

<b>Zeitschrift:</b>	Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
<b>Herausgeber:</b>	Revue de Théologie et de Philosophie
<b>Band:</b>	20 (1887)
<b>Artikel:</b>	La théologie d'Albert Ritschl exposée dans son enchaînement logique
<b>Autor:</b>	Emery, Louis
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-379412">https://doi.org/10.5169/seals-379412</a>

### 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:** 22.12.2025

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

# LA THÉOLOGIE D'ALBERT RITSCHL EXPOSÉE DANS SON ENCHAÎNEMENT LOGIQUE

PAR

LOUIS EMERY

---

## I

Depuis l'apparition de la dogmatique de Schleiermacher et de l'éthique de Rothe, aucun ouvrage de théologie systématique n'a fait autant de bruit, n'a suscité autant de louanges et de critiques que les trois volumes publiés par Albert Ritschl, professeur à Göttingue, sous le titre de : *La doctrine chrétienne de la justification et de la réconciliation*<sup>1</sup>. Quel que soit le jugement porté sur cette œuvre, c'est bien certainement, au sein de la pensée théologique contemporaine, la production dogmatique la plus originale, preuve en soit déjà le terme de *Ritschlianismus*, créé depuis peu par les théologiens d'outre-Rhin, pour désigner les conceptions théologiques particulières de l'éminent professeur de Göttingue. Malgré la célébrité quelque peu batailleuse de la théologie nouvelle, celle-ci est beaucoup plus discutée que connue et, à franchement parler, M. Ritschl en est un peu responsable. Son langage, sans être aussi pesant et tortueux que l'a prétendu un critique neuchâtelois, n'est cependant point des plus faciles à comprendre, de

<sup>1</sup> *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. Trois volumes in-8°, Bonn. Première édition, 1870-1874 ; seconde édition, 1882-1883.

l'aveu même de théologiens allemands, ce qui n'est pas peu dire. Si toutefois une seconde ou peut-être même une troisième lecture est nécessaire à des lecteurs français pour bien saisir la pensée de Ritschl, celle-ci est assez originale et assez féconde pour ne pas faire regretter son temps au lecteur.

Le public protestant de langue française qui s'intéresse aux progrès des études théologiques, — si tant est qu'il soit assez nombreux pour former un public, — a déjà eu l'occasion de faire connaissance avec les idées de Ritschl. Il y a quatre ans, M. Baldensperger en entretenait la société de théologie de Paris, et il publiait son rapport dans la *Revue de théologie et de philosophie* (année 1883, pag. 511 et 617). L'année suivante, en 1884, M. Gretillat cherchait à faire preuve d'esprit dans l'exposition, — ou l'exécution, — de la théorie de la connaissance de Ritschl (*Revue de théologie et de philosophie*, année 1884, pag. 261 et 344). Il y a deux ans enfin, M. Aguilera traduisait sous le titre de : *La théologie de l'avenir*, un exposé très bien fait de la théologie de Ritschl, par Julius Thikötter.

De ces trois travaux, le second, celui de M. Gretillat, ne peut faire connaître le système de Ritschl, puisqu'il ne traite que de sa théorie de la connaissance. Les deux autres, ceux de MM. Baldensperger et Aguilera, n'ont voulu donner qu'une exposition des idées essentielles de la théologie *ritschlienne*, sans bien en faire ressortir l'enchaînement qui les relie les unes aux autres et en forme un système conséquent. C'est cette lacune que nous allons essayer de combler, en nous efforçant d'être tout à la fois aussi clair, aussi bref et aussi fidèle à Ritschl que possible. Nous ne nous dissimulons pas les difficultés d'une telle tâche. Ritschl, en effet, n'a pas publié une dogmatique, où ses idées soient exposées dans leur liaison systématique. Les sources de notre travail sont une simple monographie, monographie importante, il est vrai, puisqu'elle compte trois volumes, dont le troisième, fort de six cents pages, est consacré à l'exposition des vues personnelles de l'auteur. Mais une monographie dogmatique, alors même qu'elle traite un point aussi essentiel que la doctrine de la justification et de la réconciliation, n'en reste pas moins une

