

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

Band: 2 (1869)

Artikel: L'éthique de Rothe

Autor: Astié, J.-F. / Rothe, Richard

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379079>

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: 21.01.2026

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

L'ÉTHIQUE DE ROTHE¹

INTRODUCTION

I. NOTIONS GÉNÉRALES

Commençons par définir la morale théologique. Nous ne saurons nous borner à dire qu'elle est la *science de la morale* : cette simple définition de nom, qui serait admise par tous, ne nous apprendrait rien. Il s'agit de déterminer avant tout ce qu'il faut entendre par l'élément moral lui-même.

Or, c'est à la spéculation seule qu'il appartient de fournir des notions vraies et complètes. Des conceptions *isolées*, fragmentaires, ne faisant pas partie d'un organisme sont éminemment défectiveuses. Est-ce à dire qu'il faille aller demander à la philosophie *pure* ce que doit être la morale ? Notre position serait alors périlleuse. Non-seulement cette conception morale, empruntée à la philosophie, n'aurait en soi rien de théologique, mais il se pourrait qu'elle introduisît dans notre étude un élément étranger, hostile même.

Fort heureusement, c'est à tort que le mot spéculation est pris comme synonyme de philosophie : il y a une spéculation *spécifiquement* théologique. S'il en était autrement, la théologie se trouverait dans une position désespérée : elle serait condamnée à renoncer à toute action sur les sciences et la culture en général, ou du moins à abdiquer toute indépendance à leur égard. C'est donc à la *théologie* spéculative qu'il faut aller demander notre notion de la morale.

Mais, avant d'en venir là, il est indispensable de savoir ce qu'il faut entendre par *spéculation* en général, et ensuite par *théologie* spéculative.

¹ *Theologische Ethik*, von Dr Richard Rothe. Zweite, völlig neu ausgearbeitete Auflage. Wittenberg, Zimmermann'sche Buchhandlung, 1867.

1. *De la spéculation en général.*

La spéculation est l'opposé de la réflexion exclusivement empirique. Tandis que celle-ci procède analytiquement et *à posteriori*, la première suit la méthode synthétique et raisonne *à priori*. Est-ce à dire qu'on puisse spéculer sans réfléchir? Nullement. La réflexion étant la forme générale de la pensée, la spéculation ne saurait s'en passer. Mais la réflexion de l'empirique diffère, à tous égards, de celle du spéculatif. Le premier a absolument besoin, soit d'objets *extérieurs*, qui lui fournissent les matériaux indispensables pour former des pensées, des concepts au moyen de la réflexion, soit d'idées *intérieures*, venues de lui ou d'autres, qu'il a mission d'analyser. Toute la tâche de l'empirique consiste à penser à ce qu'il possède, à réfléchir sur ce qui lui est *déjà donné*. Sa pensée ne saurait donc être indépendante. La spéculation tire au contraire ses idées de son *propre fonds*; elle est donc indépendante, au sens le plus rigoureux du mot. Voilà pourquoi la réflexion du spéculatif est éminemment *dialectique*. Nous entendons par là que la spéculation s'accomplit au moyen d'une chaîne bien liée d'actes de réflexion dialectique, qui *s'engendrent les uns les autres*. Et, ne l'oublions pas, tous ces concepts successifs, ces anneaux de la chaîne que le spéculatif déroule au moyen de la réflexion dialectique, il les tire *exclusivement* de sa propre intelligence et non du dehors: il ne peut être comparé qu'à l'araignée puisant dans sa propre substance les matériaux indispensables pour tisser sa toile. Aussi voyez le contraste! Tandis que l'empirique est occupé à *rattacher* certaines idées à certains objets ou à certains noms déjà donnés, le spéculatif formule d'abord les idées exactes pour leur chercher ensuite au dehors des objets et des noms correspondants.

Il résulte de cette notion même de la spéculation, qu'elle a plus qu'aucune autre étude une portée *générale*. Quand elle obéit à toutes les exigences logiques, elle peut prétendre au titre de science *exacte* aussi légitimement que les sciences naturelles, fondées sur les mathématiques. Il s'agit en effet de compter, de calculer, de spéculer avec des *idées*: la logique n'est pas moins exacte que les mathématiques.

Il va sans dire que pour arriver à une pareille science *à priori*, il faut commencer par le commencement, partir des principes premiers et progresser d'une manière *constante*, régulière, sans qu'un

seul anneau de la chaîne fasse défaut. Tout doit donc être pris *ab ovo*. On ne peut procéder par aphorismes ; la méthode *organique* et *constructive* est de rigueur. Il ne saurait non plus être question de spéculations *isolées*, *partielles* : l'idée de spéulation implique celle d'un *tout organique* ; il n'y a que des systèmes *complets* qui répondent à l'idéal que fait naître la notion de spéulation. La pensée spéculative tire ses propres idées d'elle-même, de telle façon qu'elles s'engendent nécessairement et successivement les unes les autres, en obéissant à des lois logiques, et qu'elles s'unissent et s'agencent intérieurement et organiquement, au point de constituer, en même temps et immédiatement, un système *arrêté*, *un, organique*.

Mais comment songer à remplir un tel programme, qui consiste à *anticiper*, à *deviner* et à dérouler *à priori* la conception de l'univers entier ? Evidemment il faut partir de la supposition que l'homme est un petit monde en raccourci, un *microcosme*, une espèce de carrefour où tous les chemins se croisent, un miroir vivant dans lequel se reflète la création entière, qu'il récapitule, qu'il contient d'une manière à la fois idéelle et réelle. Dès l'instant où toutes les idées se trouvent ainsi contenues dans l'intelligence humaine, il est tout simple qu'on puisse les en dérouler avec réflexion et conscience, au moyen de la pensée.

Il n'en demeure pas moins certain qu'on conteste aux esprits spéculatifs la *possibilité* de réaliser leur ambitieux programme. Pour nous, hommes, dit M. Trendelenburg, il ne saurait y avoir de spéulation *pure* ; la raison se suicide quand elle prétend ne pas compter avec le monde de l'intuition : c'est l'histoire de l'âme qui, sans corps, serait privée de toute vie réelle, pour n'être plus qu'une ombre. On s'imagine en vain, par de pareils procédés, saisir la pensée divine et l'exposer telle qu'elle a été de toute éternité, dès avant la création des choses. La raison divine ne pensait-elle pas le monde ? celui-ci ne lui fournissait-il pas un élément d'*intuition* ? L'intelligence humaine, à son tour, ne saurait agir autrement. Il faut donc que le principe premier de la pensée introduise dans le monde de l'intuition et le rende possible. Si cette condition n'est pas remplie, il n'y a rien de commun entre l'esprit et les choses. — La vérité que cette argumentation veut faire prévaloir peut être admise sans qu'il faille nécessairement en adopter la conclusion, qui prétend qu'il ne saurait y avoir de pensée pure. A la vérité, sans un élément *intuitif*, notre pensée serait privée de toute vie ; mais il n'en résulte pas que, pour nous, *il ne puisse*

pas y avoir de pensée pure. Cela ne prouve qu'une chose : *à elle seule*, la pensée pure est impuissante ; elle a un besoin absolu d'un élément intuitif pour atteindre son but, pour répondre à sa notion. Sur ce point, tout le monde est d'accord : les droits respectifs de l'empirisme et de la spéculation sont reconnus. Voici seulement la différence. Le spéculatif affirme que, sous peine de ne pas répondre à sa notion, la pensée doit *s'élever* jusqu'à la spéculation ; il demande que la spéculation et l'empirisme soient cultivés d'une manière tout à fait *indépendante*, et cela par le même penseur, seulement dans des moments *différents* et au moyen de *facultés* diverses.

Mais à quoi bon insister sur la *possibilité* de la spéculation ? L'histoire entière de la philosophie dépose en faveur de notre thèse. On ne s'est pas plutôt aperçu de la fausseté d'un système tombé en discrédit que la spéculation se met en devoir d'en formuler un nouveau. Il faut bien que la spéculation *puisse* être, car enfin elle est.

On dira sans doute que toutes les spéculations *connues* sont fausses ou défectueuses. Mais cela autorise-t-il à conclure qu'elles ne sont pas des systèmes spéculatifs ? Au surplus, on peut reprocher aussi leur imperfection aux systèmes produits par la simple réflexion empirique. En conclura-t-on que celle-ci est *impossible* ?

Le plus souvent on prétend échapper à la force de ces considérations en soutenant que les spéculatifs sont en proie à une illusion : ces principes, qu'ils se vantent d'avoir obtenus par les procédés de la raison pure, c'est des mains de l'empirisme qu'ils les ont reçus. — Nous répondons qu'il faudrait d'abord examiner si les doctrines contenues dans les systèmes spéculatifs ne s'*imposent* pas avec une nécessité évidente, comme autant de conséquences découlant des premiers principes. En second lieu, d'où les systèmes spéculatifs auraient-ils tiré ces principes fondamentaux et *nouveaux*, faisant avancer les problèmes, si ce n'est de la force *spontanée* de l'intelligence ? Car enfin, non-seulement ces découvertes étaient ignorées des empiriques, mais ils les dénoncent comme des monstruosités, n'ayant pas d'autre origine que les rêveries d'une imagination désordonnée. Chacun sait, en effet, que tout ce qui est réellement nouveau surprend fort messieurs les représentants de l'empirisme : ils y voient quelque chose de monstrueux. La plupart de ceux qui contestent la possibilité de la spéculation le font parce qu'ils sentent qu'elle n'est pas à leur usage : ils sont même hors d'état de se représenter la condition psycho-

logique dans laquelle ils devraient se placer pour spéculer. Que conclure de tout cela ? Ces objections ne prouvent pas mieux l'impossibilité de la spéulation que l'incapacité où se trouvent tant d'hommes de comprendre les grandes compositions des virtuoses de la musique n'autorise à mettre en doute la réalité de ces chefs-d'œuvre que les connaisseurs enthousiastes ne se lassent jamais d'entendre. Il y aurait trop de naïveté à soutenir que la spéulation n'est possible qu'à condition d'être à l'usage de tout le monde. Il n'y a pas le moindre déshonneur attaché au fait de ne pas savoir spéculer ; mais, d'autre part, on n'a pas le droit de se piquer d'être un grand philosophe, simplement parce qu'on est hors d'état de penser lorsque tout élément empirique fait défaut. Et puis, qui ne sait que ces mêmes hommes qui décrient la spéulation, la déclarant chimérique et impossible, acceptent, sans le moindre scrupule, ceux de ses résultats qui sont tombés dans le domaine public ? Il leur serait impossible d'agir autrement : ils ne pourraient, sans cela, faire un seul pas dans la voie qu'ils affectionnent. La spéulation est inévitable ; les sciences ne sauraient se passer de son concours. Reste à savoir si ces emprunts *inconscients* profitent plus aux sciences que ne ferait un usage *avoué* et *conscient* de la méthode spéculative.

Spéculer, c'est donc penser en grand, penser tout d'une pièce, saisir les idées particulières dans leur liaison avec l'ensemble : c'est par conséquent penser *systématiquement*, l'unique manière parfaite de penser. Il n'appartient qu'à la spéulation seule d'arriver à formuler ainsi un ensemble de concepts formant un tout organique, un système. Voilà pourquoi elle peut, sans se préoccuper de l'observation, produire des idées *nouvelles* qui, justement parce qu'elles sont engendrées avec méthode et en vertu d'une nécessité interne, possèdent une valeur *objective*. Elle seule est en mesure de nous fournir des notions suprasensibles.

Tout cela nous explique pourquoi, en dépit des railleries dont elle est l'objet, on est toujours ramené vers la spéulation. Qui-conque éprouve le besoin d'arriver au vrai savoir, est immanquablement obligé de recourir à elle. En effet, nous commençons tous à apprendre dans une période de la vie où nous sommes éminemment *réceptifs*. Nous finissons peu à peu par remplir notre entendement d'une foule d'idées et de représentations qui nous viennent de toutes parts. Puis il arrive un moment où nous éprouvons le besoin de mettre tous ces éléments divers en rapport les uns avec les autres. Nous voulons ramener tout cela à l'unité, afin

d'obtenir une connaissance vraiment digne de ce nom. Mais nous n'avons pas plutôt cédé à ce désir que nous nous apercevons qu'il n'est pas aisé à réaliser.

