevant des limites primitives de la matière jusqu'à la lumière, concourt à la naissance de l'absolu ; ce principe de vie inhérent à l'univers se démène comme âme inconsciente dans les diverses pulsations de la nature, pour arriver enfin, chez l'homme, à la pleine et entière conscience de lui-même. Le point suprême auquel l'esprit puisse s'élever, c'est la contemplation de cette sainte unité qui nous montre Dieu inséparable de la nature, ou cet autre qui consiste à voir, dans l'esprit humain, en quelque sorte l'observatoire du haut duquel il lui est permis de se contempler lui-même.

On voit la haute position qui est assignée à l'homme dans l'univers. S'il a été placé sur le même pied que la nature, il est

largement dédommagé de cet abaissement apparent. C'est en lui seul que trouve sa solution cette antithèse de l'objectivité et de la subjectivité qui se manifeste dans tous les domaines, si bien que l'esprit général de l'univers s'objective en sa personne, et devient en lui raison consciente, se connaissant elle-même. Que peut-on imaginer de plus grand pour la nature humaine quand on a dit qu'elle concourt à faire l'absolu et à lui donner une expression adéquate de son idée ? Mais cette haute position assignée à l'homme a aussi son fâcheux côté. Sans doute, le divin, en pénétrant dans l'humanité et dans sa conscience, se saisit bien lui-même dans les diverses personnalités. Mais ce n'est nullement pour s'y fixer d'une manière définitive. Dans ce dernier cas, en effet, il deviendrait quelque chose de persistant, de limité ; la conception générale demande au contraire que, dans les éternelles évolutions de l'absolu, la vie personnelle, individuelle, soit un instant posée et affirmée, mais pour faire bientôt retour au général, à l'absolu. Le moi absolu est donc sacrifié ; et si d'une part il s'élève aussi haut que possible, s'il pénètre dans les hautes sphères de la divinité, l'individu humain doit nécessairement renoncer à lui-même, et à une durée illimitée. Celui qui peut s'élever assez haut pour contempler l'identité de l'esprit et de la nature, participe à la vie éternelle, bien que, comme individu, il devienne la proie de la mort.

Il n'y a qu'une ombre au tableau ; la nature morale de l'homme est entièrement sacrifiée. Schelling a voulu obvier à ce grand inconvénient dans son célèbre *Traité sur la liberté*, qui a fait entrer sa philosophie dans une phase nouvelle. Les principes demeurent les mêmes, la méthode dialectique est conservée. Le tableau de l'ensemble acquiert toutefois plus de relief par l'introduction d'un élément dualiste ; la différence infinie qui sépare Dieu des choses ressort beaucoup mieux.

Dieu n'est pas, il devient. Ce qui précède son existence actuelle c'est son propre principe encore obscur. Il en est de lui comme de toute existence qui a derrière elle une base naturelle incompréhensible. On croit assister à un phénomène naturel quand on voit Schelling décrire comment surgit, dans le principe divin,

le besoin de s'engendrer lui-même. Cette impulsion grosse de désir est la première agitation de l'existence divine. Cette impulsion produit en Dieu lui-même une réflexion intérieure, au moyen de laquelle il se contemple lui-même comme dans un antitype. Tout cela implique un second acte de la réalisation de Dieu. La représentation réflexive correspond à l'entendement. Celui-ci attirant alors à lui la parole primitive du désir, ils s'unissent et se pénètrent pour constituer une volonté toute puissante qui crée librement. Nous obtenons ainsi deux principes à la fois séparables et inséparables : ils se retrouvent dans toute existence ; mais c'est en Dieu seul qu'ils forment une harmonie inaltérable. Par un certain côté, les choses, en tant que distinctes de Dieu, ont leurs racines seulement dans le principe obscur, antérieur au Dieu actuel ; elles obéissent à une impulsion et à un instinct ; elles manifestent la volonté propre qui caractérise les créatures ; elles font effort pour s'élever des plus grandes profondeurs du centre jusqu'à la lumière de l'entendement et pour produire la volonté universelle. Chez l'homme, nous trouvons à la fois le principe ténébreux dans toute sa puissance, et toute l'intensité de la lumière : les profondeurs des abîmes et les hauteurs des cieux ; les deux centres se rencontrent en lui. A titre de créature, l'homme porte en lui un certain principe d'indépendance relative, mais quand il est transfiguré en lumière, on voit apparaître chez lui l'esprit comme principe supérieur.

