

La Théorie de la connaissance : dans son rapport à la métaphysique et a la religion

Autor(en): **Favre, Charles**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **23 (1890)**

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379476>

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.

LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

DANS SON RAPPORT A LA MÉTAPHYSIQUE ET A LA RELIGION

PAR

CHARLES FAVRE

I

La question du rapport de la théologie à la philosophie est à l'ordre du jour, on l'a souvent dit et constaté ; toutefois, les relations qui existent entre le domaine religieux et celui de la philosophie sont plus complexes qu'il n'apparaît à première vue et ce n'est, croyons-nous, qu'en cherchant à se rendre compte des relations de la théorie de la connaissance avec la métaphysique et la religion, dans les systèmes des représentants attirés de la pensée contemporaine, que chacun pourra à son tour porter un jugement fondé sur cette question-là.

Les systèmes des derniers grands philosophes, ceux des Fichte, des Schelling, des Hegel ont à peine laissé de trace après eux, aussi s'explique-t-on facilement pourquoi, en l'absence d'un nouveau système, le mot d'ordre de beaucoup de penseurs est « revenons à Kant ; » on comprend d'autant plus aisément ce fait en se rappelant que la note dominante du siècle est, malgré tout, le positivisme. Assurément Kant croyait poser, par son criticisme, les bases d'une philosophie également éloignée du dogmatisme et de l'empirisme, mais le savoir à priori qu'il enseigne est de nature formelle uniquement ; si donc toute connaissance aprioristique est formelle et ne reçoit

de contenu véritable que grâce à l'expérience sensible, cette dernière acquiert par là une importance majeure et l'empirisme aura le dernier mot. Ce n'est pas que le système de Kant soit sans offrir de perspectives, et même de très vastes, à la pensée spéculative ; nous le savons : les idées transcendantes sont des produits nécessaires de la raison seulement.... nous ne sommes pas autorisés à leur attribuer une réalité objective, de telle sorte que deux points sont acquis pour l'école kantienne : d'une part il est réservé tout un domaine à la métaphysique et à la religion, mais en même temps la science, qui d'après les prémisses posées ne peut que relever de l'expérience sensible, est protégée ainsi contre toute intrusion des données religieuses auxquelles on concèdera une simple valeur pratique.

Qu'il y ait hors de nous et indépendamment de notre conscience des êtres réels, c'est là, selon Kant, une supposition que nous devons nécessairement faire, mais la « Critique de la raison pure » finit avec la négation de cette même supposition. Car bien nous ne connaissons d'après ce philosophe que des phénomènes, mais l'objet en soi n'est pas contenu dans le phénomène comme en étant en quelque sorte l'inconnue x cachée sous le phénomène ; ce dernier est de nature toute subjective, c'est-à-dire que loin d'être une manifestation inadéquate de l'objet il est seulement une affection de notre sensibilité, une modification de notre conscience. C'est bien là, dans tous les cas, la conception qui ressort avec évidence de la première édition de la « Critique de la raison pure » et la preuve en a été fournie par le chef de l'école néo-kantienne Albert Lange. Prétend-on conclure des apparences fournies par l'expérience sensible à l'objet en soi, qui serait supposé se cacher derrière les apparences, alors, dit le continuateur moderne de Kant, la notion de causalité, valable seulement dans son application au domaine de l'expérience sensible, deviendrait transcendante, ce qui est contre les prémisses. Quoi qu'on fasse, l'objet en soi reste donc impénétrable et inaccessible à notre connaissance.

