

Philosophie

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger**

Band (Jahr): **2 (1869)**

PDF erstellt am: **23.07.2024**

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.

Gundert. Le séjour de l'apôtre Pierre à Rome.
Bulletin.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE HISTORISCHE THEOLOGIE. 1869.

3^{me} Livr. — *G. Bittcher.* La vie de PierreAbélard.

L. Grote. Andreas Musculus.

J. R. Linder. Les négociations de Weininger de 1598 à 1600.

H. Römech. Témoignages patristiques sur le texte biblique.

I. Ambroise.

PHILOSOPHIE.

H. SPÆTH. LE MONDE ET DIEU ¹.

L'*Association protestante* se propose la renaissance du protestantisme par la conciliation du christianisme et de la science.

Pour cela, elle doit désirer que chacun de ses membres se forme librement des convictions solides et capables de satisfaire aux besoins contraires des temps modernes, et c'est dans ce but que le présent livre a été écrit.

La religion doit être remise en honneur et reprendre sa place dans la vie sociale. Et quoique la science ne soit pas à beaucoup près tout pour l'homme, il est cependant facile de voir quelle influence elle exerce sur la religion et combien elle peut la servir ou lui nuire. Il faut donc qu'elle s'accorde avec la religion et que la religion s'accorde avec elle.

Nous ne pouvons arriver à Dieu qu'en partant du monde. La méthode à priori a fait son temps, la méthode empirique est la seule praticable.

L'homme doit partir de ce qui est le plus près de lui, à savoir de lui-même. En regardant en lui, il voit deux puissances qui se combattent et sentent cependant qu'elles ne peuvent se passer l'une de l'autre, l'*intelligence* et le *cœur*. Nous rechercherons ce qu'elles sont. Nous rechercherons aussi ce qu'est la raison. Nous appellerons l'unité de toutes ces fonctions *esprit*.

Mais le moi renferme le non-moi, puisque la conscience de nous-

¹ *Welt und Gott.* Grundzüge einer die Gegensätze der Neuzeit in sich verarbeitenden theistischen Weltanschauung, von H. Späth, 1867, 1 vol. in-8 de 330 pages.

mêmes suppose la conscience des choses; en d'autres termes, l'existence de l'esprit implique l'existence du monde. Dans le monde, nous distinguons cette partie du monde qui nous appartient de plus près; c'est-à-dire nous distinguons l'âme du corps, le corps de l'âme.

Nous nous demanderons ensuite quel est le principe de la vie de ce monde (car il vit), quel est son *but*, et cette voie nous conduira à reconnaître un *centre du monde*. Car nous montrerons que ce monde n'existe pas par lui-même, mais par une intime union avec Dieu (centre du monde).

C'est ainsi que du monde nous nous élèverons à Dieu. Cet abîme qui sépare le monde et Dieu, l'instinct l'a franchi avant la réflexion : les religions sont là pour le prouver. La religion est un rapport *personnel* de l'esprit avec Dieu. L'*histoire* est la réalisation d'une pensée de Dieu. L'*histoire* nous conduit naturellement à l'idée de la *mort* et celle-ci à l'*espérance*.

I. *Le cœur et l'intelligence*.— Ces deux facteurs de notre être sont souvent en lutte, mais ils doivent s'entendre et agir de concert, si l'âme est une force *une*, si l'homme est une unité et non une dualité. Pour les concilier il faut connaître leur nature d'où dérivent leurs rapports.

Qu'est-ce que le cœur? Ce n'est point ce qu'on appelle ordinairement le sentiment (quelque analogie qu'il y ait du reste entre eux), c'est-à-dire l'impression accidentelle et subjective de quelque chose d'agréable ou de désagréable. Nous entendons par le cœur le fond même de notre être, ce qu'il y a de plus intime en nous, de plus profond, la substance même de l'esprit, le germe de la personnalité, le centre de nous-mêmes. La lumière de la conscience ne pénètre guère dans ces profondeurs, car elle n'éclaire qu'une faible partie de notre être; elle est susceptible de degrés infinis, et dépend en partie de circonstances physiques. Le cœur aspire à la conscience, comme la plante à la lumière. Le cœur veut se comprendre. Il est aussi dans une étroite relation avec la volonté, car nous attribuons nos actes à notre nature et cette nature n'est autre que le cœur.

Il semble que le cœur soit indépendant de l'intelligence, hostile même à cette fonction. Cependant le cœur a besoin de comprendre, et l'intelligence veut pénétrer dans les profondeurs de la vie. Le cœur et l'intelligence se cherchent donc l'un l'autre. L'intelligence paraît au cœur négative, critique, froide, indifférente, parce qu'elle veut séparer ce qui est subjectif (ce qui ne vient que de nous) de ce qui est objectif (la réalité des choses indépendantes de nous-mêmes); mais en pénétrant dans l'essence même des choses, elle se rapproche du cœur.

L'entendement cherche en effet à pénétrer les choses dans leur objectivité, à savoir ce qu'elles sont en elles-mêmes et non par nous. Elle ouvre en quelque sorte les choses pour voir ce qu'il y a dedans. Les choses ne sont elles-mêmes que des pensées réalisées.

II. *La raison.* — La raison n'est pas proprement une faculté spéciale, un département particulier; elle est une puissance (au sens mathématique) plus élevée des autres facultés. C'est elle qui nous fait voir l'enchaînement, l'unité organique et le but des choses. Elle considère le monde comme un système de buts subordonnés et coordonnés les uns aux autres et à un but suprême. Ces buts ne sont pas des buts *extérieurs* et étrangers aux choses, mais des buts *internes* dans lesquels les choses trouvent leur réalisation. La raison est à la fois théorique et pratique. Le cœur est l'embryon de la raison, la raison est le cœur développé.