Qu'arriverait-il si la clarté et les ténèbres, l'esprit et la nature étaient unis chez l'homme d'une façon aussi indissoluble que chez Dieu ? Toute distinction deviendrait impossible et l'esprit de Dieu ne se révélerait pas comme esprit. La possibilité du bien et du mal réside justement dans la possibilité d'un désaccord en face de cette unité indissoluble. Le mal consiste en ce que les deux puissances changent leur position naturelle. La volonté naturelle du principe, au lieu de demeurer paisiblement dans son centre, s'en échappe et se porte violemment à la circonférence. Il met ainsi fin à son accord avec la volonté universelle, accord sur lequel repose l'équilibre intérieur des créatures. Or cette nue possibilité devient inévitablement une réalité. En effet l'élément créé et l'élément universel étant réunis chez

l'homme, il se trouve en lui une double source de mouvement. Il est donc inévitable qu'il sorte une fois ou l'autre de cette indécision primitive, sans cela il resterait dans la création quelque chose de vague, d'indécis, de problématique. Dieu ne peut faire autrement que de laisser libre carrière à la liberté du principe, afin que, par ce moyen, la volonté de l'esprit et de l'amour soit manifestée. L'amour ne saurait se réaliser sans discorde; l'unité ne peut montrer toute sa force que quand l'unité du principe a été préalablement rompue.

On le voit, la liberté humaine n'a plus son unique garantie dans l'immanence divine. La créature possède, en face de l'absolu, une certaine liberté relative. Dieu et la créature ne se meuvent plus l'un dans l'autre, l'un avec l'autre, mais aussi l'un contre l'autre. La conception morale de la vie gagne en vérité; la notion de Dieu devient plus saisissable; le Dieu de Schelling est en effet quelque chose de plus réel que celui des idéalistes abstraits qui le subtilisent au point de ne plus voir en lui que l'ordre moral.

Le *Traité sur la liberté* a un autre avantage. Comme les *Leçons sur les études académiques*, il présente l'esquisse d'une construction historique du christianisme. Le cours de l'histoire déroule à nos yeux la naissance graduelle de l'esprit, et les grandes époques de l'histoire servent à son épanouissement. Tout le procès s'accomplit en trois grandes périodes: celle de la nature, celle du hasard, celle de la providence. Au début, Dieu se meut dans l'histoire uniquement d'une manière conforme à sa nature; il permet au principe premier de se mouvoir en toute indépendance. Au commencement nous avons une période de sainte indécision; ensuite les puissances naturelles se placent sur le trône soit sous la forme d'une toute-puissance effrayante, soit sous les traits de formes humaines belles et captivantes. C'est le mal lui-même qui entend se réaliser dans ces puissances; mais ne pouvant rompre avec une diversité et une variété qui rappellent le chaos, il demeure hors d'état de s'élever jusqu'à l'unité; il finit par retomber dans le sein de l'abîme d'où il est sorti.

Mais l'ancien monde s'ensevelit avec sa beauté séductrice et sa sombre fatalité; l'esprit de bonté s'approchait; il provoqua

encore une fois l'opposition dans toute sa force, jusqu'à l'apparition de Christ, du fils en forme humaine, pour rétablir à nouveau les rapports de la création avec Dieu sur le meilleur pied. Une personne est absolument indispensable pour sauver des personnes ; il fallait que Dieu devint homme pour que l'homme retournât à Dieu. Le dogme chrétien exprime donc bien le point culminant de l'histoire du monde.

Le fait de l'incarnation rend le salut, la guérison possible. Vient ensuite la fondation d'un nouveau royaume qui inonde de forces nouvelles le monde épuisé de vie et qui permet à Dieu d'agir comme esprit.

Schelling prétend sauvegarder ainsi le point de vue moral que Kant a fait prévaloir en religion. Le christianisme devient un fait historique au sens le plus élevé du mot ; et, par suite de l'universalité de son idée, on ne peut se rendre compte de son essence qu'en expliquant l'histoire entière d'une manière religieuse. Avec le christianisme, le divin a cessé de se produire sous des formes naturelles ; l'Évangile est le mystère révélé ; il manifeste, au moyen des phénomènes historiques, le monde idéal et la vérité, au lieu de le laisser encore deviner et pressentir dans les secrets de la nature. L'ancien monde représente le côté naturel de l'histoire ; son idée religieuse exprime, au moyen de symboles, une présence de l'infini dans le fini ; l'idée religieuse du monde nouveau ne peut au contraire être rendue objective qu'au moyen de l'action ; de sorte que tout élément symbolique appartient à l'individualité. Cela nous explique pourquoi le monde nouveau a débuté en prenant une attitude hostile à l'égard de la nature : mais l'abîme doit être comblé par la force morale ; une réconciliation prend la place d'une identité inconsciente ou de l'hostilité. La vie nouvelle commence par le fait que le vrai infini fait son entrée dans le fini, non pas en vue de le diviniser, mais pour le sacrifier à Dieu en sa personne et le réconcilier par ce moyen. L'idée de la réconciliation du fini avec l'infini au moyen de la naissance de celui-ci dans le fini est donc l'idée fondamentale du christianisme. Elle a pour corollaire inévitable le dogme de la trinité.