Mais en aboutissant à ce résultat le système kantien a mani-

festé l'instabilité de sa base, car si l'objet en soi est complètement inconnaissable il ne peut dès lors se manifester ; aussi bien Kant enseigne-t-il, non comment les objets se manifestent, mais seulement comment ils nous apparaissent. Or que signifie l'apparition d'une chose qui ne se manifeste pas ? M. Paul Janet l'a fort bien dit ¹ : « apparition et manifestation, ces deux points de vue doivent se confondre dans le phénomène ; par son rapport à l'esprit qui le perçoit il est une apparition, par son rapport avec l'objet qui le produit il est une manifestation. » Par là il ne s'ensuit pas que l'être et son apparition soient identiques. L'apôtre Paul dit parfaitement : « nous voyons présentement confusément et comme dans un miroir, mais alors nous verrons face à face, présentement je connais imparfaitement, mais alors je connaîtrai comme j'ai été connu. (1 Cor. XIII, 12.) Par conséquent, notre connaissance pour fragmentaire qu'elle soit ne devient pas subjective par le fait de son infirmité relative, car ce sont des objets véritables qui se reflètent dans le miroir de notre esprit, et ils s'y reflètent bien que le miroir soit un miroir brisé. Ce qui est vrai à l'égard des objets suprasensibles l'est aussi vis-à-vis des perceptions de nos sens et jamais Hegel n'a été mieux inspiré que lorsqu'il a dit : « L'essence entre dans le phénomène, voilà pourquoi le phénomène n'est pas sans objet, mais bien une manifestation de l'être ². »

D'après Hartmann, le problème de la théorie de la connaissance est de savoir si la conscience psychologique peut franchir sa propre sphère, atteindre l'objet en soi hors de nous et comment la chose peut se faire.

Outre que ce serait peine inutile que de rechercher si l'homme peut en quelque mesure sortir de lui-même, on voit de suite que cette manière de poser le problème est fautive, car elle part déjà de la supposition kantienne que le sujet et l'objet sont nécessairement séparés. A moins de renoncer irrémédiablement à toute connaissance réelle et de passer à l'idéalisme absolu, ce qu'ont fait les successeurs de Kant, ou à l'agnosticisme, il faut admettre que ce qui chez Kant a été séparé violemment,

¹ *Revue des Deux-Mondes*, 1882, page 648.

² *Wissenschaft der Logik*, II, 23.

c'est-à-dire l'objet et le sujet doivent être réunis dans une unité immédiate. Et en effet ils le peuvent. N'est-ce pas là la vérité remise en honneur par la philosophie française du dix-neuvième siècle et un des plus beaux fleurons à sa couronne ? Biran et Jouffroy, pour ne citer que des morts, ont opposé victorieusement aux théories de Kant que l'âme tout au moins se connaît directement par la conscience comme cause et substance. C'est là la doctrine fondamentale du spiritualisme.

La position prise par Kant étant ainsi battue en brèche Lotze a fait un pas de plus que son maître pour rapprocher davantage l'être du phénomène. Les idées fondamentales de la philosophie de Lotze sont connues ; avec Spinoza, Lotze enseigne l'unité substantielle de toute existence ; avec Platon il proclame l'idée du bien absolu et conclut à une substance absolue conçue toutefois comme un Dieu personnel ; avec Kant il partage la supposition de la simple phénoménalité du monde sensible, mais il se distingue de Kant en ce qu'il revendique une connaissance théorique de l'objet en soi ; enfin avec les naturalistes modernes il admet une pluralité infinie d'êtres simples qui sont à la base du monde sensible et qu'à l'instar d'Herbart il appelle les « realen ; » seulement comme Lotze ne conçoit les relations des objets entre eux que sous la supposition de l'unité substantielle de tous les êtres ces « realen, » ainsi que les monades de Leibniz, sont de nature spirituelle (seelenartig). Certes ce système présente l'eclectisme le plus puissant et le plus ingénieux qu'on puisse imaginer comme il en présente aussi plusieurs des lacunes inhérentes à tout eclectisme, ainsi un certain manque de cohésion entre les parties constituantes du système.

