

L'avenir de la religion : d'après Alexandre Schweizer [suite]

Autor(en): **Schweizer, Alexandre**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **13 (1880)**

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379260>

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.

L'AVENIR DE LA RELIGION

D'APRÈS

ALEXANDRE SCHWEIZER ¹

III. *Le monde des idées.*

Dans la question qui nous occupe, c'est la théorie de la connaissance qui doit donner la réponse décisive. C'est ici qu'il faut particulièrement tenir compte des résultats obtenus par Lange.

La science de la nature est appelée, — et c'est là son droit incontestable, — à expliquer tous les changements qui ont lieu dans le monde par des causes exclusivement naturelles; leur action demeurant toujours la même dans des circonstances identiques constitue ce que nous appelons une loi. Cette science doit s'efforcer de connaître de cette manière la construction de l'univers depuis les points les plus ténus et les plus rudimentaires jusqu'aux êtres vivants les plus compliqués, depuis l'atome jusqu'à l'homme avec sa vie intellectuelle, autant que tous ces phénomènes dépendent de conditions naturelles et sont explicables. Le matérialisme pur doit ici régner sans partage, il ne doit admettre l'intervention d'aucune cause extranaturelle. Mais les naturalistes ne doivent pas oublier que l'objet de leurs recherches, cette réalité donnée, n'est pas une réalité absolue : elle constitue seulement notre monde phénoménal, le monde des choses telles qu'elles nous apparaissent. Par con-

¹ Voy. *Revue de théologie et de philosophie*, novembre 1879, pag. 505, et janvier 1880, pag. 65.

séquent nous ne nous trouvons pas en présence de l'être seul, tel qu'il est en lui-même, mais du monde tel qu'il nous apparaît, conformément aux organes cognitifs de nos sens et de notre entendement. L'opinion de la soi-disant saine raison qui veut que ce soit le monde lui-même, tel qu'il est en lui-même, qui soit connu par nous, a été à tout jamais réfutée par Kant¹. Notre image du monde, d'une part, et les choses telles qu'elles sont en réalité, d'autre part, ne coïncident pas. Le monde nous apparaît plein de lumière et de couleurs, et cependant ce phénomène lumineux ne se produit que comme sensation dans notre œil. Le monde nous produit l'effet d'un océan des tons les plus divers, et cependant ce n'est que l'air diversement agité qui, ondoyant à nos oreilles, y provoque cette impression que nous appelons le ton. En dehors de l'œil et de l'oreille, il n'y a ni lumière, ni couleur, ni ton; sans les organes de l'odorat il n'est point de parfums; en dehors des organes du goût point de saveur; sans le tact rien de mou ou de dur, de poli ou de raboteux, etc. Par suite de ces impressions de nos sens, le monde nous apparaît donc comme représenté, mais conformément aux lois de notre entendement et de notre organisation, qui retravaille ces impressions; en faisant abstraction de celle-ci nous ne pourrions ni penser, ni connaître. Schopenhauer a montré² combien de choses notre entendement doit faire avant d'arriver, avec les faibles données que nous fournit la sensation, à nous présenter cette image du monde encadré dans l'espace et dans le temps, réglé et dominé par la loi de la causalité. Ce que nous appelons la réalité, notre monde, est donc un produit, en partie des choses, en partie de ces organes de connaissance, les

¹ Voy. *Schopenhauer*, II, 217. Déjà à la page 190, il appelle l'idée particulière à tous les matérialistes une philosophie de garçon perruquier. Elle voit la chose en soi dans la matière prise comme absolument réelle et dans la force d'impulsion qui en serait l'unique qualité, sans avoir le moindre pressentiment de ce qu'il y a de subjectif dans la représentation.

² Voy. *Die Welt als Wille* dans le premier livre, avec les adjonctions du second volume. Voy. aussi sa critique du kantisme. Dans le premier ouvrage, II, pag. 192, nous lisons : « La physique ne peut résoudre l'énigme du monde; la métaphysique peut seule en donner la clef, en faisant la distinction entre le phénomène et la chose en soi. »

sens et l'entendement. Si ceux-ci étaient autrement constitués ils nous feraient aussi voir les choses autrement, ils créeraient une autre image du monde, une autre réalité. Pour les êtres organiques les plus simples, chez lesquels les rudiments de la sensation sont fort peu développés, le monde est sans lumière, sans ton aucun. Il serait de même pour nous, si nous n'avions l'œil et l'oreille à l'état d'organes développés¹. Pour les animaux d'une organisation supérieure le monde est éclairé et plein de sons, mais il diffère autant de la représentation que nous nous en faisons nous-mêmes que l'entendement des animaux diffère de celui des hommes. Si dans d'autres régions de l'univers il pouvait y avoir d'autres êtres vivants plus compliqués que nous, qu'arriverait-il ? Nos cinq sens et nos catégories intellectuelles leur suffiraient-ils ? Ou bien auraient-ils plus de cinq sens, ou, parce que ces sens seraient trop grossiers, leur faudrait-il des catégories de la raison encore plus délicates qui, à leur tour, produiraient une autre représentation de l'univers ? Ce sont là tout autant de questions pour lesquelles nous n'avons point de réponse².

Les choses en elles-mêmes sont donc autres que ce qu'elles semblent être, d'après le degré de développement de nos sens et de nos organes cognitifs. Mais que sont-elles donc en elles-mêmes, abstraction faite de notre manière de les percevoir ? On essaie d'abord une première réponse. Nous pouvons bien pénétrer, au delà du monde des phénomènes, jusqu'aux choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. Ainsi quand nous constatons que la sensation du ton est provoquée par les ondulations de l'air, ou que la sensation lumineuse dans notre œil et celle des couleurs sont une des vibrations de l'éther ou autre chose.

¹ Combien de milliers de siècles ne leur a-t-il pas fallu pour devenir ce qu'ils sont aujourd'hui. Voy. Magnus, *Geschichtliche Entwicklung des Farbensinnes*, Leipzig 1877.

² En désaccord sur ce point avec Schopenhauer, Hartmann réclame l'apparition d'êtres raisonnables plus parfaits, pour le cas où les hommes n'arriveraient pas à augmenter comme il convient la volonté d'anéantir la vie. Voy. le livre de Schweizer, *Rechts und Links*, pag. 426. Spinoza accorde à la substance d'autres attributs encore que ceux de la pensée et de l'étendue.

Pourquoi ne ferions-nous pas de même pour les autres sens ? On s'est bien rendu compte de l'apparence qui veut que le soleil tourne autour de la terre, en connaissant ce qui se passe indépendamment de cette apparence. On s'est également rendu compte des corps célestes qui ont l'air de n'être que de simples points ou de petits disques.

Cette réponse-là ne saurait s'appliquer à notre question : on ne peut la risquer que quand le problème n'a pas été compris. Toutes les opinions plus exactes dont il vient d'être parlé nous donnent seulement une image plus fidèle de notre monde phénoménal, mais elles ne peuvent nous conduire un peu en dehors de celui-ci pour nous faire connaître les choses en elles-mêmes¹. Le microscope et le télescope doivent se borner à fortifier notre œil tel qu'il est organisé, quand il s'occupe à percevoir le monde des phénomènes. Nous ne connaissons l'air en mouvement, ainsi que nos sensations de ton, que comme parties constitutives de notre monde phénoménal, quand nous prouvons que le premier phénomène est la condition du second. Tout ce que peut faire Copernic, c'est de nous expliquer un phénomène mieux qu'on ne savait nous l'expliquer avant lui ; mais ce fait mieux expliqué n'en appartient pas moins toujours au monde des phénomènes, que nous ne pouvons jamais connaître qu'avec nos sens et avec notre organisation intellectuelle. Toute science de la nature se borne toujours à expliquer le monde comme monde phénoménal donné : nous ne saurions nous élever au-dessus de nos organes cognitifs. En effet, toute notre connaissance doit s'obtenir au moyen de ces organes, tels qu'ils fonctionnent essentiellement de la même manière chez tous les hommes ; de sorte que tous ont la même représentation de l'univers, et qu'ils le comprennent normalement et l'expliquent de la même façon, comme une connaissance du monde phénoménal qui doit être notre réalité. En tout cas un fait demeure : si rectifiée et si parfaite que puisse être notre image du monde, les choses en elles-mêmes sont encore différentes, par conséquent notre science de la nature, qui s'efforce

¹ Schopenhauer : « Nous ne pénétrons jamais plus loin que la représentation et le phénomène. » (II, pag. 218.)

de connaître la réalité phénoménale, est loin de pouvoir sonder la sphère entière de l'être. En rectifiant notre image du monde, au moyen de comparaisons critiques, suivant que le même objet nous apparaît différemment suivant les cas, nous pouvons obtenir du monde une image toujours plus exacte, qui se rapprochera de plus en plus de ce que sont les choses en elles-mêmes; mais nous ne pourrons jamais arriver à saisir d'une manière absolue la chose en soi, telle qu'elle est en elle-même¹.

Kant a essayé de prendre pour objet d'étude l'organe cognitif, sens et entendement, et cela à priori, avant qu'il en soit fait aucun usage pratique. Cette tentative beaucoup plus hardie ne peut elle-même être faite qu'en se servant de notre propre organisation intellectuelle, laquelle à son tour ne voit cet objet d'étude que tel qu'il nous apparaît à la lumière de nos organes. Notre organisme intellectuel fait à son tour partie du monde des phénomènes et, bien qu'il en soit la partie supérieure, il ne saurait toutefois s'y soustraire : nous avons beau faire abstraction du monde extérieur, nous ne saurions nous transformer en second moi placé derrière le premier pour l'étudier. De sorte que, quand on ne s'en rend pas bien compte, le criticisme kantien a l'air de poursuivre l'impossible. En effet, cette organisation² intellectuelle qui vient à priori à la rencontre de l'expérience extérieure ne peut devenir pour nous objet de connaissance qu'en tant qu'elle nous est donnée à nous-mêmes comme objet d'expérience psychologique, à la vérité intérieure. Si importante que soit cette critique kantienne, elle a beau faire époque pour toute philosophie, toujours est-il que comme science et connaissance, elle ne peut jamais voir et connaître

¹ C'est par ce moyen que Zeller prétend dépasser le dualisme de Kant d'une façon plus raisonnable que la philosophie de l'identité, qui affirme hardiment l'identité du sujet et de l'objet, de la science et de l'être.

