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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 6 (1873)

Artikel: La philosophie religieuse moderne et la dogmatique chrétienne

Autor: Astié, J. F. / Secrétan, Charles

Kapitel: I

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379152

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 15.07.2025

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

LA

PHILOSOPHIE RELIGIEUSE MODERNE

ET LA

DOGMATIQUE CHRÉTIENNE

EXAMEN CRITIQUE DE LA *Philosophie de la liberté*,

DE M. CHARLES SECRÉTAN [1]

I

Ce travail préliminaire accompli, il restera à déterminer la notion de la dogmatique. Les représentants des tendances modernes ne sont pas d'accord.

Il y a d'abord les adeptes des écoles plus ou moins spéculatives qui continuent les traditions du rationalisme, en partant de l'hypothèse de l'autonomie de la raison dans le domaine religieux comme dans tous les autres. Cette tendance a donné naissance à une philosophie religieuse qui, dans la pensée de ses auteurs, serait appelée, sinon à supplanter, du moins à dominer la dogmatique proprement dite.

Le rationalisme de Kant n'est au fond que du moralisme. En prétendant se maintenir dans les limites de l'intelligence humaine, il a paru rendre un rapprochement possible entre le

[1] Cette étude est détachée d'une *Lettre-préface* adressée par un de nos collaborateurs, *à la jeunesse théologique des pays de langue française*. Après avoir examiné les questions préliminaires se rapportant à la dogmatique, l'auteur signale les diverses philosophies religieuses modernes, en s'attachant spécialement à l'examen de celle de M. Secrétan. La *Lettre-préface* elle-même paraîtra prochainement en tête d'un volume : *La Théologie allemande contemporaine*, par J.-F. Astié.

christianisme et la philosophie. Bien loin de nier comme le naturisme la possibilité de la rédemption, il y voit une méthode divine d'introduire la vraie religion ; il reconnaît la haute valeur d'une révélation, à une condition cependant, c'est que la religion chrétienne et le moralisme poursuivent le même but et que les éléments positifs du christianisme soient subordonnés à l'élément naturel représenté par la philosophie. C'est là le point délicat. « D'abord la paix entre la religion et la philosophie 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 incompétence 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. » (Pag. 231.)

L'erreur capitale ici est la notion de religion. Kant ne sait voir entre elle et la morale qu'une différence formelle. La religion ne s'occupe plus de ce que Dieu a fait pour l'homme, et dans l'homme; sa mission est d'être un simple auxiliaire de la morale, chargé d'amener les hommes à faire leur devoir. On comprend alors que tout ce qui en elle est dépourvu de valeur morale doive être répudié. Mais la religion a sa tâche à elle : elle est appelée à établir la communion avec Dieu. Par conséquent il faut qu'elle fournisse les preuves de ces événements historiques qui ont servi à établir la communion avec Dieu. Ce

n'est plus alors faute de pouvoir s'élever sur les hauteurs du moralisme, qu'on s'approprie spirituellement les effets de l'action divine rédemptrice : cette assimilation constitue la vie même de la religion. Si elle ne contemplait 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 ne peut guère être question d'une philosophie religieuse de Fichte complète et systématisée. Dans son premier système ce philosophe est athée ; dans le second il se borne à voir dans le christianisme un fait religieux après n'y avoir vu, comme Kant, qu'un fait moral. Le moi doit renoncer à son autonomie en présence de Jésus-Christ qui est la révélation du divin dans la conscience.

La dogmatique spéculative proprement dite prétend, en modifiant seulement le point de vue général de la religion, satisfaire les besoins particuliers de la théologie, en signaler les fautes et en réparer les négligences.

Entre les mains de Schelling, la philosophie de la religion devient une dogmatique historico-métaphysique. Ce philosophe prétend restaurer la doctrine orthodoxe, mais c'est au détriment de l'idée de Dieu dont il ne donne nulle part une notion exacte. Kant, en sauvegardant l'essence morale et religieuse du christianisme, laisse la porte ouverte à une transformation de la dogmatique, tandis que Schelling, n'accusant pas l'idée chrétienne dans son essence, 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. » (Pag. 248.)

Cette spéculation ne cesse de confondre le monde de la nature et celui de la morale. 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.

La méthode hégélienne appliquée au christianisme a fait illusion pendant quelque temps. On prit plaisir à restaurer l'orthodoxie, au moyen d'une dialectique singulièrement flexible et complaisante. En lieu et place de la révélation extérieure, temporaire, particulière, miraculeuse et arbitraire des supranaturalistes, nous avons une révélation intérieure, éternelle, universelle, nécessaire. Tandis que les rationalistes avaient rejeté à la légère la notion d'incarnation, trop superficiels pour saisir sa portée, Hegel en fait le centre même du christianisme. La spéculation se flatte d'être à tous égards d'accord avec les dogmes traditionnels, qui ne se distinguent d'elle que par le seul côté formel. Bien loin de soumettre la tradition chrétienne à la critique, les hégéliens se mirent à restaurer les dogmes orthodoxes les plus problématiques et les plus scabreux. Les illusions se dissipèrent bientôt. Il fallut s'avouer que ce positivisme, ce conservatisme excessif de la philosophie nouvelle n'était qu'un vain formalisme. « On adorait l'idée qu'on construisait en partant des catégories les plus abstraites, mais on ne parvenait jamais à saisir la réalité : il n'y avait rien dans ces formules éclatantes, qui firent un instant illusion. On s'aperçut qu'on se mouvait dans un monde d'ombres chinoises qui, tout au plus, *côtoyait* celui de la réalité. Cette prétendue philosophie de la réalité fut condamnée à *hésiter* sans cesse entre un mauvais empirisme et un abstrait formalisme ! Si l'histoire corrompit la philosophie, la philosophie réduisit l'histoire à n'être plus qu'une sèche nomenclature. Tout le côté *moral* du chris-

tianisme, qui avait été exclusivement relevé par le rationalisme, bien que d'une manière superficielle, est entièrement sacrifié. La liberté et la personnalité, bases indispensables de la moralité, disparaissent devant une impitoyable nécessité. L'homme n'est plus qu'une phase transitoire, un moment dans la grande évolution de l'absolu. Et puis, quel absolu que celui auquel tout est ainsi sacrifié ! Il n'y a pas en lui la moindre ombre de personnalité. Ce n'est qu'une abstraction, qu'un être pur n'arrivant à la conscience de lui-même que *dans* l'homme et *par* son moyen. » (Pag. 42.)

