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

Band: 1 (1868)

Artikel: Paradoxes philosophiques

Autor: Buisson, Ferdinand / Ritter, Henri

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379057

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: 07.01.2026

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

PARADOXES PHILOSOPHIQUES

PAR

HENRI RITTER [1]

Sous le titre de *Paradoxes philosophiques*, un des penseurs les plus éminents de l'Allemagne contemporaine, M. Henri Ritter, connu déjà par tant d'uvrages de premier ordre [2], vient de publier un volume plein d'intérêt et de science, auquel nous ne pouvons refuser une analyse un peu étendue.

L'introduction explique le titre et le plan du livre.

De tout temps, la philosophie a émis des jugements contraires à l'opinion commune; ces jugements sont considérés par le « bon sens » populaire comme des *paradoxes*. La philosophie, de son côté, ne voit dans les idées populaires que des *préjugés*. Y aurait-il donc un divorce inévitable entre la manière de penser ordinaire et celle de la science ? Évidemment, l'une et l'autre sont régies par la raison; et il ne peut y avoir entre la pensée *réfléchie* et la pensée *spontanée* qu'une différence du plus au moins, résultant de ce que la raison est de plus en plus raisonnable à mesure qu'elle se comprend mieux.

Le propre de la raison, c'est de tendre à un *but*. Mais qui parle d'un but, parle aussi de *moyens* pour l'atteindre. Cette distinction du but et du moyen correspond exactement à celle de la pensée scientifique et de la pensée commune, ou, en d'autres termes, de la réflexion théorique et de la vie pratique. Le but est un, les

[1] *Philosophische Paradoxa*, von H. Ritter. Un volume in-8° de 400 pages. Leipzig, 1867.

[2] Particulièrement sa *Logique*, son traité sur la *Connaissance de Dieu et de l'univers*, son écrit plus récent sur l'*Immortalité*, plusieurs publications sur la philosophie allemande depuis Kant, enfin son ouvrage capital, sa grande *Histoire de la philosophie* (dont quelques volumes ont été traduits en français par MM. Tissot et Trullard). M. Ritter, né à Zerbst en 1791, écrit depuis 1817, et il enseigne la philosophie à Gœttingue depuis plus de trente ans.

moyens sont multiples. Le but est le terme suprême et idéal, les moyens sont relatifs, imparfaits, changeants. De là vient l'opposition entre la philosophie, qui pose dans l'absolu le but définitif et commun de toutes les sciences, et l'expérience, qui cherche dans la réalité les moyens pratiques de se rapprocher du but, sans jamais y atteindre. Il est facile de comprendre que l'intelligence habituée aux procédés timides de l'expérience, se trouve désorientée en abordant la région transcendantale où la philosophie l'élève; mais il est impossible à la philosophie de descendre au-dessous de son propre niveau et de méconnaître, pour s'accommoder à l'expérience, les ordres impérieux de la raison.

Tout ce volume aura pour objet de démontrer la légitimité de ces assertions de la raison, que l'expérience vulgaire traite de *paradoxes*. Ces prétendus *paradoxes* se rattachent tous, — et c'est ce qui fait l'unité de l'ouvrage, — à la théorie de la connaissance, à la manière dont le monde, en général, peut et doit être connu. L'auteur a divisé son livre en cinq parties, dont chacune justifie un des *paradoxes* de la philosophie. Après avoir écarté dans sa première étude la théorie qui, jugeant le monde d'après l'état actuel et incomplet de notre science, le déclare imparfait, il montre, dans la seconde, la condition essentielle de la connaissance, savoir la recherche des principes suprasensibles et surnaturels, sur lesquels repose l'univers même physique. La troisième partie explique comment le suprasensible peut être connu dans l'intuition intellectuelle; la quatrième réfute les objections qu'opposent au suprasensible le scepticisme et l'empirisme et détermine la position qui convient à la science entre l'autorité et la raison; enfin, la cinquième signale et combat la cause principale de toutes nos erreurs et de notre fausse conception du monde, c'est-à-dire le point de vue exclusivement anthropologique. — Nous allons tâcher de résumer sommairement, mais le plus fidèlement possible, les idées les plus importantes exposées dans ces cinq études, qui, quoique distinctes en apparence, ont entre elles, on va le voir, la plus grande connexité.

PREMIER PARADOXE.

Le monde absolument bon.

Le monde est imparfait : tel est, dans son expression la plus générale, le jugement que l'expérience nous fait porter sur les choses et sur nous-mêmes. Limites dans le temps, limites dans l'espace,

limites posées à chaque être dans toutes ses puissances par les autres êtres : voilà le résumé de l'univers pour un observateur superficiel.

A cet arrêt de l'expérience, la raison oppose une double protestation.