² Büchner s'imagine pouvoir réfuter ce que Kant dit sur l'élément aprioristique de notre connaissance, en lui appliquant la doctrine de l'évolution. Notre organisme intellectuel serait le produit d'un long usage et d'un développement au moyen de l'hérédité. Comme s'il n'y avait qu'un organisme cognitif achevé, et non un organisme en train de se développer, qui s'attaquât toujours à priori aux phénomènes à percevoir!

son objet que sous les couleurs sous lesquelles il nous apparaît. Voilà pourquoi Kant a reconnu que notre science ne saurait s'étendre plus loin que l'expérience; il a montré que toutes ces tentatives de spéculation métaphysique, toute science transcendante prétendant dépasser le monde de l'expérience pour aller saisir la chose en soi, n'enfante jamais que des fantômes et non une vraie connaissance. Voici l'unique résultat permanent du kantisme : il a constaté ce qu'est notre organe cognitif indépendamment de l'expérience qu'il reçoit du dehors, en un mot, la connaissance transcendante; par cela même il a constaté la différence entre le monde phénoménal et celui des choses en elles-mêmes. Il va sans dire d'ailleurs que Kant, moins que personne, s'imaginait que notre organe cognitif peut être connu par nous comme chose en soi : nous ne le connaissons simplement que comme une partie constitutive de notre monde phénoménal, comme nous fournissant une mesure pour l'appréciation, la perception du monde extérieur. Schopenhauer (*Welt als Wille*, I, pag. 208), suivant les traces de Kant, enseigne à son tour que la connaissance n'étudie les objets que sous le point de vue des rapports établis entre eux par le principe de causalité; ainsi leurs relations dans l'espace, le temps, par conséquent les objets uniquement, en tant qu'ils sont en ce lieu, dans ce temps, au milieu de certaines circonstances données, produit de certaines causes, et producteurs à leur tour de certains effets. Du moment où ces relations disparaîtraient, ces objets disparaîtraient avec elles, justement parce que nous n'aurions rien connu d'autre à leur sujet. C'est également ce point unique que la science considère et non ce que les choses sont en elles-mêmes, ou ce qui leur sert de base à titre d'idée.

Que sont donc les choses en elles-mêmes, c'est-à-dire abstraction faite des changements sous lesquels elles apparaissent à nos sens et d'après lesquels notre entendement se les représente, les explique et les connaît?

Il est une première réponse se présentant tout d'abord, que Berkley a déjà donnée et que J.-G. Fichte a admise en mettant de côté le dualisme kantien : le monde phénoménal dans son ensemble ne serait purement et simplement que le produit de

notre représentation : il en serait exactement comme dans les songes où nous donnons une espèce de réalité à tout un monde d'apparences. Les choses en elles-mêmes n'existeraient donc point indépendamment du moi, puisque, d'après Kant, nous ne pouvons en tout cas pas les connaître; car enfin, d'où saurions-nous que des choses inconnaissables sont là présentes? Existeraient-elles, pour nous elles demeureraient toujours nulles et non avenues. Le moi est pour nous la seule chose certaine et il produit le monde; celui-ci, par conséquent, indépendamment de notre moi, c'est-à-dire en lui-même et par lui-même, n'existe pas. La chose en soi est un fantôme.

C'est là ce que Lange (II, pag. 98) appelle le péché originel logique de la philosophie allemande¹. En effet, d'après Kant, notre connaissance provient de l'action réciproque de deux facteurs, notre monde phénoménal résulte d'effets objectifs et du remaniement subjectif que nous leur faisons subir. Le concours des choses pour la formation de notre monde phénoménal nous montre qu'elles existent; mais nous ne pouvons savoir ce qu'elles sont en elles-mêmes, indépendamment de l'organe cognitif au moyen duquel nous le saisissons².

Or comme notre monde phénoménal est nécessairement l'objet de toute science de la nature, bien des naturalistes ne s'inquiéteront ni de Fichte ni de Kant. Tout au contraire, ils seront disposés à considérer cette réalité-là comme l'unique être. Tout le reste ne sera à leurs yeux que fantaisie pure; ils déclareront hardiment que le problème concernant la chose en soi est indifférent ou même absurde. Notre connaissance est faite

¹ Cela n'empêche pas Hartmann (pag. 255 de l'ouvrage déjà cité) de lui attribuer cet idéalisme subjectif.

² Les théologiens disent que nous ne connaissons ce qu'est le principe de tout être, par conséquent ce qu'est Dieu, que par des images dérivées (abbildlich) et non par des images primitives (urbildlich). Il en est tout autrement de Schopenhauer, d'après Lindner et Frauenstädt, pag. 350. « J'ignore ce qu'est la chose en soi indépendamment de ses relations avec le monde phénoménal, vu que les formes de notre entendement ne saisissent pas l'absolument transcendantal : voilà pourquoi la mystique intervient ici. » Plus il repousse la religion, plus il parle avec foi de mystique, de seconde vue, de magnétisme et de tables tournantes.

pour le monde phénoménal, et notre organe cognitif, sens et entendement, est organisé en vue du monde de l'expérience. Il est hors de doute qu'il serait absurde d'en vouloir user dans un monde qui n'est pas objet d'expérience. C'est précisément de cet usage illusoire que nous détourne le criticisme de Kant. C'est avec raison que la science sonde ce monde phénoménal, nous apparaissant nécessairement comme réel, qu'elle explique tout en vertu du principe de causalité par des causes naturelles ou qu'elle s'efforce de le faire quand elle n'y est pas encore arrivée et même dans les cas qu'elle ne réussira jamais à expliquer ainsi. Pour elle il n'y a point de chose en soi. — Mais on n'avance à rien en déclarant la chose en soi indifférente ou en la niant. A côté de cette réalité qui constitue le monde phénoménal, se trouve encore précisément la chose en soi ; nous nous trouvons en rapport avec elle, bien que ce rapport ne puisse se traduire en connaissance. Il existe encore d'autres parties constitutives de notre vie intellectuelle, qui, bien qu'elles ne soient pas organisées de façon à être objets de connaissance du monde phénoménal, n'en font pas moins partie de notre essence. S'il en était autrement, d'où l'humanité tirerait-elle donc son besoin de faire de la métaphysique qui, bien qu'il ait été mille fois déçu, ne cesse de s'affirmer toujours à nouveau ¹. D'où viennent les idées poétiques, artistiques, religieuses ? Les hommes ne sont pourtant pas exclusivement des machines à percevoir et à penser ; notre nature comprend encore autre chose et, comme dit Lange : « Il existe encore pour nous un autre domaine que celui des sciences naturelles. » En tout premier lieu, nous pouvons examiner en tout cas notre propre organe cognitif, et cela indépendamment de toute expérience, et aussi à priori notre vie intellectuelle, les organes des sens et de l'entendement, les formes de l'intuition, l'espace et le temps, avec les catégories, les lois que l'entendement observe en fonctionnant. Mais même ici nous n'obtiendrons jamais de la métaphysique, mais seulement de la logique et des connaissances rentrant dans la théorie de la connaissance : car ici en-

¹ Voir Schopenhauer sur les besoins métaphysiques de l'homme, *Welt als Wille*.

core il ne peut être question de connaître l'objet en lui-même, mais seulement tel qu'il nous apparaît.

Voici donc la question qui se pose : les choses en elles-mêmes que nous devons présupposer¹ comme existant d'une façon indépendante de notre connaissance, n'ont-elles aucun autre rapport avec nous que de former, en se reflétant dans notre organe cognitif, ce monde phénoménal que nous connaissons? Indépendamment de cette action, n'existent-elles plus pour nous²? Lange répond d'une manière fort claire : « Plus nous sondons le monde phénoménal conformément à nos moyens de connaître sans y rien mélanger d'idéal, là où l'idéal n'a que faire, d'autant moins la science matérielle de la nature pourra être tout pour nous et donner pleine et entière satisfaction à notre vie intellectuelle. Le matérialisme n'est dans aucun rapport avec les plus hautes fonctions de l'esprit humain libre. Pour parler de son insuffisance théorique, il est stérile pour l'art et pour la science, il porte à l'égoïsme, il a besoin de faire des emprunts à l'idéalisme. Comprendre l'univers exclusivement du point de vue des sciences naturelles, n'est pas plus fait pour nous enthousiasmer que d'épeler l'*Iliade*. Mais mettre de l'ensemble, de l'unité dans les études analytiques des sciences naturelles, c'est déjà faire un pas vers l'idéal. Nous devons toujours nous faire une image harmonique, idéale de l'univers, et aller lui demander de nous distraire des nécessités de la réalité qui après tout n'est qu'apparence. Bien qu'il nous demeure impénétrable, c'est ce monde idéal qui agite fortement nos sentiments et qui nous oblige à nous créer des représentations symboliques de ces phénomènes psychologiques,

¹ Le mot de Schopenhauer est amphibologique : « Point d'objet sans sujet, avec le dernier tombe également le premier. » Il est certain que rien ne peut être objet pour nous, si nous ne sommes en tout premier lieu sujet; mais le monde peut avoir déjà été, et il a déjà été là, avant d'avoir été objet de connaissance pour le cerveau d'un sujet.