Voilà comment Schelling, partant du moi, arrive à l'absolu en

traversant toutes les régions de l'histoire et en exploitant dans l'intérêt de son système les opinions isolées des personnalités les plus marquantes. Il emprunte à son époque une façon de concevoir la nature aussi spirituelle qu'attrayante. La philosophie de la nature est à la fois le centre et le point faible de tout le système. La simple justice demandait que la connaissance philosophique de la nature, si fort méconnue par Fichte, prît largement sa revanche. L'interprétation que Schelling donne de la nature a, aujourd'hui encore, quelque chose de fort attrayant ; il rend la nature transparente ; il lui reconnaît ses droits non pas parce qu'elle sert de moyen pour la réalisation de certaines fins, mais parce qu'elle est vivante, parce qu'elle expose un des caractères de la perfection rationnelle. A la conception extérieure et téléologique succède la conception dynamique qui assigne pour but général au monde de manifester l'esprit. La possibilité d'établir une comparaison entre la philosophie de la nature et celle de l'esprit, les intéressants rapports entre les deux sphères dont il peut être fait application à l'histoire, tout cela doit être considéré comme un point précieux du système de Schelling.

Reste l'idée de l'identité. C'est là le tour de force, le coup d'état de la spéculation. Il fait dire son dernier mot au principe de l'immanence ; il oblige l'absolu à se mouvoir dans des vêtements empruntés à la nature. Pour le monde fini, il n'y a pas de catégories plus élevées que celles de la vie et du développement actif ; on en fait ici l'application la plus large à tous les rapports. Le fini n'est pas éloigné de l'absolu, au contraire, il doit se développer et prendre une part illimitée à l'absolu.

Mais le philosophe ne s'en tient pas à cette immanence relative ; il ne connaît pas d'idée qui puisse échapper à la nécessité d'une genèse : toutes sont forcées de passer de la simple virtualité, où elles ne sont que comme principes, à l'actualité qui constitue leur existence. L'absolu lui-même est tenu de suivre la même marche et d'arriver à se saisir lui-même à travers l'univers entier. Il est bien vrai que l'absolu, dans sa plus haute puissance, est reconnu comme raison consciente et liberté ; il atteint par ce moyen le point culminant qui l'élève

au-dessus de toutes les créatures et le fait entrer en pleine jouissance de tout ce qui est impliqué dans l'idée de Dieu. Mais ce n'est que par la voie de la naissance et du développement que l'absolu arrive à cette dignité de Dieu. Dès le début il est donc soumis à la loi fondamentale de l'univers, pour n'échapper à son joug que peu à peu. Chacun sait ce que la spéculation nouvelle a su tirer de cette méthode. Unissant hardiment les notions *absolu* et *procès*, elle a cru trouver dans le mot *procès absolu* l'expression parfaitement adéquate de ce qu'on peut concevoir de plus relevé. L'esprit s'habitue aisément à cette formule, mais ce n'est pas à dire qu'il y voie un moyen heureux de rendre l'idée de la plus haute perfection.

Le christianisme ne s'effarouche pas autant que quelques personnes le disent à l'idée d'une immanence du divin dans la création ; il a besoin d'un Dieu vivant dans le monde et dans l'histoire ; la Bible elle-même le met sur cette voie. D'autre part, il ne peut absolument pas se contenter d'un Dieu nature, se réalisant dans le cours de l'histoire et qui n'arrive à atteindre l'existence, l'essence absolue qu'en déployant toute son activité. Le nom chrétien de Dieu doit avoir toujours la même signification, la même portée ; la notion de Dieu doit nécessairement exprimer déjà le même sens au point de départ qu'au point d'arrivée. Il n'est pas de spéculation qui puisse suppléer à ce manque de transcendance.