D'abord, la *raison pratique* nous ordonne de corriger tous les défauts qui nous choquent au lieu de nous borner à en gémir ; elle nous impose la loi du progrès et même du progrès indéfini. « Tu « dois, » dit-elle, « donc tu peux ; tu dois devenir absolument bon, « donc le progrès jusqu'à l'absolu est réalisable. » Cet impératif de la raison pratique suffirait, à la rigueur, pour nous faire échapper aux hypothèses qui nous représentent le développement du monde, soit comme un cercle où les choses tourneraient toujours sans jamais avancer, soit comme une hyperbole où le progrès se rapprocherait éternellement de la perfection sans y arriver jamais.

Mais ce n'est pas la raison pratique qui doit résoudre le problème du monde. Le monde est, avant tout, objet de connaissance, et c'est à la *raison spéculative* ou *théorique* de tracer les lois de la connaissance en général. Ces lois se ramènent à une seule règle : remonter, comme parle Kant, de tout conditionné à sa condition, de tout fait d'expérience à son principe, de tout effet à sa cause. Appliquons cette loi de régression à l'étude du monde. En remontant de cause seconde en cause seconde, nous arriverons à nous représenter un moment où cessent toutes ces causes, où il n'existe plus rien *en acte*, où tout n'est qu'*en puissance*. Pas d'hommes, pas de corps, pas d'esprits, pas de monde : tout cela est à l'état de simple possibilité ; il n'y a que des forces latentes non encore agissantes, mais capables d'agir. Tous ces êtres en puissance ne se sont pas engendrés eux-mêmes, puisque, pour se produire, ils auraient dû déployer une certaine activité et que, par hypothèse, nous nous plaçons au point où il n'y a eu encore aucune activité. Ces pouvoirs ou ces possibilités vides, qui attendent leur réalisation, doivent donc être l'œuvre d'un principe supérieur, d'un seul, disons-nous, puisqu'ils forment dans leur ensemble un tout organique dont on ne peut expliquer l'harmonie que par l'unité primitive de la force qui l'a constitué. — Cette suite de déductions nous amène donc à une affirmation que la raison, dans son élan spontané, pose du premier coup : l'affirmation du Dieu créateur.

C'est seulement après nous être élevés à cette notion d'un Dieu, principe et cause suprême du monde, que nous pouvons porter sur le monde un jugement définitif. Jusque-là nous n'avions vu de

l'univers que ce que l'expérience nous en avait montré. Il nous a paru imparfait, parce que nous ne le connaissions qu'imparfaitement. Maintenant que nous avons trouvé le principe dans lequel sont enfermées, comme en germe, toutes les choses qui composent le monde, puisque ce principe est Dieu même, c'est-à-dire l'absolue perfection, comment prétendrions-nous que le monde, contenu dans ce principe parfait, est néanmoins imparfait?

Il y a eu dans l'antiquité deux hypothèses qui pouvaient se prêter à l'imperfection du monde : le *dualisme* et l'*émanation*. L'auteur les écarte par une brève réfutation et s'arrête à la seule théorie qui explique raisonnablement l'origine du monde, la *création*. Il admet que Dieu crée, mais qu'il crée, à la fois, sans obéir aux lois de la nature et sans les violer. Ces lois ne sont *lois* que pour les créatures; pour le créateur, elles ne sont que l'expression d'un rapport constant, de son propre rapport avec ses créatures. La constance de ce rapport, garantie par l'immutabilité même de la nature divine, garantit à son tour la constance des lois physiques, mathématiques, logiques, morales, etc.; elles règlent l'ordonnance du monde, sans être ni au-dessus, ni au-dessous de Dieu : elles sont liées à son essence même.

Un monde créé dans ces conditions, c'est-à-dire par un Dieu parfait, et suivant des lois qui sont l'expression parfaite de ce Dieu, ne saurait être entaché d'imperfection. En vain dirait-on avec l'optimisme vulgaire : « C'est le monde le moins imparfait qui pût « être créé, c'est le meilleur des mondes possibles; il est aussi par- « fait qu'il pouvait l'être en restant, comme il le devait, infiniment « au-dessous du créateur et de sa perfection. » La différence qu'il faut maintenir entre le créateur et la créature, ce n'est pas une différence de degré, c'est une différence de nature. « La perfection, « dit M. Ritter, est un attribut qui convient également à ces deux « sujets : Dieu et le monde : mais il convient à Dieu d'une manière « essentielle, primitive, nécessaire; il ne convient au monde que « par contingence, par dérivation, parce qu'il lui a été communi- « qué en pur don. » Dieu et le monde ont la même perfection mais l'un la possède en propre, l'autre ne peut que la recevoir.

Entre cette opinion qui fait le monde *absolument* bon, et l'optimisme qui le fait *relativement* bon, on a tenté une conciliation. Le monde, a-t-on dit, est créé imparfait, mais Dieu ajoute successivement de nouvelles grâces à celles qu'il lui a déjà faites; ainsi le monde, toujours plus richement doté, s'approche graduellement de la perfection et pourra finir par y atteindre. Soit. Mais pour re-

cevoir ces facultés et ces forces nouvelles dans le cours de son existence, il faut qu'à son origine le monde ait été créé au moins capable de les recevoir; il faut que le créateur l'ait doué, en le tirant du néant, de certaines facultés réceptives, de certains pouvoirs d'abord stériles, mais qui devaient un jour se développer. En d'autres termes, si le monde *devient parfait*, c'est qu'il était créé *perfectible*, c'est-à-dire parfait en principe et en puissance; ce qui revient précisément à notre thèse, savoir que le monde, en soi et en Dieu, est parfait.