² Bien que la connaissance objective ne nous livre que des phénomènes, notre propre être appartient nécessairement au monde, comme chose en soi, puisqu'il doit prendre en lui ses racines. Voilà pourquoi nous obtenons quelques données sur la relation intime des phénomènes avec l'essence des choses. (*Schopenhauer*, II, pag. 328.)

et à mettre notre confiance en l'invisible. Voilà la racine de la religion ; elle n'est pas un produit accidentel, arbitraire, mais quelque chose qui nous est indispensable, qui réclame toujours de nouveau ses droits et qui demeure ce qu'il y a de plus précieux dans notre existence. Comme les expressions symboliques de cet idéal sont diverses et changeantes, la liberté de croyance est nécessaire. Ce sont justement ces expressions symboliques, représentations et doctrines, inaccessibles à la science proprement dite et qui ne sont pas elles-mêmes la vérité supérieure, mais servent à l'exprimer, ce sont elles qui fournissent les formules les plus saisissables pour rendre l'idéal. Et la symbolique chrétienne demeure toujours la plus pure et celle qui élève le plus efficacement notre cœur. Il faut en convenir, cette vérité supérieure est d'un autre ordre que celle de la réalité empirique, mathématique, comme le dit déjà suffisamment le simple nom « vérité de la foi. » Elle se fonde essentiellement sur la force rédemptrice dont on a fait intérieurement l'expérience. En effet, l'action fortifiante sur l'âme est le moyen même de la religion, la production d'enseignements ou de doctrines devant servir de symboles ne vient qu'en seconde ligne : ce ne sont que des représentations, des exposants de ce qui élève le cœur. Ainsi donc la religion rentre dans la sphère de la poésie, de l'art et des idées morales. »

Schopenhauer dit exactement de même, bien que son attitude polémique le conduise à repousser la religion. « La philosophie est tenue d'être vraie *sensu proprio*, la religion, au contraire, destinée aux multitudes innombrables qui ne pourraient jamais comprendre les plus profondes et les plus difficiles vérités *sensu proprio*, n'est obligée d'être vraie que *sensu allegorico*. Il faut peut-être voir un symptôme de ce fait dans les mystères, c'est-à-dire dans certains dogmes qui, sans pouvoir être vrais littéralement, rendent néanmoins sensible au sentiment général ce qui pour lui serait incompréhensible, savoir le fait que la religion se préoccupe d'un tout autre ordre de choses, d'un ordre de choses en elles-mêmes, levant lequel disparaissent les lois de ce monde phénoménal qu'il faut cependant observer en parlant. C'est ainsi qu'Augustin et Luther ont

maintenu les mystères du christianisme en opposition au plat pélagianisme qui voudrait tout rabaisser au niveau du vulgaire bon sens. C'est ce qui permettait à Tertullien de dire : *Prorsus credibile est, quia ineptum est, certum, quia impossibile.* » (*Die Welt als Wille*, II, pag. 183.)

C'est là ce qui nous explique comment Schopenhauer, avec son extrême dédain de pessimiste, peut ranger la science du monde phénoménal dans la classe de ces choses temporaires auxquelles doit mourir celui qui s'élève à une vérité supérieure. Il est vrai que cette vérité supérieure pourrait être de nouveau une philosophie scientifique, bien qu'elle soit rangée non parmi les sciences, mais parmi les arts, comme affaire relevant du génie. La raison, en effet, n'est pas en état de donner expression « à la meilleure conscience, » et nous-mêmes nous ne pouvons en parler que négativement¹. Nous comprenons comment Hartmann, suivant les mêmes traces, sépare du domaine des sciences exactes l'Être supérieur dont la connaissance ne s'élève pas plus haut que la vraisemblance. En effet, pour lui, l'absolu, ce qui possède l'essence, la chose en soi cachée derrière ce monde phénoménal qu'elle produit, doit être l'inconscient et toutefois le divin connaissant toutes choses. Tout cela trahit un pressentiment fort juste de cette vérité supérieure qui diffère de toute science. Il est vrai que c'est tout à fait à tort qu'on prétend ensuite que cette vérité supérieure pourrait donner lieu à une science métaphysique existant à côté de la religion². Nous comprenons également pourquoi Feuerbach, aux yeux duquel le connaissable est tout, repousse comme vanité la symbolique religieuse de l'idéal (la religion), parce qu'elle ne constitue pas une science. Nous comprenons encore pourquoi Strauss, après que le monde phénoménal conçu d'une

¹ *Arthur Schopenhauer*, von Lindner und Frauenstædt, pag. 247, 312, 724.

² Il est vrai que Hartmann rappelle aussi tout ce qu'il y a de purement symbolique, même dans la connaissance scientifique, puisqu'elle ne contient pas les objets eux-mêmes, mais des signes qui s'en rapprochent. Voilà pourquoi Schleiermacher, dans son *Ethique*, a appelé la connaissance « une activité qui symbolise. » Mais celle-ci diffère autant de la symbolique de l'idée que ce qui est identique pour tous diffère de ce qui est individuel à chacun. (*Neu-Kantianismus*, pag. 97.)

façon optimiste est devenu tout à ses yeux, ne s'en tenant pas là, considère l'homme comme un être dans lequel la nature aspire à se dépasser elle-même, vu que l'homme doit se déterminer lui-même d'après l'idée de son espèce. Nous comprenons comment Hegel peut voir dans la religion la vérité suprême, tout en refusant d'en faire une science. Mais quand on en arrive là, on voit se poser une question importante : Que peut bien être une vérité qui ne se laisse pas réduire, formuler en science ? La philosophie est-elle donc en mesure de sonder scientifiquement les principes de toutes choses ? Nous comprenons parfaitement bien que des naturalistes, tout à leur affaire et absorbés par les sciences exactes, se hâtent de voir en elles la seule activité légitime de l'esprit, et qu'ils répudient la religion quand elle prétend se donner comme science et intervenir dans le domaine de la nature.

Il ne faut pas confondre ainsi la science et la religion, la réalité que donne le monde des phénomènes d'une part et celle du monde des idées de l'autre. Au lieu de partir de cette confusion pour porter des jugements étroits qui nous parlent soit d'une science pure qui repousse la religion, soit d'une religion qui méprise la science ou qui lui conteste la liberté des mouvements, Lange sépare soigneusement les deux domaines. Les sciences exactes et la culture idéale forment, à ses yeux, deux domaines parfaitement séparés et distincts, ce qui ne les empêche pas d'agir réciproquement l'un sur l'autre. « Le matérialisme, avec ses intuitions sensibles et sa science portant sur le monde phénoménal, est aussi peu de mise dans le domaine idéal que l'idéal dans les sciences naturelles. Ces deux tendances peuvent vivre en paix l'une à côté de l'autre, car il n'y a que des naturalistes étroits qui repoussent le monde idéal parce qu'il n'entre pas dans le cercle de leurs recherches, et il faut être un homme religieux étroit pour contester les droits de l'étude matérialiste de la nature, qui est tout aussi nécessaire. De fait, les deux se heurtent à des limites qu'elles ne sauraient franchir : elles sont appelées à se compléter. L'antipathie réciproque tient seulement, de la part du naturaliste, au fait que l'on veut introduire dans son domaine des préoccu-

pations religieuses, idéelles, qui feraient intervenir des causalités surnaturelles, divines, là où elles n'ont que faire; l'antipathie de l'homme religieux tient à ce qu'avec des méthodes convenant seulement pour le monde phénoménal on prétend critiquer et finalement nier son monde des idées.

« Du moment où l'Etat, aussi longtemps qu'il soutient l'Eglise, réclame des ecclésiastiques une culture suffisante pour qu'ils puissent comprendre les sciences de la nature (d'où il suit que le pasteur Knaak, champion du système de Ptolémée, doit être relégué dans un cabinet d'antiquités), le devoir de ceux qui s'occupent des sciences de la nature est aussi de reconnaître la haute valeur du monde idéal. Comme l'étroitesse ne peut pas, malheureusement, être surmontée chez tous, il est toujours mieux de tenir les deux tendances complètement à part, à l'abri de toute ingérence arbitraire de l'autre¹. Si l'Etat, comme il en a le droit, repoussant toute puissance ecclésiastique de son domaine, prend parti contre la religion et s'efforce de la renverser au moyen de ses écoles, il provoque le besoin d'idéal à aller demander satisfaction au fanatisme : l'homme a en effet toujours besoin du monde idéal, de la religion comme aide contre les réalités souvent si dures de la vie présente². »

Voilà jusqu'où va Lange. Tout en maintenant complètement les droits du matérialisme dans le domaine des sciences naturelles, il montre que le monde idéal et religieux a sa raison d'être dans notre nature et que par conséquent il doit conserver à tout jamais ses droits. Et cependant il faut aller plus loin que lui encore. En effet, on ne saurait se contenter d'un pareil dualisme des deux domaines, qui peuvent, qui doivent demeurer

¹ Schopenhauer réclame également la séparation des deux genres de métaphysique, c'est-à-dire de la philosophie et de la religion, afin que chacune puisse se développer suivant son essence, et que les deux ne se corrompent pas par le mélange. (*Die Welt als Wille*, II, pag. 185.) C'est une séparation qui a déjà été accomplie par Schleiermacher.

² Peut-être nos démocrates socialistes, qui, à Zurich, ont précisément assigné cette mission à l'école, tiendront-ils compte des avertissements d'un homme que le parti regarde comme une autorité. Ou bien fera-t-on de nos braves instituteurs un cléricalisme laïque, plein d'esprit de domination, d'esprit de corps et d'un orgueilleux dédain pour la religion?

distincts, qui même se postulent, se favorisent réciproquement. On demeurerait toujours divisé avec soi-même, à l'instar de Jacobi, païen matérialiste quant à l'entendement, chrétien idéaliste par le cœur. Il reste encore à montrer comment ces deux domaines nécessaires doivent être ramenés à l'unité, afin que, nous livrant tantôt à l'un, tantôt à l'autre, nous ne soyons pas constamment en contradiction avec nous-mêmes, clochant des deux côtés. Il est vrai, on ne devait pas s'attendre à trouver ces considérations dans une histoire du matérialisme, et nous devons être déjà fort reconnaissants envers l'auteur, — qui nous a été enlevé si jeune, — de ce qu'il a dit pour établir le bon droit du monde idéal à côté du monde matériel. Mais, partant de cette base, on peut aller plus loin, sans quitter le chemin qu'il a ouvert ou sans abandonner les résultats déjà acquis. Lange se charge lui-même de montrer qu'on peut aller plus loin, et il donne même des conseils fort utiles¹.

