

Zeitschrift:	Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	27 (1894)
Artikel:	La preuve du christianisme : d'après Julius Kaftan
Autor:	Favre, Charles
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-379553

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: 12.01.2026

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

LA PREUVE DU CHRISTIANISME

D'APRÈS JULIUS KAFTAN

PAR

CHARLES FAVRE

Comment prouver le christianisme ? L'histoire du dogme nous¹ montre que la vérité de la religion chrétienne ne se démontre pas en élevant la foi au *cran* de la connaissance. Car alors, ou bien les vérités essentielles du christianisme sont mises de côté, comme irrationnelles (*Rationalisme du dix-huitième siècle*) ; ou bien le christianisme est transformé dans le sens d'une religion naturelle et mystique, comme l'a fait la théologie spéculative du dix-neuvième siècle. D'une façon ou d'une autre, le christianisme n'est pas prouvé, mais transformé, méconnu sinon raccourci ou dissous. Et cela parce que les méthodes dont on s'est servi sont elles-mêmes fausses. La méthode empirique aussi bien que la méthode spéculative pure faussent le contenu du christianisme ; c'est ce que prouve l'histoire du dogme. Nous voulons prouver ici que ces méthodes elles-mêmes sont fausses, en réalité, et que, seule, une méthode spéculative basée sur une idée pratique peut faire droit à la vérité du christianisme.

Nous nous permettons de renvoyer les lecteurs à l'article

¹ Nous nous permettons pour plus de clarté dans l'exposition du sujet de parler toujours à la première personne du pluriel. Si M. Kaftan lit, par hasard, cet article, il voudra bien nous pardonner cette usurpation de droits !

publié par nous dans la *Revue de Théologie* de Montauban (numéro de novembre 1892). Là nous avons exposé, en suivant l'histoire du dogme, la preuve historique du même fait dont nous voulons présenter ici la preuve philosophique. Ce fait n'est autre que le christianisme ; et la preuve philosophique que nous allons présenter est développée dans la seconde partie du livre de Kaftan : *La vérité de la religion chrétienne*.

I

Il importe, avant tout, d'arriver à une entente entre le plus grand nombre possible de personnes ; dès lors le point de départ ne peut être qu'un fait : celui du *savoir*. Nous n'entendons pas ce terme de savoir dans un sens spécial, ce qui serait déjà préjuger la question. Il s'agit bien plutôt du savoir ordinaire ; nous nous demanderons comment il prend naissance, comment il s'étend, enfin nous chercherons si nous pouvons compter sur lui pour avoir une réponse à la question de l'origine et du but du monde. Descartes, lui, met en doute, dès l'origine, la valeur de la connaissance. Pourquoi cela ? Assurément au nom d'une connaissance idéale qui plane dans son esprit et en vertu de laquelle il récuse le savoir ordinaire. Or c'est déjà préjuger la question. Notre point de départ ne sera pas non plus la *psychologie*, car elle ne s'élève pas au-dessus du niveau de la conscience (*Bewusstsein*) et ne nous donne aucun indice sur les rapports de la pensée à l'existence. Notre point de départ sera le *sens commun*. Nos résultats seront donc très relatifs, mais au moins ne partons-nous pas d'un à priori que plusieurs n'accepteraient déjà pas.

Qu'est-ce que savoir ? Lorsque je prétends savoir quelque chose, j'entends par là que le contenu de mon savoir est quelque chose de réel ; j'affirme que ma déclaration correspond à la réalité. De plus, dans le savoir, tout doute est exclu. Car, lorsque nous disons savoir une chose, nous entendons par là que les faits nous contraignent à l'admettre telle que nous la présentons. Il résulte de là pour le savoir un caractère d'universalité : ce que nous connaissons, tous peuvent le reconnaître

également. Ces divers caractères du savoir le distinguent donc de la foi où la liberté du sujet et sa conviction entrent en jeu. Dans la science les faits s'imposent à nous; dans le domaine de la foi, c'est la décision personnelle qui importe.

Quant à la source du savoir, ce ne peut être que l'expérience personnelle ou celle d'autrui. Si, en effet, dans la science il s'agit de la connaissance du réel, seule l'expérience peut nous mettre en contact avec les objets. Ici, nous avons une distinction fondamentale à relever. Les objets qui tombent sous notre expérience sont de deux sortes: ou bien ils appartiennent au monde sensible, ou bien à la vie « psychico-historique » de l'humanité. Dans le premier cas, notre expérience et notre savoir sont conditionnés par les sens; dans le second, par les événements qui constituent la vie psychique de l'homme. La participation à cette expérience — directe ou indirecte — est dans les deux cas, indispensable au savoir. A la vérité cette distinction n'est pas absolue, car la vie psychique (et historique) s'élève sur la base du monde physique. Il importe néanmoins de retenir cette distinction car elle correspond à ce fait ci: pour arriver à une compréhension tant de la vie psychique que de l'histoire nous devons appeler à notre secours les inductions tirées de notre vie personnelle, tandis que dans le domaine des sciences physiques un tel procédé doit être soigneusement évité.

L'expérience ne nous met immédiatement en contact qu'avec des objets isolés. C'est là le point de départ du savoir. En cela nous nous rapprochons du savoir exact ou, mieux encore, de l'idéal du savoir. Mais ne venons-nous pas justement d'éliminer ce terme comme préjugeant la question? Oui, s'il s'agit de l'idéal du savoir au sens absolu —, tandis que nous parlons ici tout simplement de cet idéal du savoir se trouvant dans les limites de notre conception habituelle. Pourquoi cette connaissance se rapproche-t-elle de l'idéal du savoir, tel qu'il plane devant l'esprit de chacun? Nous répondons: parce que nous appelons savoir idéal celui qui est α) exempt d'erreur, β) complet γ) exact; or la connaissance des objets individuels répond, mieux que toute autre, à ces trois requisita. Le fait est évident.

A la vérité, même pour les objets individuels, notre connaissance ne satisfait jamais à ces postulats : l'exemption de toute erreur, l'intégrité absolue, l'exactitude. Car nous n'entrons pas en contact avec les objets pour en avoir une connaissance idéale ; bien plutôt nous désirons en savoir quelque chose pour nous servir ensuite de ces objets, et les assujettir à nos fins. Voilà le point de vue auquel il faut se placer pour comprendre comment le savoir ordinaire prend naissance et se développe. Il s'en suit de là qu'il y a toujours une *part d'intention* — les Allemands disent : un moment d'arbitraire — dans notre connaissance. En effet celle-ci nous suffit aussitôt qu'elle exprime complètement, exactement et sans erreur ce qu'il nous importe de savoir dans les objets.

Des objets individuels l'homme passe aux concepts généraux. Nous n'avons pas à expliquer la chose en recourant à des considérations d'ordre métaphysique. C'est là un fait. La culture serait nulle sans cela. L'homme généralise ; — pourquoi ? Nous répondons : ici aussi c'est un besoin d'ordre pratique qui pousse l'homme dans cette voie. Tout notre savoir est fondé sur le passé et n'a de valeur qu'en vue de l'avenir. Cela est vrai non seulement des sciences exactes mais aussi de l'histoire ; l'humanité se penche sur l'histoire du passé en vue de s'organiser pour l'avenir : il s'agit de savoir où sont les filons aurifères, c'est-à-dire les vrais biens, les idéaux, et quelle est leur direction. Le langage humain — qui repose sur les concepts généraux — nous prouve que de tout temps il en a été ainsi. La formation de tels jugements n'est donc pas quelque chose d'artificiel. Or, dans la science, il s'agit avant tout des concepts généraux servant à formuler les jugements. Voyons quelle est la valeur de ces derniers en comparaison de la connaissance des objets individuels.

