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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 23 (1890)

Artikel: La théorie de la connaissance : dans son rapport à la métaphysique et à la religion

Autor: Favre, Charles

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379482

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 16.07.2025

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

LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

DANS SON RAPPORT A LA MÉTAPHYSIQUE ET A LA RELIGION

PAR

CHARLES FAVRE[1]

Voyons maintenant comment Ritschl applique cette théorie de la connaissance aux vérités fondamentales du christianisme ; ici nous nous contenterons de relever brièvement sur quelques points la connexion qui existe entre la théorie de la connaissance de Ritschl et son système théologique, sans réfuter, lorsqu'il y aurait lieu, ces divers points s'appuyant tous sur une base dont nous avons essayé de montrer qu'elle ne pouvait raisonnablement supporter l'édifice de la religion.

La théologie positive caractérise principalement Dieu comme étant l'être absolu, Celui par qui et pour qui tout a été créé, mais l'absolu c'est par excellence l'objet en soi qui, pour Ritschl, est inconnaissable ; effectivement, ce théologien voit dans le terme d'absolu et dans son contenu une qualification métaphysique étrangère à la révélation biblique : la seule détermination que nous pourrons donner à l'être suprême sera de dire qu'Il est amour puisque l'amour exprime un rapport entre l'objet et nous et que, selon les prémisses, nous connaissons les choses non dans leur essence, mais dans les rapports qu'elles soutiennent avec nous. La théorie de la connaissance trouve aussi son application dans la christologie : c'est une fausse théorie de la connaissance, nous dit expressément Ritschl, qui a suscité l'i-

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraison de juillet 1890.

dée, erronée selon lui, de la préexistence de Christ, celui-ci ne pouvant, — d'après les prémisses tirées de Lotze, — recevoir une qualification se rapportant à un moment de son existence soustrait à l'expérience (c'est-à-dire en dehors de la vie historique du Christ), aussi la christologie ne traite-t-elle que de l'apparition historique de Christ et de l'action que cette figure historique a exercée jusqu'à nos jours dans l'Eglise.

Mais surtout la théorie de la connaissance de Ritschl apparaît avec évidence dans la conception du péché que ce théologien nous propose ; selon lui, la doctrine du péché originel est un non-sens, la notion de genre n'ayant aucune réalité objective ; puis, comme l'objet ne se conçoit que dans ses manifestations, nous ne devons pas rechercher derrière les péchés particuliers une nature pécheresse, un état habituel duquel se détacheraient les actes particuliers. Enfin nous avons déjà relevé plus haut combien la notion de l'âme que nous présente la théorie de Ritschl est inadéquate avec celle que réclame la religion chrétienne.

Nous l'avons dit : le chrétien n'a pas à recourir à une théorie de la connaissance quelconque pour justifier sa foi, car celle-ci repose sur une certitude expérimentale du salut ; toutetois le chrétien pourra saluer avec joie une théorie de la connaissance qui ferait droit aux exigences légitimes de la religion. Seul le spiritualisme philosophique, celui dont la France du dix-neuvième siècle s'honore en particulier, offre une théorie de la connaissance acceptable par les légitimes exigences de la science et ne contredisant pas ce que nous appellerons les postulats de la foi chrétienne : c'est-à-dire l'existence de l'âme en tant qu'une entité, celle du monde extérieur en tant qu'une réalité objective. Quelqu'un a dit : « Sans prétendre que l'assurance du salut soit nécessaire au salut, je crois pouvoir dire qu'elle est nécessaire à la prédication du salut[1]. » Ce qu'on demande avec raison du pasteur, nous le demandons à notre tour du théologien, voulant motiver sa foi. Le « cogito ergo sum » qui, pour le philosophe cartésien, ouvre toute grande la porte de la connaissance et déblaie

[1] *Foi et parole*. Discours de consécration par A. Gretillat.

tous les doutes se transformera pour le théologien en un « gratiam Dei expertus fui ergo sum, » car c'est à la lumière de cette expérience de la grâce qu'il jugera des autres vérités, de celles-là même du monde naturel, — ergo sum, — non pas toutefois dans ce sens que la certitude de l'existence du monde et de l'âme jaillisse pour lui d'un syllogisme, mais cette certitude sera impliquée pour lui dans les faits du salut qu'il aura expérimentés, comme en étant la condition nécessaire, le « substratum » indispensable.

Mais nous entendons qu'on nous objecte :

Que faites-vous de la certitude naturelle?