Mais y songeons-nous bien? Comment soutenir que le monde est parfait? Ne craignons-nous pas les innombrables démentis de l'expérience? L'expérience trouve par milliers dans le monde les preuves de l'imperfection, les traces de la présence du mal. Deux mots peuvent les résumer dans leur plus haute généralité : *le monde est dans le temps, le monde est dans l'espace.* M. Ritter entreprend de prouver que, bien loin d'être deux causes d'imperfection, ces deux grands faits sont la condition même de la perfectibilité.

Parlons d'abord du *temps*.

On prétend que pour être parfait, le monde eût dû l'être dès son origine; que Dieu aurait dû le faire du premier jet, pour ainsi dire, complet et sans défaut, tel qu'on représente le paradis ou le monde radieux de l'âge d'or. Cette idée se comprend très-bien dans les théories dualistes, qui font de Dieu le simple organisateur de la matière. — Pourquoi, en effet, l'artiste divin ne saurait-il pas du premier coup de ciseau, sans faute et sans retouche, donner la forme parfaite au bloc inerte qu'il façonne? Mais, si l'on admet avec le christianisme que la matière n'existe pas par elle-même, qu'elle aussi prend naissance par un acte créateur de la puissance divine, on rencontre une difficulté nouvelle. Si cette matière créée par Dieu était immédiatement faite et parfaite de toutes pièces par la toute-puissance de son auteur, que serait-elle? Un produit entièrement passif, une œuvre morte, une chose qui n'aurait ni vie ni énergie propre. Alors le monde ne serait rien, n'aurait aucune réalité, aucune indépendance; il ne subsisterait que comme un effet nécessaire, comme une manifestation fatale de Dieu. Il n'aurait ni substance, ni activité distincte de celle de Dieu. Or, c'est précisément cette confusion de la créature avec le créateur, que la doctrine de la création cherche à éviter; elle veut pouvoir distinguer véritablement la substance de Dieu de la substance du monde. Mais, pour cela, il faut que le monde ait une substance; il faut que les créatures soient non des *phénomènes* flottants, mais des *êtres*

réels : il faut, enfin, que chaque être ait son individualité propre et indépendante, quoique créée. En d'autres termes, le monde doit être créé, d'une part incomplet et imparfait, mais d'autre part capable de se compléter et de se perfectionner lui-même.

C'est ainsi, en effet, que notre théorie se représente la destinée du monde. Dieu, en lui donnant l'être, l'a doué de puissances et de facultés embryonnaires qui tendent à se déployer et que le monde devra réaliser par sa propre action. Mais, pour y parvenir, il est nécessaire que le monde *devienne*, qu'il se transforme, s'accroisse, se réalise progressivement, en d'autres termes, qu'il se développe dans le *temps*. C'est grâce au *temps*, que le monde peut, tout en n'étant rien par lui-même, devenir quelque chose ; c'est grâce au *temps*, qu'il peut faire passer toutes ses virtualités de la possibilité à la réalité, en obéissant aux instincts par lesquels Dieu même le pousse à cette laborieuse évolution.

Ainsi le *devenir*, et le *temps* qui en est la condition, ne sont nullement des obstacles à la perfection. Il semble que ce flux perpétuel emporte et anéantisse tout : c'est une erreur. Le passé dure, transformé, mais conservé dans le présent ; chaque minute de la vie, chaque période de la science, chaque époque de l'univers est le résumé de celle qui l'a précédée ; partout le présent hérite et profite du passé. Le temps ne détruit donc pas : il élabore, il développe, il transfigure, et, puissant ouvrier du progrès, il mène peu à peu l'univers à la perfection.

L'*espace* semble opposer au perfectionnement indéfini du monde des obstacles plus sérieux. L'*espace*, l'*étendue*, la *matière*, — car toutes ces expressions sont ici équivalentes, — supposent la pluralité des corps, la limitation mutuelle des objets, enfin la division et l'hostilité des forces particulières qui coexistent dans le monde. Cet état de choses serait sans doute un mal et constituerait une irrémédiable imperfection, s'il devait durer indéfiniment. Mais il n'en est rien.

L'auteur s'efforce de faire comprendre que cette lutte de chacun contre tous n'est qu'un fait passager, qu'un phénomène lié à l'état actuel du monde, mais qui n'a rien de permanent ni de nécessaire. Dans la phase du développement du monde à laquelle nous assistons, chaque être se sent limité par d'autres êtres, parce que, poussé par ses instincts, il tend à dépasser le point où il est arrivé et à empiéter sur le domaine que les autres occupent. Mais cet antagonisme universel n'est qu'à la surface. Au fond, sans que nous puissions toujours nous en rendre compte, toutes ces rivalités s'ef-

facent, toutes ces oppositions se concilient dans un plan général dont l'unité nous échappe. Toutes ces forces en lutte finissent par produire une résultante, qui n'est autre que le *bien commun* de tous; cette division du travail n'est pas une anarchie, mais une harmonie divine.