Tout d'abord, nous ne pouvons pas nous représenter la science sans ces généralisations-là. Et pourtant examinons de près leur valeur. La connaissance exacte, avons-nous vu, exige trois choses. Quant au premier point — l'absence d'erreur — il y a acquis si nous comparons un concept général à la connaissance d'une chose particulière. Car les chances d'erreur

diminuent en comparant plusieurs objets isolés pour en tirer un jugement. Quant aux deux autres requisita, il y a perte. En voici la preuve : si en décrivant une chose particulière nous n'épuisons jamais complètement l'objet, nous formulons, par contre, plus vite un jugement. N'y a-t-il donc pas un gain sur ce point ? Non, au contraire, nous laissons encore plus loin, derrière nous, l'idéal du savoir que dans le premier cas. Quand, en effet, un *concep général* est-il complet ? Lorsque nous avons réuni en une assertion certains caractères observés dans les objets particuliers. Le concep général est donc plus aisé à définir (au sens littéral de délimiter) parce qu'il est une production de notre esprit ; donc, en une mesure, une production artificielle.

Si nous passons des conceps généraux aux *jugements*, nous pouvons faire une remarque semblable. L'intégrité et l'exactitude des jugements concernent le rapport du sujet au prédicat et non — ainsi que le voudrait l'idéal du savoir, — celui des objets à la réalité. Au reste, c'est une tendance naturelle de notre esprit que de recourir aux notions générales. Plus faciles à définir, elles nous tentent. Il nous est pénible, en présence des faits particuliers, d'avouer que nous ne pouvons pas en avoir un savoir exact et nous nous réfugions dans les conceps généraux, les abstractions. On oublie ainsi que la seule source du savoir est l'expérience. Au lieu d'une connaissance tirée de l'expérience, c'est-à-dire du contact avec les objets, nous construisons un château de cartes de conceps généraux. Ainsi la représentation du monde est, pour une large part, une production de notre esprit ; production que nécessite, il est vrai, notre besoin tout pratique de nous assujettir le monde.

Ce n'est pas à dire que la tendance de l'esprit, à trouver un autre savoir que le savoir habituel, soit blâmable. Bien au contraire. Nous verrons plus loin (dans un second article seulement) quelle est la seule voie normale conduisant au savoir supérieur et quelle est la seule source d'où puisse jaillir un spiritualisme digne de son nom. Qu'il nous suffise, pour le moment, de dire que cette connaissance idéale ne peut pas se trouver sur le chemin du savoir ordinaire, surtout (car nous

venons de le voir) que les concepts généraux et les jugements ne peuvent pas nous donner ce savoir-là. Et voici les faits qui nous induisent à prononcer un tel jugement.

Deux rapports, surtout, forment le contenu de nos jugements : tout d'abord le *rapport de l'objet à ses qualités* et puis celui de *cause à effet*. Quelle est l'origine de ces deux rapports ? Elle se trouve dans un motif tout pratique et bien près de nous. Pour exister et savoir comment je dois diriger mon activité, il me faut tout d'abord savoir ce que j'ai à attendre des choses avec lesquelles je suis en contact. Ce qui signifie : je dois savoir quelles *qualités* les objets possèdent. Puis je dois savoir ce que je puis attendre de l'avenir, c'est-à-dire quels moyens je dois employer pour atteindre mon but. Ce qui signifie : je dois pouvoir conclure de la cause à l'effet et vice-versa.

Quel est le rapport de l'objet à ses qualités ou, — pour parler avec les philosophes, — celui de la substance à ses attributs ? Qu'est-ce qui appartient à l'essence d'un objet ? Quelles parties de cet objet n'en sont que les qualités ? En réalité, c'est se battre contre des moulins à vent que de vouloir établir des catégories fixes dans ce domaine. La seule chose à faire, c'est de retenir qu'il y a une part d'intention (*ein Moment der Willkür*) dans la délimitation des objets avec lesquels nous sommes en contact. Nous définissons les objets dans une intention pratique et cela pour autant qu'ils servent à nos fins. Et la preuve en est que nous faisons généralement rentrer dans l'essence d'une chose ce qui frappe les yeux, tandis que ce qui tombe sous les autres sens rentre le plus généralement parmi les qualités. De plus nous ne devons pas traiter cette question sans relever une idée juste, souvent exprimée ces derniers temps. La voici : pourquoi mettons-nous à la base de tout objet la notion de l'unité autour de laquelle vient se grouper la pluralité des qualités ? sinon parce que nous transportons aux choses ce que nous constatons en nous-mêmes. C'est là la méthode élémentaire de la connaissance ; tant celle de notre enfance que de l'enfance de l'humanité : elle transporte le « moi » dans les objets pour les expliquer ensuite par analogie

avec le « moi ». Bien donc que l'expérience s'inscrive en faux contre un tel résultat, il est impossible de procéder autrement. Effectivement, si nous devions acquérir une connaissance nouvelle et exacte de chaque objet particulier, notre connaissance resterait bien pauvre. Le monde civilisé n'existerait pas. Voilà comment il se fait que nous nous payons de cette illusion que crée notre esprit : nous nous transportons dans les choses et en parlons comme ayant une unité ; cela parce que nous nous connaissons comme tels.

Plus important encore est le rapport de cause à effet. Assurément si on entend quelque chose par ce terme de cause, ce ne peut être que ceci : la cause est efficiente. Mais l'expérience ne nous montre que la succession des phénomènes dans le temps ou l'espace. En parlant de cause efficiente nous transportons, de rechef, dans les objets ce que nous constatons en nous-mêmes. Le rapport de cause à effet — projeté hors de nous — est donc une création de notre esprit : nous devons nous en servir pour nous rendre maître des choses. A la vérité, il reste un domaine où l'on peut parler de causes efficientes : nous nous savons cause des mouvements de notre corps ; notre volonté se manifeste à nous comme une cause efficiente. Ici nous savons que nous ne sommes pas les victimes d'une illusion, puisqu'il s'agit de nous-mêmes¹. Nous avons donc dans la vie « psychico-historique » une connaissance de l'objet, non idéale il est vrai, mais authentique puisque, encore une fois, il s'agit de notre propre vie.

Jusqu'à maintenant nous avons parlé du savoir ordinaire ; passons à la *connaissance scientifique* et voyons s'il y a, entre les deux une différence absolue ? Le résultat de notre enquête sera que non. La connaissance scientifique, verrons-nous, est un agrandissement du savoir ordinaire. Rien de plus.

Wundt, le créateur du psycho-physisme, veut faire une dis-

¹ M. Alfred Fouillée a relevé cette même idée dans la *Revue philosophique* dans un article intitulé : L'abus de l'inconnaissable (octobre 1893). Du reste celui qui le premier a mis en pleine lumière ce fait est Maine-de-Biran.

tinction absolue¹ entre ces deux ordres de connaissances ; il arrive ainsi à des difficultés inextricables.

Dans ces deux faces du savoir, les fonctions consistent dans l'association des notions de cause à effet, d'un part, et dans la généralisation des jugements d'autre part. C'est la découverte des faits et l'établissement des lois.