Comment le philosophe, par exemple, pourra-t-il accepter cette certitude provenant de l'expérience du salut, sans se renier soi-même? Enfin Descartes n'a-t-il pas fondé la philosophie moderne en proclamant que pour le philosophe la seule source de certitude c'est l'évidence rationnelle, car Descartes nous déclare qu'il a pris pour règle « de n'affirmer comme vrai que ce qui lui paraît évidemment être tel, c'est-à-dire ce qu'il voit si clairement et si distinctement qu'il ne saurait le révoquer en doute. »

Pour notre part, nous concevons parfaitement que ces deux besoins soient réunis chez le même individu : d'une part le besoin de soumettre tous les faits à la seule lumière de la raison, dont le seul critère reste l'évidence rationnelle, d'autre part celui de juger de tous les faits à travers l'objectif de sa foi chrétienne. En cela nous ne statuons nullement que la vérité soit double, mais nous affirmons que la même vérité peut être perçue selon des modes différents; la métaphysique sera Dieu manifesté à la raison, et la religion Dieu manifesté à l'être tout entier : c'est-à-dire à la fois sensible au cœur et manifesté à la raison. C'est dire en même temps qu'il pourra y avoir des échanges réciproques; la théologie unira à la conception historique du christianisme un point de vue spéculatif (en cela la théologie s'éloignera à tort ou à raison de la religion et se rapprochera de la philosophie), et la philosophie pourra à son tour emprunter au christianisme certains éléments, acceptés ici sous bénéfice d'inventaire fait par la raison, et au titre d'hy-

pothèses nécessaires. Il pourra donc y avoir une philosophie chrétienne, ainsi que MM. Ernest Naville et Secrétan en ont jeté les bases dans la pensée moderne.

Qu'y aurait-il d'étonnant à ce qu'il y ait en l'homme, selon l'expression de Biran[1], deux pôles ou deux phares lumineux qui préservent l'esprit humain ainsi que l'être tout entier des écueils d'une mer si féconde en naufrages ?

Le tout est de se rappeler que ces deux phares projettent leur lumière sur le même objet, Dieu ; mais tous deux éclairent cet objet sous un angle différent : la philosophie sous celui de la raison, la religion sous celui de l'être tout entier.

IV

Ce n'est qu'en traversant préalablement plusieurs zones concentriques que nous arrivons au centre même de notre sujet. Jusqu'ici nous n'avons guère abordé que le côté formel de la question en cherchant à montrer qu'il ne doit pas y avoir de relation de cause à effet entre une théorie de la connaissance quelconque et un système religieux. Comme on pourrait toutefois nous objecter que nous n'avons fait qu'affirmer ce qui était précisément en question, examinons quelle conception Ritschl ainsi que l'école néo-kantienne se fait de l'essence même de la religion ; nous verrons ensuite si cette conception-là peut se justifier devant la théorie de la connaissance de Kant et celle de Lotze, puisque c'est là, selon les disciples de ces deux philosophes, le tribunal suprême qui devra conférer à la religion sa légitimité dans l'ordre des faits psychiques. Lipsius et Ritschl ainsi que le philosophe Edouard Zeller cherchent à donner une explication psychologique de la religion, voici comment : On suppose que l'homme a été, au début de l'histoire à un moment donné, sans religion; on cherche ensuite à expliquer le moment où le sentiment religieux a pris naissance dans l'homme. Par contre, on appelle, dans cette école, explication métaphysique celle qui suppose que le sentiment

[1] Nous détournons ici la parole de Biran du sens qu'elle a dans le contexte.

religieux est inné à l'homme, par suite d'une dotation primitive faite à ce dernier lorsque Dieu le créa à son image. On le comprend, l'explication dite psychologique, qui veut que le sentiment religieux ait été le produit d'une évolution, peut se concilier facilement avec l'hypothèse darwinienne, ce que W. Bender a cherché récemment à démontrer dans son ouvrage sur l'*Essence de la religion*. Sans vouloir juger d'une explication par une conclusion extrême qu'on a pu en tirer, nous nous contenterons de remarquer que cette nouvelle conception qu'on nous présente est tout aussi métaphysique que la conception mise au pilori, puisqu'on suppose, au point de départ, l'homme comme dépourvu de tout sentiment religieux, supposition que devrait s'interdire une école qui ne veut rien affirmer au delà de l'expérience ! Mais voyons comment la religion aurait pris naissance chez l'homme encore dépourvu de tout sentiment religieux : la religion aurait fait son apparition, à un moment donné, comme étant la foi à des puissances supérieures, dont l'homme solliciterait le concours pour lutter plus efficacement contre tout ce qui porte entrave à l'activité humaine ; tranchons le mot, la religion serait un produit de l'eudémonisme.