Telles étant les grandes lignes du système de Lotze voyons maintenant quel rapport sera établi entre le phénomène et l'objet en soi. Le phénomène, répond Lotze, n'est pas la manifestation de l'objet en soi, car « l'affection n'est que le produit de notre activité sensible occasionnée par l'action des objets sur nous ¹ ». De telle sorte la connaissance que nous avons des objets ne provient pas de ce que les objets entrent en nous mais

¹ Comparer *Grundzüge der Metaphysik*, § 85, 95.

uniquement de ce qu'ils agissent sur nous, or les produits de cette action exercée par les objets sur nous ne peuvent, en tant qu'affections de notre être, que recevoir leur forme de notre nature et par conséquent toutes les parties de notre savoir, les intuitions pures comme les perceptions, tous ces éléments là sont purement subjectifs¹. C'est donc un symbole que le phénomène, mais ce symbole n'est pas une image de l'objet lui-même, car chaque « perception, ainsi celle d'une couleur, n'est qu'une forme subjective dans laquelle une excitation de notre être causée par une influence externe nous devient consciente². »

Nous appuyant encore une fois sur M. Paul Janet³ nous objecterons avec celui-ci que supprimer les notions métaphysiques qui prétendent atteindre l'intérieur des choses sous prétexte qu'elles ne seraient pas d'accord avec les perceptions de nos sens ce n'est pas autre chose qu'établir la thèse du positivisme. Les mouvements de l'air et de l'éther se traduisent pour nous en sons et en lumière et, parce que nous ne saisissons pas comment les vibrations de l'éther se transforment pour nous en apparences lumineuses, nierons-nous le rapport admirable qu'il y a entre ces deux ordres de phénomènes ? Si oui, nous devrions dénier au psycho-physisme toute valeur.

Pourquoi n'y aurait-il pas entre l'étendue apparente et l'essence interne des choses un rapport précis qui nous échappe comme il y en a un inexplicable entre les apparences sonores et les causes mécaniques ? Quoi qu'il en dise Lotze revient à Kant et creuse à son tour un abîme qui, pour être moins large, n'en n'est pas moins profond que celui creusé par Kant entre le monde phénoménal et celui de l'être.

Au reste nous arrivons à la même conclusion en nous en tenant au système de Lotze lui-même. Puisque le phénomène ne manifeste pas l'être, comment Lotze arrivera-t-il à poser l'existence de l'objet en soi ? Car, nous l'avons dit, Lotze revendique pourtant une connaissance de l'objet en soi. Il le fait en mon-

¹ Op. cit., § 79.

² Mikrokosmos I, 390, 398.

³ Op. cit.

trant que nous avons une expérience immédiate de nous-mêmes, or dans cette perception-là le sujet ne se saisit pas comme *φαινομενον* mais comme *νοουμενον*.

Mais ce point de vue est-il logique ? Nullement. La clé de voûte de la « Critique de la raison pure » est de l'avis de Lange lui-même que nous ne nous connaissons pas tels que nous sommes mais tels que nous nous apparaissions ; admettre avec Kant la subjectivité absolue de tous les éléments de notre connaissance et prétendre d'autre part que l'âme se connaît dans son essence, c'est là une contradiction, car cette subjectivité absolue qui s'interpose entre nous et les objets, selon Lotze, s'interposera aussi entre notre moi en tant que sujet percevant et connaissant, ou si on le veut en tant que sujet connaissant et connu. Les prémisses de Lotze nous portent donc à admettre (contrairement à l'avis de celui-ci, il est vrai) que l'âme ne peut être perçue que dans sa phénoménalité, et non seulement elle mais aussi tous les autres objets puisque ceux-ci sont supposés de même nature que l'âme. Nous le verrons plus tard, cette conclusion qui découle naturellement de tout le système a été en effet tirée par le disciple le plus éminent de Lotze : Albert Ritschl.