L'idéal de la science est de trouver une dernière généralisation, faisant la synthèse finale du tout. Assurément la différence paraît grande entre ce point d'arrivée et les données du savoir ordinaire. Et pourtant la seule différence est celle qui existe entre un expédient nécessaire (*Geburt der Not*) et une construction intentionnelle et artificielle (*Erzeugniss planmässiger Absicht und Kunst*). La preuve n'en est pas difficile à faire.

Nous avons vu que dans le savoir ordinaire il y a toujours une part d'intention ; nous avons ensuite affirmé que la science est ce même savoir, porté à un cran supérieur de perfection. Mais dira-t-on, cette part d'intention existe-t-elle encore dans la science ? n'en est-elle pas au contraire éliminée ? Si oui, la science pourra devenir le chemin nous conduisant au savoir suprême ; si non, nous aurons doublement raison de dire que la science, elle aussi, est soumise à un but pratique (d'où résulte pour le savoir ordinaire l'intention ou l'arbitraire). Emettre une telle thèse, n'est-ce pas méconnaître le vrai caractère de la science ? Celle-ci, disent plusieurs, n'est-elle pas, au contraire, une *explication du monde* ? Car ne fait-elle pas rentrer tous les faits connus sous des lois déterminées ?

Et pourtant, en réalité, la science ne nous renseigne pas sur ce que sont les choses, encore moins sur leur but ou leur origine. C'est une création intentionnelle (ou artificielle) faite dans le but de se rendre maître des choses. Ainsi les expériences faites ont toujours quelque chose d'intentionnel : on soumet les objets à des conditions telles qu'elles ne se rencontrent pas dans la vie ordinaire. Lorsqu'une ou plusieurs expériences paraissent concluantes on en tire une loi. On distingue les lois

¹ *Logik*.

empiriques des lois rationnelles. Or, en fait, il n'y a entre elles qu'une différence de degré. Une loi rationnelle est et reste une loi empirique, avec un degré de certitude de plus, provenant du fait que l'expérience a eu lieu dans des circonstances concluantes. En définitive ce que nous appelons loi naturelle, n'est qu'une expression désignant une somme plus ou moins grande d'expériences antérieures et de travail scientifique. L'expression de loi naturelle indique que nous pouvons compter sur elle pour l'avenir. Quant au terme même de loi, il est évident qu'il faut ici faire, comme ailleurs, la part de ces illusions involontaires, relevée à plusieurs reprises. En réalité, il n'y a pas de loi en dehors des objets eux-mêmes.

Ici, plusieurs diront que le but de la science est totalement méconnu. On nous oppose cette déclaration : le but de la science (et on sous-entend : la science de la nature) est d'expliquer le monde. Qu'entend-on par expliquer ? Assurément ceci : ramener un *x* inconnu à quelque chose de connu. Ou bien on cherche, pour son explication, des points d'attache avec les éléments connus, ou bien on fait rentrer le fait sous une loi connue, ou bien encore on expose tout d'abord le fait puis on cite des exemples qui ramènent le fait sous des lois connues. Sinon l'explication échoue. Voilà ce que nous entendons par explication dans la vie ordinaire. Voyons ce qu'il en est dans la science.

Nous constatons, dans l'*enseignement scientifique* surtout, qu'expliquer un phénomène, par exemple, c'est ramener un inconnu au connu.

Ici l'explication va avec une communication de savoir. Or ce qui est communiqué au disciple ce sont les règles, les lois. L'explication est faite une fois que le phénomène a été ramené sous une loi connue.

Mais, dans la réalité, ce n'est pas la connaissance des règles qui est primaire ; c'est au contraire celle des faits. Tandis que, dans l'*enseignement scientifique*, les lois sont indiquées aux nouveaux disciples de la science de telle sorte que ceux-ci apprennent à ramener sous elles tous les phénomènes comme sous quelque chose de connu, de primaire. Cela a sans doute

contribué pour beaucoup au fait que plusieurs disent et proclament : le but de la science est d'expliquer le monde.

Or ces lois sont en réalité la somme accumulée du travail fait par les chercheurs dans les diverses branches du savoir. Pour voir ce qui fait le nerf du travail scientifique adressons-nous non à l'enseignement scientifique, mais plutôt prenons en considération le *travail scientifique lui-même*.

L'*hypothèse* est de première signification dans la science. Elle fait ses pas en avant lorsque tout d'abord elle établit, hypothétiquement, de nouvelles lois et qu'ensuite elle les applique aux faits. Nous disons alors que les faits sont expliqués aux moyen de cette hypothèse. Or dans ces cas-là, ce que nous appelons explication n'est qu'un des anneaux de la chaîne d'opérations —, anneaux qui, les uns avec les autres, forment le travail scientifique. Et en fait, l'explication n'est pas l'anneau principal de la chaîne. Celui-ci se trouve bien plutôt dans la découverte des lois, dans l'établissement de nouvelles hypothèses.

Voilà où se trouve le nerf du travail scientifique. Toutes les explications si importantes soient-elles, sont et restent quelque chose de secondaire et de subordonné.

Il est évident que la découverte des faits nouveaux n'a rien à voir avec une explication du monde. Quant aux lois générales bien loin que par elles nous passions du connu à l'inconnu, ce serait bien plutôt l'inverse qui se passe. La science a beau montrer le caractère normal des événements particuliers jusque dans leurs moindres détails, en les ramenant sous des lois connues ; en faisant cela, elle n'explique rien, absolument rien sur les objets eux-mêmes, leur origine, leur but.

Tout comme le savoir ordinaire, la science est donc soumise à un but supérieur, de nature pratique. Eh quoi ! n'est-ce pas porter atteinte à la dignité de la science que d'émettre une telle assertion ?

N'est-ce pas, — pour employer une expression chère aux Allemands, — une « contradiction en elle-même » que de faire de la recherche de la vérité qui est l'âme de la science un simple moyen de la vie pratique de l'humanité ? Aucunement.

Car ce moyen conserve, ici, vis-à-vis du but son indépendance relative et sa signification propre. Ainsi, en morale, le fait que l'homme recherche le bonheur n'enlève au principe du devoir rien de son importance. Kant lui-même l'a reconnu ; car après avoir dit que l'important, pour l'homme, était d'accomplir son devoir, parce que c'est son devoir (*bonum summum*) il montre ensuite que la félicité devient son partage ; c'est-à-dire que sur le chemin du devoir l'homme trouve le bonheur. C'est là le *bonum consummatum*. Ainsi la science gardera son indépendance et sa dignité morale bien que, en définitive, elle serve à un but pratique : la domination spirituelle sur les choses. Car la science ne s'élève jamais au-dessus de l'investigation de ce monde, tel qu'il nous est donné dans l'espace et dans le temps ; elle ne nous donne pas la solution de l'éénigme de l'univers ; enfin elle n'est pas le chemin nous conduisant au savoir suprême, ce pourquoi elle est souvent tenue.

