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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 34 (1901)

Heft: 3-4

Artikel: La dialectique de Schleiermacher

Autor: Tissot, D.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379709

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: 14.07.2025

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

LA DIALECTIQUE DE SCHLEIERMACHER

PAR

D. TISSOT [1]

D. *Le sentiment* [2]. — « Nun haben wir den transcendentalen Grund nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens, nämlich im Gefühl [3]. » Telle est la thèse de notre sujet [4].

Nous avons vu que le savoir et le vouloir n'atteignent l'absolu que d'une manière indirecte, sans pouvoir le saisir réellement. Mais il est une autre forme de notre vie spirituelle qui exécute ce dont le savoir et le vouloir ne sont pas

[1] *Revue de théologie et de philosophie*, mars 1900, p. 156-167 ; juillet, p. 294-301, et novembre, p. 521-543.

Ainsi que cela a été dit dans le précédent numéro, M. Tissot étant mort sans avoir pu achever d'écrire son analyse de la *Dialectique* de Schleiermacher, c'est nous qui rédigeons ce dernier article, en utilisant pour cela les notes laissées par M. Tissot. (Ph. B.)

[2] Ce chapitre (voir le plan général de cette étude indiqué au haut de la page 295) correspond à ceux qui sont intitulés : A. *Savoir* (p. 295) ; B. *Juger* (p. 521) ; et C. *Vouloir* (p. 534). — Les rubriques, malencontreusement désignées par A, B, C, aux pages 537 et 538, sont d'un ordre subordonné et eussent dû porter les petites initiales α, β, γ. Enfin, au lieu des titres en lettres grasses, qui se lisent p. 539 et 540, il fallait aussi des subdivisions secondaires, continuant la série dont il vient d'être question, savoir : δ) *Dieu et le monde.* — ε) *L'idée de Dieu et l'idée du monde, pour le savoir et pour le vouloir de l'homme.*

[3] L. Jonas : *Op. cit.*, § 215.

[4] C'est ici que s'arrête le manuscrit de M. Tissot. Nous avons tenu à respecter ces quelques lignes, témoignage de sa vaillance à travailler jusqu'à la dernière heure.

capables : c'est le sentiment (Gefühl). La nature de ce dernier offre, en effet, avec l'absolu, certaines analogies, certaines affinités qui lui permettent de le saisir. D'abord, le sentiment présente ce caractère de ne pas savoir objectiver, c'est-à-dire de ne pas savoir se distinguer soi-même de son objet, mais de demeurer en quelque sorte confondu avec lui. Puis, au lieu de s'imposer à l'objet, le sentiment se laisse remplir, absorber par lui ; par cette fonction-là de son esprit, l'homme se livre donc à l'absolu, en se dépouillant de son propre moi. En troisième lieu, tandis que le savoir et le vouloir apportent partout avec eux et imposent à l'objet sur lequel ils s'exercent les déterminations, différenciations, oppositions et, du même coup, l'objectivation et la relativité, — le sentiment, au contraire, n'analyse point son objet, il lui faut le posséder tout entier, sinon il estimerait ne pas le posséder du tout. Enfin, le savoir et le vouloir sont opposés entre eux, comme deux activités distinctes, ce qui suffirait déjà pour rendre impossible que ni l'une ni l'autre puisse embrasser l'absolu ; mais, le sentiment, lui, est l'unité négative du savoir et du vouloir, le fond (Grund) commun où ils se pénètrent et où leur opposition disparaît dans l'identité ; il est, en un mot, — d'une façon analogue à l'absolu, — unité, indifférence absolue à toute détermination particulière. Pour tous ces motifs, le sentiment constitue la seule forme subjective dans laquelle l'absolu puisse être pleinement saisi ; c'est là, estime Schleiermacher, le plus haut degré de notre vie spirituelle.

Pour prévenir une confusion fâcheuse, remarquons qu'il faut bien se garder de voir dans le sentiment de l'absolu une perception sensible (Empfindung) : Dieu n'est pas, cela va sans dire, de ces « choses » que nos sens perçoivent.

A qui, malgré cette explication, objecterait que, loin de marquer le point culminant de la vie de l'esprit, le sentiment en est le degré le plus inférieur, Schleiermacher répond qu'en effet le premier et le plus bas degré du développement psychologique est un état de sentiment (Gefühlzustand), antérieur à l'apparition de la pensée et de la volonté ; mais ce

sentiment primitif est tout autre chose que le sentiment spirituel capable de saisir l'absolu ; cette forme-ci de la conscience ne s'épanouit qu'après qu'a eu lieu l'éveil de la pensée ; c'est une identité résultant non point de ce que les distinctions n'existent *pas encore*, mais de ce qu'elles *ne sont plus*.