Nous relèverons ensuite que Lotze, malgré la tendance idéaliste de sa théorie de la connaissance, souscrit à un empirisme très caractérisé : nous pouvons bien, nous dit-il, mettre de l'unité dans les éléments fournis par l'expérience, mais c'est une question oiseuse de chercher de quelle manière les principes premiers, en eux-mêmes, peuvent être constitués, ainsi nous ne connaissons Dieu que par l'analogie de notre âme. Ce point de vue empiriste ne devait pas être perdu pour les disciples de Lotze : Ritschl et Hermann. Mais en rejetant du domaine de la philosophie toute connaissance des principes ne rejette-t-on pas ce qui distingue la philosophie des autres sciences ? Il ne reste plus dès lors à la philosophie qu'à « mettre de l'unité dans les données de l'expérience » ce qui signifie en réalité que la philosophie n'a plus qu'à disparaître pour faire place aux sciences spéciales ou, si on lui concède encore par faveur le droit d'exister, ce sera seulement ainsi que le vou-

laient Comte et Littré pour élaborer les concepts dont se serviront les autres sciences.

A l'empirisme de Lotze nous ne serons pas étonnés de voir s'unir un nominalisme déterminé : la notion de genre n'a de réalité que dans notre esprit. On comprend la conclusion qui en résultera pour un point fondamental du christianisme, celui de l'œuvre de Christ. La notion de genre n'a-t-elle aucune valeur objective, alors l'œuvre de Christ, en particulier son œuvre expiatoire, perd toute signification propre parce que la notion de solidarité disparaît avec celle de genre. Nous ne nous inquiéterons pas trop pour notre part de voir que l'empirisme a pris de l'ascendant sur un grand nombre des représentants de la science moderne, car l'histoire a déjà prouvé après Locke et Condillac et saura encore prouver à l'avenir que l'esprit humain ne peut se laisser enfermer dans le cercle étroit de l'empirisme.

De Kant procède Lotze et de tous deux à la fois, on ne saurait dire duquel principalement, procède Albert Ritschl. Examinons rapidement quelle est sa théorie de la connaissance.

Ritschl distingue trois formes de la théorie de la connaissance : 1^o La forme platonienne-scholastique d'après laquelle l'objet forme l'unité constante des qualités qui nous apparaissent. 2^o La forme kantienne pour laquelle l'objet en soi est totalement inconnaissable. 3^o La forme donnée par Lotze ; « ce dernier, nous dit-il, reconnaît dans les phénomènes qui se produisent dans un espace déterminé et dans un ordre fixe, l'objet en soi comme étant et la cause des signes qui agissent sur nous et le but vis-à-vis duquel ces signes servent comme de moyens et enfin la loi de leurs variations. »

C'est à cette troisième forme que Ritschl déclare se rattacher¹. Assurément cette théorie de la connaissance de Lotze ferait déjà moins tort aux exigences du christianisme que celle de Kant, toutefois, et ce point est à considérer, Ritschl a modifié sensiblement la théorie de Lotze non pour la rapprocher de la conception du spiritualisme, mais plutôt pour la fondre avec celle de Kant, de telle sorte que le point de vue de Ritschl en

¹ *Rechtfertigung und Versöhnung* III 18, 2 éd.

devient indécis et flottant entre les deux notions contradictoires.

Jugeons plutôt de la chose : A l'instar de Kant, Ritschl enseigne que l'objet en soi est inconnaissable, néanmoins il veut maintenir la réalité du phénomène en ce qu'il déclare que quelque chose de vrai y est contenu. Ce « quelque chose de vrai » diffère du phénomène lui-même et pourtant... ce n'est pas une manifestation de l'objet en soi qui, lui, reste totalement inconnaissable. Qu'est-ce alors ? Ce qui au fond du phénomène nous apparaît c'est ce que Ritschl appelle l'objet réel ou encore l'objet en tant qu'il se manifeste à nous (das Ding für uns).