A première vue, nous croyons y arriver en mettant en ordre les éléments divers qui constituent notre connaissance. Il nous semble que nous n'aurons qu'à grouper et à classer nos idées, d'après les objets auxquels elles se rapportent. Nous formons ainsi un grand nombre de catégories logiques sous lesquelles nous rangeons nos diverses connaissances. Cela fait, nous essayons de mettre en ordre à son tour le *contenu* de chacun de ces casiers, pour les placer ensuite, les uns avec les autres, dans la relation logique convenable. Nous nous flattions que ce travail une fois terminé, nous serons arrivés à cette harmonie, à cette unité de nos connaissances, à laquelle nous aspirons.

Toutefois, nous ne tardons pas à nous apercevoir que le but ne saurait être atteint par cette méthode. D'abord ce travail de classification nous semble devoir être sans terme, car, à mesure que nous classons des idées, nous en acquérons de nouvelles, qui viennent à leur tour enrichir notre intelligence. Puis, nous avons beau recourir à toutes les combinaisons les plus ingénieuses, nos idées diverses ne se prêtent pas à une classification. Les unes sont incomplètes ; il en est d'autres qui se contredisent ; le lien indispensable pour les rattacher les unes aux autres nous fait défaut. Bref, nous nous apercevons qu'il est impossible de former un organisme, un système de concepts avec ces éléments divers.

Au fait, cet échec n'a rien qui doive nous surprendre, lorsque nous songeons comment nous avons acquis ces idées. Qu'est-ce donc qui nous autorise à croire qu'elles doivent former un tout organique, quand nous nous rappelons qu'elles sont nées *isolément* et dans des intelligences fort différentes les unes des autres ? Je me suis moi-même formé quelques-unes de mes idées, mais dans des périodes diverses de mon développement, tandis que j'en ai reçu d'autres des mains de la tradition, qui est elle-même formée de l'apport d'individus ou de nations appartenant à des époques et à des civilisations fort différentes. Si les jeux de patience réussissent, c'est que les parties qui les constituent ont été découpées d'un objet qui *primitivement* formait un tout, *unique* et *harmonique*. Comme les éléments de ma connaissance n'ont pas une origine du même genre, il est tout naturel que nous ne réussissions pas à constituer l'unité. En tout cas, celle-ci ne pourrait être atteinte qu'après avoir *retravaillé* les idées diverses contenues dans

notre intelligence; mais c'est encore ici un travail de Sisyphe que personne jusqu'ici n'a pu conduire à bonne fin. Comment pourrait-il réussir ? Il ne s'agirait de rien moins que de revoir et de modifier *chaque* idée particulière, en tenant compte de ses *innombrables* rapports avec toutes les autres.

Que faire donc ? Renoncer à harmoniser nos connaissances, de façon à obtenir un système ? Mais ce serait abdiquer sa qualité d'homme. Tout ce qui précède ne prouve qu'une chose, l'impossibilité d'aboutir par les voies *qui viennent d'être tentées*. Une seule peut nous conduire au terme. Nous prétendons former un système de toutes nos idées ? Eh bien nous n'y réussirons qu'en pratiquant la méthode que suit tout organisme. Un organisme ne se forme pas du *dehors, mécaniquement* par la simple juxtaposition de ses parties, mais *du dedans* : c'est toujours un germe unique, un seul principe, qui, en se développant et s'épanouissant, met au jour les parties diverses qui sont contenues en son sein. Elles viennent se ranger autour de lui comme autour d'un centre, de sorte que le principe unique rayonne et s'épanouit en multiplicité, tout en demeurant unité. Un organisme intellectuel, un système d'idées doit également sortir d'une idée féconde, d'une idée mère. Les parties constitutives de l'organisme formant un tout bien lié doivent se développer du premier principe, conformément aux lois d'une logique immanente, c'est-à-dire, au moyen d'une pensée spéculative. C'est avec raison que l'on a dit que l'unique moyen de connaître les choses c'est de les voir *naître* et *se former*. On les saisit alors dans leur milieu, à leur place, comme conséquences de la cause qui seule pouvait leur donner naissance. Le principe qui les *fait être* sert en même temps à les *faire connaître*. Cette méthode génétique, rigoureusement observée, n'est autre chose que la spéulation elle-même.

Reste à déterminer maintenant *comment* nous nous assurerons que notre hardie tentative n'a pas échoué. La spéulation n'aura réussi que si notre système d'idées *à priori* est la reproduction exacte (dans le domaine de la pensée), de toutes les réalités du monde empirique, de Dieu et du monde que nous connaissons déjà avant de spéculer. Il ne faut pas croire en effet que la spéulation s'inspire du besoin de mettre en doute les réalités conformes à l'expérience ; elle aspire au contraire à connaître ces réalités et à les *mieux* connaître qu'on ne saurait le faire au moyen de la simple réflexion empirique. Si donc quelques fous ont contribué à propager le préjugé qui veut que la spéulation méprise

l'expérience, il n'en est nullement ainsi. Les esprits vraiment spéculatifs reconnaissent que la science complète ne saurait résulter que du concours de l'expérience et de la spéculation. Ce qui prouve déjà que celle-ci ne saurait aboutir seule, c'est qu'on ne débute jamais par elle. Avant d'éprouver le besoin de spéculer, il faut s'être formé à l'école préparatoire de la réflexion empirique ; il est indispensable d'avoir enrichi son intelligence ; la spéculation n'est pas l'affaire d'un cerveau vide.

Ces deux manières de penser poursuivent donc le même but : comprendre exactement et complètement la réalité empirique. Il faut en conséquence que les résultats de la spéculation soient soumis *plus tard* à la pierre de touche de l'expérience. Ils auront plus ou moins de valeur suivant qu'ils réussiront ou non à rendre compte des faits. Les systèmes spéculatifs ne sont que des hypothèses sur une grande échelle. Quand, au lieu de rendre compte des faits, elles sont contredites par eux, celui qui les a présentées est le premier à confesser qu'il a mal spéculé, et qu'il ne possède pas l'instrument pour le faire. Il faudrait être vraiment fou pour s'étonner de pareils résultats.

L'unique et, pense-t-on, *irrésistible* argument qu'on élève contre notre méthode, c'est qu'on spécule mal et que la meilleure spéculation est toujours incomplète. Etrange raisonnement ! Quoi ! on s'étonne que les hommes spéculent d'une manière *imparfaite* ? Dans *quel* domaine atteignons-nous donc à la perfection ? Ne faut-il pas toujours tâtonner et ne s'approcher du but que peu à peu ? La spéculation ne saurait être mieux partagée que tous les autres arts. La simple réflexion empirique n'a pas un meilleur sort. Elle a aussi derrière elle une longue série de tentatives qui n'ont pas réussi. Et, au point de développement atteint de nos jours, elle a conscience de tout ce qu'il y a d'imperfection dans sa manière de comprendre les choses. Aucun esprit spéculatif, en possession de son bon sens, ne se vantera de pouvoir, au moyen de sa méthode, reconstruire la *totalité* des choses d'une façon *exacte* et *complète*. Pour entretenir de pareilles espérances, il faudrait se faire une bien haute idée de soi-même, une bien petite idée de Dieu et du monde, ainsi que des hommes et de la pensée humaine. Tout esprit intelligent qui se met à spéculer, se dit que la tâche qu'il entreprend dépasse les forces d'un *individu*. Est-ce à dire que l'idéal qui est irréalisable pour lui le soit aussi pour *l'esprit humain* en général ? Nullement ! Ce que l'individu *isolé* ne saurait faire, l'humanité (totalité organique des individus) peut et doit l'accom-

plir : elle finira peu à peu par le réaliser d'une manière parfaitement satisfaisante. En se mettant à l'œuvre, l'individu qui spécule se dit qu'il ne réussira jamais à se satisfaire lui-même ; mais c'est assez qu'il s'acquitte de la part de la tâche commune qui lui est dévolue. Les pas qu'il fera faire à la connaissance de la vérité seront sans doute infiniment peu de chose, mais ce ne saurait être une raison de les mépriser ; il sait que les progrès importants se composent d'un grand nombre de petits progrès. Pleinement convaincu de tout ce qu'il y a de défectueux dans nos connaissances acquises, il se soumet aux lourdes exigences de la science. En le faisant, il évite deux travers dans lesquels de tout temps sont tombés la plupart des penseurs, et cela, au grand détriment de la science : l'illusion puérile de ceux qui croient à l'infaillibilité de leur science et le scepticisme.

Tout en confessant sa portée relative et en reconnaissant la nécessité d'être contrôlée par l'expérience, la spéculation ne renonce pas à suivre sa propre voie de la manière la plus *indépendante*. Au début, l'esprit spéculatif ne se demande ni *ce* qu'est la réalité, ni même s'il en existe une ; il ne s'inquiète pas de savoir dans quel rapport les concepts qu'il construit se trouvent avec les faits. Fermant les yeux au monde extérieur pour ne regarder qu'en lui-même et s'absorber dans son travail, allant droit son chemin sans regarder d'un côté ni de l'autre, il n'obéit qu'à la seule nécessité dialectique qui pousse les concepts à s'engendrer les uns les autres. Le penseur conserve cette attitude jusqu'à ce que cette série d'idées, s'engendant les unes les autres, ait formé une chaîne solide et continue dont les deux bouts en se réunissant le ramènent à son point de départ. Le cercle est alors fermé, le système complet. C'est le moment d'*ouvrir* l'œil sur les réalités extérieures pour voir jusqu'à quel point elles s'accordent avec tout ce monde de concepts que le penseur a puisés dans son propre fonds. Le travail de spéculation terminé, il va à son tour user de la réflexion empirique. Ce n'est pas assez que le système ne soit pas en *désaccord* avec la réalité ; il doit en donner une explication relativement satisfaisante, c'est-à-dire, marquant un progrès sensible sur les précédentes.

La nécessité de recourir au contrôle de l'expérience est donc proclamée d'une manière absolue. Mais, tout en devenant à son tour un critique qui manie l'arme de la réflexion empirique, le spéculatif a grand soin de distinguer ce nouveau procédé de l'acte même de la spéculation. En unissant les deux méthodes, il importe

de ne pas les confondre. On ne peut sauvegarder leur dignité et leur nécessité respective qu'en se rappelant qu'elles diffèrent essentiellement. On doit en faire usage *simultanément* mais *successivement*, et quand on passe de l'une à l'autre, il faut s'en rendre parfaitement compte. C'est là ce que les apologètes chrétiens devraient toujours se rappeler, sous peine de compromettre l'autorité de faits empiriquement donnés.

Le penseur s'aperçoit-il que les réalités du monde ne correspondent pas aux concepts qu'il s'est faits ? il est le premier à briser son système sans miséricorde. Toutefois ce n'est que *son* travail *imparfait* qu'il condamne ; sa foi en la spéculation elle-même n'est pas ébranlée. Aussi se remet-il de nouveau à l'œuvre, en fermant encore les yeux pour ne pas se préoccuper du monde extérieur. Le manque d'accord entre les deux sphères, il l'impute au fait d'avoir mal spéculé : il se dit qu'il n'aura pas suivi avec assez de rigueur les lois de la logique ; qu'il ne les aura pas maniées avec assez de dextérité.

Que penser de l'accusation d'orgueil qu'on ne se lasse point de porter contre les esprits spéculatifs ? Nul ne conteste que des cerveaux étroits n'aient montré beaucoup d'orgueil en exagérant la valeur de la spéculation et en méprisant les sciences empiriques. Mais ne sait-on pas que personne ne s'est élevé avec plus de force contre ces aberrations que les esprits vraiment spéculatifs ? Il se rencontre aussi chez des disciples moins compromettants de la spéculation des excentricités qui portent les hommes sages à se demander s'il n'est donc pas possible de s'occuper avec amour et zèle d'une chose excellente sans s'exagérer sa valeur. Tous ces travers doivent être imputés à l'humaine faiblesse et non à la spéculation, car il n'est pas de science plus modeste. Elle ne se borne pas à avouer que ses résultats n'ont qu'une valeur approximative : elle sait pourquoi il doit en être ainsi. Par suite de la méthode, il doit se glisser dans les opérations fondamentales des fautes de logique qui entraînent de graves erreurs dans tout l'ensemble du système, et cela d'autant plus que, obéissant à la seule nécessité dialectique, le spéculatif ne recule pas devant une conséquence qui pourrait lui paraître erronée si, comme l'empirique, il consentait à se placer au point de vue des faits. La spéculation, elle, va toujours droit son chemin, sans s'inquiéter des résultats. En outre, le penseur prend à l'égard de ses théories une attitude entièrement *objective* et *libre*. Il sait qu'en raisonnant logiquement, on aboutit aux conclusions de son système ; mais il se dit que lui-même

me est loin de s'être élevé jusqu'à une logique irréprochable. Il est donc animé d'une sincère défiance à l'endroit de son propre système. Aussi ne songe-t-il pas à lui sacrifier ses convictions personnelles qui viennent d'ailleurs et qui ne sont pas de nature scientifique.