Il y a deux choses à faire. D'abord on ne peut se contenter de placer côte à côte, dans une attitude quasi indifférente, le domaine de la réalité phénoménale et celui du monde idéal; en second lieu, il faut établir plus solidement la réalité du monde idéal qu'on ne pouvait le faire dans un ouvrage sur le matérialisme.

En commençant par le dernier point et en exposant tout d'abord ce que Lange dit en faveur de la nécessité du monde idéal, nous trouverons plusieurs pensées précieuses. Il montre premièrement aux naturalistes qu'ils sont obligés de faire des emprunts au monde idéal. Les connaissances acquises au moyen de l'observation exacte, des expériences et de l'industrie, ne peuvent être ramenées à l'unité, systématisées d'une manière solide, sans se servir de notions et d'idées pour leur en faire

¹ Hartmann au contraire pratique la critique négative au lieu de la critique positive. Bien loin de compléter ce que Lange laisse à désirer, il constate ici un mensonge. L'idéal qui, pour Lange, n'est pas objet de connaissance serait aussi sans valeur; il l'explique par des réminiscences de jeunesse, comme la notion que Schleiermacher donne de la religion, qui s'expliquerait par son séjour chez les moraves!

l'application. La notion d'unité elle-même qui ne saurait nullement être fournie par les sciences naturelles doit nécessairement nous venir d'ailleurs. Cela déjà montre qu'il y a encore autre chose que la réalité qu'il s'agit de sonder. « L'unité et la pluralité sont des notions qui imposent des bornes à notre organe cognitif. En effet, nous ne pouvons nous représenter d'une manière intuitive ni l'unité à l'abri de toute différence, ni la multiplicité absolue, ni la divisibilité à l'infini. Et toutefois nous ne pouvons mettre nos connaissances en ordre sans les placer en rapport avec ces deux idées. » C'est là un point de vue que Schleiermacher a déjà établi dans sa *Dialectique*. Il est vrai, on ne saurait dire que ce soit là un emprunt fait au monde idéal; la logique et la théorie de la connaissance sont seules mises à contribution. Mais c'est déjà assez pour montrer que le domaine des sciences naturelles n'est pas le seul et qu'il a besoin d'être complété. En effet la science de la nature a beau, dans son anthropologie, étudier la nature de l'âme, les phénomènes psychologiques, toujours est-il qu'en le faisant elle emploie des lois, cet élément à priori dont parle Kant, qui est déjà antérieur à une étude quelconque. Ensuite il faut rappeler ce que nous avons déjà montré avec Zeller. L'homme qui étudie, qui cherche, introduit ses propres sensations dans ce qu'il voit extérieurement en dehors de lui; sans sa fantaisie, il est bien des choses perçues qu'il ne pourrait comprendre d'une façon intuitive. (II, pag. 159.) Cela serait déjà un emprunt beaucoup plus certain fait au monde idéal.

Que peut donc bien être ce monde idéal dont on va jusqu'à dire qu'il a même plus de valeur que la réalité? Sans nul doute, il a plus de valeur, parce que, comme l'avoue Schopenhauer, la connaissance est hors d'état de diriger notre conduite. Lui-même comme philosophe peut bien montrer la vérité supérieure, la moralité et la sainteté, mais il ne saurait les réaliser; il laisse ce soin aux saints, aux religieux, par conséquent à la religion seule. Lange rappelle (pag. 176) « que l'idéalisme, lui aussi, se rattache à la vérité inconnue, quoique d'une manière tout à fait différente que le matérialisme. » On

est alors tout près de se demander si peut-être notre monde idéal ne nous ouvrirait pas, pour arriver jusques aux choses en elles-mêmes, une route interdite à notre savoir dirigé exclusivement vers le monde des phénomènes. Mais on ne pousse pas jusque-là. Bien au contraire, ce monde idéal vous produit toujours l'effet d'être une illusion, un leurre dont nous avons besoin pour nous élever au-dessus des duretés de la réalité¹. « L'idéalisme est foncièrement de la poésie métaphysique qui peut nous apparaître comme le représentant enthousiaste de vérités supérieures inconnues. » Par conséquent n'aurait-il pas une tendance vers les choses en elles-mêmes, du moment où, en lieu et place de la connaissance inaccessible dans ce domaine, il nous donnerait néanmoins quelque chose qui en tiendrait la place? Il est même ajouté : « La circonstance qu'il y a en nous d'une manière générale une tendance poétique, créatrice, qui dans la philosophie, l'art et la religion entre souvent en directe contradiction avec le témoignage de nos sens, de notre entendement, et qui néanmoins peut produire des créations, dont les esprits les plus nobles, les plus sains, font plus de cas que de la simple science, cela déjà indique une intime union avec la vérité supérieure. » Il n'en est pas moins vrai « que les idées sont seulement des produits poétiques qui sont loin d'être essentiellement identiques chez tous les hommes, comme c'est le cas de la conception sensible, qui s'accrédite par le fait de son identité. Les idées sont au contraire diversement conçues suivant les individus; elles peuvent bien être assez puissantes pour tenir quelque temps sous le charme une époque, des peuples entiers, mais elles ne deviennent jamais universelles, encore moins immuables. » Au surplus, « l'homme qui s'élève une fois dans son monde idéal, court toujours le danger de le confondre avec le monde des sens et de fausser par cela même l'expérience, ou de prêter à sa poésie une vérité, une exactitude qui n'appartient qu'à la connaissance sensible et rationnelle, à cette science qui s'impose à chaque être doué

¹ Heinze, dans les *Jahrbücher für wissenschaftliche Philosophie*, 1877, II. Heft, parle aussi de ce qu'il y a d'insuffisant dans cet idéalisme de Lange. Hartmann s'en moque.

d'une organisation humaine avec le même degré de nécessité qu'à nous-mêmes¹. »

Il est incontestable que cet avertissement est fort nécessaire. En effet, les spéculations philosophiques comme les spéculations religieuses, justement là où elles sont crues d'une foi vraiment vivante, se donnent volontiers pour des connaissances proprement dites. Aussi ceux qui ne les acceptent pas font l'effet de manquer d'intelligence ou de foi, quand on ne prétend pas qu'il faudrait les excommunier et les punir. Il est hors de doute que celui qui s'occupe de philosophie a besoin d'être mis en garde contre le dogmatisme, d'être maintenu dans les bornes de la sobriété par le criticisme kantien, comme il faut aussi rappeler aux personnes religieuses le miroir obscur à travers lequel on ne peut qu'apercevoir la vérité supérieure. C'est là un point sur lequel on ne saurait trop insister, car chaque religion positive fait invasion en dehors de son monde idéal. En effet, son fondateur, son histoire, qui appartiennent incontestablement au monde de la réalité extérieure, sont introduits dans le monde des idées : on n'est que trop porté à faire de ces deux parties constitutives une seule vérité de la même espèce, ce qui conduit très aisément à unifier, à confondre la vérité idéale et la vérité scientifique².

Mais les deux domaines peuvent-ils demeurer aussi indifférents l'un à côté de l'autre que la connaissance réelle et la poésie idéale? La poésie n'a-t-elle pas aussi sa vérité et, d'un autre côté, la science avec sa terminologie n'est-elle pas hors d'état de rendre les objets d'une façon adéquate? Il est vrai, à côté de la réalité connaissable, Lange déclare le monde idéal assez étendu pour embrasser la philosophie, la religion, la poésie, l'art, la morale même. Il en vient ainsi à attribuer une grande

¹ Ce que Lange a ici en vue constitue la différence que Schleiermacher établit entre le symbolisme identique chez tous les hommes (la connaissance comme science) et le symbolisme individuel (art et religion).

² Ainsi lorsqu'on fait entrer dans la dogmatique chrétienne la vie historique de Jésus, comme chose de même espèce. Hermann Schultz avertit de ce danger dans son discours : *La Foi chrétienne en Jésus, et la Question historique de la vie de Jésus*. Voy. aussi *Dogmatique* de Schweizer, seconde édition, II, pag. 28.

importance à ce monde, plus grande que celle de la science. « En effet, l'homme a besoin de compléter le monde de la réalité sensible par un monde idéal qu'il crée lui-même, et les fonctions les plus nobles, les plus élevées de son esprit concourent à ces créations. Ensuite les idées sont aussi indispensables que les faits pour les progrès de la science. (Pag. 78.) A la vérité, ces idées ne constituent pas une science, mais elles sont les effluves d'une élévation vraiment religieuse vers les sources pures de tout ce qui est honoré comme divin et supraterrrestre. »

Ici cependant nous devons aller plus loin. D'abord parce que toutes les parties constitutives du monde idéal ne se comportent pas de la même façon avec la réalité sensible. C'est là un fait auquel Lange n'a pas pris garde. Il est évident que la poésie et l'art se comportent tout autrement que la philosophie et la religion. Aussi la poésie et l'art n'entrent pas avec la connaissance de la réalité dans ces conflits où s'engagent si souvent la philosophie et la religion. D'autre part, la morale se comporte autrement à l'égard de cette réalité. La poésie et l'art naissent du besoin d'idéaliser la réalité elle-même, de l'exposer comme complétée, ennoblie au moyen de l'idéal, mais sans réclamer pour la poésie la réalité générale, et sans confondre l'idéal avec cette réalité¹. La spéculation philosophique et la philosophie religieuse prétendent obtenir accès à une réalité supérieure, inaccessible aux sens et à l'entendement². Voilà pourquoi la philosophie et la religion courent sans cesse le danger d'égaliser cette réalité supérieure à celle du monde phé-

¹ « Le chef-d'œuvre de l'artiste donne la vérité non pas, sans doute, au sens général, mais en tant qu'il expose dans une seule image la régularité qui domine dans les phénomènes isolés. » (*Hartmann*, p. 97.) Il est hors de doute qu'il serait plus exact de dire que l'idée ne réussit jamais à s'exprimer dans le phénomène d'une façon pure et tout à fait adéquate. « Les exemplaires réels exposent toujours leur idée d'une façon défectueuse, » dit Schopenhauer. « Le génie contemple dans toute sa pureté ce que, au milieu du combat des forces, la nature est impuissante à mettre au jour. Le chef-d'œuvre nous communique l'idée. » (*Schopenhauer*, I, 220.) Avec un peu de bonne volonté, on peut dire la même chose du symbole religieux.