Il en est tout autrement dans le système de Schelling. Le tableau qu'il fait du monde se présente sous des couleurs contraires, suivant qu'on regarde en avant ou en arrière. D'une part on nous promet la complète réalisation de Dieu et de l'esprit, de l'autre l'accès à la lumière demeure fermé ; nous aboutissons à un principe obscur qui ne ressemble pas trop mal au Bythos des gnostiques. Dieu commence par n'être qu'un penchant, une propension ; la nature chez lui possède la priorité, et non pas l'esprit qui vient s'ajouter plus tard comme un second Eon. Avant donc de se distinguer, Dieu et le monde reposent dans le même sein ; et il est interdit à la religion de pénétrer au delà de cette nécessité pour chercher encore la lumière et la liberté.

A cette contradiction fondamentale vient se joindre une difficulté du même genre. Le mal serait arrivé à l'existence à la suite d'une interversion des rôles qui, du centre, aurait fait la circonférence. Jusqu'ici tout est bien. Mais nous ne saurions accorder que pour désigner l'élément central en l'homme on ne puisse pas trouver de mot plus relevé que celui-ci : principe naturel obscur qui deviendrait le mal en passant du centre à la circonférence, pour exercer de là une activité particulière et anormale. En effet, le mal se trouve expliqué d'une manière exclusivement intérieure ; on lui assigne une position fondamentale, métaphysique. C'est ici qu'on se sépare lorsqu'il faut rendre compte du mal. Quant à nous, nous nous prononçons pour ceux qui admettent tout au contraire que le mal est provenu de l'invasion de la circonférence dans le centre, du virtuel et des penchants dans le siège de l'activité. Ce n'est pas le mal qui produit le péché, c'est le péché qui engendre le mal, et si on veut admettre Satan, il faut dire qu'il est lui-même un pécheur endurci, permanent.

La doctrine de Schelling ne mérite pas d'être appelée une philosophie de la religion dans le sens propre du mot. C'est plutôt une construction du monde et de l'histoire dans laquelle la religion trouve aussi ses intérêts satisfaits et ses représentations reproduites. Jamais Schelling n'aborde le problème religieux par excellence : comment le fini a-t-il été posé par l'absolu ? Le réel est présenté comme déchu par le simple fait qu'il est réel ; il ne reçoit pas son existence de l'absolu ; il la reçoit par le fait de son éloignement et de sa chute ; l'antithèse morale se confond avec l'opposition ontologique : nous n'examinons pas le problème en lui-même. Mais nous maintenons qu'il faut s'adresser à la religion pour savoir comment elle envisage et le rapport du fini avec l'absolu et l'idée de chute. Par suite en effet de sa tendance morale, la religion a une manière de considérer les choses autre que celle qui est ici introduite sans examen. Nous nous trouvons sur le terrain de la religion, sans qu'elle soit appelée à faire prévaloir la manière de considérer les choses qui lui est naturelle. On répondra peut-être que cela tient à toute la tendance spéculative, et que pour

elle tout est de la philosophie religieuse. Schelling prétend résoudre tous les problèmes qui se rapportent à la connaissance, sans en excepter la connaissance religieuse ; il présente la chute comme l'origine du fini, afin que la religion puisse aussi s'intéresser au principe de la chute morale immédiatement rattachée à l'autre. Reste à savoir si la religion peut consentir à ce qu'on fasse ainsi ses propres affaires sans avoir son mot à dire. Passe encore s'il s'agissait des gnostiques ou de quelques pères grecs ! Mais au point de vue protestant, la religion n'a pas à s'expliquer sur la question de savoir comment le réel, est sorti de l'absolu ; il lui suffit de reconnaître que le second est cause du premier. Elle ne peut non plus se laisser imposer l'idée de chute morale par cette méthode, de crainte de voir s'y mêler quelque élément étranger. La question du péché et de son origine est pour la religion un problème exclusivement moral. La solution se rattache, il est vrai, à la question sur l'origine des êtres en général, mais sans y être déjà impliquée. Le point de vue religieux est arbitrairement ou trop étendu ou trop rétréci. Et si la mission de la philosophie de la religion l'appelle à déterminer, en tout premier lieu, la nature et le point de vue spécial de la religion et de la philosophie avant de songer à les réunir en leur assignant un objet commun, Schelling ne s'en est pas acquitté. La religion est-elle remplacée et supplantée, ou bien secourue, assistée par la philosophie de la religion ? C'est là ce qu'il est impossible de tirer au clair.