Notons qu'ici Ritschl se sépare de Lotze sur plusieurs points ; d'abord ce dernier ne connaît pas de différence entre des « objets en soi » et des « objets tournés vers nous » ensuite, selon Lotze, le phénomène est bien occasionné par une action des objets sur nous, toutefois le phénomène n'en est pas pour cela une manifestation objective de l'être mais seulement une affection toute subjective de notre conscience ; enfin Lotze ne voit pas dans les phénomènes une image des êtres car il pense ne pouvoir les atteindre dans leur réalité d'êtres animés (seelenartige Wesen) que par induction. Aussi bien la conception de Ritschl présente-t-elle le flanc à bien des objections légitimes. D'une part on nous dit que l'objet en soi est inconnaissable et ailleurs on affirme que l'objet en tant qu'il se manifeste à nous est par opposition au phénomène un... pur concept formel sans contenu réel ¹.

C'est nous dire que nous réunissons dans notre imagination et d'une façon toute subjective une somme de phénomènes en une seule unité et que nous appelons objet. Qu'est-ce qui nous apparaît alors dans les phénomènes sinon des concepts formels, de pures déterminations de notre pensée ? La réalité du phénomène tombe ainsi tout naturellement. N'est-ce pas là ce que veut dire Ritschl lui-même lorsqu'il nous dit : « le propre de l'âme en comparaison des autres causes c'est que la perception n'est pas semblable à l'excitation qui l'a provoquée ? » De là il conclut que nous ne percevons que les modifications

¹ *Theologie und Metaphysik*, p. 18.

de notre conscience... causées, il est vrai, par une inconnue à jamais inconnaissable.

Nous objecterons à cette conception que si, en effet, nos sensations ne sont pas semblables aux excitations qui les provoquent nous concluons néanmoins de la différence des sensations à la différence des causes provoquant ces sensations-là ; ce jugement-là que nous portons est à son tour tout subjectif, c'est vrai, mais le mode de ces sensations subjectives diverses nous oblige à admettre des causes objectives correspondantes. Rien ne peut nous empêcher, dans le domaine spirituel, de dire d'après le mode de l'impression si oui ou non nous avons éprouvé l'action de Dieu. « Vous avez reçu, dit Saint-Paul aux Thessaloniens, la parole de Dieu, non comme « la parole des hommes mais ainsi qu'elle l'est véritablement « comme la parole de Dieu. »

La théorie de la connaissance de Ritschl parvient moins encore que celle de Lotze, à passer du phénomène à l'être, de ce monde à Dieu.

II

Toutefois un partisan de Kant ou de l'école néo-kantienne nous aurait sans doute dit depuis longtemps : Mais vous oubliez l'œuvre positive de Kant, la « Critique de la raison pratique » Nous avons garde de méconnaître la haute valeur de cette partie de l'œuvre de Kant, cependant nous avons des restrictions, et de fort grandes, à faire en ce qui concerne la nouvelle méthode qu'on nous propose de suivre. Selon Kant et son école ainsi que selon un penseur français, Monsieur Ollé Laprune ¹, seule la volonté aurait le pouvoir de créer l'évidence dans le domaine moral et religieux. Qui douterait que lorsqu'il s'agit de vérités du domaine moral ou religieux il faut là, et là surtout, se rappeler que selon le mot de Saint-Augustin « c'est par la charité qu'on connaît la vérité ? » Personne dans le monde chrétien, mais les dispositions morales qu'il faut apporter dans la recherche de la vérité ne constituent pas en elles-mêmes une certitude qui nous forcerait de croire au delà de l'évidence. Non, la

¹ Ollé Laprune, *De la certitude*. Paris 1881.