Ce n'est que chez les disciples de Hegel qu'on vit éclater dans tout son jour l'hostilité profonde contre le christianisme qui avait été dissimulée d'abord par un accord apparent avec la philosophie. Ce fut Strauss qui tenta le premier de renverser l'histoire évangélique, en lui appliquant l'idée hégélienne de l'immanence de Dieu dans le monde. « Dieu agit dans le monde d'une manière *intérieure, constante, régulière ;* il ne saurait donc y avoir place pour la moindre trouée dans ce tissu aux mailles serrées : le *miracle est impossible*. C'est cette négation *aprioristique* de miracle qui a donné l'impulsion à l'entreprise de Strauss et qui la caractérise au plus haut degré. Sur ce point-là donc on ne peut dire qu'il soit impartial et sans parti pris. » Ce savant présente cette idée fondamentale sous une autre forme lorsque, d'après l'assertion hégélienne que l'idée de l'espèce, bien loin de pouvoir se réaliser dans un seul individu, a besoin pour le faire de tous les exemplaires de l'espèce, il affirme que l'incarnation de Dieu en Jésus, bien loin d'être un fait unique et isolé, se répète sans cesse dans chaque membre de la famille humaine.

La *Dogmatique* de Strauss montre encore mieux ce qu'il y a d'illusoire, de faux, dans le prétendu accord de la spéculation hégélienne et de l'orthodoxie. L'unique but de cette dogmatique c'est de prouver que toute dogmatique est impossible. L'idée fondamentale de la dogmatique de Strauss est la suivante : il y a entre la *représentation* et *l'idée,* le dogme traditionnel et la spéculation, un abîme infranchissable aboutissant à l'antinomie

irréductible de la religion et de la philosophie, de la raison et de la foi.

Comme C.-H. Schwarz le fait remarquer avec beaucoup de justesse, nous retrouvons là l'idée capitale de tout le hégélianisme qui veut que la religion ne soit que *représentation*. Mais c'est là une erreur fondamentale ; c'est tout à fait à tort qu'on *identifie* la religion et la représentation. « Celle-ci n'est que la forme la plus *imparfaite* et la plus *populaire* de la connaissance religieuse. La *représentation* religieuse doit disparaître au creuset de la critique négative et céder la place à la philosophie, mais il n'en saurait être de même de la *religion*. Celle-ci demeure comme la base substantielle de toute connaissance qu'on peut en obtenir. Elle consiste en une vie spontanée, immédiate, *antérieure* à la science et à l'action dont elle est la source vivante. La religion est l'intime union du divin et de l'humain : aussi ne saurait-elle jamais entrer en conflit avec la philosophie qui doit au contraire nous en donner une formule plus pure, une conscience toujours plus complète. Le conflit ne peut éclater qu'entre les *représentations* religieuses et la spéculation : ici la négation peut se donner libre carrière et poursuivre sans relâche le travail de révision le plus impitoyable. Mais, à la longue, il ne saurait y avoir *aucun conflit* entre la vie religieuse la plus intime et la spéculation. L'unique mission de la philosophie ne consiste-t-elle pas en effet à lever les trésors les plus cachés de la vie intime, à faire briller au grand jour de la connaissance ce qui vit dans les obscures profondeurs du sentiment ? » (Pag. 65.)

Pour être conséquent Strauss aurait dû résolument *proscrire* la religion comme appartenant à la sphère de la transcendance et du dualisme, et demander l'extirpation du christianisme. Ce fut Feuerbach qui tira cette conséquence en prêchant l'athéisme et l'humanisme. Celui-ci ne tarda pas à passer pour conservateur. Il a le tort de laisser subsister la notion générale de l'humanité. On le somme de descendre jusqu'au matérialisme et à l'atomisme. Triste retour des choses d'ici-bas ! les prédicateurs du nihilisme et de l'égoïsme, ces gamins de la philosophie, comme dit Schwarz, lancent à la tête de Feuerbach

les épithètes de théologien, d'hypocrite, d'âme servile, qu'il avait le tout premier prodiguées à d'autres. Aux humanistes succèdent les sophistes se groupant autour de Bruno Bauer. Ils ne laissent plus rien debout. Ils poussent en chœur un cri de haine contre la religion et le christianisme. La haine de la religion, qui n'a de sens que comme cri de guerre contre tout dogme, se transforma en dogme qu'on prêcha avec non moins de fanatisme que ceux de la religion. « Telle est cette dernière évolution de la dialectique hégélienne, alliée à l'esprit berlinois le plus trivial et le plus frivole. Encore ici nous ne trouvons qu'une seule chose *persistante,* le devenir de Hegel, le fleuve coulant sans cesse, d'où tout sort pour y rentrer continuellement. La fière contenance de la philosophie absolue tourne à la farce ; l'intellectualisme excessif des anciens hégéliens a disparu : nous n'avons plus que des individus blasés. » (Pag. 68.)

Tandis que moins de dix années suffisaient aux hégéliens pour franchir la distance qui séparait l'orthodoxie la plus attardée du plus grossier matérialisme qu'il portait dans ses flancs, l'école de Schleiermacher suivait une marche moins bruyante mais plus sûre. Le maître lui-même, avant d'avoir été témoin de toutes ces aberrations, avait exposé une notion de la dogmatique qui, d'intention du moins, est de tout point le contre-pied de celle de la spéculation philosophique. « Il s'agit de ramener la dogmatique à une formule qui soit immédiatement garantie par la piété évangélique, sans laquelle elle n'eût jamais pu venir au jour comme science indépendante ; que le dogmaticien ne se pique plus d'être un critique ou un conservateur, qu'il se borne à devenir l'organe intelligent d'une conscience religieuse existant avant lui. Il est, à la vérité, tenu de respecter ce qui constitue l'essence de la foi, mais il est parfaitement libre de jeter par dessus bord bien des malentendus théoriques, des erreurs de méthode, des emprunts faits à des systèmes philosophiques surannés. Il fait ainsi une large part aux progrès dans les études exégétiques et historiques. La mission de cette dogmatique se renferme ainsi dans des limites modestes, mais elle exige beaucoup de profondeur, de pénétration et de vigueur intellectuelle. »

C'est ainsi qu'à la veille du jour où la théologie va être indignement exploitée par la philosophie, Schleiermacher a la hardiesse de déclarer qu'elle ne doit dépendre que d'elle-même. Il la renvoie à sa source, la religion, les faits chrétiens et leurs conséquences dans la communauté religieuse. Toute assertion métaphysique ou religieuse qui n'importe pas à la piété est rigoureusement exclue de la dogmatique ; l'empirisme religieux est opposé aux méthodes ordinaires, dogmatiques ou critiques. Renonçant à enseigner des principes vrais en eux-mêmes, la dogmatique chrétienne se borne à présenter sous forme scientifique le contenu général de la conscience chrétienne. Abdiquant toute prétention spéculative, elle se contente de décrire, de réfléchir, de formuler.

