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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 27 (1894)

Artikel: La preuve du christianisme d'après Julius Kaftan [suite]

Autor: Favre, Charles

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379561

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: 23.07.2025

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

LA PREUVE DU CHRISTIANISME[1]

D'APRÈS JULIUS KAFTAN

PAR

CHARLES FAVRE

VI

La spéculation théorique est le produit d'une fausse combinaison du savoir expérimental et de la raison pratique: telle est la thèse que nous avons maintenant à établir.

Quel est le propre de la méthode spéculative ? c'est, — avons nous dit, — qu'il y a dans notre esprit une force capable d'étendre notre connaissance au-delà de l'expérience et d'arriver à l'absolu; cette force, prétend-on, en outre, n'a besoin que d'être éveillée par le contact de notre esprit avec les choses. Mais, — est-il encore besoin de le dire ? — cette supposition gratuite ne trouve aucunement sa confirmation dans le travail scientifique. En réalité, voici ce qui se passe : on attribue à la raison expérimentale ce qui relève de la raison pratique ou, pour parler d'une façon plus concrète, on prête à l'intelligence les besoins du cœur. Cette recherche d'un bien suprême, absolu, — qui est le fait de l'être tout entier, mais du cœur tout d'abord, — on l'attribue à l'intelligence seule. La méthode spéculative est donc issue d'une fausse combinaison. Dès lors la recherche d'un bien suprême devient celle d'un savoir par-

[1] Voir *Revue de théologie*, numéro de janvier.

fait; l'absolu, en face duquel nous place la conscience, se transforme en un savoir parfait qu'il appartiendrait à l'intelligence de démontrer. On en conclut ainsi que la connaissance est ce qu'il y a de supérieur en l'homme ; telle est bien la conception platonicienne.

Il résulte de cet intellectualisme deux erreurs fondamentales. Tout d'abord le penseur attribue aux mathématiques une valeur normative dans le domaine du savoir ; celui-ci trouve son expression suprême dans le syllogisme. Prouver de la sorte l'existence de Dieu, telle était la plus grande ambition des docteurs du moyen âge, les fidèles disciples de Platon. Une autre erreur découlant de cette conception, c'est la tendance que prend l'esprit à chercher à ramener toutes choses à un concept supérieur, qui lui n'a pas besoin d'être démontré. Cette idée-là va, de Platon à Schelling, à travers l'idéalisme de tous les âges; c'est la grande sirène enchanteresse vers laquelle se précipitent tous les systèmes dits monistiques, ou panthéistes, — qu'on nous pardonne ces grands mots !

Or, cette tendance-là n'a rien à voir dans le domaine du savoir. Sa vraie racine est la volonté, son expression authentique le témoignage de la conscience; enfin sa patrie véritable est le domaine religieux. Là, et là seulement, se trouve ce désir d'un bien suprême et absolu, se donnant à l'être tout entier....

Peut-être dira-t-on que les prétentions de la spéculation théorique trouvent un point d'appui dans la théorie de la connaissance. Il faudrait donc examiner celle-ci pour rejeter ou accepter celle-là. Outre que la théorie de la connaissance doit être étudiée dans le grand ensemble que nous avons vu, — il nous sera, sans doute, permis de croire qu'ici c'est le système préconçu qui crée la théorie... et non l'inverse.

La conséquence de cette méthode platonicienne c'est qu'on demande à l'homme de *savoir* à l'endroit où seule la foi devrait intervenir : nous voulons dire dans la question du savoir suprême. Par contre, on demande à l'homme de croire au point où le savoir est possible, bien plus nécessaire, ainsi dans la question du savoir expérimental. Nous l'avons indiqué : pour arriver à la connaissance du bien suprême, le savoir ordinaire

ne suffit pas : il faut une idée basée sur la raison pratique. Bien plutôt, cette prétention de la méthode spéculative, — de vouloir élever la foi à la connaissance, — entraîne la religion à une conception fausse du bien suprême.

VII

Les conséquences de cette combinaison pour la science et le savoir suprême.

Au reste, non seulement nous arrivons au résultat que la méthode spéculative est fausse en elle-même, nous constatons de plus qu'elle produit des conséquences fâcheuses et pour la science et pour la recherche du savoir suprême.

Conséquences fâcheuses pour la *science* disons-nous tout d'abord. En un sens, la philosophie idéaliste a été un avantage. Car, en faisant planer un idéal, — irréalisable c'est vrai, — elle a donné par là aux Grecs une impulsion unique ; jamais ils n'auraient tant osé sans cela. Mais, d'autre part, le but de la science n'est pas d'arriver à un tout fermé, c'est de découvrir de nouveaux faits, de nouvelles relations. Dès lors la philosophie idéaliste, avec ses résultats tout faits, coupe court à tout développement ultérieur.

Chose plus importante encore: dans la philosophie idéaliste les critères de la vérité sont méconnus. Ceux-ci sont au nombre de deux. Tout d'abord le *critère matériel*, à savoir l'accord des propositions avancées avec les faits de l'expérience (ou les documents de l'histoire). Puis le *critère formel*, ou l'accord des concepts entre eux. Or, dans l'idéalisme, l'ordre des critères est renversé. Car la concordance des notions entre elles prime l'accord, — pourtant fondamental, — des concepts avec les faits. Dans la mesure où cela se passe, la science est faussée. La dernière conséquence de cette erreur c'est que, au lieu de voir dans les faits la loi du savoir, on tire de la pensée les lois du monde réel. Il est clair qu'une telle conception est l'inverse de la tâche actuelle de la science.