Si l'on ôte à la raison la notion de but, il n'y a pas pour l'homme de motifs d'agir d'une façon plutôt que d'une autre. La morale succombe, et le monde devient irrationnel. L'idée de but seule explique le monde. — Ici il faut concilier deux opinions contraires. Les uns disent : si la raison n'est pas autonome, si elle ne se donne pas elle-même ses lois, si elle ne se détermine pas d'elle-même, elle n'est pas morale, car toute détermination dont le motif est extérieur au moi n'est pas morale. Les autres disent : il n'y a pas de morale si la loi n'est pas *donnée* au sujet, si elle n'est pas au-dessus de lui, indépendante de lui. — Les deux points de vue ont leur justesse et se concilient dans l'idée de but. Tout but moral doit les renfermer tous deux : ce but ne peut, d'une part, être un simple produit de ma subjectivité; d'une autre part, il doit devenir *mien*, *mon* but, donc un produit de ma volonté.

III. *L'esprit.* — L'esprit n'est pas la conscience. L'esprit continue d'être lorsque la conscience est supprimée (ainsi dans le sommeil, l'évanouissement, etc.). La conscience n'est qu'un état de l'esprit. Elle n'est pas une grandeur constante, elle change continuellement, elle s'accroît dans l'enfant, elle décline dans le vieillard. La conscience est l'esprit conçu non en puissance, mais en réalisation.

Si l'on confond l'esprit et la conscience, on confondra la vie spirituelle et la pensée; la volonté et le sentiment ne seront plus que des formes de la pensée, des espèces du genre *représentation* : la pensée sera tout. On la met ainsi au-dessus du sentiment et de la volonté : c'est immoral et même contraire aux intérêts de la pensée. En second lieu, comme la pensée ne s'occupe que d'abstractions, de généralisations, l'esprit sera alors conçu comme ce qu'il y a de plus général, d'universel (une substance sans qualité, indéterminée); c'est en méconnaître la vraie nature. L'esprit est au contraire essentiellement concret.

L'idéalisme considère la matière comme une forme de l'esprit, comme un esprit sommeillant. Le matérialisme considère l'esprit comme une forme, un phénomène de la matière. Le spiritualisme sépare si bien l'esprit et la matière qu'ils n'ont plus aucun lien qui les rattache et il tombe ainsi dans le dualisme (des substances), le moins scientifique des points de vue. — Ces trois conceptions ont partiellement tort et raison. L'idéalisme et le matérialisme ont raison de n'admettre qu'*un seul* principe d'explication des

choses, mais ils ont tort dans la méthode. Le spiritualisme a raison de distinguer la matière et l'esprit, mais il a tort de les séparer au point d'en faire deux principes inconciliables. Ces erreurs viennent encore de ce qu'on n'a pas distingué deux états de l'esprit, l'état volontaire et conscient, et l'état naturel et inconscient. L'inconscience de l'esprit est le pont jeté entre la matière et la pensée.

Un caractère remarquable de la conscience, c'est qu'elle est *individuelle*. L'animal n'est qu'un exemplaire de son espèce, l'homme est un *individu*. Le type de l'espèce se maintient toujours en lui, mais il est singulièrement modifié par l'individualité. Chaque individu a une nature propre ; on pourrait presque dire qu'il est seul de son espèce en ce qu'aucun autre ne lui est semblable ; mais cette originalité n'est pas fixe, immuable ; elle se détermine elle-même, et cette détermination de soi-même par soi-même constitue la *personnalité*. La détermination de soi-même est l'essence spécifique de l'esprit. La conscience en est le résultat, et il n'y a pas de conscience sans cette réflexion de l'esprit sur soi. C'est ainsi qu'il se réalise d'une manière toute morale. Tant que cette détermination n'est pas complète, il n'y a pas de personnalité complète ; donc nous ne sommes pas encore de pleines personnalités, nous devons travailler à le devenir.

Le centre d'un monde de personnalités finies doit être une personnalité infinie, pleinement maîtresse d'elle-même et capable de se communiquer. Mais l'esprit borné ne peut arriver à la pleine puissance sur lui-même sans devenir absolu. Il *doit* donc devenir absolu et cependant il ne le peut. Cette contradiction se résout si l'on admet que l'esprit infini peut communiquer à l'esprit fini (autant que la nature de celui-ci le permet) sa plénitude absolue. Sans Dieu personnel, pas de *perfection* possible pour les esprits finis. Le besoin des êtres finis de se réaliser implique donc l'existence d'un esprit centre des esprits (Dieu).

IV. *L'âme et le corps*. — L'esprit n'est en relation avec le monde que par l'intermédiaire du corps.

Nous avons dit que l'essence de l'esprit est de se déterminer lui-même. Mais dans le monde, nous nous trouvons au milieu de choses qui ne se déterminent pas elles-mêmes. C'est là ce que nous appelons des corps, et leur ensemble la matière. La différence qu'il y a entre l'esprit et la matière n'implique pas qu'il n'y ait pas de rapports entre eux, car les contraires se cherchent. Mais quels sont ces rapports ? L'esprit agit sur le corps et le corps sur l'esprit. Chacun entre pour ainsi dire dans l'autre, partie d'une manière involontaire, partie avec une pleine conscience. Cette action réciproque montre évidemment que le corps et l'esprit ne sont pas deux choses, mais une essence, qu'ils se pénètrent réciproquement, tout en ayant cependant une indépendance relative. La vie n'est que l'intime union des deux. L'esprit ne peut exister sans le corps et sans la nature.

V. *La nature*. — L'esprit, dans son développement, se trouve successivement avec la nature dans trois relations différentes.

Primitivement il est absorbé en elle, confondu avec elle, il n'a pas conscience de lui-même comme d'une essence distincte, il ne sent pas sa différence d'avec elle. C'est l'époque des religions anté-historiques : Dieu est identifié avec la nature.

Plus tard, l'esprit cherche à se saisir dans son essence, la nature lui devient étrangère, il se l'oppose, il la sent comme une limite à son être. Le dualisme caractérise cette seconde époque toute de transition.

Le christianisme marque l'avènement de la troisième; il concilie les deux termes opposés (esprit et matière) et restaure l'union brisée. Cependant la nature demeure subordonnée, elle doit être transfigurée par l'esprit.