C'est du moins là la conclusion franchement avouée à laquelle aboutit Bender, l'enfant terrible du parti.

Cette pensée-là doit nous donner selon Ritschl la clé de l'œuvre de Jésus-Christ et par conséquent la clé de la religion chrétienne. En faisant de la volonté personnelle de Dieu (la création du royaume de Dieu) sa volonté propre, Christ a réalisé la position normale de l'homme qui est celle d'une indépendance absolue vis-à-vis du monde. Seul, Christ répond donc pleinement au sentiment religieux qui, ainsi que nous l'avons vu plus haut, est né du besoin qu'éprouve l'homme d'un secours supérieur pour lutter contre ce qui porte entrave à la liberté humaine. Tous nous portons le jugement que le monde n'a pas pour l'homme la valeur de la vie personnelle, et, par l'acquisition de la domination spirituelle sur le monde, la vie humaine atteint sa destination. Nous avons dit : la domination spirituelle ; car c'est par la patience et le support, c'est en re-

connaissant que les obstacles qui se trouvent sur notre chemin sont voulus de la providence divine que nous acquérons la victoire sur le monde, selon l'exemple que nous a livré Christ. Voilà la pensée centrale à la lumière de laquelle toute la religion chrétienne se déroule selon le théologien de Göttingue.

Toute cette conception découle d'une idée kantienne ; en effet l'existence de Dieu est un des postulats de la raison pratique et voici comment : Nous constatons qu'il y a souvent opposition sur cette terre entre la vertu et le bonheur, or notre conscience réclame l'abolition de ce contraste, c'est ainsi que nous réclamons la notion de Dieu comme celle de l'être qui abolira dans une existence ultérieure ce douloureux contraste contre lequel nous nous insurgeons. Et c'est en face d'un contraste analogue que nous place la conception que Ritschl nous présente de la religion ; ici c'est le contraste entre la position de l'homme dépendante de la nature et le désir que ce dernier éprouve, en tant qu'esprit, de maintenir sa personnalité vis-à-vis des obstacles de la nature. En faisant droit à l'existence de Dieu le sentiment religieux trouve la solution du contraste.

Stählin dit avec raison : « Une chose frappe au premier abord, c'est de voir combien la religion est réduite à peu de chose par cette conception de Ritschl et combien une telle théorie est au-dessous de celle de Schleiermacher » quelque peu, au reste, que son idée de l'absolue dépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu épuise le contenu de l'essence du christianisme.

Selon Ritschl le christianisme se manifesterait comme la seule vraie religion en ce que l'idée de Dieu, que nous fournit cette religion, répondrait mieux que toute autre hypothèse au postulat de notre sentiment religieux[1] (qui réclame un être puissant pour que celui-ci lui assure l'indépendance sur la nature). Soit. Mais admettons que l'homme puisse arriver à dompter à tel point les puissances adverses de la nature que sa personnalité soit mise à l'abri de toute entrave à son plein épanouissement, alors..... cette hypothèse de Dieu, car cette notion n'est au fond ici qu'une hypothèse nécessaire, devien-

[1] Recht. und Vers, I 571, III 209.

drait inutile. Le philosophe Fichte n'a-t-il pas tiré la conséquence légitime du point de vue kantien lorsqu'il nous dit : « Ne désire que ce que tu peux t'accorder toi-même ! » Ainsi l'autocratie et l'autonomie de l'esprit humain sont assurées.

Pour que la notion de Dieu ne risque donc pas de disparaître ou d'être placée au second rang dans la religion chrétienne, il ne faut pas que la religion soit comprise tout d'abord comme un rapport de l'homme au monde, mais bien, primo loco, comme une relation personnelle de l'âme à Dieu.

Tandis que dans l'église chrétienne, depuis que saint Augustin s'écriait : « ô Dieu ! tu nous a créés pour toi » on a toujours considéré que la religion pousse l'homme à chercher en Dieu le but suprême de son existence et son souverain bien, Ritschl enseigne à l'inverse que c'est Dieu qui réalise dans l'homme le but de son existence et la religion ne servirait ainsi à l'homme qu'à acquérir la domination spirituelle sur le monde.