Le malheur est que la réaction contre cette tendance idéaliste a dépassé les limites du légitime ; à ce point que les sciences physiques sont portées à regarder leur domaine

comme le seul scientifique, c'est-à-dire objectif et réel. Fait étrange ! les sciences naturelles qui ont rejeté, avec raison, la méthode spéculative, souffrent encore des restes du platonisme. Ne se prennent-elles pas souvent pour la vérité absolue et même ne veulent-elles pas imposer leurs lois aux autres domaines du savoir? Que de fantaisies dogmatiques, — pour ne citer qu'un exemple, — les partisans du transformisme se sont permises! et cela au plus grand détriment des sciences physiques elles-mêmes.

Le tort de la tendance idéaliste se fait remarquer également dans le domaine de la *morale*. Ainsi l'accord des concepts entre eux est trop souvent, ici aussi, le seul critère de la vérité. Au lieu de présenter les faits, — tel celui de l'obligation morale, — on s'imagine que la tâche du moraliste est de les ramener artificiellement à des catégories toutes faites. Celles-ci les enferment dans un corset de fer et les déforment.

Enfin, ces conséquences sont fâcheuses pour le *savoir suprême* lui-même.

La spéculation théorique cherche la solution de ce grand problème en se donnant pour une science à l'instar de celles de la nature. C'est-à-dire qu'elle ravale sa méthode au niveau de celle des sciences physiques. Voilà sa grande faiblesse. En prenant pour seul critère l'évidence rationnelle (de la méthode expérimentale) la raison théorique abdique! Ne possède-t-elle pas cet autre critère de la décision personnelle, nous voulons dire de la conviction morale? Aussi la spéculation, qui s'appuie sur le premier ordre de critères seulement, se trouve-t-elle dans l'impossibilité de prouver ses assertions.

Il y a comme un interdit pesant sur la philosophie moderne cherchant à s'appuyer sur les sciences de la nature. Qu'elle le fasse, en une certaine mesure, en psychologie, en morale même, rien de plus légitime. Mais qu'elle le fasse quand il s'agit de cette question du savoir suprême, oh non ! Elle renie ainsi ses lettres de noblesse. En recourant, ici, aux béquilles de la méthode expérimentale des sciences naturelles, la philosophie perd son vrai caractère; elle renie la tâche qui lui incombe, en propre, celle du savoir suprême ! Oui, les sciences particu-

lières ont eu raison de s'émanciper du joug de la philosophie, et l'histoire des sciences est, au demeurant, celle de leur émancipation du joug de la philosophie. Mais vouloir transformer la philosophie elle-même en une science, telle que celles de la nature, c'est en réalité prétendre l'émanciper d'elle-même ; c'est la vider de son contenu propre et l'annuler. Car les sciences sont toutes relatives ; la philosophie, elle, est la science de l'absolu ou elle n'est pas. *Sit ut est aut non sit.* Si le positivisme était le dernier mot de la philosophie, ce serait le chant du cygne, rien de plus.

Nous venons d'appeler la philosophie la science de l'absolu. Et pourtant le fait est que, dans le domaine du savoir, aucun chemin ne se présente pour nous conduire du relatif à l'absolu [1]. Pour rester ce qu'elle est, la philosophie doit donc viser la totalité de l'être humain et considérer, à côté de la connaissance, les idées morales et religieuses. Alors seulement, se constate le contact de l'homme avec l'absolu. Le problème fondamental de la philosophie ne se trouve donc pas dans le domaine où la contrainte des faits décide ; mais bien dans celui de la liberté intérieure. La contrainte apparaît là sous une forme nouvelle, celle du devoir.

VIII

Il découle de la fausse combinaison relevée ci-dessus que plusieurs problèmes ont été mal posés ; or il s'agit des problèmes fondamentaux de la philosophie.

C'est, en partant des idées relevées plus haut, que doit être étudiée la question, — épineuse entre toutes, — du *rapport de la pensée à l'être.*

Nous ne voulons pas résumer, même sommairement, l'état de la question. Rappelons uniquement les principaux noms.

Pour *Platon* les phénomènes sont les apparitions de l'être caché. Toutefois comme nous ne voyons pas les choses telles

[1] Nous disons en effet *aucun.* Car si on nous objectait qu'on peut arriver à un tel savoir en partant de la conscience psychologique, nous répondrions : on ne peut séparer celle-ci de la conscience morale. Dès lors la voie qu'on nous engage à suivre est tout autre que celle du savoir. La conscience du moi est corrélative de la conscience morale.

qu'elles nous apparaissent, on est obligé de chercher ailleurs une concordance entre l'être et la pensée. On le fait au nom de la raison théorique. La pensée, dit-on, postule l'unité de l'être et de la pensée. Telle est la conception adoptée par plusieurs théologiens modernes, Schleiermacher en premier lieu.

Le dommage de cette explication, dit Kaftan, est qu'on postule une chose qu'il appartiendrait justement à la raison de démontrer.