monographie, où les divers points de doctrine ne sont placés ni ne sont traités d'après la valeur et l'importance qu'ils ont dans le système dogmatique pris dans son entier, où quelques-uns même ne sont pas traités du tout. Nous avons également puisé dans deux autres opuscules de Ritschl : *Enseignement de la religion chrétienne*<sup>1</sup>; *Théologie et métaphysique*<sup>2</sup>, quelques-unes des matières du présent travail. Pour mieux nous rendre maître des idées de notre auteur, il nous a fallu aussi prendre connaissance de la philosophie de Lotze dont la pensée a puissamment influé sur celle d'Albert Ritschl.

Malgré ces précautions, notre étude présentera inévitablement des lacunes, les unes tenant à notre propre insuffisance, les autres au fait que sur certains sujets Ritschl n'a pas fait connaître son opinion dans ses ouvrages, que sur d'autres il n'a pas été suffisamment clair et précis pour être compris à coup sûr. Tout imparfait qu'il soit, nous croyons cependant que notre travail aura quelque utilité, en faisant connaître quelques aperçus nouveaux, en suscitant peut-être aussi quelques idées nouvelles. Remarquons encore avant d'entrer *in medias res*, que nous nous bornons ici à l'exposition des vues de Ritschl, sans en faire la critique. Celle-ci viendra peut-être un jour.

## II

Que la théologie ait droit ou non au titre de science, tout comme la zoologie, la psychologie ou l'économie politique, le théologien n'aspire pas moins à le lui revendiquer. Or toute science implique une théorie de la connaissance quelconque, et celle-ci constitue une partie de la métaphysique. Par conséquent tout théologien qui veut faire de la théologie une science, doit procéder d'après une théorie déterminée de la connaissance, doit avoir une métaphysique. Il y a donc une relation, une connexité quelconque entre la théologie et la métaphysique.

« A l'exception de la doctrine de Dieu, — dit à ce sujet

<sup>1</sup> *Unterricht in der christlichen Religion*. Bonn 1886, troisième édition.

<sup>2</sup> *Theologie und Metaphysik*. Bonn 1881.

Ritschl<sup>1</sup>, — la dogmatique chrétienne n'offre aucune occasion d'établir directement une pensée métaphysique comme théologique. Tous les autres problèmes de la théologie sont de nature si spécifiquement spirituelle, que la métaphysique n'y est prise en considération que comme la règle formelle présidant à la connaissance des quantités religieuses et de leurs relations. Mais à cet égard, tout théologien, en sa qualité d'homme de science, est obligé de procéder d'après une théorie déterminée de la connaissance, théorie dont il doit avoir clairement conscience, et dont il doit pouvoir démontrer le droit à l'existence. Il est donc irréfléchi de prétendre que j'élimine toute métaphysique de la théologie. Si, en effet, je possède en théologie une compétence scientifique, qu'en général on ne m'a pas contestée, je dois suivre une théorie de la connaissance qui, dans la détermination des objets de la connaissance, devra se régler d'après une notion précise de la chose, qui, en d'autres termes, sera métaphysique. »

Ainsi, d'après Ritschl, la détermination des objets dont s'occupe la théologie dépend d'une théorie de la connaissance, partant d'une métaphysique. Quelle est donc la métaphysique de Ritschl? Ritschl, à la suite d'Aristote, définit la métaphysique comme la science consacrée à la recherche des raisons générales de toute existence. Or, quelle que soit l'opinion qu'on se fasse des rapports de la nature et de la vie spirituelle, les choses dont s'occupe notre connaissance peuvent être classées sous les deux rubriques générales de *nature* et de *vie spirituelle* (*Natur und geistiges Leben*, d'autres diraient plutôt: choses matérielles et choses spirituelles). Le propre de la métaphysique c'est de faire abstraction de cette classification, de cette différence, c'est de s'occuper des phénomènes naturels et spirituels, en tant seulement qu'ils peuvent être saisis dans le concept général de *chose*. Le concept de la chose (*das Ding*) embrasse, en effet, les caractères communs aux phénomènes de la nature et de l'esprit. Par conséquent les notions métaphysiques sont superordonnées aux connaissances rela-