Mais que parlons-nous de *bien commun*, d'harmonie générale? S'il n'existait au monde que des corps et des forces matérielles, il serait insensé de songer à des *biens communs* ou même à des *biens* en général. Pour qu'une acquisition, une possession, une extension quelconque, même dans l'espace, soit un *bien*, il faut qu'elle appartienne à un possesseur spirituel, qui ait conscience de ce qu'il est et de ce qu'il a. Ainsi l'idée même de *bien* suppose l'idée d'*esprit;* il n'y a pas de *bien* exclusivement *corporel;* tout *bien* se résout nécessairement en un *bien spirituel.* — Mais, dès qu'un bien est devenu spirituel, il cesse d'être individuel et exclusif. « L'argent que je possède, » dit M. Ritter, « ne peut être possédé en « même temps par un autre; dans l'ordre matériel, ma propriété « et celle d'autrui se restreignent réciproquement. Au contraire, « ma science peut très-bien être partagée par plusieurs autres, « sans que ni ma part ni la leur en soit moindre. » Les biens spirituels et, par conséquent, tous les vrais biens, — puisque, en dernière analyse, il n'y en a pas d'autres, — sont donc des biens communs; et c'est à ces biens communs que tendent également, quoique diversement, tous ces efforts qui nous semblaient se combattre. Ainsi, toutes les activités, rivales en apparence, convergent vers un point commun où s'évanouissent toutes les contrariétés : cette inextricable mêlée d'intérêts incompatibles qui se disputent l'univers, n'est pas autre chose qu'un mystérieux équilibre d'où sort le plus grand bien de tous.

La division, la diversité des êtres dans l'espace comme dans le temps, condamne donc le monde, non à l'imperfection, mais au progrès illimité. La raison théorique et la raison pratique applaudissent également à cette heureuse multiplicité des parties dans le tout. La raison théorique y voit la condition nécessaire pour qu'il y ait des perceptions, des connaissances : il faut que les êtres soient individuels et distincts pour qu'il s'établisse une distinction entre le *sujet* et l'*objet*, pour que l'un apparaisse à l'autre, pour qu'il se fasse enfin entre les diverses créatures une « révélation réciproque. » La raison pratique propose, comme idéal, à l'activité humaine cette unité dans la diversité; elle voudrait que la société entière ne fût que la coopération d'une immense quantité de forces dis-

tinctes, indépendantes et concourant pourtant au même but. Elle voudrait plus encore : elle fait entrer dans cette immense association de forces diversement coopérantes, non-seulement toute l'humanité, mais toute la nature, tout l'esprit et toute la matière ; car elle n'admet pas que la matière soit la limite et l'antithèse éternelle de l'intelligence. Devançant l'expérience, elle nous fait entrevoir la subordination toujours plus complète de la nature à la pensée, des forces aveugles à la force consciente, pour la poursuite du bien suprême et universel.

Quelle objection reste-t-il donc à la perfection de l'univers ? Le temps et l'espace, qui semblaient y opposer des obstacles insurmontables, sont, au contraire, des moyens de l'atteindre. Le *devenir* universel est régi par un grand instinct qui pousse le monde à la perfection : le dernier terme de cette évolution, ce sera l'unanimité de toutes les créatures dans la réalisation commune de leur commun bien.

En face de cet idéal que la raison oppose aux courtes vues de l'expérience et aux défaillances de la volonté, il ne nous est pas permis de nous plaindre du long temps et des longs efforts que nous coûtera cette ascension vers le parfait. « Les trésors de l'éter-« nelle vérité sont trop riches pour être achetés à un moindre « prix. »

Tout ce que nous devons faire pour hâter la marche du progrès, c'est d'unir sagement les leçons de l'expérience à celles de la raison. On vient de voir que, bien loin de s'exclure, elles s'appellent et se complètent. Si elles semblent s'opposer, c'est que nous les consultons mal, c'est surtout que nous interrogeons l'expérience avant qu'elle ait achevé ses informations sur le monde. Si un peu d'expérience nous fait croire à l'imperfection de l'œuvre divine, une expérience achevée et complète nous en fera reconnaître la perfection admirable. En attendant cette confirmation expérimentale, la raison nous présente de l'univers un tableau d'ensemble qui, corrigeant les erreurs d'une vue fragmentaire et superficielle, nous fait déjà entrevoir, dans sa réalité suprasensible, *le monde absolument bon.*

DEUXIÈME PARADOXE.

Le surnaturel et le suprasensible dans le monde.

L'étude que nous venons de résumer conclut à l'existence d'un monde *suprasensible*, nous pouvons même ajouter d'un ordre *sur-*

naturel. — Ces deux mots, *suprasensible* et *surnaturel*, ont été si souvent interprétés d'une façon peu philosophique, ils éveillent dans l'imagination populaire des rêves et des tableaux si peu conformes à la science, qu'on est généralement porté à les tenir pour suspects et à s'en défier. Essayons de montrer que, dans leur sens véritable, ils expriment deux idées légitimes et très-importantes.