Ou bien, on prend un point de vue intermédiaire avec *Herbart* et *Lotze*. On distingue dans les phénomènes ce qui appartient à l'être, et ce qui vient de nous. Ce compromis, — répond Kaftan, — se soutient encore moins que l'explication platonicienne. Car le monde est ou complètement objectif, ou tout subjectif. Il ne sert à rien d'appeler à son secours la psychologie et de faire un départ entre tous les phénomènes. On n'arrive ainsi qu'à des difficultés inextricables. Ou bien encore, on prend le point de vue de *Kant*. La connaissance théorique, dit-on, a toujours affaire à un monde phénoménal ; toutefois le domaine de la religion est reconnu. On le désigne comme celui de l'idéal (Lange) ou de la connaissance subjective (Hermann). Mais, — dit Kaftan, — on ne résout pas un problème en élevant son insolubilité prétendue au rang de principe.

En réalité, ce problème ne se pose pas ni dans la vie pratique, ni dans les sciences exactes : il est issu de la théorie idéaliste seulement. Celle-ci, en effet, cherche dans le savoir le but suprême de l'homme. Dès lors la question du rapport de la pensée à l'être devient une question brûlante. Il s'agit de savoir comment dépasser les bornes subjectives de notre connaissance et atteindre la vraie connaissance objective, celle qui nous unira avec l'être éternel des choses. A mesure que la question est ainsi posée, elle est préjugée dans le sens de l'idéalisme. En d'autres termes : si l'on met ainsi en vedette le problème de la connaissance, c'est qu'on a confondu l'ordre relatif des connaissances expérimentales avec celui absolu du savoir suprême. Or celui-ci repose sur des considérations d'ordre pratique ; c'est dire que son organe sera la foi.

Ce problème là n'est, encore une fois, ni le premier, ni le plus important. Si, en effet, une philosophie veut embrasser les données de la religion et celles de morale, la première question à résoudre est celle du bien suprême. C'est là, avons-nous affirmé, le problème fondamental de la philosophie.

L'examen de la méthode spéculative nous prouve que celle-ci fait fausse route en laissant de côté, dans son champ d'observations, les considérations de la religion et celles de la morale : en un mot celles du bien suprême. Elle confisque au profit de l'intelligence seule ce qui appartient à l'être tout entier. Nous sommes donc non seulement en droit de dire : la question du bien suprême est le problème fondamental de la philosophie; nous pouvons ajouter maintenant : il ne doit pas en être autrement.

Quant au problème de la relation de la pensée à l'être, il ne se présente même pas pour nous. Nour avons pris, — on s'en souvient, — notre point de départ dans la position pratique de l'homme vis-à-vis du monde. Que le monde existe réellement, nous en avons une garantie directe dans notre volonté. Comment cela? Nous avons vu que notre savoir provient de la contrainte exercée par les faits sur nous (savoir expérimental). Or cette contrainte-là est une expérience journalière de la volonté[1]. Ainsi, dit Kaftan, le monde est aussi réel que notre volonté, c'est-à-dire que nous-mêmes. Et nous n'avons aucune raison de demander une réalité différente de celle-là ! Nous ne demanderons donc pas un autre monde que celui de la volonté, c'est-à-dire celui où le sujet connaissant et l'objet connu sont unis dans une inséparable unité.

Ce monde qui nous apparaît avec ses brillantes couleurs, qui retentit en ondes sonores à nos oreilles, est réel. En dehors de cela nous n'avons plus qu'un élément isolé de la réalité. Ou bien, demandera-t-on encore ce qu'est le monde en dehors de toute conscience ? Nous dirons dans ce cas que la réponse appartient à la philosophie de la nature telle que nous l'avons

[1] Ici la théorie de Kaftan rejoint celle de Maine de Biran. Le penseur français à développé cette idée fécondante avec toute l'envergure qu'elle méritait. Kaftan la suppose connue ou plutôt reconnue.

définie précédemment. Or celle-ci répondrait : le monde est, à travers ses phases multiples, un acheminement progressif vers l'homme.

Nos conclusions, dans cette question du rapport de la pensée à l'être, sont donc celles du commun sens, à la condition que les prétentions du rationalisme et celles de l'idéalisme soient également écartées.

Ou bien, ceux qui ont gardé foi en la philosophie spéculative viendront-ils dire ici : Ce que vous proclamez de la relativité du savoir est vrai ; mais c'est la première étape du savoir. Car l'esprit humain cherche justement une réalité qui dépasse celle de la réalité ordinaire ?

A cela nous répondrons : Ce besoin de s'élever au-dessus de la réalité, est avant tout pratique, — bien qu'on en puisse dire. En deux mots, ce qui perce dans cette tendance — consciemment ou non — c'est le besoin religieux. Or celui-ci est à double face. D'un côté l'homme cherche — comme nous verrons tout à l'heure — le salut ; de l'autre, il faut à l'homme une foi rationnelle de Dieu, de ses rapports avec l'humanité et le monde. Ainsi, ce qui importe tout d'abord c'est le salut, la communion avec Dieu. Mais, il faut, en second lieu, que l'homme voie toutes choses sous un nouveau jour ; qu'il apprenne à connaître les rapports que les êtres soutiennent avec Dieu.