<sup>1</sup> *Théologie et métaphysique*, pag. 38.

tives à la nature et à l'esprit considérés l'un et l'autre dans leur particularité distinctive. Cela ne signifie point que les notions métaphysiques nous donnent une connaissance plus approfondie des phénomènes de la nature et de l'esprit que les sciences naturelles ou psychologiques. Bien au contraire, la métaphysique, comparée aux sciences naturelles et aux sciences morales, ne nous donne qu'une connaissance élémentaire et purement formelle. La subordination de celles-ci à celle-là se manifeste simplement dans le fait que les notions de la métaphysique sont plus générales et plus complexes que les notions fournies par les sciences naturelles et morales.

Aux yeux de Ritschl la métaphysique est donc la science des choses en tant que choses; son objet est l'être en tant qu'être ou, en d'autres termes, l'essence même des choses, considérée indépendamment des propriétés particulières et des modes déterminés qui établissent une différence entre un objet et un autre. On conçoit que la métaphysique ainsi définie n'ait qu'un emploi formel en théologie. Elle fournit à celle-ci la méthode pour fixer les objets de la connaissance et déterminer le rapport existant entre la pluralité des attributs de l'objet et l'unité de son existence. Les règles établies à cet effet par la métaphysique ne sont que les conditions générales et universelles des expériences au moyen desquelles on reconnaît le genre particulier des choses. Cette tâche de la métaphysique, comme sa définition elle-même, présuppose que le *moi* n'est pas lui-même la cause de ses sensations et de ses perceptions, mais que ces activités de l'âme sont éveillées par le contact avec les choses, au nombre desquelles il faut compter le moi individuel de chacun. Cette distinction du moi d'avec les autres choses est fournie par la psychologie. L'ontologie implique ainsi une psychologie, et celle-ci, à son tour, est conditionnée par l'ontologie.

Quelle est la méthode, quelles sont les règles fournies par la métaphysique pour déterminer les objets de la connaissance et fixer leur genre particulier, en un mot, quelle est la théorie de la connaissance préconisée et suivie par Ritschl ?

Le professeur de Göttingue distingue dans la théologie

contemporaine l'emploi de trois théories de la connaissance : celles de Platon, de Kant et de Lotze. La théorie de Lotze, — un des chefs de file du néo-kantisme, — est celle qu'adopte Ritschl, et il s'applique en conséquence à réfuter les deux autres, en particulier celle de Platon, dans laquelle il croit reconnaître la source de toutes les erreurs de la théologie chrétienne depuis les pères apologètes jusqu'à nos jours. La réfutation de la théorie platonicienne, qu'il appelle l'opinion vulgaire des choses (*die vulgäre Ansicht von den Dingen*), et qui l'est effectivement dans la théologie traditionnelle, est vigoureusement menée par Ritschl, et il vaut la peine d'y consacrer notre attention, d'autant plus que cette réfutation nous aidera à comprendre la théorie de Lotze.

Les sensations sont la première et la dernière garantie de l'existence des choses que nous percevons. C'est parce que nous éprouvons des sensations que nous sommes conduits à inférer l'existence d'autres choses que notre moi. Ce fait demeure vrai, alors même que les perceptions accompagnant nos sensations sont parfois erronées, et que nous constatons notre erreur. Nous ne considérons pas les choses comme existant seulement dans l'instant où nous les percevons, mais nous regardons les choses perçues comme réelles, lors même que nous n'avons plus que le souvenir de notre perception, et cela, parce que nous supposons avec raison que d'autres font, pendant ce temps, les mêmes perceptions. La théorie platonicienne en conclut que les choses existantes peuvent être conçues telles qu'elles sont en soi, par le travail de pensée qui suit la perception. Cette théorie distingue entre la chose en soi, sans relation aucune avec notre perception, et la chose considérée dans ses relations avec notre moi.