Mais, dira-t-on sans doute, ce sont là des objections empruntées aux questions de forme et de méthode. Ce qui importe, c'est le fond. Il est incontestable que le contenu de la philosophie de Schelling a des intentions, un esprit religieux ; aussi s'est-il toujours montré plus favorable à la révélation ; la chute, l'expiation, l'incarnation que l'école de Kant repoussait, ont été proclamées par Schelling. Bien loin de s'en scandaliser, il les a tenues pour indispensables ; il y a même vu les critères décisifs d'une complète manifestation de Dieu dans le monde. C'est là ce qu'il y a certainement de plus remarquable dans cette spéculation et ce qui explique l'influence qu'elle a exercée. On peut dire que Schelling a transformé la philosophie de la

religion en une dogmatique historico-métaphysique. Mais la construction dogmatique eût-elle résisté aux attaques de la critique, ce qui n'est pas le cas, on pourrait se demander si cette restauration de la doctrine orthodoxe serait une compensation suffisante pour remplacer une notion exacte de Dieu ?

Nul n'acceptera la pénible alternative d'avoir à choisir entre Schelling et Kant ; mais s'il fallait absolument le faire, nous n'hésiterions pas à nous prononcer pour ce dernier. C'est que le criticisme sauvegarde l'essence morale et religieuse du christianisme ; il laisse la porte ouverte à une transformation de la dogmatique, tandis que chez Schelling l'idée chrétienne n'est pas accusée dans son essence ; il se borne à toucher à quelques points culminants. Schelling débute par fixer les deux notions nature et monde des idées, pour passer ensuite à Jésus-Christ. Dès qu'il est arrivé aux grandes catégories indispensables de fini et d'infini, il prononce la parole sacramentelle : « L'idée fondamentale du christianisme est nécessairement celle de Dieu devenu homme, Christ comme point culminant et terme du monde païen. » — Mais non, l'idée de Dieu devenu homme n'est pas l'idée première et primitive du christianisme. Et, en fût-il ainsi, comme le prétendent les orthodoxes, vous ne seriez pas encore près de vous entendre. Il faudrait en effet que cette notion fût dérivée exclusivement d'une nécessité religieuse et morale. Quant à l'idée de la domination de l'infini sur le fini dont les philosophes ont besoin, elle ne saurait être qu'un reflet accessoire de l'idée religieuse pouvant servir à une explication générale du monde et de son développement. Les catégories du fini et de l'infini ne sauraient amener à Christ.

Du reste, Schelling ne nous cache pas que son philosophème de l'incarnation doit être entendu autrement que le dogme ecclésiastique traditionnel. L'incarnation ne saurait en effet être conçue empiriquement comme l'entendent les théologiens ; Dieu n'a pas pris la nature humaine dans un moment déterminé de la durée ; il s'agit ici d'une incarnation de toute éternité ; le fils de Dieu, né de toute éternité du Père de toutes choses, n'est autre que le monde fini, tel que Dieu l'a de tout temps contemplé. Christ, comme individualité isolée, devient très com-

préhensible, mais il n'en est pas moins celui chez qui Dieu est devenu pour la première fois objectif; personne avant lui n'a manifesté en même degré l'infini, et voilà pourquoi il était absolument nécessaire de voir en Jésus un personnage symbolique et de lui reconnaître une haute portée.

On le voit, l'idée biblique du logos est prise dans un sens beaucoup plus étendu. La personne de Jésus-Christ, bien qu'il soit possible d'en rendre parfaitement compte, n'en devient pas moins l'organe d'un principe divin, le révélateur de la divinité comme personne ne l'a jamais été. Qui ne voit que l'expression *incarnation de Dieu* est prise dans un sens équivoque? Elle implique d'une part les plus hautes prétentions dogmatiques et de l'autre elle n'est qu'un symbole. Circonstance des plus fâcheuses, les orthodoxes et les critiques ont un droit égal de tirer à eux cette formule spéculative. Ce fait a donné lieu aux malentendus et aux divergences les plus graves.

Il en est de même de la réconciliation du fini par la naissance de Dieu lui-même dans le fini. La religion chrétienne enseigne la réconciliation de l'homme pécheur et la cessation d'une hostilité survenue dans le temps; toutefois cette hostilité est provoquée non par le fait même de l'existence du fini, mais par une faute et par la liberté. Il est fort possible que la conception philosophique générale ait été provoquée par la doctrine chrétienne; mais ce n'est pas à dire qu'elle soit pour cela autorisée à supplanter celle-ci et à se présenter elle-même comme l'expression immédiate d'une vérité religieuse et morale. Schelling renonce volontairement à appuyer ses assertions sur des déclarations bibliques, celles-ci par contre ne doivent nullement faire règle. Le lecteur se rappelle un mot qui a été beaucoup reproché à Schelling. A l'entendre, l'idée chrétienne ne devrait pas être cherchée dans ces livres « qui pour la valeur religieuse ne peuvent être comparés, même de fort loin, à tant d'autres écrits sacrés, anciens ou modernes, et particulièrement à ceux des Indous. » Si nous en jugeons par cette déclaration, Schelling, du moins à cette date, n'aurait eu aucune idée de ce qui constitue la valeur religieuse d'un livre. Le protestantisme a beaucoup d'obligations aux temps modernes qui ont su tirer tant