² C'est ce que Paul désigne, quand il parle de ce qu'aucun œil n'a vu, aucune raison n'a connu, mais Dieu le donne à ceux qui l'aiment.

noménal et sensible, et d'oublier ainsi le double sens du mot. La morale enfin semble se comporter autrement : se proposant d'ennoblir la réalité en nous et hors de nous, elle puise les moyens en vue de ce but dans le monde idéal, dans lequel on peut prendre son refuge quand on est repoussé par l'état général de la réalité¹. Si ce n'est pas précisément la mission d'une histoire du matérialisme, après avoir constaté les parties constitutives du monde idéal, d'en tirer les conséquences et de montrer leur relation avec le monde de la réalité sensible, nous pouvons, quant à nous, ajouter ces développements sans entrer dans d'autres voies que celles que nous avons jusqu'ici suivies.

Il est vrai, Lange lui-même se demande comment la poésie idéale doit être considérée en présence des pures hallucinations du cerveau. Voici sa réponse : « La vérité supérieure ne se justifie qu'en satisfaisant d'une manière harmonique tous les besoins du cœur ; elle n'a rien de commun avec la connaissance scientifique. » Avec cela il insiste sur la nécessité avec laquelle notre nature produit les idées, il est vrai, aussi les fantômes du cerveau, et il distingue les idées des fantômes et des chimères par leur valeur. « Ce qui en constitue la valeur c'est qu'elles sont en rapport avec l'essence même de l'homme, et même avec son essence parfaite et idéale. » Ne pourrait-on pas tirer de là une autre conséquence ? On est sur le point de se demander si l'esprit humain, en dehors des chimères, peut se mettre, d'une façon quelconque, en activité, exclusivement de lui-même, sans le concours d'un objet qui le sollicite ? Si nous ne dévidons pas le monde phénoménal de nous-mêmes, s'il est au contraire le produit de deux facteurs, en partie de notre organe cognitif, en partie des choses qui en provoquent l'activité, telles qu'elles sont en elles-mêmes, alors il est difficile que le fait de l'existence des choses en elles-mêmes, — fait justifié par cette connaissance, — ne prouve pas déjà quelque chose en faveur de la réalité du monde des idées. Nous pourrions difficilement imaginer les idées sans les mettre en aucun rapport avec ces choses en elles-mêmes, vu que celles-ci exposent précisément une « vé-

¹ C'est là ce qu'il y a d'excessif et d'étroit dans notre pessimisme moderne. Voy. *Nach Rechts und Links*, pag. 362, 368, 401.

rité supérieure, » et c'est pour cela qu' « elles élèvent fortement notre sentiment au-dessus de la réalité extérieure. » Ou bien qu'est-ce donc qui devrait pouvoir nous élever au-dessus de la réalité commune, si ce n'étaient les choses en elles-mêmes qui lui servent de base en provoquant notre esprit à des productions idéelles pour faire parvenir par ce moyen « la vérité supérieure » jusqu'à nous ¹? Il demeure bien entendu qu'au moyen de notre monde des idées nous ne pouvons arriver à formuler aucune science comme celle qui peut seulement s'emparer de notre monde phénoménal; par conséquent notre production d'idées ne devient jamais une connaissance proprement dite; on n'aboutit qu'à tout embrouiller en s'imaginant le contraire. Néanmoins ce phénomène psychologique, — à tous égards si différent de celui se traduisant par la connaissance du monde sensible, — qui consiste à produire des idées, s'explique difficilement si on ne le met en quelque rapport avec ces choses en elles-mêmes qui servent de base, soit à notre monde sensible, soit à notre organisation subjective pour en percevoir un autre. Sans cette hypothèse, la production du monde idéal, dit Hartmann, serait une façon de nous tromper nous-mêmes et, ne pouvant se distinguer de l'hallucination, elle succomberait sous les coups du scepticisme. De même que nous ne pourrions arriver à une connaissance quelconque sans les choses en elles-mêmes actives pour nous dans le monde des phénomènes, il est hors de doute que nous arriverions encore moins à une activité idéelle, à former des idées, si les choses en elles-mêmes — dont l'existence est déjà présupposée par le fait que nous connaissons le monde sensible — ne provoquaient pas notre esprit à produire des idées. Autrement comment pourrions-nous ici « obtenir conscience d'une vérité supérieure, d'une force élevant le sentiment, plus précieuse que la science, » si rien ne correspondait à ces idées, si elles étaient exclusivement fabri-

¹ Schopenhauer ne se fait aucun scrupule de rabaisser toute la plus belle moitié du genre humain, comme des êtres inférieurs, parce que chez elle le sentiment prédomine. *Voy. Nach Rechts und Links*, pag. 407. Les expressions *sentiment* (*Gemüth*), *personne* et *personnalité* manquent presque entièrement dans ses écrits, de même que chez Strauss.

quées par nous, — avec nécessité, il est vrai, — si bien que nous ne puissions nous en empêcher, mais toutefois comme une production exclusive du sujet? Schopenhauer lui-même en est venu au sujet de la vérité supérieure à s'exprimer comme suit : « Ce qui, apprécié à la mesure de la réalité phénoménale, avec sa divisibilité, son *principium individuationis*, apparaît comme non réel, chimérique, nul, cela même constitue la réalité supérieure, la profonde unité de tous les divers êtres sensibles, la chose en soi; le Nirvana vers lequel nous marchons tous est, en dernière analyse, le plus réel de tous les êtres, bien que nous soyons hors d'état de le connaître. Cette conscience supérieure possède une valeur infiniment plus grande que toute science mondaine¹. » Et Strauss aussi a dû chercher dans le monde matériel « la source de tout ce qui est raisonnable, une prédisposition en vue de la raison (*das Angelegtsein zur Vernunft*), » un certain quelque chose caché pour ainsi dire derrière le monde phénoménal, pour se rendre possible son harmonie optimiste avec le tout. En effet, celui qui, rejetant tout élément idéal, ne veut conserver que la réalité sensible, cette existence se détruisant elle-même, doit être révolté par ce spectacle du monde présent et chercher son refuge dans le pessimisme.

C'est dans ces choses en elles-mêmes, servant de base à notre réalité changeante et morcelée, que nous ne pouvons connaître comme la cause une, immuable, soit du monde phénoménal, soit de notre organisation subjective, — parce que notre connaissance est disposée exclusivement pour des expériences perçues par les sens, — c'est dans ces choses en elles-mêmes que l'idée de Dieu a sa source. Aussi Lange peut-il dire : « Avec l'explication naturelle, seule admissible dans les sciences naturelles, de sorte qu'on ne ferait que tout brouiller en en admettant une religieuse, il est parfaitement légitime, dans ce même domaine naturel, d'honorer, comme manifestation de la puissance et de la sagesse divine, un fait que la science appelle un phénomène naturel. »

¹ *Parerga*, I, pag. 483. Et aussi *die Welt als Wille*, I, pag. 200. « Les idées (au sens de Platon) sont hors de la sphère de connaissance de l'individu. »

Aussi doit-il demander, exiger même que nous nous rendions bien compte de cette vérité supérieure comme de quelque chose de réel, non au moyen de notre connaissance, mais par notre capacité à former des idées. De sorte que cette production d'idées ne peut être une pure et simple affaire d'imagination, procédant uniquement du sujet, mais un produit des choses en elles-mêmes, existant en dehors de nous, et de notre capacité à produire des idées organisées, de façon à ce que nous puissions arriver à avoir conscience de ces dites choses. Nous arrivons ainsi aux propositions de Schleiermacher : « Notre absolue dépendance de Dieu est en même temps notre dépendance de l'organisme du monde. Dieu et le monde ne s'excluent pas l'un l'autre. » Nous arrivons à sa notion de la religion : « La religion n'est ni une science, ni une connaissance, ni une action, mais un sentiment, une détermination de la conscience aussi immédiate, sentiment d'absolue dépendance tel que nous ne saurions l'éprouver à l'égard du monde sensible, avec lequel nous sommes dans des relations d'action et de réaction, » par conséquent abandon, confiance, élévation au-dessus de tous les changements du monde. Nous en venons à comprendre que la vérité supérieure, parce qu'elle est inaccessible au savoir, saisie comme force qui élève, ne peut être exprimée que dans des allusions idéelles, dans des signes symboliques, représentations, paraboles, images et dogmes. En effet, dès qu'on prétend connaître ces expériences intérieures comme le monde sensible, les reproduire en des discours logiques, qu'arrive-t-il ? on est obligé de recourir inévitablement à des formules de la pensée. Mais comme il ne s'agit de rien moins que d'exprimer l'inénarrable, on est toujours réduit à rendre symboliquement ce qu'on a senti et vécu. Cette conception de l'essence de la religion n'aboutit pas à la négation de la religion, comme le veut Schopenhauer avec plusieurs autres. Ce qui disparaît sans retour c'est l'opinion erronée qui voit dans la religion une science ou qui prétend que, du moment où elle ne serait pas une science, elle perdrait toute valeur pour n'être plus qu'une simple imagination.