D'où provient cette distinction entre la chose en soi et la chose phénoménale ? — Tout simplement du fait que le souvenir (*das Erinnerungsbild*), dans lequel nous fixons la perception réitérée d'une chose, ne tarde pas à être affecté d'une certaine neutralité, d'une certaine indifférence à l'égard des variations successives observées dans la chose. — Qu'est-ce en effet que le souvenir d'une chose ? — C'est l'image résultant

de l'abstraction involontaire que nous opérons sur les apparitions relativement variables et diverses de la chose. Le souvenir d'une chose acquiert par là, dans la série de ses traits distinctifs, une consistance et une netteté qui ne correspondent exactement à aucune des perceptions particulières de la chose en question. C'est à l'*image-souvenir* que l'esprit rattache les attributs essentiels de la chose perçue, grâce auxquels cette image-souvenir passe pour la représentation exacte d'un objet réellement existant. Ces attributs essentiels, qui apparaissent dans toutes les perceptions de la chose, sont distingués et isolés des attributs accidentels, avec lesquels la chose perçue apparaît quelquefois seulement. C'est ainsi que l'esprit de l'homme possède ordinairement deux images, deux impressions différentes de la réalité d'une chose : l'une, momentanée, suivant immédiatement la perception de la chose, ou pour parler plus exactement, identique avec cette perception ; l'autre, permanente : l'une, qui nous apparaît comme mobile, variable, active ; l'autre, qui nous semble quiescente, invariable, inactive : l'une, qui est l'image relativement changeante fournie par la perception immédiate de la chose ; l'autre, l'*image-souvenir*, dont les traits distinctifs ont été abstraits des perceptions diverses de la chose, et ne changent par conséquent pas.

Deux exemples feront mieux comprendre la pensée de Ritschl. Tout Lausannois connaît la forêt de Sauvabelin, qui couronne l'un des premiers contreforts du Jorat sur le flanc duquel s'étage la ville de Lausanne. Les impressions que cause la vue de cette forêt sont des plus diverses. Allez-y en hiver : les arbres dépouillés de verdure laissent pendre tristement leurs branches poudrées de neige et semblent de gigantesques squelettes humains. Autour de vous, tout est silencieux ; seul, le vent du nord siffle dans les arbres et fait craquer de temps en temps une branche morte de froid. Est-ce le mois de juin au contraire ? Toute la forêt paraît comme rajeunie : vous êtes unique promeneur dans la forêt, n'importe, celle-ci est toute bourdonnante. Ici, des oiseaux voltigent de rameaux en rameaux, s'appelant les uns les autres par de petits cris de joie

ou d'impatience. Là, des moucherons profitent d'un rayon de soleil qui s'est glissé entre les feuilles pour organiser un quadrille ailé. Plus loin, c'est un écureuil qui saute d'un chêne à l'autre. Sur les buissons, dans la mousse, partout on surprend la vie, le mouvement, l'activité. Quatre mois plus tard, nouveau changement de décors. La forêt n'est plus si vivante : mais quelle richesse de teintes n'offre pas son feuillage ! le vert, le brun, le jaune, le rouge vif se mêlent et se combinent pour présenter à l'œil les couleurs les plus chatoyantes, les reflets les plus agréables... Assis maintenant dans votre fauteuil, près de la cheminée, pensez à la forêt de Sauvabelin. Le portrait qui se présentera à vos yeux ne ressemblera à aucune des trois perceptions différentes que je viens de rappeler. La forêt de Sauvabelin vous apparaîtra avec tous les traits distinctifs qu'elle présente soit au printemps, soit en été, soit en hiver, mais votre image-souvenir ne sera identique à aucune des perceptions immédiates de la forêt de Sauvabelin. Vous pouvez ainsi avoir dans l'esprit deux images de la forêt de Sauvabelin : l'une, correspondant à une perception déterminée, historique de la chose, et présentant des traits bien accentués, bien particuliers ; l'autre, ne répondant à aucune perception précise, mais pourvue des caractères qui vous auront frappé dans toutes vos perceptions de la forêt en question.