Schleiermacher ne se borne pas à cette remarque toute générale ; il a décrit avec soin (notamment dans l'introduction de sa Dogmatique [1]) la série des phases selon lesquelles le sentiment se développe. Le premier degré est celui qu'on peut appeler la vague *conscience animale* (das thierartig verworrene Selbstbewusstsein) : terme qui ne doit pas être pris au pied de la lettre, car, dès son point de départ, l'homme est autre chose que le pur animal, bien qu'il ne s'en distingue guère tout d'abord. A ce stage de développement, que nous constatons chez l'enfant tant qu'il ne parle pas, et qui réapparaît chez nous dans l'état de rêve (intermédiaire entre le plein sommeil et la veille), le sentiment se confond avec la simple intuition (Anschauung). Mais bientôt l'esprit se développe ; il se pose à titre de *moi* et se distingue de la nature ; ainsi surgit la dualité de la pensée et de l'être, de l'idéal et du réel. Tout l'ensemble des sentiments qui se produisent dans ce domaine du particulier, de l'opposition et des conflits qui y sont inhérents, constitue ce qu'on peut appeler la *conscience sensible* (das sinnliche Selbstbewusstsein). Or l'esprit ne saurait en demeurer là; il est unité en vertu de sa nature même ; il tend donc à la disparition des oppositions, et c'est à ce but qu'il touche dans ce rapport de lui-même à lui-même qui est la conscience de soi proprement dite, la *conscience spirituelle* (das obere Selbstbewusstsein).

Néanmoins, ici encore, il y a pour nous matière à analyse. La conscience de soi peut se produire de diverses façons ; il y a pour le moi deux manières de se connaître en se prenant pour objet: soit qu'il se considère dans l'une de ses déterminations spéciales, — et il a alors de lui-même une *conscience*

[1] Voir l'exact et clair résumé qu'en a donné M. le prof. L. Emery, dans sa thèse : *L'Introduction à la dogmatique de Schleiermacher*. — (Lausanne, 1885.)

empirique ; soit que, faisant abstraction de toute détermination particulière, il se considère dans son essence générale, — et il arrive ainsi à la *conscience pure* ou *abstraite*. Il est clair que l'unité n'est pas atteinte par la conscience empirique : puisque celle-ci s'attache à *une* détermination existant entre plusieurs. Mais avec la conscience abstraite on pourrait se figurer parvenu à l'unité ; il n'en est rien toutefois : le procédé même de l'abstraction implique qu'on sépare quelque chose d'une totalité, qui subsiste en face de l'abstrait et s'y oppose ; d'ailleurs, du seul fait que le moi se connaît, il résulte qu'il y a en lui dédoublement, opposition intérieure entre le moi connu et le moi connaissant. Ainsi, pas plus sous la seconde que sous la première des deux formes qu'elle peut revêtir, la *conscience réfléchie ou objectivée* (reflektirtes oder gegenständliches Bewusstsein) ne parvient vraiment à l'unité. Celle-ci ne peut être atteinte qu'à la condition que la concience s'élève à un état supérieur à la réflexion et à l'objectivation, état que notre auteur appelle *conscience immédiate* (unmittelbares Selbstbewusstsein), parce que, ici, toute borne disparaît, le moi ne se saisissant plus en opposition avec le monde extérieur, ni même avec son propre contenu, mais dans son unité immédiate avec ce dernier. C'est cet état de la conscience délivrée de toute objectivité, soit interne, soit externe, que Schleiermacher entend désigner quand il emploie, au sens supérieur du mot, le terme de *sentiment* (Gefühl).

Précisons la place que ce « sentiment » ou « conscience immédiate » occupe dans la vie spirituelle de l'homme. Cette vie constituant une série cohérente d'état, il ne peut manquer d'exister, en nous, un lien entre la pensée et la volonté, un état où celle-ci cesse pour faire place à celle-là ou vice-versa, un point de transition où pensée et volonté doivent se confondre dans l'identité. Quand nous pensons, c'est l'être des choses qui se pose en nous (s'impose à nous) ; quand nous voulons, c'est notre être qui se pose dans les choses (s'impose aux choses) ; dans le sentiment, il n'y a ni l'un ni l'autre de ces deux mouvements, mais seulement concience immédiate.