Qu'est-ce que le *suprasensible?* C'est le monde réel, le monde des *choses*, qui se cachent derrière les *phénomènes.* Ce n'est pas un monde distinct de celui où nous sommes, un ciel peuplé d'anges et d'esprits purs; c'est l'univers même que nous habitons, considéré, non dans sa surface changeante et multiple, mais dans ses profondeurs, dans ses principes, dans sa substance impénétrable aux sens. Ce monde, qu'on peut se représenter, pour ainsi dire, à l'intérieur de l'autre, ne nous est pas directement accessible : il ne se manifeste à nous que par les phénomènes sensibles auxquels il donne naissance; aussi échappe-t-il à l'expérience : c'est la raison seule qui nous le fait concevoir.

Mais, répond-on, cet univers idéal, que vous nommez le suprasensible, n'est pas dans le monde; il est dans la pensée de Dieu, et Dieu n'est pas dans le monde.

Non, sans doute, le Créateur n'est pas *dans* sa création, si, par ce mot *dans*, on entend qu'il occupe le temps et l'espace où il a placé ses créatures. Mais Dieu n'est pourtant pas non plus *hors* du monde, car un monde qui ne serait pas intimement uni à lui, seule source de l'être et de la vie, resterait dans le néant ou y retomberait. Il faut donc admettre à la fois la transcendance et l'immanence de Dieu, l'une ne l'empêchant pas d'être le principe de tout ce qui *devient*, l'autre ne l'empêchant pas de rester lui-même au-dessus du *devenir.* — Dès lors on peut comprendre que l'univers suprasensible soit à la fois en Dieu, qui est son principe, et dans le monde visible, qui est sa manifestation phénoménale.

L'idée du *surnaturel* semble soulever plus de difficultés. Tout, en effet, dans le monde paraît soumis à des lois naturelles, invariables et inviolables. Dans le développement des choses, que peut-on trouver qui mérite le nom de surnaturel ? — La *raison.*

On répond : « vous jouez sur les mots : la raison, c'est encore la « nature; et la nature, c'est déjà la raison. C'est une même force « de plus en plus développée; ces deux mots en désignent deux « degrés. » La plupart s'accordent à reconnaître que la raison est le degré supérieur, le suprême épanouissement de la nature. D'autres, sauf diverses précautions de langage, donnent la préférence

à la nature, à l'instinct, sur la raison réfléchie. — Il est facile de combattre les uns et les autres par le même argument. Soit qu'on reproche à la raison ses erreurs, ses faiblesses, son impuissance, soit qu'on reconnaisse qu'elle est un bon guide, on s'accorde à la considérer comme ayant un but à poursuivre, comme devant atteindre à ce but : on la déclare *bonne*, si elle y parvient, *mauvaise* dans le cas contraire. Mais cette idée de but et d'action conforme à ce but est l'idée même qui constitue la raison. Si on peut l'accuser de manquer à sa tâche, tandis qu'on n'accuse la nature de rien de semblable, c'est qu'on juge que l'une a un but, l'autre non : que celle-ci est aveugle et fatale, que celle-là, au contraire, agit conformément à un plan et doit tendre à l'exécuter le mieux possible. C'en est assez pour établir la distinction profonde de ces deux séries de faits : la nature et la raison. Bien loin de sortir l'une de l'autre, elles sont constamment en lutte, l'une tendant à se continuer par la force brutale de la nécessité, l'autre y voulant toujours introduire ses finalités intelligentes et son progrès incessant.

Les deux idées de suprasensible et de naturel étant ainsi déterminées, il reste à voir quel rapport elles ont entre elles.

Et d'abord, le surnaturel est-il au naturel ce qu'est au sensible le suprasensible ? — On peut répondre que ces mots suprasensible et surnaturel désignent le principe l'un du *sensible*, l'autre du *naturel*. Mais qu'est-ce que le *principe* d'une chose ? Il y en a deux : la *cause efficiente* et la *cause finale* : l'une qui produit l'action, l'autre qui la dirige et l'attire ; l'une marquant dans le passé le point d'où la chose part, l'autre posant dans l'avenir le terme où elle tend. De ces deux espèces de causes, chacune a été prise exclusivement en considération : la première par les sciences naturelles, la seconde par les sciences morales. De là, entre ces sciences, un débat que la philosophie clôt d'un mot : toutes deux ont raison. Tout ce qui arrive est placé entre un commencement et une fin. Expliquer les choses d'après leur origine, tel est le problème que résolvent les sciences naturelles ; expliquer les choses d'après leur fin, c'est l'œuvre également légitime des sciences morales. Ces deux explications, l'une expérimentale, l'autre rationnelle, se complètent mutuellement. La philosophie les concilie en ramenant tous les principes et tous les buts à une seule cause première, à la fois efficiente et finale, qui est Dieu. Mais cette conciliation suprême ne se fait qu'en Dieu. La faiblesse de l'intelligence humaine est obligée de distinguer ces deux sortes de principes, sans cependant les opposer l'un à l'autre : et c'est cette distinction qu'expri-