L'homme qui s'est servi de la réflexion empirique est loin de se sentir aussi libre en présence des résultats auxquels il a abouti. Il a conscience d'avoir travaillé avec tout le soin nécessaire, d'avoir tenu compte de tout, d'avoir usé de toutes les mesures de précaution. Il s'attache avec une ténacité inconnue du spéculatif à ces résultats que tout l'autorise à tenir pour définitifs.

Après tout, l'accusation d'orgueil vient en grande partie du fait que les esprits non spéculatifs supposent à leurs adversaires les sentiments qu'ils ont eux-mêmes. Si seulement ces bonnes gens, qui font chorus contre la spéculation, voulaient considérer que nous autres spéculatifs nous ne pensons pas de nos systèmes le dixième du bien qu'ils pensent de leurs aphorismes, souvent si pauvres ! Et puis, connaissant les mobiles *subjectifs*, parfois peu flatteurs, qui poussent certaines personnes à essayer de la spéculation, nous nous gardons bien de voir, sans autres raisons, dans cette tentative la marque d'une intelligence richement douée. L'expérience nous apprend que, dans bien des cas, le besoin de spéculer est né de la faiblesse de la mémoire, de l'incapacité de se rappeler les détails et les faits particuliers dans leur isolement. C'est précisément là ce qui est arrivé à l'auteur de ce livre. Qu'on laisse donc la spéculation s'acquitter de sa part, petite, mais indispensable, dans l'œuvre commune de la science. Elle ne trouble pas ses collaborateurs : elle ne prétend s'imposer à personne. Elle déclare ne pas être l'affaire de tout le monde ; elle avertit les hommes qui en sont incapables de ne pas s'en mêler, sachant bien qu'ils ne pourraient manquer de tomber dans la sophistique. D'où vient donc la haine implacable de ceux qui ne se sentent pas en état de spéculer, alors qu'on leur laisse la liberté d'user de leur méthode de prédilection ?

Sous peine de perdre son caractère aprioristique, la spéculation ne doit pas commencer par quelque chose de donné en *dehors d'elle*. Il lui faut cependant une *base*, car sans cela elle tomberait dans l'erreur de ces philosophes qui s'imaginent pouvoir partir de rien pour en tirer tout, usurpant ainsi un privilége qui n'appartient qu'à Dieu seul. Cette base, pour demeurer aprioristique, ne peut être autre chose que la spéculation même. La pensée com-

me spéculation se prend elle-même pour base d'opération. On a beau faire abstraction de tout, un fait demeure, savoir : l'acte par lequel la conscience humaine s'affirme comme *moi*. Cet acte de l'esprit, pris en lui-même et par son côté exclusivement *formel*, doit servir de point de départ à la spéculation. Ce fait primordial est pour la conscience humaine revêtu d'une certitude immédiate, inébranlable : c'est le point ferme d'Archimède dont l'esprit spéculatif doit s'emparer pour prendre ensuite son essor. Puis, suivant le fil des lois logiques, immanentes, inhérentes à ce fait de conscience, il est conduit à déduire une série de pensées, à construire peu à peu une chaîne de concepts qui, fortement soudés les uns aux autres, forment un tout organique, un système reproduisant l'ensemble des réalités du monde, sous une forme idéelle et à prioristique.

2. *De la spéculation théologique.*

Faisons un pas de plus et examinons ce qui se passe chez l'homme religieux. Il ne saurait s'en tenir à ce simple fait primordial de la pensée pure et immédiate ; ce fait se présente à lui sous une certaine couleur. Plus sa piété est saine et vivante, plus il se sent *déterminé* par Dieu. La conscience de soi implique la conscience de Dieu ; l'homme ne saurait se poser, s'affirmer clairement lui-même, sans affirmer Dieu. Le fait primordial de la pensée pure se présente donc sous *deux* faces. Nous avons la synthèse du sentiment du *moi* et du sentiment de Dieu, qui forme un seul fait de conscience. Il y aura donc pour le penseur religieux deux points de départ qui lui donneront deux spéculations *différentes* : il partira du sentiment du *moi* (spéculation philosophique) ou du sentiment de Dieu (spéculation théologique). Celle-ci devra de Dieu descendre au *moi* ; celle-là, du *moi*, remonter à Dieu. Quels que puissent être les rapports de ces deux spéculations, à d'autres égards, elles doivent en tout cas différer pour ce qui est de la *forme* ; car tout en obéissant à la même *loi*, elles suivent deux voies différentes, résultant du point de départ qui n'est pas le même. Les deux construisent *à priori*, mais l'une sur la base du *moi*, l'autre sur celle de Dieu¹. En distinguant ainsi ces deux

¹ Mais, objecte Julius Muller, la conscience religieuse du chrétien évangélique du XIX^{me} siècle ne saurait servir de base ferme à la spéculation. Elle devrait pour cela remplir deux conditions qui lui font entièrement dé-

manières de spéculer, nous les séparons de la façon la plus rigoureuse, et nous proclamons leur complète indépendance *réciproque*. Mais cela n'exclut pas des rapports *très-étroits*. Le théologien spéculatif en particulier ne saurait remplir sa tâche sans s'être mis au courant de la philosophie régnante. Ces études-là ne troubleraient pas la simplicité de la foi; elles ne refroidiraient pas son ardeur et son zèle, si la piété n'était pas présentée habituellement et dès l'enfance comme une affaire qui demande plus à être *apprise* qu'à être sentie.

Du reste, la piété est *immédiatement* et *absolument* certaine d'elle-même. Elle n'a nul besoin de preuves qui viennent la convaincre de sa propre réalité; lui en offrit-on, elle devrait les rejeter avec dégoût. Elle dérogerait si, renonçant à sa haute indépendance, elle allait demander à quelque démonstration intellectuelle de lui garantir qu'elle n'est pas une illusion. Que peut-il y avoir de plus certain pour l'homme pieux que la réalité même de sa piété? N'est-elle pas le flambeau à la lumière duquel il contemple toutes choses?

Avouons-le toutefois, l'homme religieux *seul* reconnaît à la conscience religieuse une certitude immédiate et la haute valeur qui en est la conséquence. C'est donc là un fait psychologique qui ne pourrait être prouvé à celui qui n'en aurait pas fait personnellement l'expérience. Et encore est-ce seulement dans ses moments les plus religieux, quand sa piété est particulièrement intense, que l'homme

faut: la conscience chrétienne, qui devrait être une donnée simple, est au contraire fort complexe; elle n'est pas une donnée évidente. En prenant la conscience chrétienne pour point de départ on considère donc comme un axiome ce qu'il faudrait avant tout prouver. — Mais la conscience chrétienne est une donnée simple. La piété chrétienne a pour substance et pour racine une manière *spéciale* de sentir Dieu qui est le germe duquel elle se développe. — Mais, reprend Muller, la notion de Dieu est trop riche, pour que la spéulation puisse la prendre comme un axiome, lui servant de point de départ, il faudrait préalablement avoir fourni une preuve *à priori* de l'existence de Dieu. — Que les empiriques, eux qui partent de certaines *données*, s'en servent pour prouver, à la bonne heure. Sur le terrain de la spéulation il ne saurait pas plus être question de prouver Dieu qu'aucune chose. La preuve n'est pas un moyen à l'usage des spéculatifs. Ceux-ci font *naître* et *surgir* les concepts devant vous. Que venez-vous leur demander de prouver les choses, alors qu'ils font beaucoup mieux, puisqu'ils vous les *montrent*? Un système spéculatif légitime Dieu en montrant que seul il peut rendre compte de la réalité d'une manière satisfaisante.

sent dans la conscience religieuse et dans la conscience personnelle les deux faces d'une même médaille. Comme l'individu religieux est le seul homme complet, comme l'absence de religion est une infirmité morale, on n'abdique pas en ne s'adressant qu'à la partie saine de l'humanité. Il n'est que juste d'ailleurs de prendre le fidèle dans les moments les plus religieux de sa vie, car c'est alors qu'il répond le mieux à son idée. Est-il nécessaire d'ajouter que cette certitude *immédiate* de Dieu, même chez les meilleurs, n'y est pas *innée*? On n'y arrive qu'à la suite d'un développement religieux individuel, qui est facilité par celui qui a déjà eu lieu dans l'humanité tout entière. Au fait, le chrétien vivant possède seul cette conscience immédiate ferme et inébranlable, qui résulte d'un *contact direct* avec Dieu.

Si donc la piété a besoin de la spéculation théologique, c'est uniquement pour se rendre bien compte d'elle-même; pour que le fidèle devienne également religieux par son intelligence. La piété chrétienne en particulier s'adresse à l'homme tout entier; il n'y a de vraiment religieux que celui qui aspire sérieusement à l'être, non-seulement par ses sentiments, mais aussi par son intelligence et par sa volonté. La piété débute sans doute par être un sentiment, mais elle ne saurait en rester là. Obéissant à une nécessité intérieure, sans cesser d'être un sentiment, elle devient d'elle-même *pensée* religieuse. Au commencement, elle n'est que simple réflexion, représentation religieuse, mais elle finit par s'élever jusqu'à la vraie compréhension, jusqu'à la spéculation religieuse. Arrivée là, la piété se justifie à ses propres yeux comme sentiment et se démontre sa propre vérité, non point en vue de se donner conscience de sa certitude immédiate, qu'elle possédait déjà au début, mais dans le dessein de bien se rendre compte de ses excellentes raisons d'être. La spéculation ne naît pas d'un besoin intellectuel et scientifique, mais du sentiment *religieux* immédiat lui-même, qui éprouve l'obligation de faire en quelque sorte l'inventaire des richesses infinies dont il se sent possesseur. La spéculation religieuse ne provient donc pas du scepticisme, mais de la plénitude même de la vie de la foi. Parfaitemment sûre d'elle-même, la piété se croit de force à conquérir le champ de la spéculation qu'elle sent lui appartenir. Remplie d'enthousiasme et de confiance, elle se lance à pleines voiles sur la haute mer de la pensée *aprioristique*, certaine qu'il n'y a pas de naufrage à craindre. Pleinement convaincu qu'il possède la vérité absolue, comment l'homme religieux douterait-il du succès d'une spéculation ayant sa propre

piété pour objet ? Le succès est certain, à condition de travailler de toutes ses forces et d'avancer très-lentement.

Le besoin de communion pleine et entière, inhérent à la piété, pousse aussi de bonne heure à essayer de la spéculation religieuse. A la longue, le sentiment religieux finit par être une base insuffisante ; on éprouve la nécessité de s'entendre sur ce qui constitue le centre de ralliement, la piété ; il faut donc qu'on la formule scientifiquement, et la spéculation peut seule le faire.

C'est donc la piété qui *régne avec autorité* sur la spéculation théologique : celle-ci se borne, en effet, à présenter, sous forme scientifique, ce que la première possède déjà d'une manière immédiate. La science ne peut rien changer à un contenu qu'elle n'a pas créé, qu'elle se propose uniquement de retravailler pour le présenter à la conscience chrétienne sous une forme parfaitement transparente. La garantie d'avoir bien spéculé, c'est que le sentiment religieux se retrouve dans les résultats obtenus, il est vrai, tout en se rendant mieux compte de lui-même. Il se peut que la spéculation théologique ait fait voler en éclats les représentations religieuses, dans lesquelles se complaisait le sentiment religieux, sans qu'elle soit pour cela condamnable. Il suffit que le sentiment religieux *particulier* qui avait donné naissance à ces représentations ait été sauvégardé ; que la spéculation lui ait ouvert un champ plus vaste dans lequel il puisse se déployer parfaitement à l'aise. Est-ce le contraire qui a lieu ? Le théologien n'a plus qu'à briser résolument son système ; car il n'est pas de spéculation qui puisse lui faire mettre en doute la vérité de sa piété, comme aussi la piété ne saurait faire rejeter la spéculation. Il doute donc de sa spéculation, se disant qu'il doit être tombé dans quelque erreur, mais il ne peut désespérer de la spéculation en général. La conscience religieuse, pleinement certaine d'elle-même, se dit qu'elle doit pouvoir être traduite dans des formules scientifiques, sans subir aucune altération.