N'y a-t-il donc aucune explication du monde possible ? non, pas sur le chemin de la science positive. Car nous nous sommes convaincus que la science est au fond logée à la même enseigne que le savoir ordinaire, avec les différences que nous avons vues. Bien que supérieure au savoir ordinaire, la science est fondée sur l'expérience qui décide en dernier ressort ; elle est née et se développe avec la participation de l'intention et de l'arbitraire. C'est pour avoir ignoré ou bien oublié cela que foule de savants naturalistes élèvent de telles prétentions au nom de la science. Nous l'avons vu également : un seul domaine nous présente un point d'attache pour une connaissance idéale, celui de la vie « psychico-historique. »

D'une part, il y a identité entre ce domaine et celui des sciences de la nature : ici aussi, en effet, il y a une séparation arbitraire des objets. Pour expliquer la genèse psychique des jugements, la psychologie doit isoler les objets d'une façon arbitraire¹. Ici aussi nous constatons donc des constructions artificielles. C'est ainsi que l'impératif catégorique, selon que

¹ Nous employons ce terme comme synonyme d'« intentionnel. » C'est-à-dire au sens étymologique. Le terme de libre-arbitre est tout autre chose que le synonyme du mot caprice.

l'appelle Kant, ne se trouve nulle part dans sa nudité. Et pourtant, dans ce domaine, nous faisons un pas en avant dans la connaissance réelle des objets. Tout d'abord parce qu'ici nous avons affaire avec des objets individuels c'est-à-dire des noms propres. Nous avons vu que dans la connaissance des objets il y a toujours une part d'indéterminé, car cela seul qui nous importe entre en ligne de compte. Dans les sciences de la nature cet *x* est laissé de côté, comme n'intéressant pas directement. Dans la vie psychique cet *x* importe, au contraire, extrêmement, car c'est la *liberté*. Nous avons donc ici un point d'attache pour le savoir idéal ; seulement cela, à la vérité, car le savoir exact, basé sur l'expérience, ne peut pas dépasser le domaine des choses finies.

II

Nous sommes partis de cette prémissse-ci : à savoir que, — dans le domaine de la connaissance, — les faits seuls décident. C'est pour s'en être tenue toujours plus à cette vérité que la science a remporté des triomphes toujours plus éclatants. Néanmoins, de divers côtés, le savoir est jugé d'une façon toute autre. Aux yeux de plusieurs le point décisif est un élément général de la connaissance qui produit la nécessité, trouve sa représentation dans la *logique* et son illustration la plus frappante dans les mathématiques.

Examions, à ce propos, ce que peut signifier cette déclaration souvent entendue : que notre connaissance doit avoir un caractère de nécessité. Jusqu'à présent nous avons vu que la connaissance du réel, seule, suffisait. Ce qui s'impose, encore une fois, ce sont les faits. La nécessité, si elle se trouve quelque part est seulement dans le fait qui s'impose à nous. Par conséquent, dans le domaine de la connaissance, un jugement sera nécessaire lorsqu'un fait (de l'ordre matériel ou historique) s'imposera à nous. Ce caractère de nécessité du jugement reste un moyen par rapport au fait qui est le but, car notre connaissance repose toujours sur la contrainte que les faits exercent sur nous. En aucun cas, il ne pourrait découler de cette con-

naissance de la réalité, une autre connaissance, — indépendante de la première, — ayant un caractère de nécessité et dépassant la première en valeur. Si, par exemple, je dis que tel événement arrivera dans l'avenir j'exprime simplement, en m'appuyant sur l'expérience du passé le plus haut degré de probabilité que cet événement *a* arrivera, cela sans préjudice des causes agissant en sens contraire qui peuvent survenir.

Mais le caractère de nécessité que l'on cherche est non celui qui relie la pensée humaine à la réalité; c'est bien plutôt celui qui unit le sujet au prédicat.

Telle est la connaissance nécessaire qu'on prétend opposer au savoir accidentel provenant de l'expérience. — Constatons tout d'abord que les *jugements analytiques* (tels que, les corps sont étendus ou les hommes sont mortels), loin de s'approcher de ce caractère de nécessité, reposent eux aussi, sur l'expérience et s'éloignent encore plus de l'idéal du savoir que c'est le cas pour la description d'un simple fait, basée sur l'expérience. Kant a suffisamment prouvé la chose.

Quant à l'*élément aprioristique* de notre connaissance, c'est-à-dire quant aux notions de substance et de cause il est vrai que nous ne pouvons pas nous passer de ces catégories-là. Mais comment sont-elles nées? Nous l'avons vu: du besoin que nous avons de transporter notre « moi » dans les choses (substance), comme de la tendance que nous avons de leur attribuer une action semblable à celle que nous-mêmes nous savons exercer, d'après notre propre expérience (causalité). Voilà tout ce qu'il y a à dire sur l'élément aprioristique de notre connaissance¹.

Et la *logique*? dira-t-on. N'a-t-elle, à cet égard, aucune valeur?

Elle nous indique comment nous devons penser, dès lors n'aurait-elle pas en elle-même un *critère* de la *vérité* supérieure à celui de l'expérience? En aucun cas. Car la science ne dépend pas de la logique. La première est apparue avant que la seconde soit là. Loin de nous la pensée de méconnaître

¹ La question du rapport de la pensée à l'être ne sera traitée que plus tard lorsqu'il s'agira d'examiner la portée de la méthode spéculative.

la grande valeur de la logique qui, elle aussi, est un des critères de la vérité. C'est en s'élevant de degrés en degrés que la science passe à la connaissance des lois générales. Or il arrive souvent que, dans sa route, la science doive se passer du contrôle des faits ; alors intervient la logique qui apporte son concours en nous apprenant soit à disposer les idées d'après leur valeur réelle soit à émettre des hypothèses en partant toujours de celles qui expliquent, à moins de frais, les faits, etc. Mais tout ce'a, la logique ne peut le faire, il est vrai qu'en ayant recours à l'expérience.

Jetons enfin un coup d'œil sur les *mathématiques*. On le sait : les uns regardent les mathématiques comme la preuve la plus éclatante d'une connaissance aprioristique (tel Spinoza) ; les autres y voient un produit de l'expérience. — Quelle que soit l'importance des mathématiques dans les sciences, il est de fait qu'en tant que *théorie pure* elles sont seulement une science de nature formelle. Les formules mathématiques sont des vérités hypothétiques ; elles sont vraies... à supposer qu'il y ait des objets sur lesquels ces formules puissent être expérimentées. L'objet des mathématiques n'est pas la réalité mais seulement un élément de cette réalité, isolé au moyen d'une abstraction arbitraire, et dans l'intérêt d'une construction idéale.

Cela est vrai, répliquerait-on, mais ce qui importe dans les mathématiques n'est-ce pas précisément que cette science suive sa route sans s'occuper de l'expérience.... et que pourtant elle soit dans ce rapport frappant vis-à-vis des objets de l'expérience ? N'y a-t-il pas là la preuve que l'esprit humain peut trouver la vérité, indépendamment de l'expérience, et cela par une force originale et innée ? Il n'en est pas ainsi, car il n'est pas besoin de beaucoup de réflexion pour constater que les axiomes mathématiques — pour n'être pas tirés de l'expérience habituelle — n'en sont pas moins des éléments de l'expérience, isolés par une abstraction intentionnelle, devenue, il est vrai, chose naturelle et comme innée par la longue habitude.

Il y a, toutefois, une différence à faire entre la *géométrie* où les figures sont, en effet, le produit d'une abstraction artificielle

et l'*arithmétique* où les éléments ne sont pas tirés des objets par l'expérience mais appartiennent à notre manière de considérer les choses. Si donc les mathématiques sont, à bon droit, la lumière des sciences naturelles, elles sont, par contre, pour la philosophie, les feux follets qui souvent l'ont égarée dans les chemins d'une spéculation creuse et vide. Car, dans les mathématiques tout spécialement, nous voyons apparaître avec évidence cette part d'intention (ou d'arbitraire) qui se trouve à la base de la science comme du savoir habituel. Elles sont la preuve irréfragable de cette thèse que nous venons de soutenir tout au long.