volonté est nécessaire dans la recherche de la vérité, c'est là la part de la vérité du système kantien, mais elle ne peut créer l'évidence, sinon il y aurait une vérité double : la vérité philosophique ou scientifique relevant du tribunal de l'intelligence et la vérité religieuse relevant du tribunal de la volonté. Ce dualisme-là cache en réalité dans ses flancs le scepticisme ; ce fut au moyen âge la conception du nominalisme et longtemps ce dernier cacha sa rupture d'avec l'église sous le masque d'une doctrine enseignant que la vérité est double et c'est à ce dualisme-là que revient de nos jours la théorie tant prônée par plusieurs de la séparation de la connaissance scientifique d'avec la connaissance religieuse ; de nos jours moins encore qu'au moyen âge une telle conception ne pourra se maintenir. Du reste c'est l'école néo-kantienne qui s'est chargée elle-même de se réfuter, car Albert Lange a proclamé l'abolition de la vérité objective du christianisme en faisant tomber celui-ci dans le domaine du sentiment et de la fantaisie. La religion est alors un mystère qu'on sépare avec soin du domaine du savoir et tandis que ce dernier a ses lois exactes, la religion, dit-on alors, ne peut se laisser enfermer dans des formules exactes.

Cette séparation absolue des deux vérités religieuse et scientifique a été proclamée par Ritschl et par son plus illustre disciple Hermann. Ces deux théologiens nous apprennent que les jugements prononcés dans le domaine religieux ne se rapportent pas à la réalité objective des choses mais seulement « à l'action « qui va de ces choses-là à notre impression provoquée par cette action-là. » C'est bien la méthode de l'empirisme appliquée à la religion : de tels jugements, nous dit-on encore, n'ont de valeur que pour le sentiment religieux, de là le nom de « jugements de valeur » (Werthurtheile) par opposition aux jugements portés dans le domaine de la science ¹ (Seinsurtheile), Albert Lange a déjà montré contre Hermann combien ce point de vue est insoutenable. Et c'était justice, car ou bien le contenu de la religion chrétienne est vrai en lui-même alors il doit l'être aussi pour la pensée théorique ou bien il ne sera pas

¹ Hermann, *Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, p. 100.

vrai parce qu'il passe pour tel auprès de la conscience morale et Feuerbach réclamant que l'homme soit délivré de cette illusion aurait raison.

Non seulement une telle scission entre le savoir exact et le savoir religieux est impossible parce qu'au lieu d'étayer ainsi la certitude chrétienne on l'abolit en lui refusant d'être vraie au même titre que la certitude scientifique, la vérité ne pouvant être double, mais encore cette scission ne nous semble pas pouvoir se soutenir si nous nous en tenons à la théorie de la connaissance de Ritschl lui-même et si nous considérons quel est le sujet auquel s'adresse cette évidence religieuse et morale puis quelle est cette évidence elle-même. Que Ritschl entend-il par l'âme ? Connaissance, vouloir et sentiment, nous dit-il, sont les qualités de l'objet que nous appelons l'âme, or les qualités nous sont données mais l'âme c'est-à-dire l'unité objective qui se trouverait derrière les qualités comme en étant le porteur est une unité que notre entendement ajoute aux qualités données ce qui signifie que la notion d'âme est une simple représentation subjective¹. Non seulement l'âme est « une simple représentation subjective » mais conséquemment aux prémisses kantiennes l'expérience religieuse ou morale ne peut en tant que modification de notre conscience psychologique que se passer dans le temps et par conséquent toute expérience interne est une détermination dans le temps c'est-à-dire dans une forme d'intuition subjective de notre sens intérieur².

La loi morale comme le sentiment religieux tombent donc tous deux dans le domaine de la phénoménalité puisque ce sont des objets d'expérience. Si on objectait que ces faits-là sont des νομμενα ne relevant pas du domaine des sens, alors, répondrions-nous, ils ne pourraient pas non plus être l'objet de l'expérience, celle-ci ne pouvant s'appliquer d'après Kant qu'au monde sensible. Ici aussi, nous nous trouvons forcés, si nous admettons les prémisses de la théorie de la connaissance de Kant et de Ritschl, de conclure avec Albert Lange que la religion est une illusion.

¹ *Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, III, 20.

² *Kritik der reinen Vernunft*, p. 277.