Le reproche le plus grave qu'on puisse faire à Schleiermacher, c'est d'avoir été infidèle à son programme. Les amis les plus ardents de ce grand réformateur sont obligés de confesser que sa dogmatique, qui prétend se formuler en dehors de toute spéculation, fait plus de philosophie qu'aucune autre.

En donnant à sa dogmatique une forme qu'il n'a pu emprunter qu'à sa culture philosophique, il a indirectement confirmé et manifesté le lien étroit qui les rattache l'une à l'autre. On voit évidemment que l'abandon de mainte doctrine traditionnelle lui a été dicté, non par les intérêts de la piété, la chose est manifeste pour le miracle (voir pag. 277), comme il le prétend, mais par des préoccupations philosophiques, dont il professe toutefois ne tenir nul compte.

Aussi s'est-on de bonne heure attaché, dans les intérêts les plus divers, à compléter et à rectifier Schleiermacher.

Rothe est un des plus marquants parmi les théologiens qui, tout en subissant l'influence prépondérante de Schleiermacher, ont prétendu le compléter. Il se prononce de la façon la plus expresse en faveur d'une théologie spéculative qu'il prétend devoir s'accorder avec l'Ecriture, avec l'expérience chrétienne et avec les résultats de l'expérience en général. La spéculation dans tous les domaines peut seule réaliser l'idéal du vrai savoir, en nous permettant d'harmoniser nos connaissances. Tirant ses idées de son propre fonds, la spéculation est indépendante,

au sens le plus rigoureux du mot. Elle s'accomplit au moyen d'une chaîne bien liée d'actes de réflexion dialectique qui s'engendrent les uns les autres. La portée de la spéculation est générale ; et quand elle obéit à toutes les exigences logiques, elle peut prétendre au titre de science exacte, aussi légitimement que les sciences naturelles. Pour arriver à une pareille science *à priori*, il faut partir du commencement, des principes premiers, progresser d'une manière constante et tout comprendre dans son horizon, car l'idée de spéculation implique celle d'un tout organique. « La pensée spéculative tire ses propres idées d'elle-même, de telle façon qu'elles s'engendrent nécessairement et successivement les unes les autres, en obéissant à des idées logiques, et qu'elles s'unissent et s'agencent intérieurement et organiquement, au point de constituer, en même temps et immédiatement, un système arrêté, un organisme. Spéculer, c'est donc penser en grand, penser tout d'une pièce, saisir les idées particulières dans leur liaison avec l'ensemble : c'est par conséquent penser *systématiquement*, l'unique manière parfaite de penser. Il n'appartient qu'à la spéculation seule d'arriver à formuler ainsi un ensemble de concepts formant un tout organique, un système. » (Pag. 3 et 5.) Pour arriver à former un système de toutes nos idées, nous devons pratiquer la méthode que suit tout organisme. Un organisme ne se forme pas du *dehors*, *mécaniquement*, par la simple juxtaposition de ses parties, mais *du dedans ;* c'est toujours un germe unique, un seul principe, qui, en se développant et s'épanouissant, met au jour les parties diverses qui sont contenues en son sein. Elles viennent se ranger autour de lui, comme autour d'un centre, de sorte que le principe unique rayonne et s'épanouit en multiplicité, tout en demeurant unité. « Un organisme intellectuel, un système intellectuel, un système d'idées doit également sortir d'une idée féconde, d'une idée mère. » (Pag. 7.)

Part-on du sentiment du moi, « on obtient la spéculation philosophique générale. Quand on part du sentiment de Dieu, on aboutit à la spéculation théologique. » Elle ne naît pas du besoin intellectuel et scientifique, mais du sentiment *religieux* immédiat lui-même, qui reconnaît l'obligation de faire en quel-

que sorte l'inventaire des richesses infinies dont il se sent possesseur. La spéculation religieuse ne provient donc pas du scepticisme, mais de la plénitude même de la vie de la foi. Parfaitement sûre d'elle-même, la piété se croit de force à conquérir le champ de la spéculation qu'elle sent lui appartenir. Remplie d'enthousiasme et de confiance, elle se lance à pleines voiles sur la haute mer de la pensée *aprioristique*, certaine qu'il n'y a pas de naufrage à craindre. Pleinement convaincu qu'il possède la vérité absolue, comment l'homme religieux douterait-il du succès d'une spéculation ayant sa propre piété pour objet? Le succès est certain, à condition de travailler de toutes ses forces et d'avancer très lentement. » (Pag. 15.)

C'est la piété qui règne avec autorité sur la spéculation, car celle-ci se borne à présenter, sous une forme scientifique, ce que la première possède déjà d'une manière immédiate. On ne sera donc certain d'avoir bien spéculé que si le sentiment religieux se retrouve dans les résultats de la spéculation, tout en se rendant mieux compte de lui-même. Toutefois, le travail de la spéculation doit s'accomplir dans une entière indépendance des sentiments pieux et des représentations religieuses. Ce n'est qu'après avoir complétement terminé son travail qu'on doit le soumettre au contrôle de la piété. La sainte Ecriture, document de la révélation, expression historique et authentique de la conscience chrétienne primitive, est également une autorité avec laquelle la théologie spéculative doit compter. Il faut cependant faire ici deux réserves; il devra y avoir nécessairement une différence entre les représentations bibliques et l'expression définitive et intellectuelle que nous fournira la théologie spéculative; ce qui dans la Bible sera une conception scientifique de la conscience chrétienne (c'est-à-dire déjà de la théologie), ne saurait être norme pour la spéculation. Il y a même plus: il faut que la spéculation trouve dans la sainte Ecriture une confirmation positive; les résultats de la théologie doivent donner une conception plus satisfaisante du contenu de la révélation que les systèmes précédents.