On risque alors de tomber dans le naturalisme qui *absolutise* la nature et détruit toute morale, parce que dans la nature il n'y a pas de devoir, tout y étant nécessaire. La conscience nous dit que la nature n'est qu'une forme inférieure de l'esprit, qu'elle n'a pas son but en elle-même, mais n'existe que pour lui. D'un autre côté l'esprit a besoin d'elle, elle est sa base, son point de départ. L'expérience nous montre partout cette action et réaction réciproque et continue de l'un sur l'autre. Mais la nature reste toujours le *moyen*; l'esprit est le *but*.

VI. *L'univers*. — L'univers est un tout organique : c'est dire que toutes ses parties sont enchaînées les unes aux autres. (Ici se trouve une critique de l'atomisme qui réduit le monde en une poussière d'atomes sans liaison interne entre eux.) Tout organisme renferme un certain nombre de forces de divers degrés, dont les inférieures sont soumises aux supérieures et leur servent de moyens pour la réalisation de leurs buts, jusqu'à ce que nous arrivions à l'esprit qui a son but en lui-même. Le monde est donc un *système de buts*.

Partons de là pour saisir l'essence du monde. L'attribut général des choses de ce monde est d'être finies, d'exister dans le temps et l'espace, et de ne pouvoir être conçues autrement que dans le temps et l'espace. (L'auteur fait ici la critique de la conception kantienne du temps et de l'espace.) L'espace est la forme nécessaire et le côté passif des êtres finis; nul ne peut pour ainsi dire s'y soustraire; mais chacun s'en fait une représentation différente et chacun est en quelque sorte d'autant plus esclave de l'espace qu'il est plus bas dans l'échelle des créatures. Plus il est élevé, plus il s'est affranchi de l'espace sans pouvoir jamais s'en affranchir entièrement (car il cesserait alors d'être fini). Il faut donc vaincre l'espace, s'en rendre maître autant que possible et cela ne se peut que par une pénétration réciproque des substances (qu'on croit à tort impossible). Cette pénétration réciproque est l'effet du côté actif de l'être, car tout être est une force et a par conséquent un certain degré d'activité (quoique d'un autre côté, en tant que créé, il ait aussi un certain degré de passivité). Cette activité limitée par la passivité est le *temps*, ou plutôt constitue la *temporalité* des choses. Les manifestations de cette activité sont successives (l'une *après* l'autre et non

l'une dans l'autre); c'est dire que les êtres se développent, *deviennent*, ont une *histoire*. Le temps est la forme dans laquelle se manifestent toutes les activités finies. Chacune a donc *son* espace comme *son* temps.

Il faut vaincre le temps comme l'espace (d'une limite à l'autre), mais on ne peut pas plus le vaincre complètement que l'espace.

Il n'y a qu'une force maîtresse d'elle-même qui puisse vaincre le temps, et elle ne peut y arriver qu'en se déterminant elle-même par elle-même, c'est-à-dire par la volonté morale, par un développement moral.

Le temps n'est donc pas une limite infranchissable. Il est moins la borne du fini que la forme de son développement. Il n'est pas seulement une *persistance*, une *durée*, mais il rend possible un accroissement illimité de réalité dans les choses.

L'espace et le temps sont corrélatifs : aucun espace sans temps, aucun temps sans espace ; cela résulte de ce qu'il ne peut y avoir de passivité sans activité, ni d'activité sans passivité. Ce sont deux moments d'une seule forme d'existence (le fini).

Passons maintenant de la forme du monde (le temps et l'espace) à son essence. Qu'est-ce que l'univers ?

Mais pour préparer la réponse à cette question, il faut dire un mot de deux notions mal comprises et dont on fait deux sphères toutes différentes : *la matière* et *la vie*. On croit définir la matière en disant qu'elle est ce qui est visible et saisissable. Mais ce n'est là que le rapport de la matière à nos sens.

La matière et la vie ne doivent pas être considérées comme deux sphères sans rapports : la vie n'est que dans la matière, et la matière renferme des forces qui produisent des mouvements, ce qui prouve qu'il y a au moins quelque chose d'analogue à la vie dans la matière. Ce sont deux côtés de la vie finie. Pour éviter toute ambiguïté, au lieu de matière et de vie il faut parler de forces et d'*incorporation* de forces. Les forces inférieures sont la *matière*, et les forces supérieures qui s'emparent des premières et les font servir à leurs buts constituent la *vie*. Il n'y a dans le monde qu'une seule force, dont les effets varient selon les circonstances dans lesquelles elle se trouve. Et comme nous ne pourrions jamais connaître toutes ces circonstances, nous ne connaissons jamais qu'imparfaitement les lois de la nature.

L'opposition qu'on prétend exister entre l'ordre organique et l'ordre inorganique est presque aussi mal fondée que celle de la matière et de la vie. L'inorganique n'est qu'un degré inférieur de l'organique. Il faudrait dire l'organique et le sous-organique.

L'univers en somme n'est qu'un *système de forces, analogues malgré leurs différences, dépendantes les unes des autres, et qui n'en forment en réalité qu'une seule*. (L'auteur fait ici une exposition de la hiérarchie des forces, l'attraction universelle, l'attraction spécifique, le mouvement circulaire, la vie organique, l'homme, etc.)