Mais, tout en proclamant cette autorité souveraine de la piété, il n'en faut pas moins maintenir que le travail de la spéculation doit s'accomplir dans une *entièrre* indépendance des sentiments pieux et des représentations religieuses. Il faut avoir complètement terminé son système avant de le soumettre au contrôle de la piété. Aller consulter la conscience religieuse à propos de tel point *spécial* (comme on le fait ordinairement), c'est renoncer à toute spéculation pour aboutir à des compromis qui ne font qu'aggraver le mal, au grand détriment de la piété et de la science.

Quoique la méthode spéculative soit *une*, et qu'il faille toujours appliquer ses procédés avec une rigueur inflexible, il y a *diverses* théologies spéculatives, suivant les divers genres de piété essentiellement différents les uns des autres, qui leur servent de point de départ. Il existe donc une théologie spéculative *chrétienne*; il n'y a qu'elle qui puisse aboutir, parce que la piété chrétienne est la seule qui travaille à s'exposer d'une façon normale. Toutefois, ce n'est qu'à la suite de beaucoup d'essais approximatifs que la spéculation peut réaliser son idéal, car elle ne saurait *devancer* la réalisation normale et définitive de la piété, qui est, à son tour, éminemment lente et successive.

De plus, dans le sein de la chrétienté, on comptera autant de théologies spéculatives que d'Églises, car il faut supposer que chaque confession doit sa raison d'être à une modification spécifique de la conscience chrétienne qui est leur base commune. Il y aura donc une théologie spéculative *évangélique*. C'est surtout sous cette forme que se présentera la spéculation chrétienne. Plus, en effet, la conscience individuelle se sent liée par principe au dogme ecclésiastique, moins il y a lieu à formuler une théologie spéculative, moins le besoin s'en fait sentir. Voilà pourquoi nous ne trouvons une théologie spéculative *distincte* de la dogmatique officielle que dans le sein du protestantisme. Et, même chez les protestants, elle n'a fait son apparition que très-tard. Aussi longtemps que le fidèle trouve dans la dogmatique de son Église ce dont il a besoin, c'est-à-dire une expression scientifique parfaitement satisfaisante de sa conscience religieuse, il ne demande pas autre chose. Les formules consacrées ont-elles, au contraire, cessé de satisfaire les membres les plus intelligents d'une Église? (ce qui prouve que celle-ci commence à subir une métamorphose qui doit aboutir à sa dissolution). Alors la nécessité d'une théologie spéculative à côté de la dogmatique se fait toujours plus sentir. C'est assez dire que cette nouvelle venue, qui aspire à prendre toujours plus le pas sur les autres disciplines théologiques, ne saurait être *liée* au dogme officiel. Pour avoir sa raison d'être, elle doit en différer *relativement*; sa notion même implique qu'elle doit être hétérodoxe, mais dans le bon sens du mot, comme Schleiermacher l'a fait voir. Née d'un travail de dissolution, qu'elle accélère à son tour, elle renverse la dogmatique officielle, tout en élevant à une plus haute puissance la portion de vérité que celle-ci renfermait. La théologie spéculative doit différer des dogmes ecclésiastiques, de telle façon que ceux-ci, trouvant en elle leur parfait accomplissement, perdent par cela

même leur raison d'être. Il faut que la conscience chrétienne retrouve dans la théologie spéculative ce qu'elle avait d'abord *eu* posséder dans la doctrine ecclésiastique et qu'elle apprenne ainsi à se comprendre parfaitement elle-même. Mais en se comprenant *mieux* elle-même, elle avoue que jusque-là elle ne s'est pas parfaitement comprise ; elle confesse que la première impulsion historique imprimée au royaume du Sauveur, ne s'est pas déployée dans toute son intensité, et que, par conséquent, elle n'a pas donné à l'Église exactement la tendance impliquée dans la force motrice. Tout en se rendant mieux compte de ce qu'elle est, cette Église, grâce à la théologie spéculative, s'élève au-dessus d'elle-même. Les choses doivent se passer ainsi, car aucune confession particulière ne saurait se considérer comme la forme définitive du christianisme ; la communauté ecclésiastique elle-même n'est pas l'expression adéquate et définitive de la communion chrétienne.

Toutefois, dans le sein de l'Église évangélique, la Sainte Écriture est une autorité avec laquelle la théologie spéculative doit compter ; pour elle comme pour les autres disciplines théologiques, la Bible demeure le document de la révélation, et par conséquent l'expression historique et authentique de la conscience chrétienne primitive, dans sa pureté et sa plénitude, la règle qui ne saurait être repoussée. Les résultats de la science ne doivent jamais être *réellement* en désaccord avec l'Écriture. Il ne faudra pourtant pas croire à un manque d'harmonie par le simple fait qu'il y aura nécessairement une *différence* entre les représentations bibliques et l'expression définitive et intellectuelle que nous fournira la théologie spéculative. Il va sans dire encore que ce qui, dans la Bible, sera une conception *scientifique* de la conscience chrétienne (c'est-à-dire déjà de la théologie) ne saurait être norme pour la spéulation. Ces réserves faites, la théologie spéculative ne saurait hésiter à repousser des résultats qui seraient réellement en désaccord avec la Bible.

Il faut en outre que la spéulation trouve dans la Sainte Écriture une confirmation *positive*. Les résultats de la théologie doivent donner une conception *plus* satisfaisante du contenu de la révélation que les systèmes précédents. Rappelons-nous toutefois que, sous peine d'abdiquer, la spéulation religieuse est tenue de construire son édifice avec le seul concours de la logique et de la dialectique ; ce n'est qu'après être arrivée au bout que, se rappelant sa faiblesse et sa faillibilité, elle se présente devant le tribunal scripturaire pour solliciter, sur l'ensemble et sur les détails de son

œuvre, une sentence incorruptible, à laquelle elle est d'avance décidée à se soumettre.

La théologie spéculative se trouve avoir un caractère éminemment *individuel*, puisqu'elle a pour point de départ la conscience chrétienne de celui qui la formule, et que celui-ci s'est déjà détaché, dans une certaine mesure, de la dogmatique officielle. D'autres faits contribuent néanmoins à rejeter ce caractère individuel à l'arrière-plan. D'abord la spéulation accepte la norme de l'Écriture; elle consent à être appréciée au point de vue de la doctrine officielle, puisqu'elle prétend traduire les mêmes idées dans le langage scientifique, mais plus clairement. En second lieu, elle part nécessairement d'une conscience individuelle qui n'est, à son tour, qu'un *reflet* de la conscience religieuse et ecclésiastique. Aussi toute spéulation théologique, dans la mesure où elle réussit, ne peut manquer de devenir la conviction générale de la communauté religieuse dans le sein de laquelle elle est née.

Dans l'organisme des sciences théologiques, la théologie spéculative joue le rôle de la *tête*, tandis que le *tronc* est représenté par l'histoire ecclésiastique, les *mains* et les *pieds* par la théologie pratique. Celle-ci ayant essentiellement pour mission de trouver les moyens de faire avancer l'Église du présent en vue du but final, elle ne saurait s'en acquitter sans posséder une idée claire de son état actuel, de ses rapports avec le christianisme, de l'idéal qu'il s'agit de réaliser: tout autant de notions qui ne s'obtiennent que par la méthode spéculative. L'histoire de l'Église, à son tour, ne saurait être comprise que si la spéulation en fournit la clef. Ce n'est pas à dire toutefois que notre science, qui occupe la première place dans l'ordre logique, doive être étudiée la première dans celui des temps.

De nos jours plus qu'à aucune autre époque, l'Église a absolument besoin d'une théologie spéculative. La science en général spéule sans en demander la permission à l'Église; et elle est loin de prendre son point de départ dans la conscience chrétienne: de là de nombreux conflits entre la théologie et la philosophie. La piété ne saurait avoir l'air d'ignorer les négations et les attaques de la philosophie; car pour cela il faudrait renoncer à toute théologie scientifique. L'Église vit au milieu des luttes de la science et de la civilisation; les problèmes qui intéressent les contemporains préoccupent aussi les plus intelligents d'entre les fidèles: il faut leur donner une réponse, en se plaçant au point de vue de la conscience chrétienne. L'Église est tenue de s'expliquer et de

s'entendre avec les sciences non religieuses, si elle veut exercer son influence légitime dans la sphère qui lui est particulièrement dévolue. Tout cela ne peut se faire sans une culture scientifique sérieuse : il faut, en particulier, qu'elle emprunte à la philosophie ce que celle-ci a de particulier, la méthode spéculative, et qu'elle spécale pour son compte, en prenant la conscience chrétienne comme point de départ. Ce n'est qu'à cette condition que la philosophie et la théologie peuvent en venir, je ne dis pas à s'accorder, mais du moins à se comprendre et à se montrer les égards qu'elles se doivent.

Bien des obstacles qui aujourd'hui arrêtent l'élan de la piété, tiennent à ce que l'Église n'a pas songé assez à temps à s'armer d'une théologie spéculative. Il y a déjà un siècle qu'en Allemagne la théologie et la philosophie ne parlent plus la même langue. Depuis l'apparition de la philosophie moderne la nomenclature philosophique a été plusieurs fois transformée, en dehors de toute préoccupation religieuse. Il aurait fallu que la théologie se livrât, de son côté, au même travail de refonte. Faute de l'avoir fait, elle parle une langue inintelligible aux autres sciences, et quand elle essaie de recourir à la leur, la culture nécessaire lui manque. Il faut donc se résigner à parler une langue barbare ou adopter la terminologie que la philosophie s'est formée à son usage. Dans ce dernier cas, le théologien ne saurait s'exprimer avec la clarté désirable, car les formes dont il se sert ont été arrêtées en vue d'un autre contenu ; condamné à exprimer ses pensées au moyen de formules qui lui sont étrangères, il ne peut manquer de s'embarrasser. Entre-t-il en conflit avec les sciences non religieuses ? celles-ci ne peuvent que vaincre puisqu'en argumentant contre elles le théologien adopte leurs prémisses. Si, pour éviter ces dangers, on s'en tient à un langage barbare, on achève de se perdre dans l'estime du monde scientifique. Comme la philosophie est abondamment fournie de toute une nomenclature d'idées qui se rattachent systématiquement les unes aux autres, elle attire aisément les meilleurs esprits sentant la nécessité de penser avec clarté et rigueur, quand des besoins plus profonds que ceux de l'intelligence ne les retiennent pas.

La théologie spéculative se divise en deux grandes parties : la théologie proprement dite, et la *cosmologie* qui se subdivise à son tour en *physique* et en *morale*. C'est donc dans cette dernière branche que le cercle entier de la spéulation trouve sa conclusion. Il résulte de là que nous ne pouvons exposer la notion scien-

tifique de la morale avant d'avoir construit spéculativement la théologie et la physique.

Si la spéulation philosophique diffère de la spéulation théologique, la morale philosophique diffère aussi de la morale théologique. Quoique différentes, ces deux sciences ne sont pas nécessairement opposées. Dans le sein de la chrétienté, la morale philosophique doit prendre et a toujours pris une couleur évangélique. Une opposition *relative* entre les deux morales contemporaines est donc inévitable, vu que l'humanité n'est pas encore entièrement pénétrée par le christianisme. Cette opposition relative implique l'imperfection et de la philosophie et de la piété. Parfaites l'une et l'autre, elles se confondraient pour le fond et ne différaient plus que quant à la forme. Tout en suivant la même méthode spéculative, elles n'observeraient pas le même *ordre* de construction.

Les théologiens sont dans un grand embarras quand il s'agit de fixer les limites entre la morale ordinaire et la dogmatique. Après avoir cherché à leur assigner un objet *différent*, on finit par les confondre. Ces difficultés disparaissent à notre point de vue. La morale spéculative et la dogmatique ne sont pas deux sciences parallèles qu'il faille coordonner. Elles appartiennent à deux branches différentes de la théologie : la dogmatique fait partie de la théologie historique.