Nous prétendons maintenant que cette recherche d'un savoir suprême, absolu, est seulement à sa place quand l'homme se met dans sa situation réelle. Si l'homme cherche tout d'abord un savoir suprême pour trouver ce bien suprême que revendique son être tout entier, sa conscience et son cœur, alors de ce savoir suprême saisi, embrassé par la conscience, pourra jaillir une lumière sur tous les autre objets. Non pas que l'homme trouve ici une connaissance surnaturelle des objets de l'expérience. Mais ceux-ci seront désormais tous sous leur vrai jour, à la place réelle qu'ils occupent dans l'échelle des êtres. Cela signifie que le savoir suprême ne tiendra lieu ni de géologie, ni d'histoire naturelle. Mais en même temps cela signifie que toutes les découvertes faites dans ces domaines se-

ront jugées au point de vue d'un tout harmonique, et mises en rapport avec un but pratique[1].

Passons maintenant au second et grand problème de la philosophie, à celui de la *Liberté*. Sur ce point, également, la philosophie idéaliste soulève des difficultés très grandes.

Le problème de la liberté est le problème fondamental de la philosophie pratique. Or, d'après la méthode idéaliste, ce qui fait l'essence des choses, ce sont les lois, c'est-à-dire les notions nécessaires. Maintenant qu'entendons-nous par liberté si non ce quelque chose en vertu duquel nous sommes soustraits à la loi de causalité ? Dès lors en partant des prémisses idéalistes, il ne reste ou bien qu'à nier la liberté, ou à lui concéder le droit à l'existence, comme étant exception à la règle générale. L'homme romprait ainsi, — lui seul, — cette loi inexorable sous laquelle tout le reste de l'univers viendrait se plier.

Qui ne voit que soutenir ainsi la liberté, dit Kaftan, c'est en réalité abandonner cette cause à la merci de tous les assauts ? Car si l'essence des choses consiste dans la détermination universelle, comment y aurait-il une exception ? S'il y a loi, il ne peut y avoir d'exception.

Il s'agit donc de trouver à la liberté une autre base ou de l'abandonner. Il ne suffit pas non plus d'en appeler au consensus universel, au sentiment que nous avons de cette liberté. Seuls les faits de la vie morale protestent avec assez d'autorité contre la négation de la liberté. Le fait moral de la responsabilité est celui qui nous contraint d'admettre et de proclamer la liberté.

La théorie de l'idéalisme est donc condamnée sans appel.

IX

Nous venons d'esquisser à grands traits les méthodes dont on s'est servi pendant de longs siècles pour défendre le christianisme ; nous avons vu quelles étaient les conséquences de

[1] Ainsi on verra, avec M. Gaston Frommel, dans la *Morphologie* l'effort toujours plus accentué vers l'individualisme. *Revue chrétienne*, février 1894.

ces méthodes. A la vérité l'ancienne apologétique — celle du moyen âge en particulier — n'avait que celles-là sous la main : il était naturel qu'elle s'en servît. Mais la science positive s'est actuellement affranchie de ces méthodes. L'*apologétique chrétienne* doit donc étudier à nouveau la méthode dont elle a à se servir. Et la question est la suivante : ou bien l'ancienne conception de la science est vraie, elle qui décidait de la vérité d'après les lois de l'esprit... ou bien il faut accepter les vues de la science moderne ; or, pour elle, ce sont les faits, — avec lesquels l'expérience nous met en rapport, — qui décident, en dernier ressort, sur la vérité. Soutient-on encore la première alternative, alors la méthode de l'apologétique traditionnelle sera conservée. On prendra comme point de départ les lois de l'esprit, comme pouvant nous conduire au delà du savoir expérimental. Dans le second cas, on partira du caractère relatif du savoir ; on reconnaîtra ensuite que la vérité de la foi chrétienne se trouve dans un autre domaine que celui de la science dite positive.

Or, déclare Kaftan, nous reconnaissons en plein que la conception moderne de la science correspond à la vérité. Il s'agit donc de conformer l'apologétique à ces exigences légitimes. C'est dire qu'il s'agit de défendre la thèse que voici : *le savoir suprême apparaît comme une foi guidée par des motifs tout pratiques.* L'apologétique a donc à montrer que, — *formellement*, — la foi chrétienne est seule ce que doit être le savoir suprême. En partant de cette base, on prouvera que la foi chrétienne est le seul savoir suprême raisonnable ; parce que seule elle correspond à la place de l'homme dans l'univers. Si l'homme doit arriver à posséder un savoir suprême, ce ne peut être que par la foi.

Nous avons à montrer maintenant dans quelles limites une telle preuve devra se renfermer, ou si l'on veut, quelles sont les conditions de la preuve.

1° *Nous appellerons la première de ces limites : la décision personnelle.* Si nous devons chercher le savoir suprême sur le chemin indiqué, nous rencontrons ici une difficulté devant laquelle il convient de s'arrêter. En effet, il s'agit d'une part de

démontrer un savoir suprême valable pour tous; et d'autre part, cette vérité, pour être acceptée, réclame l'adhésion de la volonté.