Qu'en concluons-nous ? C'est qu'il faut admettre avec Schleiermacher que les lois de notre esprit correspondent aux objets hors de nous ou plutôt qu'ils correspondent à la raison absolue. Loin de prétendre que les catégories de notre esprit sont de simples formes subjectives nous dirons que ces catégories-là ou plutôt ces lois de notre entendement saisissent quoiqu'imparfaitement les objets hors de nous. Si notre raison a été organisée de telle façon qu'elle soit en harmonie avec la raison universelle il n'est pas vrai de dire que ce qui dépasse nos sens ne peut être conçu. Nous croyons qu'il en est ainsi, car si les lois qui nous régissent ne régissaient pas également la raison absolue ou plutôt si elles n'entraient pas dans son essence même, alors il n'y aurait plus de vérité absolue et partant plus de vérité. Encore une fois, la pensée postule l'unité nécessaire de l'être et de la pensée.

III

Malgré toutes les difficultés que nous présentent ces théories de la connaissance que nous venons de caractériser supposons cette base de Ritschl admise et voyons si le rapport qu'il nous propose d'établir entre la religion et la théorie de la connaissance peut se soutenir légitimement.

Chaque théologien¹, nous dit-il, doit procéder d'après une théorie de la connaissance dont il aura préalablement démontré le droit. Si ses adversaires se croient supérieurs à lui dans leur conception du christianisme, cela tient, nous apprend-il en outre, à ce qu'ils se font illusion avec une fausse théorie de la connaissance². Comment la condition réclamée ici par Ritschl pourrait-elle se réaliser ? Dans l'étude qu'il a publiée sur Ritschl, à laquelle nous empruntons plusieurs pensées excellentes, Stählin a fait remarquer combien cette condition est irréalisable ; c'est ce qu'a démontré malgré elle la philosophie de Kant alors que, dans l'impossibilité où elle s'est trouvée de relier l'être au phénomène, elle a manifesté par là l'impossibilité dans laquelle

¹ *Théologie und Metaphysik*, page 38.

² *Ibid.*, 30.

nous nous trouvons d'étudier les formes de la connaissance sans étudier en même temps les objets de la connaissance eux-mêmes. Voilà bien le résultat négatif par excellence auquel a abouti le système kantien. L'entendement pourrait-il être étudié par un autre moyen que par ce même entendement dont la faculté de connaître est mise en question ? Non certes ; ainsi empêcher de connaître avant d'avoir examiné la faculté de connaître elle-même c'est tourner dans un cercle vicieux, car aussi c'est en étudiant les objets de la connaissance eux-mêmes que nous pouvons alors établir une théorie de la connaissance.

Ce n'est pas à dire non plus que le théologien sera indifférent à toutes les questions ayant trait à ce domaine-là ; de même que le philosophe peut être empiriste ou dogmaticien, ainsi on peut prendre vis-à-vis des vérités religieuses des positions analogues et le théologien en viendra naturellement à justifier son point de vue en recourant à une théorie de la connaissance qui lui semble confirmer le mieux sa manière de voir. Tel théologien, se rapprochant en cela du philosophe empiriste, s'attachera aux faits de l'expérience et sera disposé à rejeter toutes les vérités transcendantes que pourtant la religion renferme ; en caractérisant une telle théologie, nous venons de mettre en relief le principe directeur de la théologie ritschlienne.

Ce principe, nous le trouvons aussi nettement exprimé chez l'auteur anonyme du célèbre livre anglais *Ecce homo*. « Étudier la vie de Christ sans le considérer comme le créateur de la théologie et de la religion moderne, » tel est le but de l'auteur. Ce que Jésus aurait révélé, c'est le bien et non la vérité, il suffit donc que notre cœur soit gagné, notre intelligence n'étant pour rien dans l'admission du christianisme. Écoutez encore l'auteur. « La philosophie, en tant que philosophie, agit par le raisonnement en éclairant l'esprit ¹... mais où est la démonstration qui fera qu'un homme égoïste préfère à son intérêt personnel l'intérêt d'un autre ? La vérité est que la philosophie n'a pas de moyens par lesquels elle puisse atteindre ce