Voici donc ce qui arrive. L'homme religieux confond facile-

ment sa symbolique avec la réalité donnée et la connaissance qu'il en a, et cela sans aller jusqu'aux dernières conséquences, parce qu'il conserve la conscience d'une foi distincte du savoir. Celui qui à son tour s'occupe de la connaissance du monde phénoménal ou qui le tient pour le seul permanent, tombe dans la même confusion. C'est lorsque, traitant un symbole religieux, un de ces signes d'une vérité supérieure comme des connaissances du monde sensible, il prétend arriver ainsi à la critiquer, à la dissoudre. On comprend même la distinction que le moyen âge faisait des deux genres de vérité, du moment où des symboles du monde idéal possèdent une vérité qu'ils n'auraient pas si on voulait y voir des formules de la connaissance du monde sensible. Lange ne montre-t-il pas que c'est justement dans les dogmes les plus choquants pour notre raison que souvent s'est formulé le contenu religieux le plus précieux¹, bien qu'il suffise d'avoir passé par une école secondaire pour se croire de force à découvrir ce qu'il y a de défectueux dans le symbole². D'un autre côté nous comprenons que des esprits tout à fait timides se cramponnent aux plus durs d'entre les dogmes, parce qu'il s'y attache pour eux une profonde élévation intérieure qui les satisfait; nous comprenons même qu'ils puissent attribuer au pape l'infaillibilité religieuse aussi longtemps qu'il peut encore s'insinuer comme l'unique et puissant protecteur de ce domaine idéal dont on ne peut se passer. En effet nous sommes essentiellement redevables de cette monstruosité à l'étroit matérialisme, épouvantail qui chasse beaucoup de monde dans le camp ultramontain. A la longue, l'homme ne peut supporter son existence, si ce monde sensible, changeant continuellement dans toutes ses parties et se dissolvant avec toutes ces créatures, devait être son unique tout. Alors il devrait, cédant au pessimisme, maudire son existence, et il ne pourrait trouver un

¹ La sagesse dont parle Paul, qui passe aux yeux du monde pour une folie. Le fameux *Credo quia absurdum est*, avait aussi un sens dont on peut, il est vrai, faire une absurdité.

² C'est une critique tout aussi bourgeoise que si on voulait l'appliquer aux créations de l'art, aux images de la Vierge, de la sainte famille, du Seigneur marchant sur les flots, etc. Carrière, *Relig. Reden*, pag. 180.

salut désespéré que dans l'annihilation, tant de sa personne que de tout ce monde qui n'est bon à rien. C'est là ce que montrent fort bien Schopenhauer et Hartmann de leur point de vue pessimiste et ce que Strauss repousse sans raison aucune.

Au lieu de ne voir dans le monde idéal qu'une production poétique du sujet, mettons-le en rapport avec les choses en elles-mêmes, placées derrière le monde sensible; voyons en lui quelque chose de différent de la science, une façon de prendre conscience de la chose en soi, ainsi que Lange voit l'idéalisme en rapport avec la vérité inconnue que la science ne saurait atteindre. Alors la haute valeur du monde idéal, au lieu d'être réclamée simplement parce qu'elle donne satisfaction au sentiment, nous apparaît comme fondée en fait. Car, tandis que la connaissance du monde sensible, là aussi où elle parvient à se formuler comme science, ne nous communique pas l'être en lui-même, mais simplement ce qui nous en apparaît dans nos organes perceptifs, notre monde idéal peut nous conduire plus loin. Il nous donne conscience du principe de l'être comme n'étant modifié par aucune apparence sensible, et il nous élève ainsi au-dessus de la réalité qui se voit¹. C'est là ce qui constitue la valeur et la vérité supérieure de la religion sans laquelle toute culture doit dégénérer et tout édifice social doit s'écrouler. Voilà pourquoi il y a lieu d'espérer que plus grand se montre le danger à l'heure présente, sous la pression du matérialisme, d'autant plus enthousiaste retentira à son tour la prédication salutaire de la religion, dès qu'on se sera de nouveau rendu compte de ce qui en constitue la véritable essence. Lange aussi (II, pag. 236) trouve qu'une civilisation supérieure réclame qu'on adore comme un effet de la puissance et de la sagesse divines ce que la science présente comme un phénomène naturel. En effet, sans le monde des idées avec son idée de Dieu, toute connaissance devrait aboutir à un optimisme plat et fantastique ou plus logiquement à un pessimisme méprisant tout être, deux genres de sagesse que

¹ La conception transcendantale des idées ou choses en elles-mêmes peut aussi se présenter d'une manière instinctive. (*Die Welt als Wille*, pag. 204.)

Strauss d'un côté, Schopenhauer et Hartmann de l'autre recommandent à notre siècle avec force louanges.

En établissant ainsi complètement la suprême valeur du monde idéal, on fait par là même disparaître le dualisme entre lui et notre monde réel et phénoménal. C'est là le second point sur lequel Lange est demeuré encore engagé dans le dualisme kantien de la chose en soi et de notre organe cognitif. Il s'agit de le compléter. Dans le but fort justifié de prévenir radicalement tout mélange, toute confusion des deux domaines¹, Lange a moins pris garde à un autre fait. Tout en insistant sur l'action réciproque des deux domaines l'un sur l'autre, il néglige de les ramener à l'unité de la vie spirituelle de l'homme. Toutefois il ne manque pas d'éléments dont il faut d'abord tenir compte.

« Nos idées, dit-il, sont des fruits de la même nature qui produit également nos perceptions sensibles, nos jugements intellectuels, mais des produits supérieurs. Un fait est certain : l'homme a besoin que le monde de la réalité sensible soit complété par un monde idéal. » Qu'est-ce que cela prouve ? La même nature humaine comprend les deux faits, aussi bien la connaissance du monde phénoménal que la production du monde idéal ; elle est nécessairement amenée à confirmer les deux par son activité. Il est ensuite remarqué avec soin que, bien « qu'ils doivent être soigneusement séparés l'un de l'autre, les deux côtés s'appellent l'un l'autre ; ils ont besoin l'un de l'autre ; l'un ne pourrait pas réellement prospérer sans l'autre. »

Mais il faut aller plus loin encore pour surmonter tout dualisme entre un monde réel et un monde qui ne serait presque qu'imaginaire². Ces deux mondes ne sont pas seulement le pro-

¹ Schopenhauer éprouve aussi le même besoin : « Ce qui pourrait arriver de mieux aux deux espèces de métaphysique (la philosophique et la religieuse) c'est qu'elles demeurent parfaitement séparées l'une de l'autre, vu que la fusion serait fatale aux deux. » Seulement il attribue à la première une valeur comme connaissance de haut prix que Lange lui refuse. Schopenhauer, au contraire, n'accorde à la métaphysique religieuse qu'une demi-valeur problématique, tandis que Lange la proclame la plus précieuse. (*Schopenhauer*, pag. 185.)

² Schopenhauer aboutit aussi au même dualisme. Il sépare d'un côté « le monde sensible de la chose en soi, » et d'un autre côté « la volonté de

duit de la même nature humaine, mais aussi de la même chose en soi, du même principe premier ; ils sont par conséquent un dans leur principe. Les choses en elles-mêmes produisent d'un côté notre monde phénoménal, parce qu'elles nous engendrent avec nos organes sensibles et intellectuels, auxquels elles apparaissent elles-mêmes comme elles le font. D'autre part, les choses en elles-mêmes produisent notre culture idéale ou elles préparent notre esprit de façon telle qu'il produit avec nécessité ce monde idéal qui se rapporte immédiatement à elles. Ces choses en elles-mêmes sont ainsi la cause unique de nos deux mondes, qui, par conséquent, forment une unité indivisible. Ces deux mondes représentent deux modes d'action des choses en elles-mêmes sur nous ; partant ils sont les deux une réalité. Car, dans les deux effets produits par les choses elles-mêmes sur nous, nous éprouvons, soit par l'expérience, soit par la vie, ce qui suit : au moyen de la connaissance de la réalité sensible d'une façon médiate, et au moyen de l'expérience idéale d'une façon immédiate, nous ressentons des effets des choses en elles-mêmes sur notre esprit, effets qui par cela même nous garantissent l'existence des réalités en dehors de nous¹. La cause une comprend ensemble les deux mondes comme unité. De même que pour chacun de nos sens le monde agit autrement, tout en restant le même aussi bien que notre moi, de même la chose en soi agit autrement sur nous du dehors que du dedans, et elle est pourtant toujours la même, exactement comme notre esprit, qui demeure identique en agissant concurremment dans les deux cas.

vivre avec sa conscience rationnelle empirique, » il sépare les deux de la volonté de ne plus vouloir vivre avec une conscience supérieure. C'est là un dualisme qui a paru insupportable à Frauenstædt lui-même. Voir l'*Arthur Schopenhauer* de ce dernier, pag. 316. Schopenhauer établit le même dualisme entre la volonté et la connaissance, pag. 368.

¹ Schopenhauer part aussi de l'idée que nous obtenons conscience du monde sensible d'une façon médiate, et des choses en elles-mêmes ou de leur cause, la volonté, d'une manière immédiate. (*Die Welt als Wille*, quatrième édition, pag. 10.) « En allemand, le mot *Wirklichkeit* désigne fort bien l'ensemble de tout ce qui est matériel, la réalité. Son existence consiste en actions, *im Wirken*. »

Ainsi notre connaissance du monde sensible et notre formation du monde idéal s'expliquent au moyen d'un seul et même principe, soit subjectivement, puisque c'est le même moi qui est nécessairement actif dans les deux cas, soit objectivement, en ce que c'est toujours la même chose en soi qui nous rend capables des deux activités et qui nous y provoque.