La décision personnelle — ou la foi, — avons-nous dit, entre en ligne de compte à mesure que l'homme passe du domaine de la nature à celui de l'histoire; la chose est encore plus évidente lorsque nous abordons la sphère religieuse ou morale. Nier cela, ce serait, tout d'abord nier dans leur essence les données morales. Celles-ci ne se démontrent pas, elles s'imposent à la conscience et ne tombent aucunement sous l'expérience sensible. Il est donc vrai de dire, — en tenant déjà compte de ce seul fait, — que la décision personnelle entre en ligne de compte dans la question du savoir suprême.

Nous avons constaté également, d'autre part, que cette décision intervient aussi souvent dans les sciences exactes ; à un degré moindre, il est vrai. En effet, lorsque, dans ce domaine, la preuve n'est pas convaincante, (*nötigend*) on attribue cela aux moyens insuffisants dont on dispose. Il appartient souvent à de mieux informés de résoudre un problème que les devanciers avaient laissé en suspens, faute d'informations suffisantes.

Eh bien ! en serait-il ainsi du savoir suprême ? Appartiendrait-il à de mieux informés de résoudre — par la raison — ces problèmes dont nous disons : ils ressortent du domaine de la foi ? On dit de divers côtés aux chrétiens : « Vos preuves ne forcent pas la raison ; vous manquez de moyens et voilà pourquoi vous vous réfugiez dans ce domaine de la foi. Telle l'autruche, voyant venir le chasseur et ne pouvant lui échapper, cache sa tête sous ses ailes, pour ne pas voir le danger.... » Ce raisonnement-là serait-il vrai ? On nous dit encore : « Vous prétendez nous conduire au savoir suprême, mais au moment où il s'agirait de prouver,... vous faites un plongeon dans le domaine de la foi; vous en appelez à la décision personnelle à l'instant même où la raison devrait avoir des arguments sérieux à invoquer. Ces limites tracées par la science positive aux preuves convaincantes sont des imperfections. Il appartient à une science mieux informée de s'approcher toujours plus des faits,

sans plus recourir à aucune décision personnelle... tenant lieu de preuve. »

A cela nous répondrons :

A la vérité, dans les sciences positives, lorsque la preuve ne contraint pas c'est, apparemment, qu'il y a encore des faits ignorés; que ceux-ci viennent à être mis au jour, alors la preuve sera faite. Aussi exact cela est-il dans le domaine de la science, aussi certain est-il que dans la question du savoir suprême la preuve ne peut ni ne doit contraindre l'intelligence, au sens d'un théorème de mathématiques. Cela tient à la nature même de l'objet et ne vient pas du manque de raison suffisante. La preuve ne contraint pas, car *il s'agit d'une décision de la liberté intérieure*. Or, dans cette sphère-là, aucun homme ne peut être contraint par des motifs tels que ceux amenant avec eux la nécessité logique, partant la contrainte.

Nous pouvons donc dire à bon droit : ceux qui renoncent à chercher un savoir suprême et s'en tiennent aux données de la science expérimentale s'arrêtent à mi-chemin. Ils s'imaginent cheminer avec nous jusqu'au point où nous, nous continuons notre voie, — disent-ils, — dans le domaine de la fantaisie et de l'imagination. Mais cette conception repose sur une idée erronée de la science. Car toute science étant, en dernière instance, soumise aux buts pratiques de la vie ; il ne s'agit pas de savoir si, oui ou non, la science peut s'élever grâce à ses propres ressources jusqu'au savoir suprême. La question se poserait-elle ainsi, il faudrait répondre non. Il s'agit bien plutôt de savoir s'il est raisonnable de chercher un savoir suprême, en partant de la situation toute pratique occupée par l'homme dans l'univers. Nous avons constaté que tout le savoir, dit exact, résultait de cette situation-là. Or donc, est-il bon de s'arrêter là? ou faut-il continuer le chemin — suivi déjà par la science — jusqu'à la fin ? La raison répond oui, de la façon la plus péremptoire.

On vient de le voir : la preuve du christianisme devra se tenir dans cette limite de la décision personnelle. Il ne peut être ici question d'une contrainte, au sens rigoureux, comme

dans les sciences dites exactes. Et pourtant nous devons ajouter maintenant : cette contrainte-là... si elle ne se manifeste pas toujours chez l'individu, se montre constamment dans la vie de la société. C'est en vain que les uns balayeront ce qu'ils appellent l'illusion du savoir suprême; ces défis jetés au savoir suprême nous prouveront seulement une chose : c'est que si les individus peuvent s'en passer pour eux-mêmes... l'humanité, elle, ne peut en être privée. Ce que l'homme isolément peut faire, méconnaître les besoins de la conscience, la société ne le peut pas. Et même, dirons-nous, si l'homme peut s'élever, dans sa superbe, au-dessus de toutes ces aspirations vers un bien suprême, s'il peut se déclarer satisfait, s'enfermer dans le cercle de ses considérations étroites et de ses biens éphémères... c'est qu'il vit dans une société où ce bien suprême est recherché ; que disons-nous ! où il est déclaré être saisi, possédé... en espérance et en partie, il est vrai. Cette foi viendrait-elle à disparaître complètement, c'en serait fait de la société moderne enfantée par la foi vive et ardente — bien que confuse — du moyen âge. Ces voix niant le savoir suprême auraient beau s'enfler comme la tempête, il n'en reste pas moins ce fait acquis : la société s'est fondée et élevée sur cette foi-là ; même elle a souvent tout sacrifié pour cette foi-là. L'histoire de notre race nous prouve que nous sommes poussés à bon droit à chercher ce bien suprême ; elle nous montre que cette recherche a comme point de départ, un fait imprescriptible : celui de l'obligation morale.