II. LA THÉOLOGIE SPÉCULATIVE

1. Théologie proprement dite.

A. DIEU.

La spéulation théologique part d'un fait incontestable : l'homme religieux, en ayant le sentiment de lui-même, possède *en même temps* le sentiment de Dieu d'une manière immédiate. En se pensant lui-même, il ne peut pas faire autrement que penser Dieu.

Mais tout cela n'est encore qu'un simple sentiment, un pressentiment de Dieu. La mission de la théologie spéculative consistera à développer, à formuler cette conscience de Dieu, en rendant par une *notion* claire et logique, ce simple pressentiment du divin insuffisant pour l'homme qui pense.

L'impulsion pour se livrer à cette étude ne se fait pas longtemps attendre. Ainsi, empiriquement, les esprits non spéculatifs voient avant tout dans la pensée de Dieu l'idée de son *absoluité*, puis un certain nombre de qualités *particulières* qui constituent ses attributs. A première vue, ces deux déterminations sont *exclusives* l'une de l'autre. Le particulier n'est tel en effet que par suite de ses *rapports* avec quelque chose d'autre : de sorte que l'idée de particulier implique celle de *relativité* et exclut l'absoluité.

Cette contradiction n'est pas plutôt découverte qu'on éprouve le besoin de la faire disparaître ; le chrétien ne doute pas un instant d'y réussir. Car il est convaincu qu'elle tient, non pas au fond des choses, mais à la forme, à sa manière de *comprendre* l'idée de Dieu. Les deux éléments, à ses yeux indispensables, de la notion de Dieu (l'absoluité et les attributs) doivent être *conciliabiles*, compatibles. Imputant donc cette contradiction apparente à son ignorance, il se met à retravailler dialectiquement sa notion de Dieu, persuadé d'arriver à une idée claire, harmonique qui fera leur part, et aux attributs particuliers et à l'absoluité.

Le premier soin du penseur chrétien sera de chercher, pour exprimer sa conscience de Dieu, la formule intellectuelle la plus étendue, la plus compréhensive, la plus immédiate et partant la plus abstraite et la plus élémentaire : il appellera donc Dieu l'*absolu*, en prenant cet adjectif comme un neutre.

Il s'agira maintenant de rendre aussi claire que possible sa première définition de Dieu comme l'être absolu. Voici le premier résultat que nous donnera l'analyse : L'être absolu est *inconditionné*, c'est-à-dire il se suffit pleinement à lui-même ; il n'est pas *parce que* quelque chose d'autre est également ; il est *indépendamment* de tout autre objet en dehors de lui. Ce caractère, ce fait d'être inconditionné n'exclut nullement l'existence de *quelque chose d'autre* en dehors de Dieu : il implique uniquement que cet autre ne saurait se comporter comme *cause*, mais simplement comme *effet* à l'égard de Dieu. Ni quant à son *être*, ni quant à sa *manière d'être*, l'absolu ne saurait dépendre de quelque chose autre que lui-même.

Le second résultat que nous fournira l'analyse de la notion de l'absolu, c'est que Dieu est numériquement *un*. Il ne peut être question de concevoir une *pluralité* d'absolus : cette unité numérique implique, à son tour, l'unité *générique* : Dieu est seul et unique de son espèce : rien ne saurait lui être *comparé* : il est haut, élevé au-dessus de tout autre être.

En poursuivant cette analyse, on arrive successivement aux idées d'éternité, de *perfection*, de *bonté*.

Jusqu'à présent nous ne sommes pas bien avancés. Quoiqu'elles trouvent de l'écho dans la conscience religieuse, les déterminations obtenues ne nous apprennent pas grand'chose sur Dieu. Pour le penser, pour le saisir décidément par l'intelligence, il faut, sans sourciller, lui appliquer la catégorie qui est à la base de toutes les opérations intellectuelles, et se demander : quelle est la *cause* de l'absolu ? Cette question n'est pas déplacée, car, du moment où l'absolu est quelque chose, je suis autorisé à rechercher sa cause. D'autre part, justement parce qu'il est l'absolu, il ne saurait avoir sa cause *en dehors* de lui ; il sera donc *cause de lui-même* ; il sera *par lui-même*.

Parvenus à ces hautes régions, des horizons tout nouveaux se déroulent à nos regards. Ne pouvant nous contenter du chemin déjà fait, nous éprouvons le besoin d'aller encore *plus loin* : nous voulons savoir quelles *conditions* l'absolu doit remplir pour être sa propre cause. Evidemment pour que Dieu puisse être *par lui-même* ce qu'il est, il faut qu'il ne le soit pas *essentiellement*, car, dans ce dernier cas, il n'aurait pu le devenir par *son propre fait*. *Derrière* le Dieu *actuel* et *parfait* doit se trouver quelque chose qui ne possède encore aucune perfection distincte et positive, et de laquelle chose cependant toutes les perfections émergeront. Bref : chez Dieu il faut distinguer entre ce qui *n'est pas* Dieu et ce qui *est* Dieu.

Nous voilà enfin sur la bonne voie pour *construire* la notion de Dieu. Il faut, de toute nécessité, se représenter Dieu sous deux *modes* d'existence, l'un négatif, l'autre *affirmatif*. Quelle sera cette première manière d'être négative de Dieu, en vertu de laquelle il n'est pas ce qu'il est, et au moyen de laquelle cependant il se détermine lui-même à être ce qu'il est ? Quel est ensuite l'être *positif*, la détermination qu'il se donne¹ ?

¹ Ce but de tout l'ouvrage, qui est de *comprendre* Dieu, m'a été contesté. Un théologien respectable doit avoir dit que je dissèque le bon Dieu comme on ferait d'une grenouille. — D'abord c'est l'*idée* de Dieu qui a été seule disséquée. Ensuite, je comprends l'objection de la part de ceux qui ne veulent pas entendre parler d'un concept de Dieu et qui, en face de l'Eternel, se bornent à adorer en silence. Mais quant aux penseurs qui après avoir reconnu en Dieu l'inénarrable prétendent cependant en posséder une idée, je ne vois pas pourquoi après avoir confessé qu'il y a en Dieu un élément in-

1° DIEU DANS SON PREMIER MODE D'EXISTENCE.

Pour répondre à la première question, il faut penser Dieu en faisant abstraction de tout ce qu'il est : nous le pensons alors simplement comme *être*, c'est-à-dire comme sujet *logique*, privé de tout attribut, de tout prédicat : nous obtenons ainsi l'être absolument pur et indéterminé ; l'essence pure, absolue, toute nue : ce qui *est*, sans *exister*. Gardons-nous de croire qu'en parlant ainsi on statue la présence d'un *manque*, d'un déficit quelconque dans l'être absolu. N'est-il pas en effet l'être absolu ? La plénitude de l'être réside donc en lui. Seulement tout cela se trouve chez lui, non pas comme attributs *adjoints* à un sujet, et par conséquent *distincts* de celui-ci, mais à l'état d'indifférence. La plénitude de l'être concret réside bien en lui ; toutefois non pas comme quelque chose de déterminé, de concret et de réel, mais comme simple *virtualité*, *possibilité*.

Cette idée de la possibilité pure, absolue, est indispensable à la notion de Dieu. Dans l'idée de l'absolu, nous trouvons nécessairement, et d'une manière absolue, la *possibilité* et la *réalité* : les deux se pénètrent sans s'exclure. C'est là ce qui constitue Dieu comme être absolu et nécessaire. Néanmoins, au point de vue de la causalité, la possibilité passe *avant* la réalité. Il va sans dire qu'en tout ceci, il s'agit d'antériorité *logique* et non pas *chronologique*. En pensant l'absolu comme l'être absolument pur, on le saisit dans son identité absolue, immédiate, dans son absolue simplicité : il n'y a donc pas lieu à distinguer entre le fond et la forme, entre le sujet et l'attribut.

Toutes ces déclarations sont purement négatives, mais il ne saurait en être autrement. La première pensée que nous avons de Dieu comme *essence¹ divine* est nécessairement négative. Non pas,

compréhensible et insondable, ils se scandaliseraient de me voir relever le côté intelligible. Celui qui prétend se faire une idée de Dieu ne saurait se dispenser de l'analyser, de recourir au microscope de la dialectique, au couteau tranchant de la logique la plus pénétrante. Et tout cela c'est au nom de la piété que je l'exige. Y a-t-il en effet quelque chose de plus irréligieux au monde que de penser Dieu d'une manière *superficielle* ? (Préface de la seconde édition, p. VII et VIII.)

¹ Ce terme ne doit pas être pris comme corrélatif de l'idée d'attribut et de révélation : il désigne uniquement ce premier mode d'être de Dieu qui ne saurait être pensé d'une manière *positive* : essence absolue, nue, pure.

encore une fois, que le contenu en soit négatif (il est au contraire tout ce qu'il y a de plus positif), mais parce que cet être si riche est encore là dans l'état d'*indétermination* absolue, de complète indifférence. En tant qu'*essence* divine, Dieu est donc absolument le Dieu *caché*, non pas seulement pour nous, mais encore pour lui-même, vu que, s'il persistait dans ce premier mode d'existence, il ne pourrait se révéler à lui-même son propre être.

On le voit, nous ne sommes pas encore arrivés à la notion spécifiquement *religieuse* de Dieu, comme *personnalité* absolue. Pourquoi donc faire ce long détour, en remontant jusqu'à « l'essence divine ? » Voici les raisons : 1° En débutant immédiatement par l'idée de personnalité, on exclurait celle d'absoluité. Dieu en effet doit être, à *tous égards*, cause de lui-même. Pour être personne absolue, il faut qu'il se soit *lui-même* constitué personne, ce qu'il n'aurait pu faire s'il avait *débuté* par l'être; 2° Dès qu'on s'avise de raisonner *à priori*, on ne peut commencer arbitrairement où on veut : avant de *partir* d'un point, il faut y être *arrivé*. Avant de partir du Dieu personnel, il importe de construire ce concept, personnalité absolue, en prenant pour point de départ celui d'essence pure et absolue; 3° Cette idée d'essence divine, d'un Dieu *caché*, fait partie nécessaire et constitutive de la notion de Dieu, tout autant que celle de personnalité. Aussi, de tout temps, la conscience religieuse et la spéculiation se sont-elles donné la main pour affirmer cet élément. Dieu n'est-il pas appelé *l'insondable* dans le langage populaire ? Ne confesse-t-on pas que, quand il s'agit de le définir, on se trouve en face d'une obscurité profonde ? *L'Être*, *l'unité*, *la monade* sont autant d'expressions auxquelles les écoles spéculatives (Philon, les néoplatoniciens, les mystiques chrétiens) ont eu recours pour désigner, en Dieu, l'absolu pur, indéterminé.

Le concept de Dieu comme essence pure et absolue est donc vrai; mais ce ne saurait être *la vraie* notion de Dieu. Voilà pourquoi la pensée ne peut en rester là : une nécessité immanente l'oblige à aller plus loin, ou mieux à revenir de ce point extrême.

Nous en sommes toujours à rendre l'idée la plus riche et la plus positive qu'il y ait au monde par une formule exclusivement *négative* : il faut que nous trouvions une expression plus adéquate. Considérant l'essence absolue, en face, nous allons en voir émerger, en vertu d'un mouvement *intérieur* et *nécessaire*, des déterminations *successives* qui nous feront mieux connaître Dieu jusqu'à ce que nous arrivions enfin au second mode d'existence, à Dieu tel qu'il est, à la *personnalité* divine.

Qu'avons-nous fait jusqu'ici ? Ecartant de l'absolu tout attribut déterminé et concret, nous lui avons appliqué des formules qui auraient également pu servir à désigner le néant. Toutefois, il y a entre le néant et l'absolu une différence capitale : tandis que le premier est le *vide* absolu, le second est la *plénitude* absolue. Quand nous repoussons pour l'absolu telle détermination, lorsque nous nous refusons à dire il est ceci ou cela, nous n'entendons pas qu'il y ait en lui défectuosité ou lacune, c'est au contraire parce qu'il contient *tout* et qu'en affirmant spécialement qu'il contient *ceci ou cela*, nous aurions l'air de supposer qu'il ne renferme pas également une foule d'autres choses. Au moyen de l'analyse dialectique, nous pouvons donc transformer la première formule (*Dieu est l'être absolument pur*) en celle-ci, déjà plus positive : Dieu est la *possibilité* absolue, la puissance absolue, mais considérée absolument comme *telle*, comme puissance nue, non déployée, encore en repos.