d'idées spéculatives de livres d'ailleurs si pauvres en contenu. Ce même protestantisme doit également s'entendre dire, qu'il est particulariste, ce qui doit signifier que le catholicisme aurait fait la part plus belle à l'universalisme du christianisme. En outre, la morale de l'Évangile n'aurait eu rien de particulièrement remarquable ; il ne peut avoir sa raison d'être dans quelques maximes morales.

En face de ces assertions, il suffit de demander, dans l'intérêt du christianisme et du protestantisme, si l'Évangile a transformé le monde au nom de l'incarnation de l'absolu et de l'infini, engagé dans l'évolution devant aboutir au fini, ou bien peut-être par la puissance inhérente aux doctrines de la repentance et de la conversion ? Car, enfin, c'est de son esprit et du but en vue duquel elle a lieu que cette incarnation de l'absolu pour devenir homme tire sa haute signification : elle ne saurait être considérée du même œil que des idées du même genre dans le sein des populations étrangères au christianisme. Les missionnaires chrétiens dans l'Inde, nous dit Schelling, s'imaginent annoncer quelque chose d'inouï aux naturels en leur disant que Dieu est devenu homme en Christ, tandis que les Indous leur répondent froidement que ce n'est là rien de bien merveilleux, que le même phénomène se répète chez eux constamment.— Mais il ne résulte nullement de ce fait que les missionnaires aient moins bien compris leur propre religion que les Indous. Car ce qui confère à l'incarnation de Christ son caractère absolu, ce n'est nullement la circonstance que deux natures différentes se sont réunies en sa personne ; mais le fait que les idées créatrices, de grâce divine et de conversion se sont réalisées dans une individualité humaine.

C'est assez dire ce qui nous fait repousser cette spéculation. Elle ne cesse de confondre le monde de la nature et celui de la morale. Sans contredit les deux sphères peuvent s'éclairer l'une l'autre ; elles offrent plus d'un terme de comparaison, mais il n'en demeure pas moins certain qu'elles doivent être séparées, si on ne veut nuire à la vérité morale de la religion.

Tout cela ne nous empêche pas de reconnaître la valeur de la philosophie de Schelling, même pour la dogmatique. Il a

rendu surtout service en favorisant une intelligence plus approfondie de l'histoire. Le service a été d'autant plus précieux que l'ancienne théologie, privée d'un sens historique quelque peu général, se renfermait dans un pragmatisme extérieur qui se perdait dans les premiers détails tombant sous la main. En dépit des écarts auxquels il a donné lieu, l'universalisme historique inauguré par Schelling demeure une vérité précieuse et vivante. Il contemple le monde et l'humanité dans leurs plus larges proportions ; il explique leur marche, non pas au moyen de l'enchaînement empirique des circonstances, mais au moyen des rapports entre les grandes puissances qui les déterminent. La nature et l'esprit se partagent cette domination. La première apparition est la religion de la nature. Elle ne peut admettre l'élémenté levé et intellectuel que sous forme symbolique et mystérieuse ; la seconde, au contraire, relègue la nature à l'arrière plan ; elle est complètement morale et enseigne à connaître Dieu dans l'histoire. Christ se trouve placé entre deux mondes ; il inaugure le règne de l'activité morale et vraiment divine. On ne peut comprendre ni les rapports des religions entre elles, ni les époques de l'histoire sans être préalablement venu à Christ, auquel aboutit tout le monde antique ; et on ne peut comprendre Jésus-Christ sans reconnaître en lui un fait révélateur. Rappelons-nous bien que Kant avait présenté la révélation comme une possibilité qui ne pouvait être contestée au point de vue de la raison pure ; la théologie devait en faire usage dans un esprit rationnel et moral, et plusieurs d'entre les plus faibles kantians avaient préféré renoncer à Christ pour échapper par là à plusieurs doctrines difficiles. Schelling a coupé court à toutes les abstractions en faisant appel à une vérité de fait qui ne pouvait être contestée. Il n'était plus nécessaire de s'en tenir dans ces matières à la simple catégorie de la possibilité, alors que la philosophie elle-même, acceptant l'ensemble des faits chrétiens, avait déclaré que sans Jésus-Christ l'humanité ne pouvait former un tout.