¹ Les points de suspension indiquent ici des interruptions de la citation.

but, il n'y en a point d'autre que cette action personnelle dont Christ s'est armé ; ainsi la philosophie entreprend d'expliquer aux hommes ce qu'il est bien de faire, le Christ veut les disposer à faire le bien et pour cela Christ demandait une seule chose, un certain attachement personnel à lui-même ¹. »

A l'extrême opposé le dogmaticien s'élèvera aux vérités transcendantes tout en courant le risque de perdre le terrain des faits. Voilà donc des rapports d'analogie entre le théologien et le philosophe dans leur position prise vis-à-vis des faits, mais il y a eu souvent plus que ce simple rapport d'analogie, à ce point qu'au moyen âge, comme chacun le sait, la théologie était toute autre selon qu'on était réaliste ou nominaliste. Il est donc de fait que le théologien peut accepter des concepts formels qui donneront nécessairement à ses opinions une tendance spéciale.

La nécessité s'imposait donc de plus en plus de trouver à la religion une base qui lui soit propre, en cela Ritschl a eu raison et cette revendication qu'il a faite au nom de l'indépendance de la religion sera peut-être sa plus grande gloire. Oui, il est vrai de dire que la religion ne doit pas se laisser maîtriser par une science quelconque, fût-ce même la métaphysique qui prétend souvent s'élever jusqu'à Dieu par l'essor unique de la pensée. Cette indépendance que Ritschl réclame lorsqu'il s'agit de développer le contenu de la foi chrétienne nous croyons qu'il faut la revendiquer avant tout lorsqu'il s'agit de poser la base même du christianisme dans le cœur de ses adeptes et, chose étrange, ici Ritschl réclame que nous soyons dépendants d'une théorie de la connaissance ! S'il est pour le théologien un point qui doive être inébranlable....

Si fractus illabatur orbis
Impavidum ferient ruinae,

c'est bien assurément la question de l'essence de la religion chrétienne. La religion est-elle pour le chrétien une relation personnelle de l'âme à Dieu, alors le chrétien aura le devoir

¹ *Ecce homo*, chap. X : « La législation de Christ comparée avec les systèmes philosophiques. »

(s'il est théologien en même temps) d'écarter toute théorie de la connaissance qui tendrait à infirmer la réalité de cette relation et par là porterait atteinte à ce qui, pour lui, est la certitude suprême. Ce n'est donc pas que, comme Ritschl et Hermann, nous voulions, pour sauvegarder la certitude du christianisme, parquer celui-ci dans une portion circonscrite de l'être humain, mais nous demandons avec Frank, le théologien d'Erlangen, que la certitude chrétienne repose elle aussi sur un fait d'expérience, sui generis, celui de la grâce, car c'est en agissant par son Esprit sur l'homme pour le faire naître à une vie nouvelle que Dieu se rend sensible au cœur de l'homme. Avant que ce fondement soit posé, le théologien ne peut rien édifier de solide selon la belle parole de Luther : « Tenta ergo et ne Jesum quidem audieris gloriosum nisi videris prius crucifixum. »

Le chrétien a de cette union avec son Dieu, obtenue à quel prix ! Luther nous l'a rappelé, une assurance immédiate ; il n'a donc pas à se laisser déterminer par la théorie de la connaissance de Lotze ou celle de Ritschl dans quelle mesure et de quelle manière l'action de Dieu peut être perçue.

D'autre part nous croyons, il est vrai, que le théologien sera content de trouver en dehors de sa foi une théorie de la connaissance qui semblable à celle de Lotze « reconnaît dans les phénomènes l'objet en soi comme étant la cause de ses signes agissant sur nous. »

Mais l'accord ne devra pas aller plus loin au risque de se voir dénier ce qui vient de nous être concédé, savoir que le phénomène manifeste l'être.

(A suivre.)