VII. *Le fondement de la vie*. — Il faut admettre qu'il existe une âme du monde, car nous avons vu que le monde constitue un

organisme, un tout, une unité. Il est une force animée et inconsciente, et toutes les existences qui sont dans le monde sont des produits de cette force, des formes de sa manifestation. Sans doute, nous concluons l'âme du monde comme le mathématicien conclut le cercle du segment de cercle ; mais cette conclusion est légitime ; car quand il y a une relation organique entre les parties d'un tout, il y a toujours une puissance pour la produire. On n'est point panthéiste pour admettre une âme du monde, si l'on admet encore un Dieu *au-dessus* de cette âme. Dire que le monde est Dieu, ou dire que le monde est l'apparition, la manifestation de Dieu, c'est faire du monde l'absolu, c'est faire du fini l'infini ; car si Dieu est absolu et infini, sa manifestation doit être aussi absolue et infinie. Mais ce qui est dans le temps et l'espace ne peut être absolu, le monde est donc fini, et s'il est fini, son âme est finie aussi. Il faut donc chercher *plus haut* quel est son principe de vie, son *père*, pour ainsi dire, et nous arrivons alors à un principe primordial sans être obligé de remonter au delà et d'admettre une série infinie. Car la notion d'organisme exclut la notion de série infinie, parce qu'elle implique la notion d'un tout complet en soi. Dieu est donc nécessaire au monde, mais le monde n'est pas nécessaire à Dieu ; car Dieu serait ainsi relatif, et il faudrait remonter plus haut que lui pour atteindre l'être absolu. Par ce rapport au monde, Dieu est donc une pure *activité*, c'est-à-dire qu'il se détermine lui-même, qu'il est une *personne* ; il est même la seule personnalité vraie et complète parce que seul il se détermine complètement. — (L'auteur fait ici une critique des preuves de l'existence de Dieu.)

Nous pouvons maintenant répondre à deux questions capitales de nos jours :

Dieu est-il transcendant ou immanent ?

Le monde est-il une création ou une évolution (de Dieu) ?

La première de ces questions sera reprise plus tard ; mais la seconde doit être traitée ici, car il s'agit de savoir quel est le lien entre le monde et Dieu. Elle renferme deux alternatives. L'une fait de l'absolu un être fini, puisqu'il se développe dans le temps, mais elle tient compte de cette vérité que le monde est plein de Dieu, en relation essentielle avec lui. L'autre donne un commencement au monde, c'est-à-dire qu'elle implique un temps avant le temps, et en Dieu une activité plus grande à un moment donné (l'époque de la création) qu'avant et après, puisqu'elle crée le monde de rien et en fait donc un néant.

Il faut concilier ces deux points de vue, et admettre que si d'un côté le monde est tout différent de Dieu, puisqu'il est fini, de l'autre côté, Dieu lui communique sa substantialité. On peut nommer cette doctrine *la théorie de l'engendrement du monde*. En se communiquant au monde, Dieu lui donne la vie qui s'y répand dans une mesure toujours plus grande, et y produit par là même le progrès qui s'y manifeste.

VIII. *But du monde*. — Dieu n'est pas seulement la cause du monde, il en est encore le but, c'est-à-dire qu'il *se pose* lui-même

comme le but du monde. Ce nouveau lien est bien plus intime et vivant que l'autre.

A la place de Dieu, le naturalisme met la nature qui n'a point de but voulu, parce que son cours est nécessaire, et le panthéisme met l'absolu qui n'a pas de but non plus et qui ne fait que développer sans fin ce qu'il contient idéalement en lui.

La notion de but, dit Spinoza, bouleverse tout dans la nature : elle fait de la cause l'effet, et de l'effet la cause, du parfait l'imparfait, du postérieur l'antérieur, etc. Dieu ne peut se proposer des buts ; car un but suppose le désir de l'atteindre. le désir suppose la privation de la chose qu'on désire, et la privation d'une chose qu'on désire suppose une imperfection, inadmissible dans l'absolu. « Si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit quo caret. » Si cette argumentation est bonne, c'en est fait de la théologie et de toute conception religieuse.

Il est certain que les buts que l'homme poursuit supposent des *besoins* qu'il veut satisfaire, et que ces besoins témoignent de la limitation de son être et de sa tendance à un développement. L'être fini se développe, c'est-à-dire qu'il devient ce qu'il n'était pas, mais ce qu'il devait être. Dieu au contraire *est* et ne peut *devenir*, car il est la *réalité absolue*. Mais il ne lui reste pas moins un champ infini (le monde) dans lequel il se propose des buts. L'imperfection n'est donc pas en lui, mais dans l'essence même du produit. L'acte par lequel il se propose un but est au contraire l'acte le plus pur, le plus libre de l'être personnel par excellence, de l'être qui se détermina uniquement par soi-même. La notion de but contredit donc si peu celle de la personnalité, qu'elle seule la réalise.

Mais quel est *le but* de Dieu ? C'est de se communiquer au monde et d'élever les esprits à la personnalité. Ce but n'est pas extérieur aux choses, mais il est en elles comme leur réalisation. Cette communication de Dieu au monde est attestée par le progrès de chaque chose en particulier et du monde entier en général. Le progrès n'est qu'une marche vers le but. Mais si d'un côté le monde se développe et si d'un autre côté il a un but, cela montre à la fois qu'il n'est pas l'absolu (qui ne se développe pas) et qu'il y a un être au-dessus de lui (puisque un être personnel peut seul poser des buts, se déterminer soi-même). Dieu est bien le but, car c'est vers lui que tout monte. Mais Dieu n'est *directement* but que pour l'être spirituel, auquel il peut communiquer sa plénitude dans une relation personnelle avec lui. La nature sert de moyen pour ce but : son but particulier est d'être un moyen pour le but général. Les êtres spirituels, au contraire, ont Dieu pour but en ce sens que Dieu est la suprême personnalité, et qu'ils doivent s'efforcer de devenir de plus en plus personnels et se *remplir* toujours davantage de Dieu. On voit par là que la morale et la religion sont dans un rapport étroit avec la téléologie et que nier celle-ci c'est porter un grand préjudice à celle-là.

IX. *Dieu, centre du monde.* — Si Dieu est le principe de vie du monde, il y a entre lui et le monde un rapport permanent, con-

tinu. Il pose le but du monde, et se pose lui-même comme ce but. Il est donc cause et fin du monde. Il est par là même le *centre du monde*, c'est-à-dire que le monde tient de Dieu toute sa réalité. Mais la cause et le but sont quelquefois *en dehors* de l'effet et du moyen; le centre est *en dedans*. Dieu en est-il moins l'*absolu* pour avoir cette relation intime avec le monde ? Non, à la condition que Dieu soit dans le monde sans s'y absorber.

L'homme commence par voir dans tous les événements du monde des *actes* de Dieu, il conçoit Dieu comme *transcendant*.