Le sentiment est ainsi négation de la pensée et de la volonté effectives (wirklich), de la pensée et de la volonté en acte, mais non point, cela va sans dire, de la pensée et de la volonté en puissance. Au reste, si le sentiment était absolument dégagé de toute pensée effective, il serait inconscient, et dès lors n'appartiendrait plus au domaine spirituel. Tel n'est point le cas de ce sentiment, du degré supérieur, qui mérite d'être défini « conscience immédiate ». C'est dire que, de fait, ce sentiment porte toujours avec lui quelque trace de pensée et de volonté, et que, par conséquent, il ne faut pas prendre au sens rigoureux la description que nous en avons faite comme de l'unité immédiate, de l'indifférence de la pensée et de la volonté ; cette indifférence, cette unité ne sont que relatives et non absolues. En outre, comme il n'y a jamais pensée sans quelque vouloir, ni vouloir sans quelque pensée, il est évident que le sentiment, — qui est unité de la pensée avec la volonté, — se trouve toujours accompagner soit l'une soit l'autre de ces fonctions de l'esprit.

Le sentiment doit nécessairement subir l'influence de ce qui s'y trouve ainsi associé, et, puisque dans la pensée, — qui tire son contenu du dehors, — l'esprit se montre dépendant, le sentiment accompagnant la pensée sera un sentiment de dépendance ; tandis que le sentiment accompagnant la volonté, — laquelle tire son contenu du dedans de l'esprit, — sera un sentiment de liberté.

Nous n'avons jamais un sentiment d'absolue liberté ; nous ne pourrions l'éprouver que par rapport à quelque chose que l'esprit produirait entièrement par lui-même, ou que, du moins, nous serions en état de transformer d'une façon complète et radicale. Ce cas ne se présente jamais : notre liberté, notre activité spontanée (Selbstthätigkeit), — ces deux notions sont synonymes pour Schleiermacher, — s'exerce toujours sur quelque chose de donné, qui lui résiste plus ou moins. Sans être absolue, notre liberté n'est, d'autre part, jamais réduite à rien dans les relations que nous soutenons avec les choses, car nous avons toujours quelque pouvoir

à exercer sur elles ; même cet ensemble des choses, qui s'appelle « le monde », ne saurait nous inspirer un sentiment d'absolue dépendance, puisque, étant partie intégrante du monde, nous contribuons à le constituer.

D'autre part, il ne peut y avoir sentiment de dépendance absolue pour un esprit, ni à l'égard de quelque être déterminé, puisque tout être déterminé en suppose, à côté de soi, un ou plusieurs, dont il dépend plus ou moins lui-même ; ni à l'égard de la totalité des êtres déterminés, cette totalité embrassant celui-là même sur qui s'exerce la dépendance, laquelle, dès lors, ne peut être complète. Entre le monde et nous il y a donc toujours à quelque degré échange d'action, réciprocité, et, par conséquent, mélange du sentiment de dépendance et de celui de liberté. Le seul être qui puisse susciter en nous le sentiment d'absolue dépendance, c'est celui à qui est inhérente l'impossibilité de se trouver déterminé, ni de subir aucune influence, — celui qui ne contient en soi nulle différenciation, nulle opposition, — être immédiat, toujours semblable à lui-même, indifférence complète, — en un mot : l'absolu, Dieu.

Nous avions constaté plus haut que la seule forme de notre vie spirituelle où l'absolu puisse se trouver immédiatement présent est le sentiment : nous venons d'apprendre quel est le caractère propre de ce sentiment par lequel la divinité nous devient saisissable : il est sentiment d'absolue dépendance. Ce sentiment étant le seul rapport direct possible entre l'homme et Dieu, on comprend que c'est en lui, et en lui uniquement, que, selon Schleiermacher, consiste la religion. En dehors de ce sentiment-là l'homme peut se figurer qu'il atteint la divinité, il ne l'atteint pas réellement tant qu'il éprouve encore quelque sentiment de sa liberté ; il n'est religieux qu'en tant que, se retirant dans le calme de sa conscience immédiate, il se livre au sentiment de la dépendance absolue de tout son être. Il ne faut pas oublier, d'ailleurs, que si ce sentiment anéantit d'une façon complète la liberté de l'homme, — qui n'a point d'indépendance vis-à-vis de la divinité, qui ne peut pas agir sur elle, — le senti-

ment religieux établit en même temps l'absolue dépendance du monde tout entier à l'égard de Dieu.