Cette théologie spéculative domine toutes les autres disciplines théologiques. A l'histoire de l'église elle fournit la clef

pour comprendre les événements du passé; à la théologie pratique elle donne une vue claire du but final vers lequel elle doit s'efforcer de faire marcher l'église du présent. Quant à la dogmatique, elle rentre dans les sciences historiques. Rothe a soin d'insister sur l'idée que la dogmatique ne saurait être une science spéculative, comme on ne le suppose que trop souvent, mais une simple discipline historique, soumise à son tour à la théologie spéculative. « La dogmatique est une discipline essentellement positive, ou plus exactement historico-critique. L'objet d'étude lui est fourni par la doctrine ecclésiastique historiquement donnée, qu'elle est appelée à construire en système, tout en examinant si et dans quelle mesure cette doctrine répond à sa notion. Il est de la plus haute importance de ne pas confondre l'élément positif et l'élément critique. La dogmatique ne saurait donc être en aucune façon une discipline spéculative. Il est vrai toutefois qu'elle ne pourrait s'acquitter de sa mission sans posséder un système spéculatif, indépendant et théologique, son instrument indispensable. En effet, pour que son travail tire à conséquence, la dogmatique a absolument besoin de notions bien arrêtées, sans cela elle perd toute tenue scientifique, toute utilité dialectique; ce n'est plus qu'un parlage à tort et à travers. Or, d'où la dogmatique tirerait-elle toutes ces notions, si ce n'est d'un système spéculatif?» (Pag. 6).

Cette théologie spéculative qui domine toutes les disciplines théologiques, est à son tour dominée par les méthodes et par les hypothèses de l'idéalisme philosophique; c'est une théologie chrétienne du point de vue de la philosophie de Schelling et de Hegel. Lorsqu'on se rappelle ce que Strauss et les jeunes hégéliens ont su tirer de la doctrine du maître, on est vivement intéressé en voyant un esprit puissant faire sortir à son tour de l'eau douce de cette source qui a produit à profusion des eaux amères. Rothe se montre un virtuose accompli. On ne saurait trop admirer sa souplesse, ses ressources inépuisables, l'art consommé avec lequel il développe les catégories purement idéalistes, en prêtant à ces formules vides un contenu réel qui n'est autre que la doctrine répondant aux besoins de la conscience chrétienne; on voit tour à tour surgir la person-

nalité de Dieu, sa nature, ses attributs, sa liberté. C'est à peine si l'on se formalise un peu, quand l'auteur statue l'éternité de la création, c'est-à-dire de l'espace et du temps, sa nécessité, et quand il expose sa théorie du péché. Ce qu'on croit avoir déjà sauvé est si important que l'on est disposé à être coulant sur tout le reste. Comment en effet marchander son admiration à un dialecticien qui réussit ainsi à cueillir des raisins à des épines et des figues à des chardons? Si seulement on pouvait oublier que cette dialectique, d'une souplesse irréprochable, a servi à de tout autres fins! Cette malencontreuse réminiscence vient rompre le charme auquel on s'était laissé aller en suivant Rothe de déduction en déduction; réveillé en sursaut on reprend terre, la critique reparaît avec tous ses droits. La tentative de vouloir chercher l'antécédent du Dieu actuel paraît bien prétentieuse; l'idée du cordonnier allemand, Jacob Bœhme, qui voulait couper court à toutes les difficultés de la théodicée en mettant le diable en Dieu a eu beau séduire tous les idéalistes allemands modernes, on ne peut s'empêcher de trouver le coup hardi et même un peu risqué. Et puis, cette idée d'un procès en Dieu fait toujours l'effet d'un grave abus de l'anthropomorphisme. Il nous est difficile de rompre avec ce préjugé de la conscience, non pas chrétienne, mais simplement humaine qui veut que, si Dieu est, il ait toujours été ce qu'il est. Sans doute, on ne manque pas de nous rassurer: Dieu, dit-on, est élevé au-dessus de l'espace et du temps; il a bien été de toute éternité ce qu'il est. — Il nous est impossible, à nous simples mortels, de concevoir un développement, un devenir qui ne tomberait pas sous les catégories du temps et de l'espace. C'est pourtant ce qu'il s'agit de nous faire admettre. On a beau nous dire que ce procès, ce devenir en Dieu n'est qu'un procès logique, nous trouvons que c'est encore trop. Peut-on à ce point appliquer à Dieu la catégorie de la causalité? Et quand on dit que Dieu est cause de lui-même, n'est-il pas plus sage d'entendre ces termes dans un sens négatif, pour signifier qu'il n'a été causé par rien, plutôt que de supposer qu'il a dû se développer, se former, se faire, comme nous nous développons nous-mêmes en partant de l'état d'inconscience pour arriver à la personnalité? Après tout,

même en admettant qu'il ne s'agisse que d'un procès logique, cet antécédent du Dieu personnel nous produit toujours l'effet d'être le vrai Dieu, le principe premier duquel le Dieu personnel a surgi. Et puis, cette prétention à pénétrer ainsi en quelque sorte dans l'officine, logique si vous voulez, dans laquelle Dieu s'est fait lui-même, nous produit toujours l'impression d'une profanation. D'abord elle implique chez l'homme une science absolue qui ne semble pouvoir s'expliquer que par l'identité du créateur et de la créature; ensuite elle semble oublier qu'il ne convient pas de soulever le voile discret qui recouvre toutes les grandes questions d'origine. Le moyen de s'arrêter en deçà du néant, quand, dans son besoin de découvrir des causes, on veut trouver celle de Dieu même! Que pourra-t-elle être, sinon un autre Dieu ou le néant? Quand on reproche à Rothe de disséquer le bon Dieu, comme il ferait d'une grenouille, il répond d'abord modestement que c'est l'idée de Dieu qui a été seule disséquée. Il déclare ensuite ne pas comprendre cette objection de la part de théologiens qui après avoir reconnu en Dieu l'inénarrable, prétendent cependant en posséder une idée, un concept. « Celui, dit-il, qui prétend se faire une idée de Dieu, ne saurait se dispenser de l'analyse, de recourir au microscope de la dialectique, au couteau tranchant de la logique la plus pénétrante. Et tout cela c'est au nom de la piété que je l'exige. Y a-t-il en effet quelque chose de plus irréligieux au monde que de penser Dieu d'une manière *superficielle?* »