Autre exemple. Vous venez de voir un cheval qui est blanc, qui a l'œil vif et brillant, la crinière longue, les jambes fines, et qui porte la tête haute. L'image de ce cheval est encore présente à votre esprit ; mais outre cette image bien nette et bien distincte, vous possédez encore une autre image, présentant beaucoup d'analogie avec la première, en différant à d'autres égards ; c'est l'image du cheval en général. Celui-ci n'est ni blanc, ni noir, ni brun, mais son pelage est d'une couleur tout à fait indécise. Il ne porte la crinière ni longue, ni courte. Il n'a l'œil ni vif, ni endormi. Il n'a les jambes ni fines, ni grosses. Mais il a une crinière, il a deux yeux, il a quatre jambes, etc. En un mot, vous avez dans l'esprit l'image d'un cheval, laquelle ne correspond à la perception d'aucun cheval déter-

miné, mais dont les traits caractéristiques se retrouvent dans la perception de chaque cheval.

Le souvenir d'une chose nous facilite la perception renouvelée de cette même chose, et c'est ainsi qu'il acquiert pour notre esprit une valeur égale à celle de la sensation qui nous a garanti en premier lieu la réalité de la chose. Grâce, d'autre part, à son caractère quiescent et toujours identique, il ne tarde pas à être considéré comme la représentation exacte de la chose en soi, bien que cette fixité et cette identité de l'image-souvenir soient désavantageusement compensées par son caractère vague et indéterminé, par ses contours incolores et peu précis.

L'idée, au sens platonicien du mot, n'est pas autre chose que l'image-souvenir; l'image-souvenir de plusieurs choses semblables par la pluralité de leurs attributs. L'idée est donc la notion d'espèce, puisque cette notion comprend tous les attributs communs à un certain nombre d'individus. Seulement, d'après Platon, ces notions d'espèce constituent précisément les choses au sens propre, les choses en soi, et les objets fournis par la perception sensible n'existent que dans la mesure où ils participent à ces notions. En d'autres termes, ce qui est l'essentiel, le primaire au sens de Platon, ce sont les idées ou les notions d'espèce, tandis que les choses particulières ne sont que l'accidentel, le dérivé. Ces idées, types éternels de toute existence particulière, n'existent que pour soi, dans un milieu accessible à la pensée seule, et elles sont insensibles aux modifications de ce qui participe d'elles. Les choses particulières ne sont que les ombres projetées par les idées. Plus on élève une de ces idées, plus elle embrasse de choses, plus elle est indéterminée. Ainsi, l'idée du bien, qui, chez Platon, est l'idée suprême, l'idée ordonnatrice et directrice de toutes les choses, ne désigne pas ce qui est moralement bon, mais la cause suprême et le but suprême de toutes choses; c'est la catégorie la plus générale et la plus compréhensive, l'idée la plus indéterminée.

Si la chose en soi ou l'idée peut être conçue abstraction faite de ses apparitions particulières, si elle constitue la cause des

effets attachés aux choses particulières, — et cela doit être puisque les choses particulières n'existent que dans la mesure où elles participent des idées, — il n'en reste pas moins vrai, que cette relation des choses particulières avec les idées est parfaitement incompréhensible, et que le rapport entre l'existence et l'acte de la connaissance n'est pas du tout expliqué. S'imaginer que la notion d'espèce peut nous donner une connaissance claire et distincte des choses, c'est pure illusion. En effet, plus une idée gagne en circonférence, c'est-à-dire, comprend des sous-genres et des exemplaires plus nombreux, plus elle devient terne et indéterminée. (Par exemple, l'idée de quadrupède est plus indéterminée que celle de cheval, et l'idée d'animal plus indéterminée que celle de quadrupède.) Plus au contraire on cherche à dépouiller une idée d'espèce de cette indétermination et à lui donner des contours précis, plus on arrive à se convaincre que cette idée n'est dans notre esprit que l'ombre des choses réelles, mais ombre sans réalité indépendante. Ainsi les choses particulières, loin d'être, comme Platon le prétend, les ombres (*Schattenbilder*) projetées par les idées, sont au contraire les réalités, dont les idées ou images-souvenirs sont les ombres. L'idée de l'être général indéterminé, infini, que Plutarque, Philon et les néo-platoniciens établissent comme Dieu, n'est pas autre chose que l'idée du monde, la catégorie dans laquelle notre esprit embrasse toutes les autres catégories, et par conséquent tous les êtres.