ment les deux idées de suprasensible et de surnaturel. Le suprasensible comprend toutes les causes efficientes dont résultent les phénomènes sensibles. Le surnaturel désigne toutes les causes finales que la raison conçoit comme buts des créatures. Ainsi le suprasensible ne sort pas du domaine de la *nature*, qu'il explique d'après la loi fatale de la causalité : le surnaturel, au contraire, se meut dans un autre monde, celui de la *raison*, qui poursuit ses fins d'après la loi de la liberté.

La scission semble absolue : nature et nécessité, d'une part : raison et liberté, de l'autre. Cependant, regardons-y de plus près. La loi qui règne dans la nature ou plutôt qui constitue ce qu'on appelle la nature, c'est la loi de causalité, en vertu de laquelle un fait qui en précède un autre, a sur celui-ci une action, un effet inévitable. Sous l'empire de cette loi, un fait n'est jamais absolument libre : il est déterminé par les antécédents dont il dépend. Mais cette loi ne s'applique-t-elle qu'au domaine de la nature ? Celui de la raison n'y est-il pas aussi soumis ?

Une force longtemps exercée, un acte souvent répété se transforme en une *habitude* : or, le bon sens populaire l'a très-bien dit : l'habitude est une *seconde nature*. Cette *seconde nature* n'est pas, sans doute, une nécessité aussi aveugle, aussi inflexible que les lois du monde physique. Pour se la représenter par une image, il faut la comparer aux organismes vivants, qui sont bien un produit nécessaire de la nature, mais qui pourtant ne cessent jamais de changer, de s'accroître, de se mouvoir, de s'assimiler des éléments nouveaux. C'est ainsi qu'un être libre contracte des habitudes dont l'ensemble forme son *caractère* et qui finissent par s'imposer à lui ; mais ce caractère n'est jamais définitivement, rigoureusement terminé ; il *devient* toujours. L'expérience ne reconnaît pas ces transformations soudaines, ces conversions instantanées qui déterminent d'un seul coup et pour toujours l'avenir d'un homme. Mais enfin, quelle que soit la part qui reste à la liberté, il est clair qu'elle est limitée, et que notre caractère une fois formé ne dépend plus de nous. Notre raison commence par poursuivre librement un but : elle l'atteint, et ce but atteint entre, comme un élément nouveau, dans la nature de l'individu. Désormais il ne pourra pas plus aisément s'affranchir de cette idée, de ce sentiment nouvellement acquis, que de ses instincts les plus primitifs. Ainsi, dans l'ordre même de la vie morale et libre, il y a d'invincibles causalités. Comme tous les autres, l'acte libre a ses suites nécessaires ; la liberté elle-même, en s'exerçant, engendre une nature, c'est-à-dire

une fatalité, qui pèsera sur le développement futur de l'être libre.

Il n'est donc pas vrai de dire que la liberté de la raison et la nécessité de la nature s'excluent absolument. Il faut dire que sur ces deux ordres règne également la loi de la causalité nécessaire, mais que dans l'un d'eux seulement règne, en outre, la loi du progrès et de la liberté. Ce second ordre, l'ordre surnaturel, n'est pas le contraire du premier : il est l'ordre naturel et quelque chose de plus. Ce serait une égale erreur de les assimiler ou de les opposer l'un à l'autre. La nature, qui est le domaine du suprasensible, obéit à une seule loi, celle du développement nécessaire : elle représente le principe conservateur. La raison, qui constitue le monde surnaturel, ne connaît, au contraire, que la loi du développement libre : elle représente le principe du progrès. Ces deux principes, ces deux lois ont besoin de se faire contre-poids. Ce sont deux forces dont l'une crée, l'autre conserve. Le progrès ne développerait rien, si la nature ne lui fournissait rien à développer ; d'autre part, la nature a besoin d'une force d'impulsion, d'un instinct qui la fasse passer de l'état de puissance vague à celui de réalité déterminée. Ainsi dépendent l'une de l'autre, sans jamais s'identifier, la raison, principe surnaturel du développement des choses, et la nature, substance suprasensible, qui subit ce développement.

A la suite de cette étude philosophique du suprasensible et du surnaturel, l'auteur a cru devoir ajouter, pour être complet, quelques considérations sur le surnaturel considéré dans son rapport avec l'idée de Dieu, tel que le conçoivent les religions positives.

Parmi toutes les manières dont se révèle l'action de Dieu dans le monde, deux surtout ont un caractère exceptionnel et saisissant ; ce sont le *miracle* et la *révélation religieuse*. — L'auteur insiste longuement sur les raisons qui réduisent le miracle à un rôle secondaire et lui donnent une valeur tout à fait accessoire. Un miracle ne vaut pas par lui-même ; il n'a de prix que comme moyen ou comme preuve subsidiaire d'une révélation de Dieu. Tout miracle n'a d'autre but que de nous faire connaître une loi, un ordre, une pensée de Dieu : il ne sert qu'à attirer notre attention sur ce que Dieu veut nous révéler. Commençons donc par l'idée de révélation.