Apparemment c'est de sa piété à lui que Rothe entend seulement parler, à cela nous n'avons rien à dire. Les droits de la subjectivité sont immenses et imprescriptibles: lorsqu'on a eu le malheur de s'égarer dans un labyrinthe, on s'en tire comme on peut. Bien des nobles esprits, pris comme Rothe dans les filets de l'idéalisme, quand ils ont senti tout ce qu'il avait de vide, de formel et d'artificiel, sont sortis de ce royaume des ombres par un vigoureux effort moral qui a, d'un seul coup, brisé toutes les mailles. Rothe, lui, a préféré une méthode incontestablement plus logique, plus rationnelle: doué d'une piété assez saine et assez vigoureuse, il n'a pas craint de res-

pirer à pleins poumons dans cette atmosphère, jusqu'à ce qu'il ait cru avoir découvert dans le système même un point d'appui pour en sortir. Encore une fois, il ne nous reste qu'à nous incliner et à admirer les nobles efforts du virtuose. On croit voir le plongeur de la grande exposition de Paris, enfermé dans une pesante armure de fer et de cuir, destinée à le préserver de l'asphyxie, remontant péniblement du fond des abîmes pour revenir respirer à la surface. Il n'y a rien à dire puisqu'il réussit. Mais enfin les exercices de ce genre ne sont pas à l'usage de tout le monde. Et il est douteux que si les hommes pieux en général se croyaient condamnés aux mêmes efforts dialectiques que Rothe pour se faire une notion de Dieu, ils se trouvassent bien satisfaits au terme de leur travail. Disons toute notre pensée : la piété de Rothe semble en tout ceci s'être montrée aussi naïve que saine et vigoureuse. Il faut avoir vidé jusqu'à la lie la coupe enivrante de l'idéalisme pour persister à le prendre encore à ce point au sérieux, alors que, pour tout le monde, il est déjà percé à jour. La seule circonstance que cette dialectique a servi à démontrer les thèses les plus opposées, aurait dû suffire pour la rendre suspecte. Déjà du temps de Hegel, sa logique avait des ressources inépuisables pour justifier complaisamment les variations incessantes de la politique prussienne. Depuis lors l'épreuve a été plus complète encore. Tour à tour au service de l'orthodoxie ou de l'impiété, du spiritualisme et du matérialisme, la dialectique idéaliste s'est montrée ce qu'elle a toujours été, une sophistique qui ne saurait plus tromper personne.

Carl Schwarz, qui en 1848 ne passait pas précisément pour hostile au hégélianisme, prend soin aujourd'hui de le répudier en se défendant d'avoir jamais partagé l'illusion générale. Il ne voit plus en lui qu'une scolastique aussi vide que celle du moyen âge. L'influence de Schleiermacher est présentée comme plus profonde, plus intime et surtout plus persistante. Strauss, qui est en théologie la plus fidèle expression du hégélianisme, est présenté comme lui devant ses exagérations et son manque complet de sens historique. « Malgré toutes les qualités formelles de cet ouvrage (la *Dogmatique de Strauss*), il vous

laisse un profond sentiment de vide, de désespoir et de nihilisme. Cette critique est décidément blasée; l'esprit hégélien lui a enlevé toute conviction, toute fraîcheur; elle n'a plus la moindre séve. » Et cependant, si nous en croyons Schwarz, Strauss n'aurait compris le hégélianisme que par son côté formel, négatif et dissolvant; tout en maniant avec beaucoup de dextérité les formules de cette philosophie, il n'aurait su saisir ni son esprit, ni sa haute portée. « Le seul débris de vérité qui se trouve dans la *Dogmatique* de Strauss, c'est le panthéisme de Spinoza. A côté de cela on remarque une vive sympathie pour l'autonomie morale; l'assurance qu'en dernière analyse tout revient à la disposition morale et à la conduite pratique irréprochable qui demeurent l'essentiel. C'est là un bizarre phénomène, une grosse contradiction dans laquelle tombe Strauss et avec lui la plupart des radicaux, soit philosophes, soit théologiens. Chez Strauss, le panthéisme et le moralisme se disputent la prépondérance, ou mieux ils se *relaient* de la façon la plus heureuse. Ce docteur renverse la doctrine chrétienne, tantôt au nom de la morale, tantôt au nom du panthéisme, qui *détruit à son tour toute morale*, parce qu'il enlève à l'homme toute liberté. L'incapacité spéculative est énorme; l'absence de toute idée est poussée jusqu'à la naïveté; le choix des moyens importe peu pourvu que le dogme traditionnel soit renversé. Strauss ne songe pas un seul instant à mettre d'accord son moralisme et son panthéisme, c'est-à-dire à abandonner celui-ci. Il persiste toujours dans son rôle de simple critique sans s'élever jamais jusqu'à la philosophie. Voilà pourquoi ce théologien ne s'est assimilé le hégélianisme que d'une façon tout extérieure. En dépit de sa critique, il part d'un dogme, lui aussi! Ce sont les formules hégéliennes qui doivent combler les lacunes et donner à l'auteur un certain calme scientifique. Mais qu'ils sont vides et morts ces bouche-trous! Comme on sent bien qu'il ne s'est pas *approprié* ces principes; qu'ils ne sont pas devenus une vérité subjective, intime et vivante. Voici qui prouve excellemment que l'esprit du hégélianisme lui échappe. Ce critique perspicace n'a pas l'air de se douter un instant que Hegel *oscille* sans

cesse entre le panthéisme et l'anthropologisme ! Dieu, nous dit Hégel, n'est pas personne, mais il va se *personnifiant* à l'infini chez les individus. Il y a sans doute ici un *besoin* de dépasser Spinoza, en le complétant par Fichte. Toutefois ce n'est pas résoudre l'antinomie, mais tomber simplement dans l'anthropologisme, pour retourner ensuite au panthéisme. Car enfin si l'absolu ne devient vraiment *concret* que dans l'individu humain, ce n'est que chez lui qu'il *est* vraiment absolu. Ce n'est pas la substance *en soi*, mais sa *réalisation*, ce n'est pas le *commencement*, mais le *résultat* du procès qui est l'absolu. » (Pag. 66.)