Plus tard, il observe que la nature a un cours régulier, et il ne suppose une intervention de Dieu que lorsque ce cours est troublé (*supranaturalisme*).

Enfin il ne le considère plus que comme la cause première (*déisme*). Si cette théorie limite l'action de Dieu, elle exclut, du moins, son intervention arbitraire, et forme ainsi la transition entre la transcendance et l'immanence.

L'immanence veut que Dieu ne soit que dans le monde. Dieu et le monde ne sont, dans cette théorie, que deux manières de considérer une seule et même chose : il n'y a entre eux que la différence qui existe entre l'essence et le phénomène, l'idée et sa réalisation. Mais l'immanence se contredit, car elle suppose deux termes (Dieu et le monde), et, en admettant une identité, elle supprime nécessairement l'un ou l'autre. Dieu n'est plus que la substance, et le monde, l'accident de la substance, inséparable d'elle autrement que par abstraction.

Il faut accorder ces deux points de vue, et pour cela les modifier.

L'immanence supposera la transcendance et la renfermera en elle, si l'on admet, comme nous l'avons exposé, que Dieu est l'activité organisatrice du monde ; il est alors dans le monde comme le principe de sa vie (immanence), et au-dessus du monde comme infini et personnel (transcendance). Le monde a par là une substantiabilité et une indépendance relative ; il n'est pas simplement l'apparition de Dieu, mais il est encore le produit de sa volonté. En même temps, il y a nécessairement analogie, *parenté* d'essence entre lui et le monde, car, sans cela, comment pourrait-il pénétrer le monde comme la vie pénètre les corps organiques ? Cette pénétration du monde par Dieu, cette intimité toujours plus étroite entre l'un et l'autre, est le but même du monde.

Dieu est donc cause, but et centre du monde ; nous savons donc ce qu'il est par rapport au monde. Et nous en pouvons conclure qu'il est *en soi*, c'est-à-dire (indépendamment de ce rapport) *l'être réel par excellence*.

X. *Rapports de l'homme et de Dieu.* — Dieu est le centre de tous les êtres, mais de chacun d'eux d'une manière particulière, proportionnée au degré qu'occupe chacun dans l'échelle de la création. En d'autres termes, plus la créature est élevée, plus son rapport avec Dieu est étroit. Ce rapport est plus intime avec les esprits qu'avec les corps : il est personnel avec les personnes. Dieu

est pour toute personne *son* Dieu. A tout changement dans un être correspond un changement dans ses relations avec Dieu.

L'homme est à l'origine un être *naturel* : son rapport avec Dieu sera simplement *naturel*. Ensuite ce rapport devient spirituel à mesure que l'homme se spiritualise. Le développement religieux va de pair avec le développement de l'âme humaine. C'est ce lien personnel et vivant entre Dieu et l'homme qui fait l'essence de la religion. Se relâche-t-il, la religion devient *science* et dégénère. Car elle n'est point une science, mais une *vie* ; elle n'est pas intellectuelle, mais *éthique*. Elle répond au besoin le plus pressant de notre être (le besoin d'amour), et à la conscience. Le sentiment religieux est inné ; il a sa source dans l'essence même de l'esprit et ne constitue donc pas une faculté spéciale. Il pénètre l'âme tout entière.

Schleiermacher dit que la religion est le sentiment de notre absolue dépendance de Dieu. Cette définition est belle, mais incomplète. Elle n'épuise point ce qu'elle définit. Il faut y ajouter que la religion est un rapport *individuel, vivant, et réciproque entre Dieu et l'homme*.

La religion est et restera le centre de la vie, le mobile le plus puissant de nos actions, le lien commun des individus et des peuples entre eux. Elle est la source de toute force créatrice chez l'individu comme chez l'humanité.

La religion suit dans l'histoire les mêmes phases qu'elle parcourt dans l'homme. L'enfant craint Dieu ; même plus développé, il ne lui demande que les biens physiques ; il le considère ensuite comme un législateur ; enfin, l'homme mûr le considère comme le centre et le but de tout. Ainsi fait l'humanité. Elle honore d'abord comme des dieux les puissances naturelles qu'elle craint, les grands phénomènes de la nature ; plus tard, elle reconnaît en Dieu l'être qui promulgue la loi morale ; enfin, elle sent le besoin d'une communauté personnelle et vivante avec lui.

XI. *L'histoire*. — Le monde spirituel a seul une histoire. La nature a bien un mouvement progressif, mais non une histoire, parce qu'elle n'a pas son but en elle-même, mais dans l'esprit. Ce dernier seul a une histoire, parce qu'il se détermine lui-même, parce qu'il est son propre but, parce que seul il est capable d'un progrès moral. Ce progrès moral est le facteur nouveau qui constitue l'histoire, et que la nature ne connaît pas. L'histoire est une lutte de l'esprit pour conquérir la *personnalité*. C'est là ce qui fait sa dignité. L'esprit cherche à s'y saisir lui-même pour diriger consciemment son propre développement. Pouvons-nous connaître ce but ? Sans doute. Ce but est la réalisation des personnalités par elles-mêmes, la réalisation d'une société de personnes morales. Ce but n'est point un *idéal*, mais il doit se réaliser. S'il ne se réalisait pas, il serait tout à fait vain. Mais peut-être se réalisera-t-il seulement dans d'autres conditions d'existence.

Comprendre l'histoire, c'est y voir Dieu ou mieux l'action de Dieu. Dieu est le point central de l'histoire, comme le soleil est le

point central du système solaire. Dieu est pour l'histoire, comme pour la nature, le principe de vie, le but et le centre. Mais son action est différente dans l'histoire de ce qu'elle est dans la nature. La nature suit sans volonté la volonté divine. Elle ne peut réagir contre elle. Mais, dans l'histoire, l'esprit se détermine lui-même de plus en plus, et une réaction entre la volonté divine y devient possible.

Cette réaction est le mal. Toute théorie est tenue de l'expliquer sans le dénaturer et sans recourir à aucun dualisme. Le panthéisme le conçoit comme un moindre bien, résultant de ce que tout est fini dans le monde; le naturalisme le conçoit comme fatal. C'est supprimer la morale. Un certain théisme le considère comme venu du dehors dans le monde. C'est tomber dans le dualisme des Guébres, et admettre un mauvais principe, un Dieu du mal.