En résumé donc, d'après la théorie platonicienne, la chose nous apparaît avec des attributs variables, et agit sur nous au moyen de ces attributs ; mais derrière ces attributs repose la chose en soi comme unité toujours égale à elle-même, et connaissable seulement pour notre intelligence. Le tort de cette théorie, d'après Ritschl, c'est d'oublier que la notion de la chose en soi n'est pas autre que le souvenir, fixé au repos, et produit par la perception réitérée des effets qui ont excité notre attention d'une manière déterminée. L'idée de forêt, par exemple, n'est que l'image produite par le souvenir des traits distinctifs que nous avons remarqués dans chaque forêt visitée par nous. Mais cette idée ne correspond à aucune *réalité* ; *la*

forêt n'existe pas, il n'y a que *des* forêts. Si l'on objecte que nous ne pouvons reconnaître une forêt que parce que nous avons dans l'esprit la notion de forêt, nous ferons observer que cette notion n'en a pas moins été fournie primitivement par la perception. Pour s'en convaincre il n'y a qu'à bien faire attention à la manière dont les petits enfants acquièrent leurs premières notions des choses.

Après avoir combattu la théorie *réaliste* de la connaissance, Ritschl aborde la théorie kantienne, qu'il repousse également. Kant, on le sait, limite au seul monde des phénomènes la connaissance possible à notre entendement, et il déclare inconnaissable la chose en soi. D'après Ritschl ces deux propositions sont en flagrante contradiction. On ne peut proposer les phénomènes comme objet de notre connaissance, qu'à la condition d'admettre qu'une réalité quelconque se manifeste en eux et devient la cause de nos sensations et de nos perceptions. Cette réalité quelconque ne peut être que la chose en soi : donc celle-ci n'est pas absolument inconnaissable, puisque les phénomènes la manifestent dans une mesure quelconque. En d'autres termes : ou le phénomène est quelque chose, ou il n'est rien. Dans ce dernier cas il ne peut être proposé à notre connaissance et nous tombons dans l'idéalisme subjectif pur. Dans le premier cas, il manifeste une réalité quelconque dans une mesure quelconque ; cette réalité — ou la chose — peut donc être connue dans une mesure quelconque.

Cette critique sommaire, mais très ingénieuse de la théorie kantienne contient *in nuce* la théorie de Lotze, qu'il nous reste à exposer. Le premier point à élucider c'est de savoir comment l'idée de chose naît dans notre esprit. Elle provient, nous dit Lotze, « des différentes sensations qui, dans un ordre déterminé, se rattachent à quelque chose que la perception place dans un espace limité. » Par exemple, nous statuons qu'une pomme est une chose ronde, rouge et douce, parce que ces trois sensations particulières du toucher, de la vue et du goût se rattachent à un lieu déterminé, dans lequel nous avons perçu les trois relations ou attributs correspondants de la figure, de la couleur et de la saveur. Ce sont précisément ces

relations ou ces attributs, perçus à réitérées fois dans un même lieu, que nous comprenons et embrassons dans l'idée d'une chose. Cette chose ne nous est connue que dans ses relations avec nous ; nous ne la désignons qu'avec et y compris ses relations ; elle n'existe que dans et par ses relations avec nous. Lorsque nous disons : « Cette pomme est ronde, rouge et douce, » nous établissons un rapport entre le sujet de cette proposition et les attributs, rapport impliquant que nous connaissons le sujet seulement avec et par ses attributs. Si nous voulons faire abstraction de ces derniers, le sujet ou la chose échappe complètement à notre connaissance, puisque nous n'avons appris à connaître la chose qu'au moyen de ses attributs, autrement dit de ses relations avec notre perception. Nous n'avons donc aucune raison de distinguer entre la chose en soi d'une part, et ses attributs d'autre part, de disposer ceux-ci et celle-là sur deux plans post-adosés l'un à l'autre, et de prétendre à la possibilité de connaître une chose indépendamment de ses attributs. Donc, d'après Lotze, notre connaissance des choses est toujours relative.