Carl Schwarz n'est pas moins sévère quand il s'agit d'apprécier la *Nouvelle Vie de Jésus*, de Strauss. Il constate que, tout en tombant dans un extrême opposé à celui de M. Renan, son compatriote n'a pas mieux réussi que le littérateur français à s'élever jusqu'à l'histoire. «Tout en se proposant un but *positif*, Strauss n'a su faire usage que de la méthode *négative* et *critique*. Nous avons là la mesure de son talent. Il excelle dans l'analyse ; il sait admirablement signaler les illusions des orthodoxes, toujours exposés à prendre la mythologie pour de l'histoire ; il est le représentant de la critique sobre et incorruptible ; sa spécialité est d'*analyser* et de répandre la *clarté* sur tout ce dont il s'occupe. Mais c'est en vain que vous lui demanderiez autre chose. Il a écrit une *Vie de Jésus* « dans les limites de la critique pure. » Le talent intuitif et divinatoire qui constitue l'historien lui manque totalement. Aussi finit-il par nous dire qu'il est peu de grands hommes sur le compte desquels nous manquions plus d'informations que Jésus.... Il n'a ni *coup d'œil historique* ni sens *religieux*. On dirait que, grâce à un travail critique incessant, ces organes-là ont été, sinon atrophiés, du moins paralysés. Les conclusions demeurent des plus précaires et des plus vagues. Il accorde que le christianisme n'a pas encore fait son temps ; il convient qu'il doit en rester un certain quelque chose qui a bien son importance ; mais je vous défie de savoir *en quoi* ce minimum consiste. Il ne daigne pas nous le dire. » (Pag. 90 et 92[1].)

[1] On sait que dans son dernier ouvrage, *Der alte und der neue Glaube*, Strauss est allé plus loin. Voir *Revue de théologie et de philosophie*, 1873, pag. 145.

On voit que les Allemands sont bien revenus de l'admiration sans réserve qu'ils avaient jadis pour l'idéalisme absolu ; ils ne se font plus d'illusion sur sa valeur comme moyen de transformer la théologie. Ces idées-là doivent être laissées aux Français qui, admirant toujours de confiance, arrivent juste à temps pour s'éprendre des idoles dont on ne veut plus ailleurs. Philosophes et théologiens des bords de la Seine peuvent se livrer à ce culte posthume sans craindre de se rencontrer dans les mêmes parvis avec leurs ennemis implacables. Et il n'est pas nécessaire d'être un homme de parti pris pour porter des jugements semblables sur le panthéisme contemporain. Carl Schwarz appartient à la tendance libérale la plus authentique, seulement il se donne la peine de se rendre compte des choses avant d'en parler. Rothe est peut-être le seul homme marquant qui se soit fait illusion jusqu'au bout. Aussi pour avoir supposé que le public accueillerait la seconde édition de sa théologie spéculative dans les mêmes dispositions d'esprit que la première, peut-il être considéré comme une idéaliste attardé, le dernier des théologiens spéculatifs.

Il y a toutefois beaucoup à apprendre dans cet ouvrage. Rothe a eu le grand mérite de faire briller à nos yeux le magnifique idéal de la science qui avait depuis longtemps été perdu de vue. Il n'est pas d'homme ayant éprouvé le besoin de se rendre quelque peu compte des choses de l'esprit qui n'ait lutté contre cette difficulté si bien signalée par le docteur allemand, de systématiser ses connaissances du point de vue empirique. « Nous commençons tous à apprendre, dit-il, dans une période de la vie où nous sommes éminemment *réceptifs*. Nous finissons peu à peu par remplir notre entendement d'une foule d'idées et de représentations qui nous viennent de toutes parts. Puis il arrive un moment où nous éprouvons le besoin de mettre tous ces éléments divers en rapport les uns avec les autres. Nous voulons ramener tout cela à l'unité, afin d'obtenir une connaissance vraiment digne de ce nom. Mais nous n'avons pas plutôt cédé à ce désir que nous nous apercevons qu'il n'est pas aisé à réaliser. A première vue, nous croyons y arriver en mettant en ordre les éléments divers qui

constituent notre connaissance. Il nous semble que nous n'aurons qu'à grouper et à classer nos idées d'après les objets auxquels elles se rapportent. Nous formons ainsi un grand nombre de catégories logiques, sous lesquelles nous rangeons nos diverses connaissances. Cela fait, nous essayons de mettre en ordre à son tour le *contenu* de chacun de ces casiers, pour les placer ensuite les uns avec les autres, dans la relation logique convenable. Nous nous flattons que, ce travail une fois terminé, nous serons arrivés à cette harmonie, à cette unité de nos connaissances à laquelle nous aspirons. Toutefois, nous ne tardons pas à nous apercevoir que le but ne saurait être atteint par cette méthode. D'abord ce travail de classification nous semble devoir être sans terme, car, à mesure que nous classons des idées, nous en acquérons de nouvelles, qui viennent à leur tour enrichir notre intelligence. Puis, nous avons beau recourir à toutes les combinaisons les plus ingénieuses, nos idées diverses ne se prêtent pas à une classification. Les unes sont incomplètes; il en est d'autres qui se contredisent ; le lien indispensable pour les rattacher les unes aux autres nous fait défaut. Bref, nous nous apercevons qu'il est impossible de former un organisme, un système de concepts avec ces éléments divers. »

« Au fait cet échec n'a rien qui doive nous surprendre, lorsque nous songeons comment nous avons acquis ces idées. Qu'est-ce donc qui nous autorise à croire qu'elles doivent former un tout organique, quand nous nous rappelons qu'elles sont nées *isolément* et dans des intelligences fort différentes les unes des autres? Je me suis moi-même formé quelques-unes de mes idées, mais dans des périodes diverses de mon développement, tandis que j'en ai reçu d'autres des mains de la tradition, qui est elle-même formée de l'apport d'individus ou de nations appartenant à des époques et à des civilisations fort différentes. Si les jeux de patience réussissent, c'est que les parties qui les constituent ont été découpées d'un objet qui *primitivement* formait un tout unique et harmonique. Comme les éléments de ma connaissance n'ont pas une origine de même genre, il est tout naturel que nous ne réussissions pas à

constituer l'unité. En tout cas, celle-ci ne pourrait être atteinte qu'après avoir *retravaillé* les idées diverses contenues dans notre intelligence; mais c'est encore là un travail de Sisyphe, que personne jusqu'ici n'a pu conduire à bonne fin. Comment pourrait-il réussir? Il ne s'agirait de rien moins que de revoir et de modifier *chaque* idée particulière, en tenant compte de ses *innombrables* rapports avec toutes les autres. » (Pag. 5-7.)