Tous ces développements ci-dessus intéressent la théologie... sinon les théologiens !... parce que la question du savoir suprême l'intéresse. Or nous arrivons à ce résultat que confirme l'histoire du dogme toute entière : Ni le savoir ordinaire ni le savoir scientifique ne peuvent nous conduire au savoir suprême.

La science elle-même nous interdit toute tentative semblable, par la manière dont elle prend naissance et se développe. Si donc nous voulons avoir une réponse à la question de l'origine et du but du monde, nous devons nous adresser à une autre source et suivre une toute autre voie. Examinons donc la seconde méthode possible : la méthode spéculative.

III

Le caractère propre de toute méthode spéculative consiste en ce qu'on explique le monde, son origine et son but, en partant d'une ou plusieurs idées supposées valables. Cette idée-là doit en quelque sorte appartenir au contenu même de notre conscience, (*Bewusstsein*), et avoir une puissance de persuasion telle que l'homme ne puisse pas faire autrement que de regarder la conception du monde fournie par elle comme la vérité suprême. A quelle partie de notre sens intime appartiendra-t-elle ? où déployera-t-elle sa force de persuasion ? Sera-t-elle issue de notre conception théorique du monde ou bien sera-ce la vie pratique qu'il faudra consulter ? Dans le premier cas

cette vérité ne s'adresserait qu'à l'intelligence : l'homme serait conçu comme une partie du monde et les lois qui gouvernent sa vie comme le point culminant des lois de l'univers. Dans le second cas, le point de départ serait la place de l'homme dans l'univers, son activité et sa destinée : toutes ces choses étant impliquées dans l'idée directrice. Dans le premier cas, l'homme serait interprété du point de vue du monde ; dans le second, le monde le serait du point de vue de l'homme.

Or nous affirmons la primauté de la raison pratique sur l'intelligence.

Nous allons montrer, par voie inductive, que le second chemin seul mène au but.

Schopenhauer, lui, parle d'une suprématie de la volonté mais le terme de raison pratique, indiqué par Kant¹, convient mieux. Car il énonce le point précis à étudier : le rapport de la volonté avec le savoir suprême (*Vernunft*).

Est-ce la volonté ou l'intelligence qui commande chez l'homme ?

Si on étudie la vie humaine, principalement dans son passage de l'enfance à l'état d'adulte, on conviendra sans doute de ceci : c'est que l'intelligence, apparaissant postérieurement à la volonté, ne devient réellement jamais indépendante de la volonté ; mais la volonté peut, — grâce aux états de conscience divers évoqués par l'intelligence, — s'émanciper plus qu'auparavant de tout secours étranger².

¹ On verra bientôt comment Kaftan tout en se rattachant ici à la terminologie kantienne modifie du tout au tout les rapports de la raison pratique à ce que Kant appelle la raison pure.

² Kaftan entend la volonté dans un sens très large. Car au sens strict du terme (c'est-à-dire en faisant abstraction du sentiment) il n'y a pas, c'est clair, de volition sans perception. Il entrerait dans un tout autre courant d'idées d'étudier la question suivante : Quel est le rapport de la foi à la connaissance ? Qu'il nous suffise ici de dire que Kaftan est à l'antipode de cette conception d'après laquelle la foi (sentiment et volonté) créerait son objet, c'est-à-dire le concept intellectuel. Dans son ouvrage : *Das Wesen der christlichen Religion* comme dans un opuscule, *Glaube und Dogma* Kaftan trouve que ces concepts là sont fournis par la parole de Dieu, témoignant de la révélation de Dieu aux hommes.

Et pourtant il y a un savoir qui s'est complètement émancipé de la domination de la volonté : la science. Cela porte-t-il atteinte à la thèse ci-dessus, de la primauté de la raison pratique ? Nullement. Car en cherchant bien quels motifs ont concouru à faire du savoir une quantité constante dans notre vie psychique, nous constatons avant tout autre, la volonté dans son désir de s'affirmer à l'existence et au bien-être. Pour constater la chose il suffit d'étudier le développement historique du savoir. La nécessité a été la mère du savoir.

Enfin qu'est-ce qui nous pousse à chercher un savoir suprême ? Qu'est-ce ? Sinon que le savoir suprême, s'il existe, a aussi une signification pratique. Il y a plus encore. Ce besoin pratique se trouve *à la base même* du savoir. Nous nous enquêtrons de la première cause et du dernier but du monde parce que, nous-mêmes, nous appartenons à ce monde, et que notre destinée est liée à la sienne. D'où viens-je ? où vais-je ? L'homme cherche une réponse à ces questions pour pouvoir, — d'après la réponse, — arranger sa vie en conséquence. Et voilà pourquoi, en définitive, l'homme cherche un savoir suprême. S'il s'agissait avant tout d'un besoin de l'intelligence ; le désir d'un savoir complet, absolu et parfait ne se trouverait que chez quelques-uns. C'est bien le cas pour la *gnose* des Platon accessible aux seuls sages. Schopenhauer, il est vrai, a cherché l'explication du phénomène religieux en disant que le peuple satisfait par la religion... son penchant métaphysique ! Mais le peuple ne sait rien d'un besoin métaphysique. Il cherche dans la foi un savoir suprême, et cela pour des raisons toutes pratiques. C'est bien plutôt la tendance métaphysique du philosophe qui est une déviation de ce besoin profond et pratique de l'âme du peuple.

Ou bien contestera-t-on à la volonté la primauté parce que l'intelligence a, dans certains cas, une initiative propre qui nous pousse à l'action ? Non pas. Car cette domination de l'intelligence, loin d'être originelle, est un fait d'acquisition. Ce qui le prouve c'est que, dans les cas où la volonté et l'intelligence sont en collision, la victoire reste à la volonté dans la plupart des cas. Mais dira-t-on : si les gens jugent des choses,

le plus souvent, d'après leur volonté, ou par leurs sympathies et leurs antipathies, il doit appartenir à la science de juger d'après la vérité. Il est vrai, tout d'abord, que si la volonté doit entrer en ligne de compte, il ne peut s'agir d'une spéculation corrompue par la volonté. Ceci est au-dessus de tout doute. Mais qui nous dit qu'il soit impossible de trouver la solution du problème de la connaissance suprême en ne recourant qu'à des moyens théoriques ?

Nous devons ici tirer les conclusions des considérations que nous avons présentées sur le savoir. Nous avons constaté en premier lieu l'impossibilité d'élever le savoir scientifique au niveau d'un savoir suprême. A la vérité ces considérations-là visaient surtout la méthode empirique par laquelle les uns veulent expliquer le monde. Bien qu'elle contienne une part de vérité que nous relèverons plus tard, la méthode spéculative tombe sous le coup des mêmes critiques. Quelle est donc l'erreur commune à ces deux méthodes ? Elle gît dans le fait qu'on emploie les catégories formelles de l'entendement dans des domaines qui dépassent l'expérience. La *spéculation théorique* souffre de la même erreur puisque, dit-elle, les catégories formelles suffisent en dehors de toute expérience à établir la vérité. Pour elle, ce qui se conçoit nécessairement existe aussi réellement. Tel est son canon. L'âme de la spéculation théorique c'est que l'esprit possède en soi le pouvoir de créer le savoir suprême¹.