Quand on admettait que la raison divine est infinie et que la nôtre ne peut s'élever au-dessus du fini, il n'y avait qu'un moyen de les faire communiquer : il fallait pour cela un acte de la toute-puissance de Dieu rendant possible l'impossible. Dieu faisait alors connaître sa volonté par l'intermédiaire d'un homme, instrument passif, qui la transmettait sans aucune participation de sa raison ou

de sa volonté. Cette conception, qui est celle de l'antiquité religieuse, ne peut être la nôtre. Nous comprenons que la révélation étant destinée à l'homme, il ne suffit pas qu'elle lui soit envoyée; il faut qu'elle puisse être reçue, comprise, possédée par lui; il est donc indispensable qu'il puisse se l'approprier par sa raison. Il n'y a aucune révélation, si surnaturelle qu'elle soit, qui n'exige le concours de notre raison, au moins comme faculté réceptive. Il est inutile d'expliquer que, par *raison*, nous entendons ici tout l'ensemble de nos facultés spirituelles, entendement, sentiment, conscience.

A cette théorie on oppose l'objection suivante: « Quand on parle « de *révélation surnaturelle*, il faut bien que ce soit quelque chose « de plus que ce qui se passe tous les jours d'une manière nor- « male; une révélation n'est surnaturelle que si elle est *suprara-* « *tionnelle*. Cette nécessité pour la révélation de dépasser la raison, « s'appuie sur deux faits: d'abord, la raison est corrompue, dé- « gradée, partant incapable de percevoir le divin; d'autre part, elle « est, par sa nature même, finie, bornée, donc impuissante à com- « prendre l'infini. »

La corruption, la dégradation, fruit du péché, est un fait que nous ne songeons pas à nier. Nous applaudissons aux plus noirs tableaux qu'on en peut faire; mais nous y applaudissons parce que nous les croyons utiles pour toucher l'homme, pour le porter à se repentir, à se relever. Si l'on déclare qu'il en est radicalement incapable, alors à quoi bon ces tableaux? à quoi bon la révélation? Celle-ci ne peut lui être utile que si elle pénètre dans son âme; mais pour cela, il faut bien que son âme soit encore apte à recevoir cette parole divine, qu'il lui reste un instinct suffisant pour lui faire entendre et suivre l'ordre de Dieu; il faut, enfin, que sa nature primitive et bonne, telle que Dieu l'a faite, ne soit pas absolument détruite par le péché.

L'autre argument, celui qu'on tire de l'infirmité constitutive de la raison humaine, tombe de lui-même devant les faits. Si bornés que nous soyons, c'est un fait que nous avons l'idée du divin, de l'infini; de quelque manière qu'elle nous soit venue, nous la possédons, et, par conséquent, nous sommes capables de recevoir une révélation de Dieu. Quand donc nous parlerons de révélation *surnaturelle*, rappelons-nous que ce mot ne signifie pas que nous devions la recevoir autrement que par nos facultés naturelles, mais seulement qu'elle vient directement de Dieu: c'est ainsi que l'antiquité elle-même l'entendait.

L'objection étant résolue, il ne reste plus qu'à savoir comment les révélations surnaturelles de Dieu se distinguent de celles qui remplissent notre vie de tous les jours.

La seule différence qu'il soit possible de reconnaître entre ces deux genres de révélations, c'est une différence de degré: celles que nous appelons surnaturelles nous frappent davantage, parce qu'elles sont plus rares, parce qu'elles ont plus de clarté et de pureté. A proprement parler, la vie de l'homme et de l'humanité est une révélation continue de Dieu. Cependant, il y a des moments où Dieu nous semble plus près de nous: en réalité, c'est nous qui sommes plus près de lui, grâce à certaines circonstances qui font plus particulièrement sentir sa présence à notre âme.

Le mot *révélation* a donc deux sens, correspondant aux deux épithètes qu'il peut recevoir. La révélation *naturelle* ou *générale* se fait par la raison et nous communique le bon et le vrai, qui viennent de Dieu. Mais, dans un sens plus restreint, les révélations dites *surnaturelles* se composent d'un certain nombre de faits, choisis entre tous ceux qui remplissent l'histoire, parce qu'ils nous montrent, avec plus d'éclat que les autres, l'action divine et nous font dire: ici est le doigt de Dieu.