Quiconque a connu ces angoisses intellectuelles a soupiré après un principe supérieur duquel il pourrait déduire tout l'ensemble de ses connaissances définitives. Car à moins d'être un de ces sceptiques blasés qui font consister la suprême sagesse dans l'érudition, on sent que renoncer à harmoniser nos connaissances de façon à obtenir un système, c'est abdiquer sa qualité d'homme. Aussi dans ces heures-là, auprès de tout esprit droit et vigoureux, la spéculation a cause gagnée. Pas plus que Rothe on ne veut d'une dogmatique sans tenue scientifique, sans notions précises. Cet amas d'éléments hétérogènes et indigestes, reliés par les fragiles liens d'une logique purement formelle, n'est qu'un parlage à tort et à travers. Aussi se sent-on dans les meilleures dispositions pour être convaincu. On suit avec attention ce plaidoyer en faveur de la spéculation; on brûle du désir d'être persuadé, convaincu, on soupire après cet argument décisif qui vous arrachera, en la théologie spéculative, cette foi absolue, définitive qu'on ne demande pas mieux que d'accorder.

Cependant, à moins qu'on n'ait encore vingt ans et qu'on ne soit d'une rare inexpérience en matières philosophiques, il y a bien des chances que le moment si désiré n'arrive pas. C'est qu'on se rappelle les avis du sage de Königsberg à l'adresse de ceux qui seraient disposés à céder aux attrayantes sollicitations de la spéculation. Il compare le domaine qu'il nous est possible de connaître et d'exploiter à une île riante et fertile, mais environnée d'un océan brumeux et d'écueils insurmontables. « Si la raison théorique, au lieu de borner sa tâche et ses prétentions à aider les autres facultés cognitives à bien cultiver le sol de cette habitation...., si la raison, non contente de cet apanage, veut diriger son vol ambitieux sur les ailes des catégories

pures dans d'autres régions, ou s'imagine pouvoir, en pilote habile, traverser la mer orageuse qui environne le domaine circonscrit assigné à l'homme par son Créateur, elle ne trouve que chimères et dangers, elle perd en vaines tentatives un temps qu'on aurait dû employer à aiguillonner les facultés d'observer et de concevoir, et à les seconder dans leur travail, le seul fructueux, puisqu'il porte sur des objets accessibles aux sens. »

Pour qui a saisi la portée de ces sages avertissements, il n'est plus possible de céder aux séduisantes sollicitations de Rothe. On renonce à ce travail attrayant de l'araignée, puisant dans sa propre substance les matériaux indispensables pour tisser sa toile, sans tomber dans l'autre extrême pour imiter l'empirique qui, comme la fourmi, ne sait qu'entasser sans fin, ne reliant par aucun lien commun les produits d'une érudition inintelligente. On revient au travail plus lent, plus pénible de l'abeille qui sait façonner en sucs exquis les fragments divers qu'elle va butiner de toutes parts.

Mais trêve d'images. On ne peut reprocher à Rothe d'avoir méconnu les droits de l'expérience ; il veut au contraire que les résultats empiriques contrôlent ceux de la spéculation. Seulement son erreur consiste à croire que l'homme puisse ainsi se scinder pour spéculer d'une manière tout à fait *indépendante et a priori,* sans se laisser en rien affecter par les données de l'expérience. C'est là l'erreur fondamentale de l'idéalisme qu'il a professé plus carrément que personne. D'abord le point de départ lui-même, Rothe en convient, la notion de Dieu, est fournie par l'expérience. Nul doute que pendant tout le cours de la construction elle-même, la prétendue spéculation indépendante ne soit profondément affectée par l'expérience, comme au point de départ. Qu'on se l'avoue ou non, on trouve moyen de déduire idéalement ce qui vient d'ailleurs. En outre, même quand les résultats de la spéculation paraissent coïncider de la manière la plus heureuse avec ceux qui sont fournis par les faits et par l'expérience, il est aisé de s'apercevoir que l'esprit est différent et que l'harmonie n'est qu'apparente. Il suffit de se rappeler par exemple combien

la dogmatique de Mareinecke, inspirée tour à tour par la philosophie de Schelling et par celle de Hegel, est loin de sauvegarder la doctrine chrétienne, malgré l'accord apparent dans les formules. L'idéaliste s'imagine que l'essence des choses correspond toujours d'une manière parfaite aux idées qu'il s'en fait, en vertu d'une identité fondamentale et primitive entre l'être en lui-même et l'intelligence humaine, appelée à s'en rendre compte. Et, pourvu qu'il raisonne d'une manière parfaitement logique sur les conséquences des principes, il ne doute pas un seul instant que la réalité ne corresponde parfaitement à ses déductions. C'est à tel point que, quand il s'aperçoit d'un désaccord incontestable entre ces constructions et les faits d'expérience, il se garde bien de chercher à établir un accord immédiat et en quelque sorte extérieur. Bien au contraire, « il se remet de nouveau à l'œuvre, en fermant encore les yeux pour ne pas se préoccuper du monde extérieur. Le manque d'accord entre les deux sphères, il l'impute au fait d'avoir mal spéculé: il se dit qu'il n'aura pas suivi avec assez de rigueur les lois de la logique; qu'il ne les aura pas maniées avec assez de dextérité. » (Pag. 10.) Sans se laisser le moins du monde décourager, l'idéaliste a recours à une hypothèse nouvelle qu'il soumettra plus encore que la précédente aux lois d'une dialectique inflexible. Les divers systèmes de la philosophie idéaliste moderne ne sont ainsi que des constructions grandioses, d'une régularité souvent irréprochable, reposant sur autant d'hypothèses destinées à se justifier plus tard et par le simple fait qu'elles rendraient compte de tout et s'accorderaient pleinement avec les données de l'expérience.