Arrivés là, nous nous heurtons à une *contradiction* inhérente à la nature même des choses. Qu'est-ce en effet que la puissance illimitée, la toute-puissance, en tant que absolument *inactive* ? Mais c'est une flagrante contradiction dans les termes ! La puissance est éminemment *cause*, on ne saurait se la représenter autrement que comme produisant des effets, autrement que comme *active*. Son propre, c'est d'être une activité, une *force*. La puissance peut, il est vrai, sembler ne pas être active — quand une autre lui fait contre-poids — mais chez la puissance absolue ce cas ne saurait se présenter.

Il ne peut donc être question de s'en tenir à ce concept. Tout en affirmant Dieu, en tant que possibilité absolue, il faut concevoir cette idée comme se niant elle-même. En d'autres termes, nous devons penser Dieu (virtualité pure), passant à l'acte, c'est-à-dire, puissance absolue, *s'actualisant* d'une façon *immédiate*.

Que signifie donc tout ceci ? Dieu est tout simplement occupé à naître, à *devenir*, et cela d'une manière absolue ; il entre dans une évolution, dans un procès absolu dont il est la *cause* et l'*effet*. Or, comme ce procès est absolu, son résultat (*le devenu*), l'être de Dieu est également absolu. Nous nous représenterons donc l'*existence* de Dieu comme l'unité, la synthèse absolue du devenir et de l'être, c'est-à-dire, comme *vie* et, vu que nous sommes dans la région de l'absolu, comme la vie *absolue*, ou le procès par lequel Dieu s'engendre lui-même. Ce procès étant absolu, c'est-à-dire, la causalité absolue étant conçue comme agissant d'une façon absolue, toute idée de *temps* se trouve exclue. Il n'y a pas le moindre inter-

valle de durée entre la *cause* (le mode virtuel de l'Être divin) et son *effet* (le mode actuel). Le procès s'accomplit en dehors du temps : quand nous parlons de l'*unteriorité* d'un mode d'existence sur l'autre, il n'est question que d'une priorité *logique*. Nous devons nous représenter l'existence de Dieu comme naissant d'elle-même, comme étant à chaque *moment* absolument égale à elle-même, comme la vie *absolue*.

2° DIEU DANS SON SECOND MODE D'EXISTENCE.

Nous voilà donc arrivés à ce procès absolu au moyen duquel Dieu s'engendre lui-même, en passant de son premier mode (l'essence absolue, pure et nue *virtualité*) au second (existence, *réalité*). Remarquons en passant que cette évolution met un terme, d'une manière absolue, à la simplicité et à l'intérieurité absolue de l'essence divine. Nous allons donc voir émerger, surgir des *différences* qui, jusqu'à présent, ont été cachées, fondues, noyées dans l'identité absolue.

Analysons ce procès, en portant tour à tour notre attention sur son *contenu* et sur sa *forme*.

Quant au *contenu*, le procès nous fournira l'épanouissement de toutes les virtualités renfermées, impliquées dans l'essence absolue. Avant que l'évolution ait commencé, elles sont contenues dans le premier mode d'existence comme possibilités nues, uniquement virtuelles, comme des virtualités ou des possibilités exclusivement possibles. Le premier effet du procès sera de transformer les possibilités implicites, latentes, en virtualités *distinctes*. En d'autres termes, l'être absolu, en s'actualisant, produira, posera les possibilités de l'être contenues dans son sein, comme étant ce qu'elles sont, c'est-à-dire, comme étant *possibles*; en un mot, il les *pensera*. Qu'est-ce en effet que penser, sinon concevoir, poser une chose comme possible ? L'absolu positif, en émergeant du premier mode d'existence, se transforme donc en absolu *pensé*.

Toutefois ce qui n'est que *pensé* n'existe pas encore *pour soi* et *en soi*, mais exclusivement dans et pour l'intelligence de celui qui le pense. Le procès ne saurait donc s'arrêter là. Pour arriver à une existence *effective*, *objective*, il faut que ce qui n'est encore que possible devienne réel, passe de l'état de simple être idéal à celui d'être réel, réalisé¹.

¹ Il faut distinguer entre *idéal* et *idéal*, comme aussi entre réel et réal,

Voilà donc *deux* étapes dans cette évolution, deux moments du procès. Quel sera le *résultat* de ces deux actes ? Nous savons déjà qu'ils sont absous l'un et l'autre. De plus, quand Dieu se pense, par le fait même il se pose; et lorsqu'il se pose, il se pense: de sorte que ces deux actes absous se pénètrent d'une manière absolue : ils coïncident. L'Être divin dans son mode actuel est donc à la fois *pensé* (idéal) et *posé* (réal), il est la synthèse de la pensée et de l'existence, en d'autres termes, il est *Esprit*. L'esprit est bien en effet l'unité absolue de l'idéal et du réal, de la pensée et de l'existence objective. Mais comme dans ce domaine tout est absolu, le résultat de la fonction aussi bien que la fonction elle-même, l'existence actuelle de l'absolu ou de Dieu consiste à être de fait l'*Esprit absolu*.

a) *Dieu esprit absolu.*

Bien que tous les hommes parlent de l'esprit — ce qui est peut-être la preuve la plus décisive de sa réalité, — rien de moins aisé que d'en trouver une définition claire, même chez les savants. En ne relevant qu'un de ses caractères, l'*immatérialité*, pour le désigner comme le *contraire* de la matière, on n'en donne qu'une définition exclusivement négative. Or, comme ces deux idées corrélatives (esprit et matière) ne peuvent se comprendre complètement l'une sans l'autre, c'est par la plus positive, celle de l'esprit, qu'on doit définir son contraire. — On est moins heureux encore quand on veut opposer l'esprit à la nature : car la nature et la spiritualité ne s'excluent pas : il peut y avoir des natures *spirituelles*. — Lorsqu'avec Descartes on définit l'esprit par la personnalité, en disant qu'il a conscience de soi, on relève une de ses

bien qu'on ne le fasse pas généralement. La catégorie de l'être se divise en deux espèces : 1^o l'être qui est purement pensé, qui n'est que pensé, la pensée, l'être *idéal*; 2^o l'être posé, c'est-à-dire, l'être qui est là, qui existe (pas seulement en pensée), l'existence *réale*. Par *idéal* il faut entendre une espèce particulière de l'idéal, c'est-à-dire, ce qui est exclusivement idéal, le type d'une chose, lequel ne se retrouve jamais entièrement dans le monde concret, et demeure toujours idée. Le réel est ce qui possède une existence non pas passagère et relative, mais permanente et absolue, ce qui ne veut pas dire matérielle. L'idéal et le réel sont en opposition directe : car l'idéal c'est l'exclusivement idéal et non-réal; le réel est au contraire l'unité absolue de l'idéal et du réal.

fonctions, mais on ne dit pas *ce qu'il est*, et c'est pourtant là l'essentiel. — Cette définition insuffisante est de plus trop *étroite*. La notion de spiritualité n'implique pas nécessairement celle de *personnalité consciente* : nous parlons en effet de facultés (impersonnelles), d'organes spirituels. — Il n'y a pas seulement un esprit qui pense et qui veut, mais aussi un esprit *au moyen* duquel on pense et on veut. Sans doute il ne peut y avoir de l'esprit que chez un être conscient, mais le concept de personnalité n'exprime pas la *totalité* des traits caractéristiques dont la réunion constitue la notion de l'esprit.

Toute définition de l'esprit est défectueuse quand elle ne sait pas faire sa place à la notion de nature : on est alors hors d'état de concevoir une vie purement spirituelle comme celle d'un Dieu personnel. En effet les fonctions les plus spirituelles du moi, la pensée absolue et la volonté absolue elles-mêmes, *dépendent* d'organes (qui ne pensent ni ne veulent), c'est-à-dire, d'une nature.

La méthode spéculative seule peut nous donner la notion de l'esprit. Et celle que nous avons obtenue a le grand avantage de rendre précisément ce qu'on a en vue quand on prononce le mot *esprit*. Pour autant de réalité qu'il y ait dans une existence, si l'élément de la pensée, l'élément idéal fait défaut, nul ne songe à la désigner par le terme esprit. On ne parle pas davantage d'esprit, si la réalité fait défaut, pour si grande que soit d'ailleurs la pensée, l'élément idéal. La pensée seule ne suffit pas plus que l'existence seule pour donner l'esprit : il faut que les deux se *réunissent*. Ce n'est pas tout encore. Il doit y avoir *pénétration* réciproque, réelle, intime, et partant indissoluble, permanente. Là seulement où nous rencontrons une *synthèse* réelle de la pensée et de l'existence, nous disons qu'il y a esprit.

Quoique cette définition soit d'une clarté irréprochable, on ne saurait se la *représenter*. Comment en serions-nous surpris ? L'imagination ne peut se représenter les choses que dans les formes, les cadres de l'espace et du temps, c'est-à-dire au moyen de l'élément *matériel*. Or, l'esprit est le contraire de la matière. La notion même de l'esprit implique qu'elle ne saurait être fixée, incarnée dans une représentation *matérielle*. Il faut se contenter de la penser, de la concevoir.

Malheureusement la plupart des hommes sont *incapables* de penser quand tout élément matériel leur fait défaut : ils ne peuvent s'élever plus haut que la sphère de l'imagination. Voilà qui explique pourquoi ils ont aussi tant de peine à croire à la réalité de

l'esprit. Et pourtant on ne saurait s'élever jusqu'à la vie morale si on ne débute par un acte de foi en l'esprit. En dépit du préjugé contraire, plus une chose est matérielle, moins elle est réelle, moins elle a d'existence véritable. L'expérience journalière que nous faisons de la fragilité et du néant des choses matérielles, nous enseigne assez clairement cette vérité que nous avons tant de peine à comprendre.

Cette définition de l'esprit établit une différence fondamentale entre l'idéalisme et le réalisme. Le premier voit l'être véritable dans l'idée pure, tandis que le second le place dans la *réunion* de l'idée et de la réalité, dans l'esprit.

De la notion de l'esprit résultent les conséquences suivantes, qui nous le feront mieux connaître : 1° L'esprit est seul l'être *complet*, et partant *véritable*, puisqu'en lui se réunissent l'idéal et le réel qui constituent la totalité de l'être; 2° L'esprit est *impérissable*, parce que l'unité de l'idée et de la réalité est consommée en lui d'une manière indissoluble. Les deux se tiennent et se pénètrent d'une façon tellement étroite qu'il n'y a jamais à craindre cette séparation qu'on appelle dissolution. L'esprit, dit Schelling, est ce qui vit par soi, une flamme qui s'alimente elle-même. Parfait et impérissable, l'esprit est en même temps *inaltérable*; rien ne peut l'obscurcir, le troubler à aucun égard, lui faire le moindre dommage. Etant indissoluble, il est *indivisible*, ce qui n'implique pas simplicité absolue, puisqu'il est la synthèse de l'idée et de la réalité; 3° En possession de l'existence parfaite, inaltérable, l'esprit jouit du *bonheur* complet, d'une *sécurité* absolue. N'ayant aucun motif de se tenir sur la défensive à l'égard de rien, s'il entre en rapport avec un autre être, il ne pourra le faire que d'une manière absolument *affirmative*; il s'ouvrira donc, se communiquera à cet autre être. Tandis que l'impénétrabilité constitue une des propriétés de la matière, l'esprit est essentiellement *pénétrable*. En d'autres termes, l'esprit est éminemment *lumière, amour*; 4° L'esprit ne peut exister qu'à l'état *actuel*. Car, comme il est la synthèse de l'idée et de la réalité, il serait contradictoire de le supposer existant à l'état de simple possibilité, c'est-à-dire d'idée pure, non encore réalisée; 5° Enfin l'esprit est *bon*, car il est le seul être qui réponde entièrement à sa notion, puisqu'il est la synthèse absolue de l'idée et de la réalité. L'esprit est l'être qui, par suite même de sa notion, répond toujours et parfaitement à sa notion.

b) *Dieu personnalité absolue.*

Jusqu'à présent nous avons signalé ce qui constitue l'*essence*, du mode actuel de Dieu, le fond de Dieu, sa matière (au sens logique) en tant qu'être actuellement existant. Il nous reste à examiner sous quelles *formes* déterminées cette spiritualité absolue constitue l'être actuel de Dieu. Nous savons déjà que Dieu actualise son être en le *pensant* et en le *posant*. Mais que faut-il pour qu'il puisse le *poser* et le *penser*? Evidemment il faut qu'il y ait en lui un principe qui pense (*entendement*) et un principe pouvant réaliser une chose pensée (*volonté*). Quand le procès, l'évolution devant aboutir à l'actualisation de Dieu commence, l'entendement et la volonté sont les deux premières choses qui émergent; c'est sous ces deux premières *formes* qu'il s'affirme.