Il faut comprendre la part de vérité qu'il y a dans chacun de ces systèmes et les concilier.

Si le mal n'est pas le fini, comme le disent les panthéistes, le fini est du moins la possibilité du mal. La volonté finie peut se mettre en contradiction avec la volonté absolue, par la raison qu'elle peut se déterminer elle-même; mais elle ne peut se séparer complètement d'elle, parce que l'absolue volonté est son principe de vie. Lorsque la volonté finie commence à se déterminer elle-même et sort de l'état de nature, elle n'a pas encore la conscience de ses actes; ses premiers pas ressemblent à ceux d'un enfant, qui ne peut apprendre à marcher sans tomber. L'énergie, la mesure, l'expérience, l'exercice lui manquent. Elle est encore *mineure*, ignorante, impuissante. Il n'y a aucun doute que, plus la volonté persiste dans cette voie, plus son opposition à Dieu devient consciente et coupable. Mais nous n'en avons pas moins le droit de considérer le mal comme une forme transitoire du développement des esprits finis, en quelque sorte comparable aux maladies de l'enfance de l'homme. Il est de l'essence du mal d'être en contradiction avec lui-même, donc de se nier, de s'anéantir lui-même, de n'avoir qu'une existence apparente, de mourir un jour d'impuissance. Il n'est qu'un phénomène passager qui ne saurait empêcher le plan de Dieu de se réaliser dans le monde, et même *par le moyen des êtres finis*. S'en affranchir, c'est le *salut*, qui doit être pris dans un sens très-général, et non exclusivement religieux. C'est ainsi que l'esprit s'élève, par degré, de l'état de nature à la plus haute spiritualité.

L'histoire est la plus haute manifestation de Dieu. Dieu n'y agit plus seulement en maître (comme dans la nature), mais le saint et le juste s'y montrent comme la personne morale absolue avec laquelle nous devons entrer en rapport. La religion a donc de nombreuses relations avec l'histoire. Nous substituons cette manière de voir à l'insuffisante *preuve morale de l'existence de Dieu*.

XII. *La mort et l'espérance*. — Le regard de l'homme est toujours fixé sur l'avenir. Cet avenir est caché, mais il existe en germe dans le présent, et l'on peut le connaître dans une certaine

mesure. Nous savons tous que nous devons mourir. La mort divise notre vie en deux parties : ce qui est *avant* et ce qui sera *après*. Notre vie sera toute différente, selon l'idée que nous nous ferons de cet *après*. Il importe donc de résoudre l'énigme de la mort. Sa solution nous fera mieux comprendre la vie et l'avenir.

La mort n'est pas un fait particulier à l'homme, mais un fait *universel*. Elle est donc fondée dans la nature même des choses ; elle n'est pas quelque chose d'accidentel, ou le résultat d'une perturbation dans l'ordre du monde. Il y a quelque chose d'analogue à la mort même dans le monde inorganique : la dissolution incessante des combinaisons de la matière. La mort n'est que le résultat de la *limitation* dans l'espace et le temps, laquelle est le caractère général de ce monde fini. Elle est même inséparable de la vie, en ce sens qu'elle en est la condition, le moyen, et qu'elle lui prépare, pour ainsi dire, les voies et lui est en quelque sorte subordonnée. La vie sort de la mort.

Mais l'homme n'est pas seulement un être *naturel*, il est un être spirituel. La mort lui apparaît comme un ennemi qu'il doit vaincre, et ce combat contre l'idée de la mort est un moment de son développement moral. Il éveille en lui la pensée de son rapport à Dieu, comme la source de la vie éternelle. La mort est un des plus puissants motifs qui nous poussent vers la religion. Aussi le christianisme voit-il dans son fondateur le vainqueur de la mort. On n'aurait aucune peine à admettre cette vérité, si le panthéisme n'avait pas fait croire que l'esprit n'est (au lieu d'une substance) qu'un simple phénomène de l'absolu. Car la mort ne peut rien aux substances, même aux substances matérielles.

Mais il ne faut pas croire non plus que la mort ne soit qu'une simple séparation de l'esprit d'avec le corps, qui n'intéresse en rien le premier. Une nouvelle forme d'existence devient possible par la mort, mais c'est dans la nature même de l'esprit que nous en devons trouver la preuve.

L'être *naturel* est pour ainsi dire une quantité de vie déterminée. Quand elle est épuisée, l'être meurt. Mais l'être spirituel a en lui une force de se déterminer lui-même, qui n'a aucune limite fixe, aucune durée déterminée. L'homme intérieur se renouvelle toujours, tandis que l'homme extérieur décline dès que sa mesure de développement est atteinte. La durée limitée n'est sans doute qu'un *cadre* qui doit être rempli par quelque chose ; mais si le cadre est infini, ce qui doit le remplir doit être aussi infini. Cette immortalité n'exclura cependant pas le temps et l'espace, car nous avons vu que ce sont là deux formes nécessaires de toute pensée finie. Elle sera *personnelle*, car nous avons vu que la faculté de se déterminer soi-même, de devenir une personne, est de l'essence même de notre nature (de l'esprit), et doit subsister autant qu'elle.

A proprement parler, l'éternité n'appartient qu'à Dieu, car elle est la forme de la vie absolue. Mais l'esprit fini peut participer à l'éternité de Dieu, si Dieu la lui communique. Or, le progrès mo-

ral ne peut s'accomplir complètement, ni pour l'individu, ni pour l'humanité, sur la terre. L'être moral porte donc en lui la garantie qu'il est destiné à se réaliser éternellement.

(L'auteur termine par une critique des *preuves* de l'immortalité de l'âme.)