Malheureusement les résultats sont loin d'avoir répondu aux ardentes espérances que toutes ces tentatives avaient fait naître. Hegel, qui a paru un instant vouloir saisir la vérité de plus près que les autres, n'a fait que la côtoyer pour se perdre dans la scolastique, dans le formalisme. Aussi qu'est-il arrivé? Fatigués d'attendre l'avénement définitif de cette science absolue qu'on leur promettait à l'envi, les hommes cultivés, impatientés par tant de déceptions éclatantes, se sont lancés dans le positivisme: le matérialisme et le scepticisme ont hérité de cet

idéalisme ambitieux qui prétendait déchirer tous les voiles, expliquer tous les mystères, nous faire assister à la formation même de Dieu, dont nous nous serions rendu mieux compte que de celle de notre propre caractère. Après avoir beaucoup attendu de la spéculation, après lui avoir demandé ce qu'elle ne pouvait donner, on lui refuse sa part congrue, le droit, la possibilité de ramener à l'unité les données de l'expérience dans un domaine déterminé. Car ces esprits superbes et exigeants sont demeurés conséquents avec eux-mêmes. Ils n'ont pas renoncé à leur absolu. Et dès l'instant où vous ne pouvez leur fournir une synthèse complète, une conception irréprochable de l'ensemble de l'univers, ils vous condamnent à vous résigner au néant absolu dans tous les domaines. C'est ainsi qu'on a vu succéder aux prétentions métaphysiques les plus exorbitantes, un dédain non moins absolu de toute métaphysique. Ce sont souvent les mêmes hommes qui, en fort peu de temps, ont franchi l'espace, moins long qu'on ne croirait, qui sépare ces deux positions extrêmes. Aussi qui trouve-t-on aujourd'hui parmi les défenseurs de la métaphysique? Ceux qui n'ont jamais été dupes des merveilles que promettait la spéculation, la science de l'absolu ; tandis que les adorateurs passionnés de cette divinité d'un jour croient décidément ne plus devoir perdre terre, de peur de s'exposer aux accidents réservés aux penseurs qui veulent gravir les sommités inaccessibles.

Ce spectacle n'a rien de surprenant ; il est dans la nature des choses; il s'est souvent reproduit dans le cours de l'histoire. Bien loin de décourager, il doit servir à notre instruction. La métaphysique n'a déçu que ceux qui, sous prétexte de lui rendre un culte désintéressé, ont voulu lui faire violence en lui demandant plus qu'elle ne pouvait donner. Cet amer dépit qui se comprend chez quelques-uns, ne saurait être partagé par tous.

Rothe le dit excellemment : « L'humanité a toujours spéculé et ne cessera pas de le faire jusqu'à la fin. Ceux mêmes qui seraient disposés à s'en défendre sont les premiers à se laisser prendre au piége. A quoi bon insister sur la possibilité de la spéculation? L'histoire entière dépose en faveur de notre

thèse. On ne s'est pas plutôt aperçu de la fausseté d'un système tombé en discrédit, que la spéculation se met en devoir d'en formuler un nouveau. Il faut bien que la spéculation *puisse* être, car enfin elle est. » (Pag. 4.)

L'expérience rectifie les erreurs des systèmes, et le besoin d'organiser l'ensemble des connaissances pousse sans cesse l'humanité à en former de nouveaux. De sorte que l'expérience est à la fois le point de départ et le critère des systèmes. Le dernier venu se propose toujours de faire leur place à un ordre de faits méconnu par ceux qui l'ont précédé. C'est ainsi que les choses se passent en philosophie et en théologie : le respect des faits est en particulier le nerf de l'histoire des dogmes : la conscience chrétienne est condamnée à faire d'incessantes tentatives jusqu'à ce que, sur un point donné, elle ait trouvé des formules qui soient son expression adéquate. Il va sans dire qu'il n'est pas d'esprit spéculatif, philosophe ou théologien, qui n'estime avoir rencontré juste. C'est précisément pour cela qu'il tente d'organiser tout l'ensemble des connaissances autour de cette idée, de ce fait qu'il a emprunté à l'expérience. Mais absorbé par son idée fondamentale, il lui arrive aisément d'en méconnaître d'autres, d'arranger son système aux dépens de certains faits qu'il perd de vue. Maintenant, plus l'idée fondamentale aura été étendue, importante, féconde, moins il aura fait de tort à d'autres vérités en la faisant prévaloir ; plus longue sera l'influence que ce système exercera sur l'esprit humain, plus nombreuses aussi seront les vérités qui tomberont en quelque sorte dans le domaine public, et demeureront à l'état de lieux communs, définitivement acquis, quand le système lui-même aura fait son temps.

Le devoir des hommes qui vivent à une époque à tant d'égards ingrate, où l'esprit humain, détaché de tout système, vogue à l'aventure comme un navire sans gouvernail, est donc tout tracé. Bien loin de se laisser aller au découragement, comme le voudraient les esprits chagrins contrariés d'être obligés de renoncer aux anciens systèmes, le plus pressant est de recueillir, de constater les principes méconnus, en vue de préparer, autour du plus important d'entre eux, l'éclosion d'un or-

ganisme nouveau. Dans ces heures de confusion et de désordre où tout le monde est désorienté, le scepticisme ne manque jamais de déclarer bien haut que l'heure de son triomphe définitif a décidément sonné. Il ne faut pas s'étonner de ce facile refrain ; remontant au moment où le premier système fut trouvé défectueux, on voit que le désillusionnement éprouvé alors par l'humanité ne fut pas de force à empêcher aucune tentative nouvelle. C'est que l'esprit humain ne veut ni abdiquer, ni reconnaître pour ses apôtres les esprits chagrins et faibles au fond qui veulent faire consister toute sa gloire à renoncer à sa plus haute dignité: le besoin de connaître, de se rendre compte des choses. Il va sans dire que plus les prétentions des spéculatifs auront été exagérées, plus le triomphe des sceptiques sera facile. Ainsi s'expliquent les allures des nôtres, en théologie comme en philosophie. Après être partis de l'idéalisme absolu qui devait nous donner la connaissance absolue de tout, en commençant par Dieu même, on ne pouvait s'arrêter en deçà d'un scepticisme qui ne laisserait plus subsister que le devenir seul sans rien qui devienne. Mais en se faisant dogmatique, le scepticisme s'est chargé de se réfuter lui-même. Car enfin, ou bien on n'a pas cessé d'être dogmatique, ou on est déjà en train de le redevenir, quand on érige en dogme l'idée qu'il ne saurait y avoir de dogme.

Le moment est donc venu d'intervenir pour ceux qui estiment qu'il s'agit de recueillir les matériaux en vue d'une systématisation nouvelle.

II

A entendre quelques personnes, l'œuvre serait plus avancée, terminée même: sur les ruines de tous les systèmes nous en verrions surnager un nouveau qui serait définitif; la *Philosophie de la liberté*, de M. Secrétan, commence à faire du bruit dans le monde [1]. Au point de vue de notre étude la première

[1] La nouvelle édition de l'ouvrage de M. Secrétan a provoqué une critique fort intéressante : *La philosophie de la liberté de M. Secrétan, professeur à Lau-*