Caractérisons chacune d'elles.

Nous avons d'abord l'entendement, la conscience, la conscience pensante et *active*, c'est-à-dire une conscience qui a sa cause dans l'être conscient lui-même: celui-ci n'est nullement passif dans ce phénomène psychologique, mais absolument actif; en d'autres termes, il ne reçoit pas sa conscience du dehors, *il se la donne* à lui-même: c'est là la conscience que l'être conscient *se donne* à lui-même. Se prend-il, au contraire, comme *objet* de son activité? La conscience active et spontanée se replie-t-elle sur elle-même? Nous avons la conscience *de soi* au sens ordinaire du mot. La conscience chez Dieu, l'esprit absolu, la plus haute expression de l'entendement, c'est la *raison absolue*.

La *volonté* divine, de son côté, est absolument active; c'est une activité que l'objet actif *se donne* à lui-même et qu'il ne reçoit pas passivement du dehors. Maintenant il peut la diriger soit sur les autres, soit sur lui-même. Ce dernier cas se présente-t-il? La volonté se prenant pour objet, Dieu est conçu comme ayant la *volonté de vouloir*; il veut vouloir. La plus haute expression de la volonté divine, c'est la *liberté absolue*.

Considérons maintenant ces deux résultats de l'entendement et de la volonté, c'est-à-dire la raison absolue et la liberté absolue, pour voir si nous ne pourrons pas en effectuer la synthèse. Au fait, elles coïncident et se pénètrent mutuellement comme l'entendement et la volonté, dont elles sont la plus haute expression. De sorte que Dieu est, *par un seul et même acte absolu*, la raison abso-

lue et la liberté absolue. Mais qu'est-ce que la réunion, la synthèse de l'entendement et de la volonté, de la raison et de la liberté ? Rien de moins que la *personnalité*. Dieu est donc la personnalité absolue, le moi absolu, quant à sa forme, de même que, quant au fond, il est l'esprit absolu, comme nous l'avons déjà vu.

Du moment où on prétend avoir une idée déterminée, positive de Dieu, il est contradictoire de lui refuser la plus haute des déterminations que nous connaissons par expérience et qui puisse se concevoir, *la personnalité* : ceux-là font preuve de vues bien étroites qui, sous prétexte de se faire une conception élevée de Dieu, lui refusent tous les traits caractéristiques qui constituent les priviléges de la nature humaine. Les avantages qu'on prétend s'assurer sont tout à fait illusoires. Du moment où le philosophe renonce à la personnalité de Dieu — ce qui, après tout, revient à nier l'idée même de Dieu — il est condamné à se créer, de son côté, des personnalités mythologiques. On ne peut concevoir un absolu impersonnel et encore moins éprouver pour lui du respect, de l'amour, de la confiance.

c) *La nature en Dieu.*

Nous venons de voir naître, émerger la personnalité en Dieu ; elle est sortie d'un acte, d'un devenir *impersonnel*. Dès qu'elle fait son apparition, elle prend la direction de l'évolution qui est en train de s'accomplir en Dieu. D'une part, elle substitue le mouvement au repos absolu de l'essence divine ; d'autre part, elle active l'évolution interne au moyen de laquelle (sous le point de vue formel) Dieu est occupé à s'actualiser.

Cette évolution implique deux choses, un sujet que nous connaissons déjà (la personnalité divine, qui pense et qui pose), et puis un objet qui ne pense, ni ne pose, mais qui est simplement pensé et posé. Eh bien ! nous allons voir comment la personnalité divine *dégagera ce quelque chose* encore renfermé dans l'essence divine, afin d'arriver à une actualisation complète de Dieu, en nous donnant de nouvelles *faces* du mode actuel de Dieu, sous le point de vue formel.

La personnalité divine commence par *penser* l'absolu positif encore renfermé dans l'absolu pur, dans l'essence qui constitue le premier mode d'être de Dieu. Pour penser cet objet, il faudra, au moyen d'un développement interne, déployer la pluralité infinie

des diverses déterminations possibles de l'être. En d'autres termes, la personnalité divine *concevra* toutes les virtualités possibles contenues dans le sein de l'essence absolue comme déployées, graduellement différenciées les unes des autres. Ce sera là un *premier* travail, purement préparatoire et *analytique*.

Pourachever de penser l'objet, le concours de la *synthèse* deviendra indispensable. La personnalité divine se constituera elle-même comme un *centre autour duquel rayonneront les déterminations diverses que l'analyse déployait tout à l'heure*. Ces déterminations infinies seront conçues comme une *totalité*, comme un *système*, et chaque partie de ce système regardera vers la personnalité divine comme vers son foyer, son but. La personnalité divine *concevra* donc ces déterminations infinies comme constituant un ensemble complet et immense de moyens, d'instruments, d'organes à son service, en un mot comme *son organisme*.

Jusqu'à présent la personnalité divine n'a fait que *penser* cet objet contenu dans l'essence absolue. Mais, pour que l'évolution soit complète, elle devra aussi le *poser*. En d'autres termes, pendant que l'un des facteurs de la personnalité divine (la raison absolue) *pense* ces déterminations diverses (qui constituent l'objet) ; l'autre facteur (la volonté absolue, la liberté) les pose, *les réalise* ; l'évolution ne s'accomplit pas seulement d'une manière *idéelle*, mais encore d'une manière *réale*.

Faisons maintenant plus ample connaissance avec ce quelque chose, cet *objet* que la personnalité, par un seul et même acte, intelligent et volontaire, a fait émerger de l'essence de l'absolu. Comme il est, cet *objet*, *pensé* et *posé*, il sera donc esprit. Toutefois il est *pensé* et *posé*, mais non pensant et posant, *passif* par conséquent et non actif, c'est-à-dire *impersonnel*. Comme l'objet a émergé de *lui-même*, de son propre sein, par suite d'un développement interne, il est *nature*. On appelle en effet *nature* ce qui naît, surgit de soi-même, par suite d'un développement, en opposition à ce qui est fait, fabriqué du dehors. Toutefois cette *nature* n'étant pas active, ne pensant ni ne posant, elle n'a pas son but, sa fin en elle-même ; elle est un instrument, un moyen au service d'un autre, en un mot l'*organe*, et plus exactement un ensemble d'*organes*, l'*organisme* naturel et absolu de la personnalité divine absolue.

Il va sans dire que la notion de *nature* n'implique nullement la *matérialité*, ainsi qu'on le suppose ordinairement. En donnant une *nature* à Dieu, la *spéculation*, d'accord avec la *théologie* et la *phi-*

losophie moderne, fait droit à un sentiment qui se trouve dans toute piété vivante. Tout homme vraiment religieux, philosophe ou non, a besoin d'un Dieu ayant un cœur, des yeux et des oreilles, des mains, un bras étendu. Ces exigences sont légitimes, pourvu qu'on entende par là un organisme naturel, un corps animé, mais, en excluant toute idée de matérialité. Dès l'instant où on définit l'esprit de telle façon qu'il soit *exclusif* de toute idée de nature, en d'autres termes, si la nature divine n'est pas *un* des éléments de l'esprit, il faut renoncer ou à l'idée d'un Dieu vivant ou à celle d'un Dieu purement spirituel. Car c'est en possédant dans sa nature un instrument, un organisme pour son activité, que la personnalité divine jouit d'une *vie*, vit d'une manière absolue.

Quels seront maintenant les *rapports* entre la personnalité divine et la nature divine ? Au fait, elles ont émergé l'une de l'autre, en vertu d'un seul et même procès qui ne se présente sous deux faces essentiellement différentes qu'au seul point de vue de l'idée. Nées d'un seul et même acte, la personnalité et la nature *coïncident* donc de la façon la plus complète. Néanmoins *la priorité logique* appartient à la personnalité. Il y a entre cette dernière et la nature un rapport de causalité réciproque : elles se presupposent et se produisent réciproquement ; mais c'est à la personnalité qu'appartient le rôle *actif*. La nature divine n'existe que par un *acte* de la personnalité divine qui la pense et la pose, bien que, à son tour, la personnalité ne soit divine et absolue qu'autant qu'elle pense et pose l'objet absolu, l'organisme divin, la nature divine absolue.

d) *De la liberté en Dieu.*

Il résulte de tout ceci que c'est à la personnalité divine qu'appartient la *haute main* ; la nature n'est qu'un simple *instrument* dont Dieu se sert, comme l'homme se sert de ses organes pour réaliser ses volontés. Les actions de Dieu ne sont jamais de purs et simples effets *naturels*, mais des actions voulues et faites par sa volonté, au moyen de sa nature, conséquemment des actions *personnelles, libres, morales*. Les virtualités infinies qui se trouvent en lui (dans sa nature) ne se réalisent pas *d'elles-mêmes* (comme qui dirait par le simple déploiement d'un ressort), mais en vertu de sa personnalité, par un acte libre de sa personnalité. Dieu possède donc le *libre arbitre absolu* ; il est lui-même maître de sa toute-

puissance, sans cela cette toute-puissance ne serait pas *sa* puissance, mais une puissance *au-dessus* de lui. En vertu de sa nature, Dieu peut tout ce qui n'implique pas contradiction, mais il n'est nullement *tenu* de vouloir ni de faire tout ce qu'il peut. Le *pouvoir*, le *vouloir* et le *faire* ne sont pas en Dieu identiques. Il n'y a aucune nécessité, soit physique, soit métaphysique qui l'*oblige* à réaliser toutes les possibilités physiques contenues en lui. S'il en était autrement, Dieu ne serait plus une personne, mais une simple force naturelle; au lieu de se déterminer lui-même, il serait fatallement déterminé: toute liberté lui ferait défaut.

Mais si Dieu n'est pas tenu de réaliser toutes les possibilités physiques, il est obligé de réaliser toutes les possibilités *morales*. Ce qui se présente à sa libre détermination comme moralement bon, comme *réalisable*, est, par le fait même, une tâche que la personnalité divine est moralement obligée de remplir. De sorte que pour lui la libre détermination ne consiste qu'à traduire en acte ce qui existe en puissance, à réaliser le possible. La *possibilité morale* implique donc la nécessité morale: Dieu étant la perfection même, ses déterminations étant par conséquent parfaites, il n'y a pas place chez lui pour une simple *possibilité morale*, c'est-à-dire, qu'il ne se trouve aucune possibilité morale qui ne soit en même temps une nécessité.

Tout ce qui précède implique que Dieu est *maître* de sa propre volonté. Il n'est pas forcé et déterminé par elle, mais c'est son moi, sa personnalité qui détermine sa volonté. Sa volonté ne peut pas vouloir *toute seule*: c'est la personnalité qui la détermine à vouloir; elle ne peut vouloir autre chose que ce que veut le moi divin. Ce n'est qu'à cette condition que la volonté divine peut être *absolument libre*. Cette considération est importante, quand il s'agit de régler, en Dieu, les rapports entre la *volonté* et la *pensée*. La volonté implique la pensée, la pensée de *ce qu'il veut*. Mais la pensée n'implique nullement la volonté. Dieu n'est pas tenu de vouloir, de réaliser nécessairement *ce qu'il pense* et encore moins de le réaliser tout de suite et immédiatement, comme il le pense. Il peut se trouver chez Dieu des pensées qui demeureront toujours à l'état de pensées sans se réaliser jamais. Si Dieu était obligé de vouloir et de réaliser tout ce qu'il pense, il ne serait plus *maître* de sa pensée et de sa volonté. Bien que sa pensée et sa volonté forment une unité, elles ne sont pas *identiques* au point que la pensée ne pût pas exister *sans* la volonté. C'est le contraire qui a lieu. La volonté est en harmonie absolue avec la pensée par le fait

qu'elle est absolument déterminée par celle-ci : voilà pourquoi il ne saurait y avoir en Dieu aucune nécessité de vouloir ce qu'il pense ne pas vouloir, *ce que sa pensée lui dit de ne pas vouloir*.