Les différences entre le naturel et le surnaturel ne sont pas accusées par Schelling ; la force de l'idée anime les faits et les élève par cela même au-dessus du cours ordinaire du monde.

D'autre part l'idée oblige à s'élever plus haut que la réalité empirique, pour aller vivre dans ce qui ne nous a été conservé que sous forme légendaire.

Les controverses sur l'élément mythique suivirent leur cours en théologie. Mais ces études ne pouvaient gagner en importance que s'il était reconnu qu'il ne s'agissait pas de savoir si un fait s'était passé ou non, car le mythe est ou l'écho ou l'annonce anticipée d'une vérité historique. Schelling a plus que personne contribué à faire prévaloir ce point de vue. A cela se rattache son interprétation plus profonde, beaucoup trop profonde même, des antiques mythologies. Nous n'avons à lui emprunter aucun principe théologique déterminé; nous nous bornons à le désigner comme le représentant d'une conception de l'histoire de laquelle la théologie avait passablement à apprendre.

Schelling, dans son second système, nous a donné non pas le complément de son ancien point de vue, mais sa caricature et son exagération. Nous voulons parler de sa construction philosophico-historique de la révélation. Ceux qui s'occupent des religions antérieures au christianisme lui auront plus d'obligation pour l'art avec lequel il cherche à ramener à une loi unique tous les phénomènes de l'antique mythologie, que les théologiens pour sa tentative d'expliquer le royaume de Dieu. Le souffle de gnosticisme qu'on remarquait dans le premier système a tout envahi dans le second: les phénomènes du monde entier deviennent une histoire divino-humaine qui se poursuit jusque dans le monde à venir. Seulement les hardies combinaisons des premiers ouvrages de Schelling, qui rappelaient l'éclair du génie, ont été remplacées par une perspicacité ergoteuse sans cesse occupée à tout construire. Tout le drame du monde se déroule entre des événements qui se passent très haut ou très bas; mais nos régions terrestres, dans lesquelles nous vivons, et qui constituent la sphère humaine et religieuse, sont d'un vide désespérant: on ne nous place pas en contact avec les forces vives qui animent le christianisme. Si cette philosophie-là nous était transmise depuis les premiers siècles de l'Eglise, nous mettrions beaucoup d'ardeur à l'étudier; nous admirerions et son archi-

tectonique et son esprit pur comme nous faisons pour les systèmes de Valentin et de Basilides. Dans notre siècle l'impression est mélangée : cette philosophie nous produit l'effet d'être un débris de cette *στοιχεία του χριστου* et toutefois elle porte tous les caractères d'une science moderne.

Schelling n'a pas laissé échapper l'occasion d'exprimer son peu d'estime de ces docteurs qui, réduisant tout leur savoir à la philologie et à l'exégèse, transforment la théologie en une science purement profane. En rejetant le kantisme, il rompit avec les théologiens vulgaires qui se rattachaient à lui, et, sans former une école théologique, il exerça de l'influence sur quelques hommes qui, différant des premiers, voulaient restaurer les formules de l'ancienne dogmatique. Nous arrivons à un moment où la théologie régnante est agitée par l'invasion d'éléments nouveaux. La réaction qui commence s'accuse de deux manières : on part de la religion et de la piété pour rajeunir la théologie, ou bien, prenant son point d'appui dans une idée et dans une science absolues, on prétend arriver à une théologie supérieure. Daub, professeur à Heidelberg, fut le représentant de cette tendance. Mais il se tint trop à l'écart des solutions théologiques qu'il critiquait tout en se gardant bien d'en proposer de nouvelles. Aussi n'exerça-t-il que fort peu d'influence. Il suivit d'assez près Schelling dans ses évolutions diverses. Schwarz (Frédéric-Henri-Christian), collègue du précédent, fut aussi influencé par Schelling, mais il se borna à établir qu'il ne saurait y avoir de vraie culture en dehors du christianisme. Ses travaux dogmatiques proprement dits sont sans importance. Tels sont les dogmaticiens de l'époque de Kant et de Schelling. Les premiers sont plus nombreux, plus connus, plus populaires. Ceux qui relèvent de Schelling, moins nombreux ou isolés, protestent avec un certain dédain contre l'esprit de l'époque. Les deux écoles forment un chaînon important du développement historique. L'école de Kant a plus fait pour l'avancement des études théologiques, parce qu'elle n'a jamais abandonné l'instrument de la critique. Pour ce qui est de la méthode, les deux écoles rentrent dans le rationalisme, car elles présentent, conformément aux principes scientifiques, le contenu religieux