Ces deux sens peuvent se concilier, à la condition qu'on subordonne toujours le sens particulier, qui est celui de la religion, au sens plus général que développe la philosophie. La religion tend, de plus en plus, à entendre la révélation d'une manière qui se rapproche de la conception philosophique. Après avoir débuté par l'idée grossière qui faisait apparaître Dieu matériellement dans les théophanies, elle réduisit la révélation à une intuition spirituelle, l'extase; de nos jours, enfin, elle ne la conçoit plus que comme l'illumination interne de notre conscience et de notre raison, illumination dans laquelle toute âme croyante doit voir une grâce de Dieu, une dispensation providentielle. La vie humaine est si courte et notre intelligence si faible qu'on ne saurait refuser à la religion le droit de concentrer ainsi notre attention sur les parties les plus claires et les plus importantes de la révélation universelle. Mais il est permis aussi de lui rappeler que ces révélations spéciales ne sont en elles-mêmes ni différentes, ni exclusives de toutes les autres.

La seconde forme du surnaturel, le miracle, exige une moins longue étude; cependant, c'est le droit et le devoir de la critique de s'y attacher. L'auteur démontre cette double thèse, et contre ceux qui veulent qu'on croie aux miracles à cause des Livres saints

qui les rapportent, et contre ceux qui veulent qu'on ne croie pas à ces livres à cause des miracles qu'ils racontent.

Écartons d'abord du débat, d'après les raisons plus haut énoncées, tout miracle qui n'a pas pour but de nous communiquer une révélation de Dieu. Les miracles qui nous restent à examiner, ceux qui sont en rapport avec les vraies révélations de Dieu, — les miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament,—peuvent être soumis à une double critique : l'une, particulière et historique, l'autre, philosophique et générale. D'abord, tel ou tel des miracles attestés par l'histoire sainte, est-il impossible? Ensuite, le miracle, en général, implique-t-il une impossibilité?

L'auteur estime que la première question est presque toujours insoluble. Avant de se prononcer pour l'impossibilité de tel ou tel fait, il faudrait être sûr qu'il ne peut s'expliquer par l'action d'une loi naturelle, mais jusque-là inconnue ou apparaissant rarement; il faudrait ensuite connaître les lois du monde surnaturel, de l'ordre moral et la manière dont elles s'accordent avec celles de la nature : il faudrait, enfin, savoir jusqu'où peut aller la puissance de l'homme inspiré de Dieu sur le monde matériel, et jusqu'où peut aller sur cet homme lui-même l'action de la puissance divine, quels sont les dons que Dieu peut lui accorder, s'il peut, par exemple, lui révéler l'avenir, etc.; autant de questions dont nous ne savons presque rien.

A défaut de la critique de détail, examinons l'idée même de miracle. Qu'est-ce qu'un miracle? C'est un fait extraordinaire que nous considérons comme nous révélant la volonté divine. Ces deux caractères sont indispensables pour qu'il y ait miracle. Il faut d'abord que ce soit un événement exceptionnel, qui sorte du cours ordinaire des choses, qui, par là même, nous saisisse et nous étonne : l'étymologie du mot le fait entendre. Nous ne voulons pas dire que le miracle doive être contre nature, ni qu'il suppose une violation réelle des lois de l'univers, mais seulement qu'il doit être pour nous inexplicable. C'est là le premier élément de la notion de miracle; mais il ne suffit pas. Pour qu'il y ait étonnement, il faut une raison qui s'étonne, qui cherche une cause et qui la trouve dans ce fait que le miracle est porteur d'une révélation, d'un ordre de Dieu. Ainsi, ce n'est pas assez que l'événement soit miraculeux : il faut qu'il signifie quelque chose, qu'il soit pour la raison comme un langage de Dieu s'adressant à elle.

Mais si tel est le miracle, l'univers en est rempli. Partout nous rencontrons des faits inexplicables, qui nous manifestent la volonté

de Dieu. Tout progrès est un miracle : la raison, la conscience, la liberté ne résultent pas nécessairement de l'instinct, qui lui-même n'est pas le produit fatal des forces inférieures. Si notre vue n'était pas si courte et notre admiration émoussée par l'habitude, nous verrions des miracles à tous les degrés et dans toutes les formes de la nature; nous contemplerions comme des manifestations surnaturelles de Dieu non tel ou tel événement rare, mais le cours total des choses. Cette manière de considérer le miracle est celle dont nous nous rapprochons tous les jours. L'antiquité s'attachait plus aux détails extraordinaires; nous cherchons surtout l'harmonie du plan divin. Ces deux points de vue correspondent à deux besoins successifs dans la vie de l'humanité. Il faut d'abord que la conscience du divin s'éveille dans l'homme : c'est l'époque où règne le goût du merveilleux, où l'on recherche les marques saisissantes de l'intervention divine. Il faut, ensuite, que la conscience du divin se développe et se perfectionne; et c'est alors qu'on cherche le miracle dans l'admirable coordination de l'univers.

Disons de cette double conception du miracle, comme des deux conceptions de la révélation et du surnaturel en général. L'une est plus appropriée aux besoins de la vie pratique, à la faiblesse de l'homme; l'autre est plus conforme à la vérité théorique. La religion, tendant à la réforme pratique de l'homme, s'attache à la notion restreinte du surnaturel; mais c'est à la philosophie qu'elle est obligée d'en demander à la fois l'extension et la justification rationnelle.

Ferdinand Buisson.

(A suivre.)