Mais que peuvent-elles bien être, ces choses en elles-mêmes ? Le naturaliste ne comprend pas le problème, aussi longtemps qu'il veut voir en elles les éléments primitifs de l'édifice du monde, ou comme il dirait peut-être plus volontiers, de la plante du monde. Il aboutit ainsi à des abstractions, comme les atomes ou centres de force ou monades. Tout cela, en effet, abstraction faite des atomes qui ne peuvent être pensés, — puisqu'ils doivent être une petite étendue indivisible, — ne nous donnerait que les éléments simples, présupposition indispensable de la construction du monde sensible, et non la chose en soi. Ces éléments primitifs seraient absolument incapables d'émouvoir notre cœur, exactement comme l'*Iliade* d'Homère dissoute en les lettres qui la constituent ; réussit-on même à montrer comment des atomes, comme commencement de la matière et de la force, s'est construit un monde, tandis que Cicéron a tenu le fait pour aussi impossible que la formation des vers d'Ennius de tas de lettres, ce qui, à la vérité, aurait pu mieux être mis à profit pour l'invention de l'imprimerie. Du reste si le monde, en tant qu'être divisé et agité, n'a jamais commencé dans le temps, mais s'il a toujours existé comme produit incessant de la chose en soi éternelle, voici ce qui arrive. Cette explication de toute construction concrète au moyen des plus petits commencements ou atomes ne peut servir qu'à rendre compte du devenir et de la dissolution de certaines portions grandes ou petites de l'univers. Appliquée à l'ensemble de l'univers en général, cette explication devient une pure abstraction ; en s'y lançant la science se perd dans de vaines spéculations métaphysiques. Du moment où dans la chose en soi siège le principe éternel et un, soit de notre monde sensible, soit de notre monde idéal, dans les deux cas caché pour nous, parce qu'il est inaccessible pour notre organe cognitif,

agencé en vue du monde sensible, bien que dans le monde idéal il se manifeste comme puissance qui nous élève et qui peut être exprimée par des symboles, alors tout s'explique. Nous comprenons que de tout temps l'esprit humain ait trouvé cet être caché derrière le phénomène et dont il avait conscience dans son sentiment, et qu'il lui ait trouvé une plus grande analogie avec des idées qu'avec des éléments primitifs tels que l'étoffe et la force de la réalité sensible¹. Lange également voit ici la racine de l'idée de Dieu et c'est quand nous en obtenons conscience que notre vie acquiert sa plus haute signification. Il n'y a que deux alternatives : il faut, ou que l'homme désespérant de reconnaître aucune valeur au monde présent tombe dans le pessimisme, ou qu'il se réconcilie avec l'existence en se mettant en harmonie avec l'être placé derrière ce monde phénoménal : la vérité complète en effet ne se trouve ni dans le pur optimisme, ni dans le simple pessimisme.

La religion a donc l'avenir; elle ne saurait périr; elle ne peut que partager le sort de la vie idéale qui chez l'homme est trop souvent étouffée. Mais elle s'agite toujours de nouveau, elle se relève vivante et vigoureuse parce que nous nous sentons malheureux quand elle est étouffée. Car dès que l'univers est conçu d'une façon exclusivement matérialiste, dès qu'il doit être tout, il produit à l'homme spirituel l'effet d'un monstre qui l'écrase. Il ne lui reste plus qu'à se livrer aux emportements d'un pessimisme impuissant jusqu'à ce que l'anéantissement vienne le délivrer. Admet-on avec Schopenhauer une chose en soi qui ne serait qu'une aveugle soif de vivre? il ne reste rien de plus que le pessimisme avec la même rédemption au moyen de l'anéantissement.

Lange semble donc avoir vu juste. Il déclare inévitable un effondrement de la civilisation amené par le matérialisme qui

¹ Il n'est pas jusqu'à Schopenhauer qui ne voie dans les idées platoniciennes la désignation la plus convenable de la chose en soi, qu'il se représente comme l'aspiration de la volonté primitive, *Urwillensdrang*, tandis que Hartmann y voit l'inconscient primitif; représentations auprès desquelles l'idée de Dieu peut se ranger sans aucun désavantage.

envahit tout et par le refoulement de l'idéal. Il n'y a qu'un moyen de salut, il faut du même coup vaincre le matérialisme, — c'est-à-dire le contenir dans son domaine, — et ranimer le culte de l'idéal. La morale dont le matérialisme a essayé n'est pas en mesure d'ennoblir l'homme naturellement égoïste : elle conduit plutôt à la dissolution de l'organisme social en atomes qui doivent ensuite être retenus en état de cohésion par la force. La liberté individuelle pure et simple conduit à la démoralisation ; le régime du laisser aller et de la complète liberté, opposé aux vieux usages décriés des corporations industrielles et commerciales, est loin d'avoir porté de lui-même remède au mal par la libre concurrence. Sans parler de l'exploitation de l'ouvrier, nous avons eu les friponneries de la spéculation, des falsifications révoltantes, disons mieux, l'empoisonnement des moyens de subsistance.

En finissant, Lange se demande si la religion appelée à toujours durer sera la religion chrétienne, ou bien faut-il compter sur l'apparition d'une religion nouvelle qui, surgissant à la fois d'un puissant essor de l'idéalité et d'un relèvement social des classes opprimées, entraînerait tout avec elle¹? Nous serions conduits beaucoup trop loin si nous voulions entrer ici dans l'examen de cette nouvelle question. Toutefois elle rappelle une troisième lacune de la doctrine de Lange. D'après lui, la productivité religieuse serait exclusivement individuelle, presque arbitraire. On ne comprendrait pas alors comment une pareille formation pourrait entraîner des peuples entiers, et se trouver en mesure de satisfaire les besoins de l'humanité tout entière. Feuerbach lui-même constate un lien très étroit entre les formations religieuses et les individualités qui y adhèrent. Une nouvelle formation religieuse doit évidemment correspondre non seulement à la personnalité du fondateur, mais au développement subjectif de ses adeptes. De même que

¹ De même que le bouddhisme n'a pu réussir qu'en émancipant les hommes opprimés par le régime des castes du brahmanisme, de même le christianisme ne s'emparera de nouveau des esprits qu'en brisant les barrières qui séparent les sexes, les classes, les nations. Köppen I, pag. 127. 441. — Duncker, *Geschichte des Alterthums* III, S. 277.

pour la connaissance des choses, notre organe cognitif général donne la norme, ainsi, quant à la production du monde idéal, nous avons pour règle notre propre état subjectif, en étroit rapport lui-même avec l'état de la civilisation. Ce qu'il semble y avoir d'arbitraire dans l'élément individuel renvoie, par conséquent, à quelque chose de nécessaire ; plus le cœur est pur, mieux il voit Dieu, et il produit une puissance qui impose au cœur impur et lui procure une satisfaction qui le guérit. Le chef-d'œuvre, produit de l'activité individuelle de l'artiste, peut également enthousiasmer des cercles fort étendus. C'est pourquoi il règne ici une loi inviolable¹. Si l'esprit encore engagé dans la nature symbolise un monde idéal mythologique, l'esprit discipliné par la loi morale, une juste domination de Dieu, tandis que l'esprit filial symbolise le Père qui aime et qui sauve, on comprend que la formation inférieure doit nécessairement se dissoudre dans la supérieure.

Bref, les conditions pour une nouvelle religion paraissent pour longtemps irréalisables. Dès qu'avec Strauss on ne fera pas du christianisme une caricature² à l'usage des optimistes au nom desquels il parle, et qu'avec nos pessimistes on ne favorisera pas l'antique religion des Indous, parce qu'elle est pessimiste et exerce l'attrait d'une nouvelle découverte scientifique ; dès que le christianisme, débarrassé de l'attirail symbolique qu'il a pris dans les légendes et les dogmes du moyen âge, redeviendra ce qu'il est réellement pour présenter son essence vivante, alors comme autrefois il produira de nouveau cette élévation des cœurs dont nous avons tous besoin, plus besoin peut-être que jamais. Lange va même jusqu'à louer le christianisme de ce que, entre toutes les religions, il possède la plus pure, la plus noble des symboliques ; il blâme la suffisance pédantesque qui prétend le critiquer et le dissoudre comme s'il était un ensemble de connaissances intellectuelles relevant du monde phénoménal, sans s'apercevoir de la nature

¹ Schramm (*die Erkennbarkeit Gottes*, pag. 89) trouve cette loi de la symbolique religieuse dans la culture que nous avons acquise jusqu'ici et qui détermine notre idée de la perfection.

² Voy. *Nach Rechts und Links*, pag. 294.

relative des enseignements symboliques. Celui qui comprend ce dernier fait, après avoir rejeté toutes les parties qui seraient en contradiction avec notre science, ne critiquera la religion chrétienne qu'en vue de montrer à quel point les formes symboliques de la doctrine et de l'histoire sont aptes à exprimer le contenu vivifiant de la vérité supérieure et à la mettre à notre portée¹. La religion est, en effet, la force principale de notre monde idéal; son importance consiste en ceci : elle nous élève d'une manière salutaire au-dessus de la réalité sensible, en nous donnant conscience de la vérité supérieure².

C'est par suite d'un malentendu, nous l'avons établi, qu'on suppose qu'elle doit faire passer ses conceptions toujours plus ou moins idéelles et symboliques pour une connaissance exacte; en dissipant ce malentendu, nous avons écarté le seul scandale dont elle pouvait être l'occasion³.

Cette analyse étendue de *l'avenir de la religion* du célèbre professeur de Zurich n'est pas une traduction : elle ne saurait donc dispenser de lire l'original. Nous espérons avoir attiré l'attention de nos lecteurs et les avoir disposés à méditer les

¹ « Les religions sont indispensables au peuple (à lui seulement?) et constituent pour lui un bienfait inappréciable. Toutefois, quand elles prétendent s'opposer aux progrès dans la connaissance de la vérité, elles doivent être mises de côté avec le plus grand ménagement possible; elles possèdent une vérité médiante. Leur valeur dépendra de la plus ou moins grande somme de vérité qu'elles renfermeront sous le voile de l'allégorie. » (Schopenhauer, ouvrage cité, II, pag. 185.)

² « Nous voyons les religions prendre la place de la métaphysique, soit pour l'usage pratique comme guide de la conduite, soit comme consolation indispensable dans les dures souffrances de la vie, en ce que, aussi bien qu'une métaphysique quelconque objectivement vraie pourrait le faire, elles élèvent l'homme au-dessus de lui-même et de l'existence terrestre. (Même ouvrage de Schopenhauer, pag. 184.) C'est là, faut-il ajouter, ce que ne peut faire la métaphysique, pratiquement et réellement, même si on pouvait arriver à une métaphysique vraie. Le grand privilège de l'homme ne doit pas se chercher dans un domaine où seulement quelques-uns, mais dans celui où tous peuvent atteindre.