Quel est le résultat obtenu jusqu'à maintenant ? nous avons cherché à répondre aux objections qui repoussaient tout savoir suprême ; nous avons montré que c'était notre *devoir* de le chercher. En disant cela nous avons mis à nu les racines morales de la certitude. Nous avons également montré que ce savoir suprême — supposé — devrait être une loi pour la direction de notre vie toute entière.

2° *La seconde limite en dedans de laquelle devra se mouvoir la preuve du christianisme nous est fournie par l'histoire.* Dès lors, pour être accessible à la preuve du christianisme, il faut avoir atteint un certain degré de développement historique.

Ici, nous avons une analogie avec les sciences exactes. Car, pour les comprendre, il faut acquérir une somme d'instruction ; ici ce qu'il faut avoir c'est un minimum d'éducation.

Nous déclarons tout d'abord que cette idée d'un savoir suprême sera la plus raisonnable ; en elle les différents courants d'idées dont fait mention l'histoire[1] arriveront à leur jonction ; les aspirations qui ont rempli le cœur des hommes trouveront leur plein épanouissement. Il faut en outre que la preuve soit telle qu'il soit impossible pour l'homme de concevoir un bien plus grand, de dépasser jamais ce but-là[2]. Quel est donc ce bien suprême ressortant de l'histoire de l'humanité et se donnant à elle comme tel ? Le christianisme nous répond : l'idée du *royaume de Dieu*, entrant dans l'histoire en la personne du Christ, se donne à nous comme la plus haute qui se puisse concevoir.

Personne ne s'attendra ici à quelque chose de nouveau, car il s'agit de vérités contenues dans l'Ecriture sainte, vérités faisant le fond de toute la chrétienté évangélique. Il appartient à la dogmatique de les exposer. Il faut, tout simplement, montrer comment ces vérités trouvent des points d'attache

[1] Nous rappelons ici que lorsque Kaftan fait non de l'apologétique, mais de la dogmatique, c'est-à-dire lorsqu'il expose, non le côté formel de ce bien, mais son contenu, alors l'histoire devient le simple véhicule de la Révélation. Aux yeux de l'ancienne école de Tubingue, la Révélation n'était qu'une façon particulière de concevoir une histoire, profane comme toute autre en elle-même. Aux yeux du parti évangélique, l'histoire du peuple de Dieu est le théâtre d'une action directe, profonde et vivante de Dieu. A la vérité, nous avons à faire plus loin une critique sur la manière dont Kaftan conçoit cette action.

[2] En entrant ici dans le courant d'idées de Kaftan, nous lui dirions qu'il est lui-même inconséquent avec cette thèse-là. Car le Christ qu'il nous présente ailleurs, est sans attaches avec l'Absolu ; et le Christ auquel on enlève la préexistence pourrait bien, à un moment donné, être surpassé par une révélation plus parfaite. Si Christ n'est pas rattaché à Dieu par une relation d'essence, alors le procès reste ouvert et il sera toujours loisible à l'histoire de produire un bien plus excellent encore. Si, par contre, Dieu nous donne son fils unique, il est alors bien évident que Dieu ne peut se surpasser lui-même. Alors seulement Christ devient ce médiateur définitif, voulu de toute éternité par Dieu, dans son dessein d'amour.

nouveaux avec le reste de nos connaissances ; c'est-à-dire avec la vie psychique à laquelle tous les hommes ont part. Et pourtant, bien que la question soit réduite à ces termes, elle n'en est pas moins de grande valeur. Car, au fond, dans l'apologétique, il s'agit uniquement des rapports nouveaux, que l'on cherche à établir, entre les données du christianisme et le contenu de la vie psychique.

S'agit-il de désigner en deux mots la différence entre l'ancienne méthode et celle que préconise Kaftan, nous dirons : Kaftan prend son point de départ dans l'histoire au lieu de le chercher dans la psychologie ou la métaphysique.

Toujours l'humanité a recherché un tel bien, quoiqu'il ne soit pas possible d'en trouver un tel dans le monde.

Ici nous relèverons brièvement les objections principales faites à cette assertion.

La première de celles-ci est celle fournie par la théorie philosophique du *pessimisme*. Celui-ci se condamne lui-même en laissant de côté le point de vue moral. Or il importe avant tout autre dans une théorie qui se place au point de vue de la volonté. Si l'homme veut se prononcer sur la question des biens, il faut que l'élément moral entre en ligne de compte dans la balance des biens et des maux [1].