La science, il est vrai, acquiert, vis-à-vis de la volonté, l'indépendance. Cette indépendance-là ne doit en aucun cas être diminuée. Aussitôt que le travail scientifique reconnaît une autre loi que celle de la vérité, et de la vérité seule, il faillit à son devoir. Cette indépendance, toutefois, n'est que relative. Bien plus, la *vérité même* nous oblige à reconnaître qu'en dernière instance notre savoir dépend de la volonté. Dès lors il ne sera pas contraire au caractère même de la science de chercher le savoir suprême sur la voie d'une spéculation dominée par des considérations d'un ordre tout pratique; celui de la volonté.

¹ Ce fut là le nerf de toute la théologie panthéistique, ainsi que le prouve l'histoire du dogme.

Nous avons ici à répondre à une objection qui, bien que spécieuse, n'en paraît pas moins très forte aux yeux de plusieurs.

Si, dira-t-on, le savoir suprême s'appuie sur des considérations d'un ordre pratique, alors la porte est ouverte toute grande à l'imagination et aux illusions. La certitude devient un leurre. Il n'en est heureusement pas ainsi. La vérité de la spéculation basée sur la pratique est aussi *objective* que celle de n'importe quelle science. La preuve, c'est vrai, ne sera péremptoire que lorsque la construction sera faite. Alors seulement on verra si le théoricien¹ a su, oui ou non, se mettre en garde contre toute vue personnelle. Dans son ouvrage sur l'*Essence de la Religion* Kaftan a du reste fourni la preuve que cette méthode est aussi objective que toute autre. Chaque énoncé est déterminé d'une part par le contenu de l'idée dirigeante, de l'autre par les relations effectives de la vie psychique. Il ne reste aucune place dans les déductions pour les antipathies ou sympathies personnelles², car il s'agit toujours de normes dont l'objectivité peut être prouvée par les différents exemples tirés de l'histoire (respectivement de l'Ecriture Sainte, document seul authentique de la révélation de Dieu en Christ). Il est évident que la valeur de l'idée dirigeante est la présupposition de toute la construction. Nous arrivons ainsi à ce résultat : Si le savoir suprême peut être recherché, ce n'est que sur le chemin d'une spéculation dominée par la raison pratique. Nous savons enfin que, si ce savoir suprême existe, il aura une objectivité aussi grande que tout autre.

IV

Nous avons vu que tantôt notre connaissance s'enquiert des faits fournis par l'expérience, tantôt elle est déterminée par une idée pratique. Jusqu'à maintenant, nous n'avons parlé de cette dernière connaissance que sous forme hypothétique. La *religion*

¹ Nous avons ici sous la plume le mot de *dogmaticien* mais ce serait préjuger la question que de déclarer d'ores et déjà : la religion seule fournit cette idée dirigeante à la spéculation.

² Que d'autre part, l'individualité de l'auteur puisse se montrer, malgré tout, cela est évident mais n'enlève rien à l'objectivité.

vient remplir ce vide, car elle est non une chose hypothétique mais un fait constant dans la vie historique de l'humanité. Ainsi cette division de notre savoir, telle que nous l'avons formulée, passe du rang de l'hypothèse à celui d'un fait, et d'un fait universellement reconnu. Naturellement cela ne signifie pas, *eo ipso*, que le savoir suprême, — s'il existe, — doive revêtir la forme d'une foi religieuse.

Sous sa première forme, la raison sera dite expérimentale; (*Verstand*) sous la seconde, ce sera la raison théorique (*Ver-nunft*). Nous nous assujettissons le monde par la première tandis que par la raison théorique nous exprimons le dernier but et la plus haute tâche de l'homme ; c'est à-dire que nous arrivons à une vérité dont l'homme est lui-même dépendant.

Pour que l'homme puisse — par la raison expérimentale, — arriver à un savoir suprême il faudrait que, grâce aux ressources de son esprit, il soit capable de dominer également sur toutes les parties du monde. Vouloir cela, c'est désirer une connaissance telle que Dieu seul peut l'avoir. La raison théorique, fondée sur une notion pratique peut, seule, arriver au savoir suprême parce que, seule, elle correspond à la situation qu'occupe l'homme dans l'univers. Or celle-ci est la situation d'une créature (de quelqu'un ou de quelque chose) et non d'un Créateur.

Et pourtant, on ne peut pas rester en présence de cette dualité-là. C'est précisément pour n'avoir pas su trouver l'unité supérieure dominant ces deux notions que Kant a été, lui aussi, renversé par les spéculations de Schelling et celles de Hegel. Pourquoi Kant n'est-il pas arrivé à trouver la synthèse féconde et génératrice ? Voici la raison de ce fait. Kant a récusé au savoir suprême le caractère d'une connaissance théorique, mais il a laissé subsister les présuppositions platoniciennes. Dès lors, aussi longtemps que celles-ci sont admises, aussi longtemps le penseur arrivera à des impasses funestes. Parmi ces présuppositions-là nommons, avant tout, l'idée erronée du caractère absolu (nécessaire) de notre connaissance théorique¹.

¹ Si, en effet, on ne surmonte pas logiquement cette dualité, il en résultera que la science exacte possédera, à elle seule, la vérité objective,

Maintenant l'unité se trouvera précisément dans ce fait que le savoir, dans toutes ses parties, sert en définitive aux intérêts pratiques de la vie.

Cette thèse-là n'a assurément plus besoin d'être démontrée par nous. Toutefois, nous pouvons indiquer plus explicitement cette unité-là en cherchant, d'un côté, la voie qui conduise du savoir expérimental à la connaissance suprême ; et, de l'autre, en constatant la lumière qui, de la raison théorique, tombe sur les objets du savoir ordinaire. La première de ces voies s'appellera *l'histoire* ; et la seconde, *la philosophie de la nature*.

Considérons tout d'abord l'*histoire*, en tant que trait d'union entre les deux ordres de notre savoir.

Dans la connaissance expérimentale, on s'attache aux faits ; toute donnée de la volonté ou du sentiment est exclue. Ceci se constate dans les sciences de la nature qui ont affaire avec les objets tombant sous nos sens.

Dans la vie psychique de l'humanité, — l'*histoire*, — il s'agit aussi de faits comme dans les sciences de la nature ; mais ici l'expérience personnelle intervient comme moyen indispensable de la connaissance. Sans cela la vie de l'humanité nous apparaîtrait, dans son ensemble, sous le profil d'un pur jeu de marionnettes.

De l'analogie de notre propre expérience, nous tirons des déductions ; à leur lumière nous jugeons des faits de l'*histoire*. C'est ainsi seulement que nous arrivons à comprendre l'*histoire*. La connaissance de l'*histoire*, bien que commune à tous, reposera donc sur une *interprétation* particulière ; chacun devant en effet recourir à son expérience. Or celle-ci diffère d'un sujet à l'autre. Ainsi il y aura dans l'*histoire* une approximation à ce savoir suprême procédant d'une idée que l'individu

tandis que la *religion devra se cantonner tant bien que mal dans le domaine de la vérité subjective*. C'est bien là, en effet, qu'est arrivé Ritschl ainsi que son disciple Hermann. Celui-ci déclare bien hautement : « Nous proclamons que les objets de la foi chrétienne n'ont aucune part à la vérité objective. » On ne peut être plus conséquent avec les prémisses kantiennes, prémisses qui, dans ce cas-ci, sont l'héritage direct de Platon.

érite — en suite de sa conviction personnelle — en principe de connaissance.