La *dogmatique* n'est autre chose que la science du sentiment d'absolue dépendance, la science qui tire son contenu de ce sentiment, par le moyen de l'analyse, méthode inhérente à toute science. Il y a dans ce sentiment un côté, si l'on peut ainsi dire, qui résiste à l'analyse : le côté de Dieu, de l'absolu, de qui l'homme se sent dépendre. Mais il y a lieu, d'autre part, à étudier le monde et ses diverses parties essentielles au point de vue de leurs relations avec Dieu, et de faire voir que rien en tout cela n'existe qui soit contraire à notre sentiment religieux d'absolue dépendance, pas même le mal (Uebel), ni le péché (das Böse). En outre, le sujet religieux lui-même ne pouvant jamais être pur sentiment, à l'exclusion de toute pensée et de toute volonté, se trouve toujours renfermer certains éléments de détermination ; la conscience de Dieu, le sentiment religieux d'absolue dépendance s'associe toujours en nous à des états de la conscience sensible, en sorte qu'il ne se présente point à l'état parfait et immuable.

Conclusion ; sur les rapports de la philosophie et de la religion. Le principe de la philosophie est le savoir ; celui de la religion est le sentiment ; or, tandis que le sentiment peut directement saisir l'absolu, le savoir ne s'y rapporte jamais qu'indirectement. Il semble résulter de là que la religion soit supérieure à la philosophie ; il n'en est cependant point ainsi, déclare Schleiermacher, qui professe non seulement que ces deux manifestations de notre vie spirituelle n'ont point à entrer en conflit l'une avec l'autre, mais encore qu'il n'y a pas lieu de revendiquer pour celle-ci ou pour celle-là la prééminence à l'égard de l'autre. La religion, en effet, ne sort jamais d'un certain état d'imperfection ; l'intuition (Anschauung) de Dieu ne se dégage pas avec une pureté absolue, mais est toujours accompagnée de certains éléments symboliques, ne se rapportant qu'indirectement, insuffisamment, à

l'absolu. D'autre part, quand la spéculation philosophique attaque, comme inadéquates, les idées théologiques, produits de la conscience chrétienne, elle fait tort à ces dernières, en les isolant les unes des autres pour les critiquer une à une, alors que leur vérité réside dans l'organisme qu'elles forment toutes ensemble ; d'ailleurs, les idées et les expressions que la philosophie, à son tour, emploie pour désigner l'Etre suprême, sont inadéquates elles aussi, pour autant du moins qu'elles ne se contentent pas de demeurer purement négatives.

Religion et philosophie ne sont donc point subordonnées l'une à l'autre ; mais elles ont à se compléter mutuellement. La philosophie, elle, n'a pas de relation directe et positive avec l'absolu ; car elle a pour champ ce qui peut être connu, et l'absolu ne le saurait être, puisqu'il ne se peut déterminer. Tout ce que la philosophie peut établir sur ce sujet est négatif ; elle peut arriver à déclarer que l'absolu est l'inconnaissable, la négation de toutes les déterminations saisissables au savoir. On pourrait dire, en d'autres termes, que la philosophie ne se rapporte à l'absolu que par voie indirecte, par l'intermédiaire de l'idée du savoir et du vouloir : elle ne trouve l'absolu que dans quelque chose d'autre que lui-même ; et tout l'effort de la philosophie est précisément de dégager l'absolu de ces intermédiaires où elle le rencontre. La religion, elle, se rapporte directement à l'absolu, et c'est là son avantage sur la philosophie ; mais, nous l'avons dit, la conscience de Dieu ne va jamais en nous sans quelque accompagnement de la conscience sensible : dans le sentiment que nous avons de l'absolu, nous nous sentons aussi nous-mêmes ; en sorte que la religion n'est jamais entièrement dégagée de ce qui en est la négation, parce qu'il la limite.

Pas de guerre entre la religion et la philosophie, pas même de rivalité entre elles, mais respect mutuel et alliance, car ce sont là deux formes de la vie de l'esprit qui ne peuvent se demeurer mutuellement indifférentes, puisqu'elles ont toutes deux affaire, quoique de façon différente, au même

absolu, — telle est la conclusion de Schleiermacher. « Je ne suis, écrit-il, ni de ceux qui renoncent à soutenir la vérité de la religion chrétienne, ni de ceux qui désespèrent de la liberté de l'esprit sentant, pensant et voulant.[1] »

[1] Signalons à l'attention du lecteur un ouvrage récemment paru, et dont on n'a pu tenir compte dans le travail ci-dessus: *Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher*, von EUGEN HUBER. (Studien zur Geschichte der Theol. u. der Kirche, hrsggb. von Bonwetsch u. Seeberg. — Leipzig. Dietrich. 1901.) Dans ce volume, qui suit avec beaucoup de soin, à travers les diverses rédactions successives des ouvrages de Schleiermacher, l'évolution de ses idées concernant la religion, se trouvent en particulier trente pages (p. 165-195) consacrées à la dialectique. PH. B.