Nous voilà donc en possession de la plus exacte formule de Dieu, dans son second mode d'existence : il est la personne absolue, c'est-à-dire, l'unité absolue de la personnalité (du moi divin) et de la nature divine. *Esprit* pour ce qui est du contenu de son être, *personne* quand on envisage la forme, il est dans son existence actuelle, la personne spirituelle absolue. L'élément *personnel*, de l'avis même de Hegel, est la forme la plus relevée de l'existence, celle qui implique le plus de richesse, le plus haut degré d'organisation, de concentration, d'harmonie interne. En passant à son second mode d'existence, en s'actualisant, Dieu avait paru *rompre* avec cette identité absolue avec lui-même, qui constituait son premier mode d'existence. Il rentre maintenant dans cette unité absolue, en qualité de personne absolue. Seulement cette unité n'est plus immédiate, spontanée, et par conséquent *abstraite* et *vide*, elle est au contraire riche, complexe, *vivante*, parce que c'est Dieu lui-même qui s'est placé dans ce mode actuel d'existence par un acte de sa personnalité. *L'évolution qui s'accomplit en Dieu consiste à reconstituer lui-même son identité absolue.*

On comprend à présent pourquoi la personnalité est la forme essentielle et caractéristique de l'esprit, c'est-à-dire, pourquoi on ne peut se représenter l'esprit que sous la forme personnelle, comme personne. En effet, une unité absolue de la pensée et de la réalité ne peut se concevoir que quand les deux (pensée et réalité) se trouvent chez un même sujet qui les pense et les pose, leur sert de lien et de porteur, puisque l'objet pensé et posé est le même que le sujet pensant et posant. Dieu s'est actualisé comme personne en se pensant et en se posant lui-même.

La formation de la personnalité spirituelle chez tout être créé s'accomplit de la même manière. Il n'y a qu'un être personnel qui puisse être esprit, et de plus il ne peut l'être que de son propre fait, en se *constituant* lui-même esprit par sa *propre activité*. Dieu lui-même ne pourrait créer immédiatement un esprit, autrement il pourrait aussi créer des êtres parfaitement saints, et il n'y aurait pas place pour le développement moral. Sans doute l'idée et la réalité peuvent être combinées de *différentes* manières, de façon à donner la nature matérielle sortie des mains du Créateur et les œuvres d'art, produit de l'activité humaine. Mais dans tous ces cas-là, il n'y a pas *unité absolue* de l'idée et de la réalité. Ce qui le

montre bien, c'est que cette combinaison n'est que *temporaire* : les œuvres de la nature et de l'art n'existent qu'un temps. Il ne peut y avoir unité absolue de l'idée et de la réalité que lorsque le sujet *se pense et se pose lui-même*, quand le sujet pensant et posant est *le même* que l'objet pensé et posé. L'esprit se fait lui-même : il est cause de lui-même ; il est *l'acte d'une puissance qui n'est pas encore esprit, mais qui le devient par cet acte même*.

Voilà pourquoi l'esprit personnel a le plus haut prix ; il ne saurait être un simple *moyen* pour autrui ; il possède en soi une valeur absolue et incomparable, parce qu'il est le plus précieux de tous les êtres, et que seul il *s'est fait lui-même*. L'esprit ne pouvant être conçu que comme personne, il en résulte que le bon (qui n'est autre que l'esprit) ne peut exister que dans des *personnes* bonnes. Dieu est le bien absolu, le bien moral.

Cette idée de l'esprit personnel absolu étant une notion positive, affirmative de notre intelligence, Dieu comme personne, en d'autres termes, Dieu dans son mode *actuel* d'existence, est le Dieu révélé, intelligible, le *logos*.

3° RAPPORTS DES DEUX MODES D'EXISTENCE DE DIEU.

Maintenant que nous avons vu comment Dieu s'est fait lui-même ce qu'il est, connaissant ces deux modes d'existence, il s'agirait de nous rendre compte de leurs *rapports*. Il ne faut pas croire que le mode actuel ait *mis fin* au mode virtuel, qu'en devenant actuel et personne absolue, Dieu ait cessé d'être l'absolu pur. Nous savons, en effet, que l'absoluité pure est un élément *nécessaire* et *vrai* de l'idée même de Dieu. Si donc elle disparaissait, la personnalité divine elle-même disparaîtrait : elle ne possèderait plus en elle-même la *cause* de son être. A titre de personne, Dieu renferme en son sein le *principe* de son existence comme personne. S'il en était autrement, Dieu ne serait pas librement ce qu'il est ; il ne serait plus l'absolu ; il y aurait *du changement* en lui.

Voici donc comment on doit concevoir les choses. En sortant de sa virtualité pour s'actualiser, pour se faire personne spirituelle absolue, Dieu *met un terme* à son premier mode d'existence (absoluité pure), mais il la *restaure* immédiatement dans sa personne par un *acte de sa propre détermination*. Par cette restauration, il ne détruit pas sa personnalité, au contraire il l'affirme. Ce n'est qu'ainsi que la personne absolue peut l'être réellement par elle-même : elle

n'est pas pensée et posée par autrui, mais elle se pense et se pose elle-même. Dieu donc, en vertu d'une nécessité intérieure, passe du premier mode au second, en s'engendrant lui-même comme personne : devenu personnel, usant de la toute-puissance absolue de se déterminer qui lui est propre, ce qu'il est devenu avec nécessité, il l'affirme *lui-même*; il se pense et se pose *tel* qu'il est devenu avec nécessité; *il se fait lui-même ce qu'il était nécessairement, et c'est par cela qu'il est la personne absolue*. Il y a donc un continual mouvement *de va et vient*. L'absolu pur (le premier mode d'existence) s'épanouit éternellement en personnalité divine; la personne divine (le second mode d'existence) verse éternellement sa plénitude dans le sein de la simplicité et de l'intérieurité, qui constitue l'absoluité pure (le premier mode). Ce mouvement immanent, éternel n'est autre que *la vie même de Dieu*. Le fleuve inépuisable de l'être divin remonte éternellement à sa source pour en jaillir de nouveau, et cela durant toute l'éternité.

On comprend pourquoi Dieu est conçu comme existant *en dehors du temps*. Comme il s'engendre éternellement lui-même en s'actualisant, en passant sans cesse de la puissance à l'acte, et ensuite de l'acte à la puissance, le devenir et l'être *coïncident* parfaitement chez lui. Il est éternellement et devient éternellement. Il n'y a donc pas lieu à employer la catégorie du temps destinée justement à exprimer la *non-coïncidence* de l'être et du devenir. Un être qui existe dans le temps n'est plus ce qu'il a été et ne sera plus ce qu'il est. C'est *par lui-même* que Dieu est ce qu'il est, cause de lui-même, et cela de deux manières : d'abord nécessairement et ensuite librement, en vertu d'un acte de sa personnalité : une fois personnel, il est cause de son mode virtuel, de ce premier mode nécessaire qu'il restaure librement. Dieu est bon, le bien, parce qu'il est, en vertu de sa libre détermination, ce qu'il est par nécessité intérieure.

Voici donc qu'elle sera la notion du vrai Dieu : un seul et même être existant sous les deux modes différents (absolu pur, esprit personnel), dont il est l'unité absolue.

B. ATTRIBUTS DE DIEU.

Nous retrouvons ici la plénitude de l'idée de Dieu, telle que la conscience la donne d'une manière *immédiate*. Ses diverses déter-

minations sur Dieu se retrouvent comme éléments *constitutifs* des deux modes de son être. Le procès dialectique s'est lui-même chargé de rétablir, de justifier l'état de choses qui l'a provoqué : *l'accord de l'absoluité et des déterminations particulières*. Il y a néanmoins une différence capitale. Ces éléments divers ne sont plus simplement *juxtaposés* ; ils se pénètrent les uns les autres, ils s'engendrent les uns les autres, ce qui met un terme à toute contradiction. Dieu est d'une part l'absolu, tandis que de l'autre il renferme une grande richesse de déterminations. Qu'on ne dise plus que cette assertion est contradictoire, car, nous venons de le voir tout au long, ces deux notions de Dieu (absoluité, détermination) découlent l'une de l'autre, s'engendrent mutuellement. C'est Dieu lui-même qui se donne ses propres déterminations.

Pour avoir recouvré la notion de Dieu dans sa plénitude, telle qu'elle se présente à la conscience chrétienne d'une manière immédiate, il ne nous reste qu'à construire ses attributs, ou du moins ceux dont il peut être question au point où nous en sommes. Ils ne peuvent, en effet, se développer que successivement, à mesure que nous avançons dans la construction de tout le système.

Par attribut, il ne faut pas entendre la qualité, telle ou telle détermination d'un objet, *prise en elle-même*. L'idée d'attribut implique celle de *rapport*. Un être n'a des attributs qu'en tant qu'il est en *rapport* avec d'autres pour les affecter ou pour en être affecté. Un attribut ou le propre d'un être, c'est donc sa manière d'être telle qu'elle se révèle dans *ses rapports* avec d'autres êtres. Voilà pourquoi les attributs ou le propre d'un être, c'est ce qui, en se manifestant, le différencie, le distingue de ceux avec lesquels il se trouve en relation.

Nous avons ici un premier groupe d'attributs nécessaires qui résultent des rapports de Dieu *avec lui-même*. Dieu en se pensant lui-même, se forme certaines idées de lui-même. Prenez ces idées non plus en *elles-mêmes*, mais comme se réflétant, se mirant dans la conscience, dans l'intelligence divine, et vous aurez les attributs divins. En d'autres termes, examinons comment Dieu se regarde, se voit lui-même, dans le limpide miroir de sa conscience, *indépendamment de tout rapport avec quoi que ce soit*.

C'est d'abord l'*absolu pur* qui se reflète dans ce miroir : Dieu a conscience de son être comme absolu pur. De là un premier attribut qui est celui de la suffisance absolue ; Dieu n'est conditionné que par lui-même et par rien d'autre : il sait qu'il se suffit pleinement à lui-même.

La *volonté* divine se reflète aussi dans la conscience divine, comme liberté absolue et souveraine : Dieu a la conscience de sa liberté absolue et souveraine. De là un second attribut : sa *majesté*, sa *gloire*.

La *nature* divine se reflète également dans le miroir divin. Dieu a conscience d'être pourvu d'une nature, d'un organisme naturel, de tous les moyens et instruments nécessaires pour agir. C'est là ce qui fait de lui la vie parfaite, le Dieu vivant. De là un nouvel attribut, la *félicité parfaite*, résultant de la conscience que Dieu a de posséder la vie parfaite.

Ces trois attributs sont immanents et absous, puisqu'ils résultent des rapports divers de Dieu avec lui-même.

Nous voici enfin arrivés au terme du procès au moyen duquel Dieu s'est lui-même fait ce qu'il est. Il n'a besoin d'aucun autre pour être Dieu.

On voit ce qu'il faut penser des objections ordinaires contre la personnalité de Dieu. Il a, dit-on, absolument besoin d'un autre, de son contraire, du monde, pour arriver à la conscience de lui-même. Nous venons de voir, au contraire, comment Dieu est parvenu, à *lui seul*, à se poser, à s'affirmer comme personne consciente. La distinction sur laquelle la personnalité repose, doit s'effectuer dans le sein de l'être divin lui-même : elle n'implique nullement l'existence d'un autre être qui lui soit *antérieur*.

Les choses ne se passent pas autrement dans l'individu humain. Comment arrive-t-il à la conscience du moi ? Serait-ce en se distinguant d'un non-moi en dehors de lui ? Nullement ! C'est au contraire parce que nous nous distinguons intérieurement nous-mêmes d'avec nous-mêmes que nous nous affirmons comme moi, et que nous nous distinguons de ce qui est en dehors de nous, comme d'un *non-moi*. S'il en était autrement, l'animal aussi serait une personne. Il voit les choses en dehors de lui ; il les distingue de lui. Pourquoi n'en vient-il pas à les poser comme son non-moi ? Parce que préalablement il ne se possède pas lui-même comme moi ; parce qu'il ne réussit pas à se distinguer intérieurement lui-même d'avec lui-même. C'est donc le moi qui possède la priorité et qui est la condition du non-moi.

J.-F. ASTIÉ.