Voici maintenant une seconde considération nous engageant à donner à l'histoire ce caractère d'un trait d'union entre les sciences de la nature et le savoir suprême.... s'il existe réellement quelque part. De même que, par les sciences physiques, nous établissons notre domination spirituelle sur les choses, ainsi un des buts de l'histoire est de pouvoir mieux ordonner, — en connaissant le passé, — les conditions de notre propre existence et celles de la société humaine. Le présent n'est-il pas fils du passé et père de l'avenir ? D'autre part, la connaissance de l'histoire nous permet, en quelque mesure, d'agrandir les bornes de notre existence individuelle et d'élargir notre conscience (*Bewusstsein*) de façon à ce que celle-ci reflète toujours plus celle de l'humanité. Ici il ne s'agit plus pour nous de dominer sur les choses mais de nous conformer à elles. L'histoire nous prépare donc à ce savoir suprême qui, — s'il existe, — réclamera l'obéissance de l'homme. Ces remarques seront d'autant plus vraies si l'on se rappelle que, chaque jour davantage, les faits si importants de la religion et de la morale entrent en ligne de compte dans l'histoire, comme des facteurs importants. Oui il s'agit dans l'histoire d'un idéal — ou de plusieurs — qui exige de l'homme la soumission. Celui qui voudrait décrire l'histoire sans prononcer un jugement, — laissant en quelque sorte en suspension ces grands problèmes qui ont toujours agité l'humanité, — celui-là serait précisément, lui-même, une preuve tangible et patente.... du manque d'objectivité. Au reste ne luttons pas avec des ombres. Chacun prononce ces jugements-là. Nous le constatons : ici la connaissance expérimentale cède de plus en plus le pas au savoir de la raison théorique (*Vernunfterkenntniss*). Et ces idées maîtresses de l'histoire nous apparaissent comme autant d'idéaux ou de principes auxquels nous devons nous soumettre, — comme à ce qu'il y a pour l'homme de plus élevé.

Nous voici arrivés sur le seuil même du chemin pouvant conduire au savoir suprême, à supposer qu'il ne soit pas une chimère.

Résumons donc notre enquête : Tout d'abord, au bas de l'échelle se trouve la connaissance expérimentale, reposant sur la contrainte qu'exercent sur nous les faits (ceci sans oublier la part d'intention ou d'arbitraire inhérente, malgré tout, à ce procédé). Puis, à la contrainte des faits vient s'ajouter la certitude individuelle nécessaire pour comprendre et juger. A mesure que nous avançons, il est de plus en plus difficile de se placer sous la contrainte des faits, ainsi que cela pouvait se faire dans les sciences physiques, dites exactes de ce fait. La *décision personnelle* entre toujours plus en ligne de compte jusqu'à ce qu'enfin elle soit seule à saisir la vérité ; elle forme alors la base de notre vie personnelle comme de notre activité.

Nous arrivons ainsi à une unité du savoir non factice et illusoire, non celle des matérialistes ou des idéalistes, et nous évitons également la dualité des empiristes. Bien loin que la vie psychique s'élève au-dessus du monde physique comme une *Fata Morgana*, elle acquiert son indépendance et revendique son objectivité tout en concédant aux sciences de la nature leur valeur propre, quoique relative et inférieure. A la vérité, il nous faut abandonner ce fantôme d'une vérité objective qui, partant de la nature, s'élèverait par degrés et progressivement vers l'absolu. Ce qui est un gain ; car ce savoir là est, nous l'avons surabondamment démontré, une illusion. La position toute pratique occupée par l'homme dans l'univers : voilà ce qui forme l'unité vivante du savoir. Ainsi que la situation de l'homme est autre vis-à-vis de Dieu (qui en tant que cause suprême et dernier but du monde est l'objet du savoir suprême.... à supposer que nous y arrivions) et autre vis-à-vis du monde ; ainsi il découle naturellement que les conditions du savoir dans les deux domaines sont différentes.

Nous avons à montrer maintenant que, de ce savoir suprême, résulterait pour nous une nouvelle compréhension de tous les objets que nous pouvons connaître. Il faudrait examiner s'il n'y a pas une *philosophie de la nature*. Ainsi serait formé le trait d'union liant le savoir suprême aux sciences de

la nature. C'est-à-dire qu'il faudrait faire pour la nature ce qu'on demandera à l'histoire.

Le seul moyen d'établir un principe suprême qui ait une valeur objective c'est-à-dire qui soit vrai pour tous est évidemment de s'adresser non à l'expérience d'un individu mais bien à l'histoire elle-même. Une fois seulement ce terme trouvé on tracera l'esquisse d'une *philosophie de l'histoire*; nous voulons dire par là que l'on montrera comment les dispensations d'un peuple, puis de tous ensemble, se comprennent en partant d'un principe considéré comme le terme de l'histoire : *terminus ad quem*¹!

Eh bien ! voyons maintenant en quelques mots comment, — en partant du savoir suprême que nous supposons, — s'explique la nature. Il s'agit de montrer que celle-ci est, par rapport à ce savoir dans la relation du chemin au terme, du moyen réalisant le but. En d'autres termes, est-il possible de gagner une vue totale de l'histoire et du développement de la nature, de réunir tous les points isolés, et cela en s'en tenant aux seules données du savoir exact ? Il convient, avant tout, de se rappeler dans quelles limites une telle explication devrait rester. Il faut qu'on n'oublie pas son caractère tout relatif, — ce qu'ont perdu de vue les partisans du *transformisme* érigé par eux en un système de philosophie. Jamais l'explication ne dira autre chose que ceci : tels et tels événements se sont passés ainsi ; ils se développeront donc, probablement, de telle et telle façon dans l'avenir. Au commencement et à la fin, se trouveront toujours deux inconnues : l'*origine* et le *but final* des événements considérés. Dès lors une telle explication n'aboutira pas à moins de partir d'une idée directrice fournie par la

¹ N'est-ce pas en partant de Jésus-Christ, que les grands apologètes modernes, les Zezschwitz, les Naville, ont esquissé la philosophie de l'histoire : le paganisme préparant par ses ténèbres la voie aux lumières du christianisme, la philosophie païenne impuissante à briser le cercle du déterminisme appelant la philosophie de la liberté, enfin l'histoire du peuple d'Israël réclamant par cent bouches diverses un Sauveur ! Bien plus, Jésus-Christ, lui-même, ne se donne-t-il pas comme le Messie, le Sauveur promis en montrant que toute l'histoire du peuple de Dieu converge vers lui ?!..

raison pratique. Par exemple, on cherchera le but de la nature et de son développement dans l'humanité ; l'homme sera considéré comme le roi de la création. Toute la philosophie de la nature deviendra, de la sorte, le portique de l'édifice qui s'appellera la philosophie de l'histoire. Celle-ci, à son tour, s'appuiera sur une idée directrice considérée comme la clef de voûte de tout l'édifice. Seule une telle idée indiquera quelle est la tâche de l'homme, et le but de notre race ; au demeurant, cette idée-là a toujours été prise, dans l'histoire de l'humanité, pour la plus haute qui se puisse concevoir.

Voilà comment sera réalisée d'une nouvelle manière l'unité du savoir.

Nous avons ainsi terminé notre enquête sur le savoir, tout comme celle sur la priorité de la raison pratique. Toutefois, avant de conclure voyons la position prise par Kaftan à l'égard du positivism qui, lui, a donné une explication toute nouvelle de la science. Nous verrons que personne moins que Kaftan ne mérite l'épithète de positiviste.