L'acte par lequel notre esprit ramène à l'unité de la chose la pluralité des phénomènes (ou attributs, relations) qui ont été perçus dans un espace limité, dans une succession ou une situation toujours identiques, et dont les modifications ont lieu dans des limites et suivant un ordre déterminés, cet acte a sa cause dans la constitution même de l'esprit humain. Celui-ci, en effet, au sein de la diversité de ses impressions correspondant à la diversité des phénomènes, se sent une unité permanente. Le sentiment que la chose perçue est une dans la multiplicité de ses attributs, naît ainsi de la continuité de la conscience de soi au sein de la série des sensations multiples éveillées par le contact avec les choses. Là ne se borne pas l'analogie de l'objet avec le sujet. De même que l'âme ou le sujet se pose comme la cause essentielle de ses sensations diverses, excitées par les attributs de la chose ou de l'objet (ces excitations n'étant en réalité que les causes efficientes des sensations), de même nous nous représentons la chose

isolée, avec ses attributs, comme une unité particulière où les attributs sont les effets de la chose, où la chose est la cause des attributs. De même aussi que l'âme se pose comme but de ses perceptions et considère celles-ci comme des moyens d'information et d'action, de même la chose isolée, avec ses attributs, peut être considérée comme une unité particulière où les attributs sont à la chose dans un rapport de moyens à but. Dire que l'âme est tout à la fois la cause et le but de ses sensations et de ses perceptions, en un mot de ses activités diverses, c'est dire qu'elle est la loi qui régit ces activités. De même, on peut dire que la chose, considérée comme la cause et le but de ses attributs variables dans des limites fixes, est la loi qui préside à la variabilité de ses attributs.

En résumé donc, la théorie de la connaissance de Lotze se réduit à ceci : Nous ne pouvons connaître que les phénomènes. Mais, dans les phénomènes, dont les modifications se succèdent dans un espace limité et un ordre déterminé, nous pouvons connaître la chose :

- 1<sup>o</sup> Comme la *cause* des attributs qui agissent sur nous.
- 2<sup>o</sup> Comme le *but* auquel les attributs servent de moyens.
- 3<sup>o</sup> Comme la *loi* qui régit les modifications constantes des attributs.

Tel est donc d'après Ritschl, le degré de connaissance que nous pouvons avoir des choses. Mais notre but, en étudiant la théorie de la connaissance, suivie par Ritschl, n'a été que d'être mieux en état de comprendre sa théologie. Quelles sont par conséquent les choses dont s'occupe la théologie ? A cette question une seule réponse est possible, quelle que soit d'ailleurs la définition proprement dite qu'on donne de cette science. L'objet de la théologie, c'est la vie spirituelle de l'homme considérée sous un angle particulier ; les choses dont elle s'occupe, ce sont des choses, des quantités, des faits de la vie de l'esprit. Pour organiser les idées qui se rapportent à ces choses, à ces quantités, à ces faits, le théologien a besoin d'une psychologie. Ritschl est ici appelé à choisir entre deux psychologies correspondant, l'une à la théorie platonicienne de la

connaissance ; l'autre, à la théorie néo-kantienne de Lotze. Pour la première, l'âme est une entité réelle, située au-dessus et au-delà des sensations, relations et représentations par laquelle elle se manifeste. La psychologie de Ritschl ne reconnaît au contraire la réalité particulière de l'âme que dans les trois fonctions de sentir, de connaître et de vouloir, surtout dans cette dernière. La vie propre de l'âme ne se manifeste que sous la forme de ces trois activités, et en dehors de celles-ci l'âme n'exerce ni ne subit aucune influence. On pourrait définir l'idée que Ritschl se fait de l'âme en disant que celle-ci est une chose qui sent, qui connaît et qui veut.