comme rationnel, même lorsqu'il contient des éléments surnaturels. Ce que Schelling répudie du rationalisme vulgaire, ce n'est pas le principe rationnel, mais l'empirisme terre à terre et le manque d'intelligence pour les idées renfermées dans les dogmes. Daub, de son côté, s'éleva contre le procédé critique qui ne permettait pas d'appliquer convenablement la raison à l'absolu. On se divise donc, tout en professant le même principe rationnel. Le rationalisme théologique trouvait la condamnation de toute philosophie dans le fait que, ne pouvant jamais arriver à un résultat définitif, elle se voyait condamnée à détruire de ses propres mains les orgueilleux systèmes qu'elle avait construits. Mais il ne pouvait pas se vanter d'avoir lui-même placé les doctrines chrétiennes à l'abri de ces changements qui atteignent toutes les choses humaines. Il ne pouvait être prouvé que leur principe dût nécessairement conduire à des résultats définitifs, de sorte qu'il n'existait point de catéchisme rationnel que le rationalisme scientifique ou vulgaire pût présenter comme sa dernière expression.

Les rapports de ces deux dogmatiques philosophiques entre elles sont très importants. Les kantien font prédominer le point de vue moral, sans s'attacher à comprendre historiquement le christianisme; l'école spéculative fait du dogmatisme, mais aux dépens des intérêts moraux et pratiques. Les docteurs de la première tendance courent le danger de tout réduire à des lieux communs de nature morale pour aboutir à des généralités sans base historique. Les représentants de la seconde tendance s'en prennent au contraire aux éléments particuliers et spécifiques du christianisme; ils attaquent la révélation comme fait absolu. Le cri de ralliement des premiers est Dieu et l'immortalité; les seconds ont pour mot d'ordre l'incarnation de Dieu, la révélation, la trinité. La doctrine spéculative prétend rectifier le point de vue critique, mais elle ne s'en distingue que pour s'éloigner encore plus du christianisme en offrant de graves lacunes. Plus que jamais on a le droit de poser cette question: N'y a-t-il donc rien entre les exagérations de ces deux tendances qui vont trop loin ou pas assez loin? N'y a-t-il pas une vraie position intermédiaire entre les abstractions

des premiers dépourvues de toute base historique et l'absolutisme historico-dogmatique des seconds ? Ne pourrait-on pas, tout en se rattachant à la première école critique, présenter les vérités religieuses générales de manière à tenir compte de l'élément spécifiquement chrétien ? Mais l'histoire a répondu à cette question. La théologie, ne se livrant complètement ni à l'une ni à l'autre de ces deux tendances, se mit elle-même en état de se frayer la voie que nous avons indiquée, et de la suivre.

III

Schleiermacher et son époque.

Si on en croyait D. Strauss, il n'y aurait pas, depuis l'invasion des barbares, de plus beau siècle que le XVIII^e siècle, qui prendrait rang d'abord après le XVI^e. Après la rechute et la stagnation du XVII^e siècle, le XVIII^e aurait vigoureusement repris l'œuvre du XVI^e et l'aurait presque menée à bonne fin. A la réformation aurait succédé l'âge des lumières ; la foi aurait cédé le pas à la pensée et à la conscience ; au lieu de chrétiens nous aurions des hommes ; les sujets auraient fait place aux citoyens. Le XIX^e siècle est entré dans ce bel héritage, mais il aurait été difficile de se montrer plus ingrat qu'il ne l'a fait à l'égard du légataire. Le dédain du XVIII^e siècle a été à la mode presque jusque vers le milieu du nôtre.

Les deux siècles ne peuvent décidément pas être mis en opposition de cette façon-là. Il est inexact que le XVIII^e siècle ait renié la foi, plus faux encore que le XVI^e siècle ait renoncé à la science et à la conscience. Le XIX^e siècle ne mérite nullement le reproche d'ingratitude pour ne pas avoir accepté sans contrôle toutes les idées du XVIII^e comme autant de fruits mûrs dont il n'y avait plus qu'à jouir.

Il n'en demeure pas moins certain qu'il est plus difficile de caractériser notre époque que celles qui l'ont précédée. Loin d'être plus pauvre que le XVIII^e siècle, le nôtre est au contraire