V

Kaftan juge comme suit ce mouvement qui, actuellement, semble résumer de la façon la plus éclatante les idées dirigeantes en dehors du christianisme.

Bien que le positivisme n'ait pas manqué parfois de conceptions justes et fortes sur l'histoire de l'humanité, il n'en est pas moins un système complètement faux. Et cela parce que Comte a méconnu, lui aussi, la valeur *relative* de l'intelligence. Cette erreur qui de Platon s'étend sur tout les systèmes est encore en plein épanouissement dans le positivisme. Si Comte récuse, il est vrai, tout caractère scientifique à la métaphysique ; par contre il attache une valeur exagérée à la connaissance qui, — si on peut dire ainsi, — lui reste encore en mains. Il déclare avec foule de représentants actuels de la science en France : ce qui ne peut pas venir se ranger sous les concepts généraux et les lois, ne peut pas non plus devenir l'objet de la connaissance scientifique. Dès lors, dit-il, c'est chose totalement inconnaisable. — Oui, la première partie de cette déclaration

est vraie, mais seulement parce que notre connaissance dans ce cas-là, n'est pas adéquate à l'objet, mais reste toujours fragmentaire et entachée d'arbitraire. Si les sciences exactes n'atteignent pas le savoir suprême (à supposer qu'il existe) c'est seulement parce qu'elles sont impuissantes à s'élever au-dessus des données de la raison expérimentale. Et voilà tout. Tandis que, aux yeux de Comte, ce qui ne se plie pas sous cet ordre de choses ne peut être connu en aucune façon par nous. Or un tel jugement est directement le contraire d'une juste conception de la science ainsi que de ses devoirs *positifs*; ce que nous avons prouvé.

Cette méconnaissance de l'importance primaire de la volonté a son contre-coup dans la *sociologie*. Comte attend que la science sociale perfectionnée réalisera à elle seule dans l'avenir cet état parfait que, dit-il, ni l'organisation du moyen-âge, — dominée par l'idée théologique, — ni celle de la révolution, — guidée par les principes métaphysiques les plus élevés, — n'ont pu atteindre. Il attend de la science sociale autant que nous l'avons vu attendre, tout à l'heure, des lois et des concepts généraux pour établir la vérité scientifique.

Kaftan objecte que si les sciences sociales sont restées en arrière de celles de la nature, en d'autres termes, si les progrès dans la possession du bien-être et du bonheur n'ont pas correspondu, comme on s'y attendait, aux progrès de la science, cela ne vient pas seulement du fait que les sciences sociales, plus compliquées, n'ont pas pu arriver assez tôt au niveau des autres sciences. Cela ne vient pas de ce que les sciences sociales n'ont pas encore eu le temps d'établir des normes correspondant au nouvel état créé par l'organisation moderne. Non. La cause de cette infériorité de la sociologie doit être cherchée dans le fait qu'ici nous sommes en présence d'un facteur nouveau : la liberté des individus et des masses, liberté qui, à chaque instant, cause des déviations inattendues. De plus, la connaissance réelle des sciences sociales, pour créer des états durables, aura toujours à s'opposer à la volonté comme aussi à la connaissance bornée de la majorité. C'est donc une illusion d'attendre d'une amélioration de la science

sociale une organisation nouvelle et parfaite de la société.

Il nous reste, pour conclure toutes ces considérations ci-dessus, à voir de quelle nature devra être cette idée pratique devant servir de principe à la raison spéculative. Il ne peut être question des idées morales comme telles car on ne peut déduire d'elles aucun savoir suprême. Kant lui-même l'a si bien compris qu'après avoir parlé de l'*Impératif catégorique* comme du *summum bonum*, il recourt à la notion du *souverain bien*, qui est le *bonum consummatum*. En effet, seule l'idée d'un bien supérieur peut nous servir de principe d'une spéulation rationnelle fondée sur une idée pratique.

Au reste, jamais l'idée morale ne se présente, en réalité, isolée comme dans le système de Kant. Toujours l'idéal moral se présente à nous avec un bien que nous appelons pour cette raison : un bien moral¹. La réalisation de ce bien supérieur devra être envisagée comme le but du monde ; et celui-ci dès son origine, devra être considéré comme étant disposé en vue de la réalisation de ce bien supérieur là. On le voit : si l'idée d'un *summum bonum* devient le point de départ du savoir supérieur, alors nous n'avons pas affaire à une opinion toute subjective ou à un fait tout intime également, tel que l'accomplissement d'un devoir. Non. Il s'agit d'un état réel (*Zustand der Wirklichkeit*) *en dehors de nous aussi bien qu'en nous*. Le bien supérieur (vie et bonheur) nous est donné dans cet état-là comme un fait. *Nous conclurons donc* en disant : le savoir supérieur nous sera donné avec l'idée d'un *summum bonum*. Si non il nous faut renoncer à un tel savoir. Cette idée-là devra être démontrée préalablement comme valable.

¹ Ici aussi, il s'agit de sortir d'une dualité funeste, vrai moulin à vent contre lequel s'est battue l'ancienne psychologie qui, au lieu de saisir l'homme dans son unité vivante, créait artificiellement des abstractions. Après quoi elle faisait rentrer dans celles-ci, de force, tous les faits de la vie humaine. Nous renvoyons ceux des lecteurs que cette question intéresse à un ouvrage de grande valeur publié sous le titre : *Ideale und Güter* par Class, professeur de philosophie à Erlangen. Par voie inducitive, Class étudie et montre, en suivant l'impulsion donnée par Schleiermacher, ces deux notions du bien et de l'idéal présentes partout et dans tous les domaines de la vie de l'humanité : religion, morale, culture.

Or le christianisme prétend donner une réponse satisfaisante à cette question du savoir suprême.

La tâche apologétique de la théologie consistera donc à prouver que l'idée chrétienne du souverain bien est la plus raisonnable, celle qui seule est valable pour tous.

Cette idée-là, nous le verrons, est celle du *royaume des cieux*.

Il nous reste encore à tirer une conclusion à l'égard de la *théorie de la connaissance*. D'une part, nous constatons que jamais on ne s'en est tant occupé que depuis Kant, et jamais non plus le désaccord n'a été plus grand. Pourquoi au lieu d'arriver à une unité de vues, au moins générale, le désaccord est-il si grand qu'on paraîsse aboutir à une nouvelle scolastique dans ce domaine ? Kaftan répond : La théorie de la connaissance est de peu ou point d'importance pour le travail scientifique au sens restreint du terme (sciences physiques). Elle n'a de valeur que lorsque, par elle, on cherche à arriver au savoir suprême. La connaissance elle-même doit alors être étudiée dans ce grand ensemble que nous avons vu ; alors seulement elle peut être jugée à sa valeur véritable.

Nous avons exposé jusqu'à maintenant les conditions auxquelles seules il faudra se soumettre pour établir la preuve rationnelle du savoir suprême ; disons maintenant : du christianisme, puisque celui-ci se donne pour tel. En d'autres termes, nous avons vu quels seront *les seuls critères philosophiques de la certitude* dans cette question du savoir suprême. Il reste à prouver le bien fondé de la méthode dont Kaftan se sert — la méthode spéculative guidée par une idée pratique¹ — puis nous pourrons exposer la preuve du christianisme.

¹ Nous montrerons également en quoi cette méthode se distingue de la méthode spéculative traditionnelle et ce qui lui permet d'échapper à la condamnation frappant celle-ci.

(A suivre.)