F. HOFFMANN. LES AGES DU MONDE, EXTRAITS DES OEUVRES DE
F. DE BAADER ¹.

M. F. Hoffmann est, comme le savent déjà les lecteurs de notre Revue ², un disciple zélé du philosophe Baader. Son admiration pour le génie de son maître ne l'a pas empêché de reconnaître que ce dernier n'a pas en général satisfait aux conditions sévères de la science, relativement à la méthode de l'exposition et à la systématisation des idées. M. Hoffmann a voulu nous faire connaître d'une manière complète l'esprit et le caractère en même temps que la doctrine de Baader, et pour atteindre ce but, il a rassemblé les passages principaux des œuvres de son maître sous les rubriques suivantes :

- 1° Développement autodidacte ;
- 2° Foi et science ;
- 3° Dieu ;
- 4° La création du monde ;
- 5° La rédemption ;
- 6° L'accomplissement de toutes choses.

E. BALTZER. PYTHAGORE, LE SAGE DE SAMOS ³.

Ce livre n'est en grande partie qu'un extrait de la longue étude, consacrée par M. Röth dans son *Histoire de notre philosophie occidentale* ⁴ au chef de l'école pythagoricienne. L'auteur n'a pas seulement emprunté à ce dernier ouvrage son plan et ses résultats historiques ; il en a reproduit quelques-uns des arguments et jusqu'à la langue. La biographie de Pythagore est plus développée

¹ *Die Weltalter. Lichtstrahlen aus Franz von Baader's Werken*, von Dr Fr. Hoffmann 1868, 1 vol. in-8 de 410 pages.

² 1868, 2^{me} livraison, p. 320 et suiv.

³ *Pythagoras der Weise von Samos. Ein Lebensbild nach den neuesten Forschungen bearbeitet*, von Ed. Baltzer. 1868, in-8, 180 pages.

⁴ *Geschichte unserer abendländischen Philosophie.*

que l'exposition de sa doctrine. M. Baltzer s'est proposé de nous montrer dans Pythagore le penseur qui, comme le héros mythologique de la philosophie, fut rapproché de la source même de la sagesse. Il ne s'est pas borné à esquisser les lignes générales de cette figure à demi légendaire : imitant les procédés et les combinaisons hardies de M. Röth, renchérissant même sur l'imagination de ce dernier, il a fait un tableau complet, aux vives couleurs, avec l'Orient pour fond et la Grèce pour premier plan. Quoi qu'on puisse penser des résultats de M. Röth, il est permis d'affirmer que les recherches immenses sur lesquelles il s'appuie ne sont pas connues et appréciées autant qu'elles devraient l'être ; le livre de M. Baltzer aura pour effet de les populariser.

Notre auteur insiste plus que ne l'avait fait M. Röth sur le fait que Pythagore se serait proposé de réformer sa nation et de fonder une religion, et qu'il aurait vu dans l'union de la foi et de la science le moyen d'arriver à ce but.

R. AVENARIUS. LES DEUX PREMIÈRES PHASES DU PANTHÉISME DE SPINOSA ¹.

Un traité de Spinoza sur Dieu et l'homme a été publié pour la première fois en 1862 ². M. Avenarius s'est proposé d'y chercher de nouvelles lumières pour éclairer la philosophie du penseur juif et le développement de sa pensée. Il croit que le manque d'accord des idées exposées dans le *Traité* accuse deux moments de la pensée de Spinoza. Le futur auteur de l'*Ethique* aurait commencé par se rattacher étroitement à Jordano Bruno ; il n'aurait subi que plus tard l'influence de Descartes. Une troisième et dernière phase, celle même de l'*Ethique*, aurait été le résultat combiné et élaboré de cette double éducation antérieure. Ces trois phases sont caractérisées par trois points de départ philosophiques différents. Dans la première, le point de départ est la nature infinie ; dans la seconde, Dieu considéré comme l'être parfait ; dans la troisième, la substance existant par elle-même. Notre auteur établit le rapport de ces trois idées de Dieu, la nature et la substance avec leurs prédicats de perfection, infinité et réalité. Il cherche ensuite à expliquer la manière dont Spinoza a successivement exposé les autres idées capitales, celles de l'attribut et de la causalité, jusqu'à la forme définitive qu'elles revêtent dans l'*Ethique*. Enfin, il montre

¹ *Ueber die beiden ersten Phasen des spinozischen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten zur dritten Phase. Nebst einem Anhang : Ueber Reihenfolge und Abfassungszeit der älteren Schriften Spinoza's, von Dr R. Avenarius. 1868, in-8, VIII et 105 pages.*

² *Tractatus.*

à quel moment de ce développement se placent le *Tractatus theologico-politicus* et le *Tractatus de intellectus emendatione*.

M. Avenarius a consacré un appendice à déterminer l'ordre et la date des divers écrits de Spinoza. Il insiste particulièrement sur le fait que le *Tractatus theologico-politicus*, l'*Ethique* et les *Lettres* témoignent d'une hostilité du philosophe contre les théologiens et le vulgaire, qui ne se trouve ni dans le *Tract. de intell. emend.*, ni dans le *Tractatus de Deo* nouvellement découvert. Notre auteur attribue ce changement de disposition à l'excommunication lancée contre Spinoza en 1656, et il se sert de cette circonstance pour assigner à la composition des écrits du célèbre penseur des dates passablement plus anciennes que celles admises jusqu'ici.

W. PREGER. MAITRE ECKHART ET L'INQUISITION¹.

Sous ce titre, M. le professeur Preger a publié, dans les mémoires de l'Académie des Sciences de Munich, les pièces du procès intenté par l'église au plus grand des penseurs allemands du moyen âge. Elles sont déposées à Rome, et Fr. Pfeiffer en avait obtenu une copie qui devait paraître dans le second volume de son édition des œuvres d'Eckhart. Nous y voyons combien furent utiles aux mystiques l'indépendance relative dans laquelle l'inquisition papale, les évêques et les ordres monastiques se trouvaient les uns à l'égard des autres, et les différends de tout genre qui les divisaient. Sans les dissensions des puissances ecclésiastiques, la plante délicate de la liberté de conscience se serait développée avec beaucoup plus de peine. Eckhart dut à la hardiesse avec laquelle il exposait, dans ses prédications au peuple, les idées les plus élevées et les plus profondes, d'être dénoncé en 1325 à Venise auprès du chapitre général de son ordre, les Dominicains. Mais le pape nomma comme juge d'instruction Nicolas de Strasbourg, qui penchait pour les doctrines du moine inculpé. De son côté, l'ordre des Dominicains ne voulait pas qu'un de ses membres les plus distingués fût accusé d'hérésie. Eckhart fut acquitté. L'archevêque de Cologne fit alors recommencer le procès. Eckhart fut surveillé de près par les commissaires de ce prélat et sommé de s'expliquer. Nicolas, ayant protesté contre ces procédés, fut à son tour menacé par la justice épiscopale. Tandis qu'il en appelait au pape résidant à Avignon, Eckhart soutint courageusement la lutte contre ses adversaires de Cologne.