La distinction établie par la théologie traditionnelle entre les activités psychiques d'une part et l'âme considérée comme puissance quiescente, cette distinction est affectée du même défaut que celle entre les attributs de la chose et la chose en soi. De même qu'il nous est impossible de connaître une chose indépendamment de ses relations avec nous, de même nous ne pouvons rien savoir d'une asséité de l'âme, d'une vie de l'esprit en dehors et au-dessus de ces fonctions. Nous ne connaissons jamais l'âme que comme active. Toutes les choses qui agissent sur l'âme, agissent sur elle comme des excitations qui éveillent une activité psychique particulière. Même dans la douleur l'âme réagit en une mesure quelconque. En dehors de la sensation active et consciente, l'âme n'éprouve aucune influence extérieure.

Si l'on objecte qu'au point de vue de cette psychologie, il est impossible d'admettre un rapport personnel et immédiat du chrétien avec Dieu et avec Christ, — reproche fait à Ritschl par Weiss et Luthardt, — notre théologien répond que quand on conçoit avec justesse les effets, on conçoit par là même la cause dans les effets. « C'est l'intelligence vulgaire, ajoute Ritschl, qui place les causes dans un plan postérieur et dans un moment antérieur aux effets. Mais si, pour fixer l'ordre des relations perçues par nous, nous distinguons l'effet de la cause dans le temps et dans l'espace, il ne faut pas oublier qu'en réalité la chose est *une* dans le temps et dans l'espace. Les

effets sont dans une relation si étroite avec les causes, qu'on ne peut avoir ceux-là sans celles-ci, que par conséquent celles-ci sont données dans ceux-là. Cette règle métaphysique de la connaissance, appliquée à la psychologie religieuse, signifie que la constatation des influences divines sur soi-même n'est pas une preuve de l'éloignement, mais au contraire de la présence de Dieu en nous, et de sa présence personnelle. Par exemple, c'est Dieu lui-même qui me punit dans le repentir ; c'est Jésus-Christ qui m'encourage et me console, lorsque je sens toute la valeur de son exemple. De même que la perception sensible la plus simple, considérée par l'intelligence vulgaire comme immédiate, est en réalité le résultat d'un complexe de sensations et de jugements, de même la relation du chrétien avec Dieu et avec Jésus-Christ ne peut pas se passer d'intermédiaires. Le rapport personnel de Dieu et de Jésus-Christ avec nous a pour intermédiaire notre souvenir exact de l'Ecriture sainte, et Dieu n'agit sur nous que par le moyen de cette révélation. Réclamer pour la perception religieuse le privilège d'être immédiate, c'est se mettre dans l'impossibilité de distinguer, dans notre vie spirituelle, entre la réalité et l'hallucination. »

Si la psychologie de Ritschl est toute impliquée dans sa théorie de la connaissance, on peut dire que celle-ci renferme toute sa dogmatique, dans ses traits distinctifs et originaux. Qu'il s'agisse de Dieu, de Jésus-Christ, du Saint-Esprit ou du péché, Ritschl renonce à vouloir déterminer ce qu'ils sont en soi. Il se borne à signaler les caractères, les attributs par lesquels ils se font connaître à nous, à les considérer dans leurs relations multiples entre eux et avec nous. Ce caractère phénoménal, relatif, historique, si l'on peut s'exprimer ainsi, de la connaissance, se montre également dans la manière dont Ritschl essaie de définir la religion. Ici encore, comme le montrera le paragraphe suivant, Ritschl ne définit pas, à vrai dire, la religion ; il se borne à indiquer les caractères principaux des religions historiques, en se préoccupant surtout de la forme qu'ils revêtent dans le christianisme. Voilà pourquoi on a pu

appeler la théologie de Ritschl une théologie *positive et expérimentale*. C'est parce que ce caractère particulier de la théologie de Ritschl est la conséquence logique de sa théorie de la connaissance, que nous avons dû consacrer à l'examen de celle-ci une attention jugée peut-être excessive par quelques-uns, mais qui rendra plus facile la compréhension du système théologique du professeur de Göttingue.

---