Certes ce n'est pas dans ce sens-là que le psalmiste s'écriait : « Mon âme soupire après toi, ô Dieu ! mon âme a soif de Dieu, du Dieu vivant. » (Ps. XLII, 2, 3.)... Non, Dieu n'est pas seulement pour nous un moyen mais il est la fin suprême de notre existence, il est le bien suprême et par conséquent c'est aussi en lui que nous trouvons la félicité, à la condition que nous ayons trouvé en lui le salut ; pour cela il faut que nous puissions connaître Dieu par expérience, et de même que nous faisons sans le concours de nos sens une expérience continuelle de notre propre vie intérieure, ainsi pouvons-nous en faire une de Dieu. La parole que saint Paul prononçait il y a dix-neuf siècles sur l'Aréopage d'Athènes devant les philosophes stoïciens et épicuriens est aussi aujourd'hui la vérité suprême : « C'est en lui (en Dieu) que nous avons la vie, le mouvement et l'être. » (Actes XVII, 28.)

V

Herbert Spencer dans ses principes de psychologie a dit que le progrès en philosophie se fait par une série d'oscillations dont l'amplitude va sans cesse en diminuant et dont les termes

extrêmes tendent à se rapprocher. Cela signifie que la distance entre les hypothèses opposées va sans cesse diminuant; or, ce que Spencer disait à propos de l'idéalisme et du réalisme, nous pouvons l'appliquer à la philosophie et à la religion dans leurs rapports réciproques. Au moyen âge le mot d'ordre était: Unissons si intimement ces deux domaines qu'ils n'en fassent plus qu'un.

Kant et Ritschl veulent, de leur côté, séparer la religion non seulement de la métaphysique, ce à quoi nous n'aurions pas grand'chose à objecter, mais même de la pensée théorique comme telle. Ces efforts eux-mêmes nous ont montré que la vérité se trouve ailleurs. Nous le concédons pleinement: celui qui veut affirmer la vérité du christianisme vis-à-vis de la connaissance naturelle doit fonder la vérité religieuse sur une expérience spécifiquement chrétienne. Mais, chose inexplicable, nous avons constaté que sur ce point Ritschl s'efforce tout au contraire de démontrer et le rapport de la théorie de la connaissance à la religion, et celui de la révélation avec la notion de Dieu telle qu'elle s'est formée en dehors du christianisme (hypothèse de l'idée divine); lui qui pense avoir accompli cette séparation de la philosophie et de la religion, réclamée par Schleiermacher, base son édifice sur une théorie philosophique importée dans le domaine religieux! Ainsi à l'endroit où il faudrait baser le christianisme sur un fondement « sui generis » Ritschl introduit des éléments étrangers, et ailleurs, où il faudrait unir à une conception historique une spéculation conforme il est vrai aux faits ainsi qu'à l'essence du christianisme (absoluité de Dieu, préexistence de Christ, idée du péché, etc.), Ritschl refuse au théologien le droit de s'élever au-dessus de l'empirisme.

Jusqu'à aujourd'hui un lien étroit existait entre la philosophie et la théologie; on spéculait dans le domaine religieux en se servant des termes ou des concepts qu'offrait une philosophie païenne dans son origine. Maintenant le sentiment de l'incongruence de ces deux éléments se fait sentir; en Angleterre, c'est Henry Drummond[1] qui demande un rapprochement de

[1] Dans son ouvrage, *Les lois de la nature dans le monde de l'esprit.*

la religion et des sciences de la nature comme traitant d'un objet semblable, la vie; en Allemagne, c'est Ritschl qui demande une séparation absolue de la religion et de la philosophie. Assurément la valeur de l'œuvre de Ritschl sera grande, dût-elle même se manifester comme étant en tout ou en partie une valeur négative, car la tâche qui incombe à la théologie c'est d'étudier à nouveau et de mettre en lumière les présuppositions métaphysiques de la foi chrétienne, c'est de le faire par une étude approfondie de la parole de Dieu, de la foi de l'Eglise et en s'entourant de la plus grande somme de connaissances naturelles possible. Néanmoins la connaissance de la philosophie sera toujours nécessaire car, ainsi que l'a rappelé Léopold de Ranke, les Pères de l'Eglise ont disparu en même temps qu'a cessé l'étude de la philosophie antique.

Un autre fait prouvé par le développement lui-même de la philosophie kantienne et néo-kantienne c'est qu'il est impossible de séparer la religion du reste des connaissances et d'établir une vérité double. Non, la religion ne peut pas être une province détachée du savoir humain ; il faut qu'elle soit saisie dans sa position centrale et embrasse l'être tout entier.

Enfin, et c'est par cela que nous terminons, les diverses théories que nous venons d'étudier nous ont prouvé une fois de plus que la recherche du principe premier est légitime et nécessaire. En vain s'efforcerait-on de comprimer ce besoin du cœur et de l'esprit, toujours l'homme dirait avec le poète :

« Je ne puis, l'infini malgré moi me tourmente. »