Une seconde objection est celle de l'*optimisme*. Celui-ci se condamne également en prétendant trouver dans le monde le

[1] Lacordaire a exprimé cette pensée d'une manière saisissante que nous ne pouvons nous empêcher de rappeler : « Vous pouvez, messieurs, vous plaindre de la vie et ne pas estimer qu'elle soit un si grand don. Mais, sachez-le, la vie dont vous vous plaignez n'est pas celle que Dieu vous a faite ; c'est la vie que vous vous faites vous-mêmes. Vous en avez retranché Dieu et vous vous étonnez qu'elle ne soit plus rien. Vous avez produit le vide dans votre âme et vous vous étonnez que l'infini vous manque. Vous avez couru après toutes les misères, et vous vous étonnez de n'être plus que doutes, ténèbres, amertume, afflictions. Revenez à la vie, reprenez vos droits dans la création par le courage de la foi, par la sainteté de l'espérance et alors, reportés à votre place et à votre gloire dans les harmonies universelles, vous redirez avec tous les mondes le témoignage que Dieu s'est rendu à lui-même après qu'il eut achevé son œuvre : Dieu vit tout ce qu'il avait fait et tout était bon. » *Conférences de Notre-Dame*, III, 325.

bien suprême. Car, — et c'est là la part de vrai du pessimisme, — le bien suprême ne se trouve pas dans ce monde. Il faut ou le trouver en dehors du monde.... ou y renoncer totalement[1].

Une autre objection encore est celle du *déisme ;* mais personne ne regardera une aussi misérable abstraction pour une explication quelconque.

Vient enfin le *mysticisme* qui provient d'une illusion immense sur la nature de l'homme. Dans tous les systèmes mystiques, la vie historique est considérée comme n'ayant aucune valeur; c'est tout au plus la scène sur laquelle apparaît, — semblable à un feu follet, dirons-nous, — la vie individuelle, seule tenue pour avoir une valeur réelle.

Il est facile de répondre à toutes les prétentions du mysticisme, en montrant que la vie psychique est, dans son essence même et son contenu véritable, liée aux relations multiples de l'humanité; de plus elle est dans un rapport intime avec le monde sensible. Le mysticisme, — qui nie ces choses, — est une négation de l'histoire: et partant une négation de la raison.

Nous sommes donc, une fois de plus, autorisés à dire : le bien suprême devra être conçu comme le produit du développement historique; l'histoire sera le moyen positif de sa réalisation[2].

X

Montrons maintenant que le développement moral est le noyau de l'histoire.

Avant tout il faut défendre contre les systèmes utilitaires le

[1] Rappelons ici le nom de *Martensen.* Ce théologien a fait, dans sa *Morale chrétienne,* une réfutation magistrale des deux tendances ci-dessus. Il l'a fait en montrant que l'Evangile est à la fois plus pessimiste qu'un Schopenhauer puisqu'il parle constamment de péché et de condamnation.... et plus optimiste qu'un Leibnitz puisqu'il proclame le salut. Ou plutôt l'Evangile concilie la part de vérité de ces deux tendances dans une unité supérieure admirable.

[2] Nous n'avons pas besoin, sans doute, de faire remarquer que l'apologétique visée par Kaftan est celle qui s'adresse au public non croyant et non cette apologétique interne faite à l'usage des chrétiens.

caractère propre des faits de l'ordre moral; il faut écarter toute explication qui tendrait à voir dans la conscience la simple résultante des forces psychiques, des idées morales d'une génération. On a vu dans la conscience le produit de la lutte entre les instincts sociaux et individuels. Mais non, il y a dans la conscience une action directe de l'Absolu sur l'homme; d'autre part, il y a dans les jugements moraux un élément social incontestable. Nous dirons donc que la conscience bien que témoignant de l'action de l'absolu, ne se développe que sur le terrain de la vie historique. Or nous avons dit que ce développement-là est le noyau de l'histoire.

Ou bien faudrait-il donner la prééminence à la culture? Assurément elle n'est pas sans importance pour l'épanouissement des idées morales, et pourtant sa valeur est bien secondaire; en effet, la civilisation peut amener de grands dangers avec elle; un peuple peut se trouver à l'apogée de sa culture et avoir en lui les germes de sa décomposition. Aucun peuple ne peut subsister, lorsque sa vie morale a totalement disparu, et que les derniers vestiges se sont effacés. *Etiam periere ruinæ!* Il est donc vrai que la vie morale est le noyau de l'histoire.

Et pourtant nous devons constater que le développement de l'histoire n'est pas celui que réclame la raison; les hommes ont usé de leur liberté dans le sens du mal; le mot de conscience συνείδησις est dans son origine le témoignage de la conscience qui accuse.

Le bien suprême devra donc être dans le monde sans être du monde; en d'autres termes ce bien suprême devra être un don d'en haut, ou ne pas être.

XI

Le christianisme nous donne comme bien suprême l'idée du royaume des cieux, ou du royaume de Dieu.

Relevons ses deux traits caractéristiques : son universalité et sa plénitude. Son *universalité* tout d'abord, car tous sont appelés à en faire partie; sa *plénitude* ensuite. Ce royaume s'étend tout d'abord dans le cœur par le règne de la justice, d'une justice inaccessible à l'homme naturel, et par le règne

de l'amour. Puis il se développe à travers les sphères de la famille, de l'Eglise, de la patrie, jusqu'au jour où il embrassera tout l'univers. Christ est le fondateur de ce royaume, préparé de toute éternité par Dieu ; le Saint-Esprit est Celui qui le réalise. Non seulement cela, mais Christ est lui-même le bien suprême.

Voilà ce qui seul donne à cet idéal sa force, sa plénitude de vie.

Il appartient à la dogmatique et à la morale de développer toutes ces choses.

Nous concluons donc en disant : la foi chrétienne est ce savoir suprême correspondant à la raison ; dès lors l'idée chrétienne du royaume de Dieu est cette idée raisonnable du bien suprême.