³ « Les religions ne devraient jamais avouer leur nature allégorique, dit Schopenhauer. C'est là une assertion que tout ce travail réfute.

sujets nombreux, divers et éminemment actuels abordés dans cette étude particulièrement riche. Elle résume fort bien l'état des questions très importantes qui divisent le monde théologique, en même temps qu'elle indique l'esprit nouveau qui semble vouloir souffler de certaines régions. Il semblerait, en lisant ce travail, que les théologiens allemands se sentiraient disposés à quitter la chaire académique, sinon pour descendre dans la place publique, du moins pour aborder le genre conférence à l'adresse du grand public. Il n'est pas ordinaire de voir dans des études purement scientifiques se trahir des préoccupations d'intérêt pratique comme les suivantes : « A la longue, l'homme ne peut supporter son existence, si ce monde sensible, changeant continuellement dans toutes ses parties et se dissolvant avec toutes ses créatures, devait être son unique tout... » Sans le monde des idées, avec son idée de Dieu, toute connaissance devrait aboutir à un optimisme plat et fantastique, ou plus logiquement à un pessimisme méprisant tout être, deux genres de sagesse que Strauss d'un côté, Schopenhauer et Hartmann de l'autre, recommandent à notre siècle avec force louanges. «Dès que l'univers est conçu d'une façon exclusivement matérialiste, dès qu'il doit être tout, il produit à l'homme spirituel l'effet d'un monstre qui l'écrase. »

L'attitude que prend Schweizer en métaphysique, pour résister au courant matérialiste qui menace de tout entraîner, est aussi fort caractéristique. Il était de mode, hier encore, de renoncer au monde des noumènes pour se lancer dans le phénoménisme pur et simple dont les Français et les Anglais semblent vouloir faire l'essai ; c'est ainsi que l'idéalisme prétendait compléter Kant en le faisant verser dans le sens de Fichte. Schweizer prend une position diamétralement opposée. Rappelant que, pour parler avec un autre Germain, Lange, cette idée que la chose en soi n'existe pas est le péché originel logique de la philosophie allemande, il aspire à faire disparaître au contraire le dualisme kantien entre le noumène et le phénomène, en rapprochant les deux, sans sacrifier l'un des facteurs de la réalité à l'autre. « Bien qu'il nous demeure impénétrable, c'est le monde idéal qui agite fortement nos sentiments et qui nous

oblige à nous créer des représentations symboliques de ces phénomènes psychiques et à mettre notre confiance en l'invisible. Voilà la racine de la religion; elle n'est pas un produit accidentel, arbitraire, mais quelque chose qui nous est indispensable, qui réclame toujours de nouveau ses droits et qui demeure ce qu'il y a de plus précieux dans notre existence. »

Ainsi parle Lange. Schweizer, lui, va plus loin que l'auteur de *l'Histoire du matérialisme*. Il prétend que le monde idéal n'est pas aussi impénétrable qu'on veut bien l'affirmer; il fait même acte de présence dans notre monde phénoménal. « Autrement comment pourrions-nous ici obtenir conscience d'une vérité supérieure, d'une force élevant le sentiment, plus précieuse que la science, si rien ne correspondait à ces idées, si elles étaient exclusivement fabriquées par nous, — avec nécessité, il est vrai, — si bien que nous ne puissions nous en empêcher, mais toutefois comme une production exclusive du sujet?... » Cette production d'idées ne peut être une pure et simple affaire d'imagination, procédant uniquement du sujet, mais un produit des choses en elles-mêmes, existant en dehors de nous, et de notre capacité à produire des idées organisées de façon à ce que nous puissions arriver à avoir conscience de ces dites choses. « ...La haute valeur du monde idéal, au lieu d'être réclamée simplement parce qu'elle donne satisfaction au sentiment, nous apparaît comme fondée en fait. Car, tandis que la connaissance du monde sensible, là aussi où elle parvient à se formuler comme science, ne nous communique pas l'être en lui-même, mais simplement ce qui nous en apparaît dans nos organes perceptifs, notre monde idéal peut nous conduire plus loin. Il nous donne conscience du principe de l'être comme n'étant modifié par aucune apparence sensible. C'est là ce qui constitue la valeur et la vérité supérieure de la religion, sans laquelle toute culture doit dégénérer et tout édifice social doit s'écrouler. »

Ici il y aurait bien quelques lumières de plus à demander, quelques questions décisives à poser. Quelle est la nature de ce monde invisible que l'auteur admet avec tant de décision? Avons-nous simplement l'idéal du panthéisme, un Dieu iden-

tique à l'ensemble des lois qui régissent l'univers, ou bien aurions-nous fermement et définitivement repris pied sur le terrain du théisme? On voudrait le croire en se rappelant que Schweizer insiste beaucoup sur le fait de la finalité, de la téléologie incontestable dont l'univers nous donne le spectacle. Mais comment oublier qu'Aristote déjà ne tenait pas le fait de la finalité comme preuve irrécusable de l'existence d'un Dieu conscient, libre, personnel, qui l'aurait posée? Ce qui porte surtout à croire que l'auteur n'a pas entièrement rompu avec l'idéalisme, c'est le peu de place qu'occupent dans son intéressant travail les considérations proprement religieuses et morales. Il se borne à ménager dans la métaphysique une place pour la religion, sans s'arrêter suffisamment à nous dire ce que celle-ci sera. Incontestablement c'est déjà beaucoup, surtout par le temps qui court, mais ce n'est pas tout. Au lieu de voir la métaphysique octroyer généreusement une place à la religion et à la morale, nous aimerions mieux qu'elles se la fissent elles-mêmes. On est donc à se demander si, malgré ses excellentes intentions et aspirations, le professeur de Zurich ne continuerait pas à appartenir au passé, à cette école idéaliste qui, s'étant montrée impuissante à nous préserver des ravages du matérialisme, doit céder la place à un moralisme théiste appelé à renouveler la théologie et la métaphysique. Il ne faut pas oublier que c'est là surtout la portion la plus précieuse du grand héritage que Kant nous a laissé. Nous espérons reprendre un jour, après avoir publié plusieurs travaux sur la religion, ces problèmes éminemment actuels et délicats. Nous n'avons voulu aujourd'hui que prendre date, en accusant plus qu'une simple nuance dont l'importance ne saurait échapper au lecteur attentif.

Cette réserve ne doit pas nous rendre ingrats envers le publiciste qui nous a dit tant de choses bonnes à entendre. Qui ne serait heureux de le voir recommander, au nom des saines traditions kantienne, la sobriété et la mesure à la fois aux théologiens et aux philosophes? « Il est hors de doute, dit-il, que celui qui s'occupe de philosophie a besoin d'être mis en garde contre le dogmatisme, d'être maintenu dans les bornes de la

sobriété par le criticisme kantien, comme il faut aussi rappeler aux personnes religieuses le miroir obscur à travers lequel on ne peut qu'apercevoir la vérité supérieure. » Qu'il y a donc beau longtemps que nous avons oublié ce passage de l'Écriture dont le sage Néander avait fait sa devise ! Le miroir importun a été brisé en mille éclats ; chaque prétendu simple a trouvé moyen de voir clair en toutes choses : de là ces nombreux dogmatistes lilliputiens mais féroces qui semblent pulluler sur le cadavre du piétisme du XIX^e siècle, entré en complète décomposition. Il paraît y avoir toujours des lecteurs parmi nous, sinon pour les travaux théologiques sérieux, du moins pour les fantaisistes anglais qui découvrent l'Évangile tantôt dans le Lévitique, tantôt dans les pyramides d'Égypte ! Quand est-ce que les prétendus fidèles sauront renoncer à ce byzantinisme pour devenir tout simplement des hommes religieux ne s'aventurant pas à parler de ce qu'ils ignorent ? Il faudra bien qu'on en vienne à reconnaître qu'il ne suffit pas d'être un chrétien sans lettres pour tout savoir sans avoir rien étudié. « C'est là un point sur lequel on ne saurait trop insister, continue Schweizer (il a en vue la nécessité pour la religion proprement dite de ne pas sortir de son domaine), car chaque religion positive fait invasion en dehors de son monde idéal. En effet, son fondateur, son histoire, qui appartiennent incontestablement au monde de la réalité extérieure, sont introduits dans le monde des idées : on n'est que trop porté à faire de ces deux parties constitutives une seule vérité de la même espèce, ce qui conduit très aisément à unifier, à confondre la vérité idéale et la vérité scientifique. »

Il est impossible de lire l'œuvre de Schweizer sans y voir, malgré les lacunes, dans l'esprit général et dans les préoccupations dominantes, un des plus heureux signes des temps. Partout les hommes sérieux les moins suspects, qui ont d'ailleurs donné tous les gages possibles à une théologie indépendante et scientifique, éprouvent le besoin d'insister de leur mieux sur l'élément positif qu'ils conservent pour résister au torrent de frivolité et de rhétorique qui semblait, hier encore, vouloir tout ravager dans l'Église, au grand profit de l'ultramontanisme, qui, comme le remarque notre auteur, bénéficie

partout de la bruyante invasion de l'irréligion dans le sein des Eglises historiques du protestantisme, livrées, sans garantie aucune, à tous les caprices d'un suffrage universel, de sa nature souverain incontrôlable. On ne saurait trop féliciter le savant professeur de Zurich d'avoir été le premier à inaugurer dans le monde académique ces jours qu'il nous annonce, où « plus grand se montre le danger à l'heure présente, sous la pression du matérialisme, d'autant plus enthousiaste retentira à son tour la prédication salutaire de la religion, *dès qu'on se sera de nouveau rendu compte de ce qui en constitue la véritable essence.* » Voilà justement le point, aussi important que délicat, qu'il faudra bien finir par aborder chez nous, et cela non pas dans les chaires académiques seulement, mais devant le grand public. Le christianisme ne pourra avoir de nouveau prise sur la société contemporaine que quand il aura été ramené à son essence. Que de luttes terribles il faudra livrer encore, à droite comme à gauche, avant d'en arriver à saisir l'Évangile dans sa force et sa simplicité virginales, avant qu'il ait été rendu presque méconnaissable par l'invasion de traditions de tout genre !!