On prétendit plus tard qu'il s'était rétracté ; rien n'est moins exact. Il prêcha ouvertement dans l'église des Dominicains, il fit lire

¹ *Meister Eckhart und die Inquisition*, von W. Preger (Aus den Abhandlungen der k. bayer. Akad. d. Wissenschaften). 1869, in-4 de 47 pages.

par un des pères de son ordre, Conrad de Halberstadt, une déclaration qu'il traduisit et commenta, et dont il fit prendre acte au notaire. Eckhart assure, dans ce document, qu'il s'était constamment appliqué à préserver sa foi d'erreurs et sa vie de péchés, et que s'il n'y avait pas toujours réussi, il rétractait les unes et se repentait des autres. Il explique ensuite quelques malentendus, et se montre prêt à corriger celles de ses expressions qui pourraient être mal comprises. Mais en même temps il affirme qu'on a donné un mauvais sens à ses enseignements les plus irréprochables. Enfin, il met à toute rétractation de sa part la condition qu'on lui prouve son erreur. M. Preger établit que la prétendue rétractation dont parle une bulle publiée après la mort d'Eckhart se réduit à cette déclaration franche et spontanée du moine. Qu'aurait fait Eckhart, s'il avait assez vécu pour connaître la décision papale? Nous ne pouvons le savoir. La mort l'a dispensé de l'embarras de répondre au souverain pontife. Le soir de sa vie fut orageux et sombre; mais aussi loin que nos regards peuvent le suivre, nous le voyons debout et ferme, convaincu de la vérité de sa doctrine et ne craignant pas de la professer ouvertement. La force d'âme qui se manifeste dans ses écrits ne semble pas lui avoir fait défaut avant sa mort.

Revue.

PHILOSOPHISCHE MONATSHEFTE. 1868-1869, II^{er} B.

5^{me} Livr. — *M. Schneidewin*. Les origines des doctrines métaphysiques et éthiques dans la philosophie antérieure à Socrate (suite).

H. Langenbeck. Histoire de mes études sur la philosophie théorétique de Herbart.

Hoffmann. Fr. de Baader et M. le Dr G. Hagemann.

Bulletin. — De la dégénérescence de l'homme, ses causes et ses remèdes, par *E. Reich* (1868). — *Jordanus Brunus Nolanus*. De umbris idearum. Edit. nova. Cur. *S. Tugini* (1868).

Bibliographie, par *Acherson*.

Chronique. — La fête séculaire de Schleiermacher. — Quelques mots sur le Congrès philosophique de Prague. — *M. Virchow* et *M. Ch. Vogt*. — *Henri Ritter*. — *Jean Schulze*.

6^{me} Livr. — *M. Schneidewin*. Les origines des doctrines métaphysiques et éthiques dans la philosophie antérieure à Socrate (fin).

E. de Hartmann. De la nécessité d'une transformation de la philosophie de Schopenhauer.

Bulletin. — Système et histoire du naturalisme, par *E. Löwenthal* (5^e édit. 1868). — Les erreurs des anciens philosophes grecs, par *A. Caspari* (1868). — Le principe de la raison suffisante, par

PHILOSOPHISCHE MONATSSHEFTE. 1869. III^{er} B.

6^{me} Livr. — *H.-K. Hugo Dellf.* L'art de la méthode dans la science philosophique.

Schmid de Schwarzenberg. Explications philosophiques (fin).

Bulletin. — De Platonis sophiste, par Deussen (1869). — Histoire critique de la philosophie depuis les origines jusqu'à nos jours, par E. Dühring (1869). — Des origines des organismes et de l'histoire primitive de l'homme, par *J.-B. Baltzer* (1869). — Considérations sur le socialisme et le communisme dans leurs rapports avec les formes principales du droit, l'économie politique, la pratique sociale et la politique, par *Franz de Kira-lyi* (1869). — Ecrits philosophiques, par *Fr. Hoffmann* (1868, 1869). — Les dangers auxquels est exposée la moralité de notre jeunesse, par *A. Reinhold*.

Bibliographie. par Ascherson

Chronique. — Le mouvement de la réforme scolaire (suite).

1869, IV^{er} B.

1^{re} Livr. *E. Buss.* Montesquieu et Descartes.

E. de Hartmann. Quelques idées sur la philosophie de l'inconscience.

Bulletin. — Etudes de philosophie systématique, par *Fr. Harms*.

Chronique. — Notice sur O. Jahn. — Baader et le catholicisme. — Le pape et le Concile, par James. — Rapport sur une séance de la Société allemande des sciences physiques et naturelles.

Faits divers.

— La Faculté de théologie de l'Université de Berlin a proposé pour le Concours de 1870 la question suivante : « *Systema Francisci de Baader delineatur et quomodo sese ad Theologiæ Evangelicæ principia habeat examinetur.* »

— Au mois de juillet est mort Hermann Langenbeck, professeur de philosophie à l'Université de Marburg. Il était un disciple de Lotze. Son principal ouvrage est un Examen critique de la philosophie théorique de Herbart et de son école (*Die theoretische Philosophie Herbart's und seiner Schule und die daran bezügliche Kritik*, 1867).

ERRATUM

Page 464, au lieu de : *Römech*, lisez : *Rönsch*.