Il est évident qu'on ne peut avoir part à un tel savoir sans en vivre, sans rester constamment vis-à-vis de lui dans le rapport d'une obéissance intérieure réelle.

XII

Ce bien suprême existe-t-il bien réellement quelque part? Jusqu'à présent nous avons le droit d'en parler comme d'un postulat, uniquement. Si nous ne pouvions pas aller plus loin, notre certitude atteindrait la limite du vraisemblable, rien de plus.

Dès lors, il découle de là un autre postulat, celui de la Révélation de Dieu aux hommes. Aucun autre chemin n'est possible. Ainsi le postulat d'un bien suprême n'est autre que celui de la révélation spéciale de Dieu dans l'histoire. Non pas que Dieu devait en aucune manière se révéler, mais nous disons : Si l'humanité doit arriver à posséder le bien suprême, ce ne sera que sur le chemin de la Révélation de Dieu. Celle-ci reste le fait de sa liberté et de son amour gratuit.

Cette Révélation est celle dont témoigne l'Ecriture sainte, et que confesse l'Eglise chrétienne.

S'il n'y avait pas de révélation, le savoir suprême serait à toujours un postulat, une hypothèse. La confirmation du savoir suprême se trouve non dans la raison théorique, mais dans la révélation.

La raison théorique et la révélation historique de Dieu en Jésus-Christ culminent dans la même pensée d'un bien suprême; la raison le réclame comme le principe d'une conception juste du monde, sans pouvoir y atteindre par elle-même; la Révélation proclame ce bien comme une réalité éternelle.

Cette preuve a besoin d'être précisée sur un dernier point. Le Royaume des cieux a été indiqué comme le contenu de la Révélation. A la vérité, c'est là l'idée synthétique par excellence de la religion chrétienne. A une condition toutefois : C'est que l'idée de la Rédemption et de la Réconciliation soit aussi contenue dans l'idée directrice. Car le christianisme est la religion de la Rédemption. Or cette idée est impliquée dans la première. Car le royaume de Dieu ne serait pas pour les hommes tels qu'ils sont. Il faut que Christ efface tout d'abord la dette de l'humanité avant de réconcilier celle-ci à Dieu son Père.

Si donc le royaume de Dieu doit se réaliser sur la terre, la rédemption de l'humanité doit s'opérer ; celle-ci reste un décret de l'amour insondable de Dieu. Ici, comme ailleurs, le fait historique de la révélation, — qui a ce contenu-là, — est la présupposition de la preuve.

La preuve du christianisme est la preuve de la raison d'être de la foi chrétienne ; par elle nous ne nous mettons pas en opposition avec la raison théorique, mais, au contraire, nous atteignons ainsi l'unité de notre vie personnelle, et arrivons au couronnement, à l'épanouissement de la raison.

XIII

Nous ne voulons pas ici faire une critique détaillée des divers points de cet exposé de Kaftan, dans ce qu'ils ont d'incomplet. Nous rendons hommage à la conception profonde et philosophique de l'histoire dont témoigne l'exposition de Kaftan.

Notre critique de fond portera sur la conception que Kaftan nous propose de la révélation.

Son horreur de l'intellectualisme l'a fait aller trop loin dans sa réaction ; ce que prouve son rejet de la notion de la préexistence. De plus Kaftan oublie que la révélation est double ; révélation de faits, puis révélation de paroles. Il est certain que

ces deux ordres ne s'excluent pas l'un l'autre et qu'à côté de la révélation des faits (relevée presque exclusivement par Kaftan) il y a place pour une révélation verbale. L'erreur de l'ancienne orthodoxie était de présenter ces deux révélations comme séparées, sans un point de contact. Il faut bien plutôt les ramener à l'unité en les reportant à leur racine commune. En effet, partout, dans l'Ancien Testament déjà, la Parole de Dieu est considéré comme puissante et efficace : « Ma parole n'est-elle pas comme un feu, dit l'Eternel, et comme un marseau qui brise le roc ? » (Jérémie XXIII, 29.) Action et parole, ce sont là deux effets de la même énergie divine, énergie une dans son essence ; c'est l'énergie du Dieu rédempteur.

Parole et action, ce sont là deux modes d'un même être, comme la lumière et la vie ; toutes deux tendent à la formation de ce royaume de Dieu ou au salut de l'humanité ! L'Ecriture tainte, elle, est le document écrit de ces deux révélations : celle des faits et celle des paroles.

C'est là ce qu'exprimait déjà le prophète Esaïe disant, au nom de Dieu : « Ainsi en est-il de ma parole qui sort de ma bouche ; elle ne retourne pas à moi sans effet, sans avoir fait ce que j'ai voulu, et accompli l'œuvre pour laquelle je l'ai envoyée. » (Esaïe LV, 11.)

Enfin, cette union-là de la Parole de Dieu et de son action, nous pouvons nous en rendre compte directement ; nous pouvons la saisir dans son essence même, dans le fait de la régénération à une vie nouvelle. C'est là ce qu'exprime l'apôtre Pierre en disant : « Etant régénérés non par une semence corruptible, mais par une semence incorruptible, par la Parole de Dieu qui vit et qui demeure éternellement. » (1 Pierre I, 23.)