

**Zeitschrift:** Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 33 (1900)  
  
**Artikel:** La dialectique de Schleiermacher [suite]  
**Autor:** Tissot, D.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-379697>

### **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:** 06.02.2026

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

# LA DIALECTIQUE DE SCHLEIERMACHER

PAR

D. TISSOT <sup>1</sup>

---

B. *Juger*. Nous avons souvent insisté sur la part de l'organisme et sur celle des facultés intellectuelles dans notre développement. Fidèle à notre thèse, en arrivant à un degré supérieur au *savoir*, nous étudierons le sujet d'un peu plus près. Les sens livrent le monde en objets isolés, c'est-à-dire sous forme chaotique. Ils ne sauraient y répandre la lumière. α) La raison dissipe cette obscurité en y portant l'ordre, qui est la clarté : des éléments épars, elle laisse le spectacle d'un monde. β) Son activité ne se borne pas là : elle organise chaque partie, qui devient un tout, par ce qu'elle y rattache et par ce qu'elle en sépare. Elle généralise le résultat obtenu et l'applique à tout ce qui est semblable. C'est une petite nature dans la grande. S'élevant plus haut encore, cette petite nature devient l'univers. La raison peut suivre la marche inverse : redescendre du général au particulier. Dans ces opérations, la raison révèle son essence ; mais elle ne pourrait la déployer, en d'autres termes faire son œuvre, si les sens ne lui avaient fourni les matériaux sur lesquels elle travaille. « Der erste feste Punkt vor aller Begriffsbildung ist die Gegenwart der Vernunft als Trieb und das Erfülltsein der Sinne als Einwirkung. »

*Comment le juger s'affermir progressivement.* Nous avons les éléments du jugement ; nous ne savons comment ils le pro-

<sup>1</sup> *Revue de théol. et de philos.*, mars 1900, p. 156-167, et juillet, p. 294-301.

duisent. Pour nous en rendre compte, partons de l'homme au début. Il vit de la vie des sens, il a bien la possibilité de la raison et de ce qu'elle renferme, mais sans conscience aucune. Il devra parcourir tous les degrés pour arriver au terme supérieur. C'est l'histoire du jugement parallèle à celle de notre développement. L'instinct est le grand ouvrier, dont l'analyse ne réussit pas à expliquer complètement les effets. Essayons d'en discerner quelques-uns :

1. *Première différence.* Laquelle faut-il signaler d'abord, si l'on veut aboutir au jugement ? Dans le chaos, tout est chose ou action. La chose est en repos et conserve son caractère en se conservant elle-même ; l'action est en mouvement. Si l'univers se composait uniquement de choses, il serait une masse inerte ; d'actions, une transformation incessante. La distinction est souvent presque imperceptible, les deux se réunissant dans le même fait : considérez l'œil, il est à la fois un point lumineux (Lichtpunkt) et un mouvement lumineux (Bewegungspunkt). Pour prononcer s'il s'agit d'une chose ou d'une action, il faut la constance (Beharrlichkeit) dans le phénomène. Sans elle, nous restons dans l'incertitude. Apercevant l'éclair et l'étoile filante, vous êtes enclin à dire : le premier est une action ; la seconde, une chose. Cette opinion vous est suggérée par une raison étrangère au spectacle, mais, abstraction faite de cet élément, il reste que le temps, dans lequel ce spectacle se présente, est trop court pour que nous puissions préciser ce qui ne l'est pas à nos regards. Pour affirmer davantage, il faut la répétition du fait. L'intelligence décidera alors quel est le sujet et quel est l'objet : « Alle Bestimmung des Unbestimmten kann nur ausgehen von der intellektuellen Function, welche dabei in jedem Augenblick nach beiden Richtungen, der Subjekts und Prädikatsbegriffe, thätig ist. »

2. *Le schème*<sup>1</sup>. Le monde agit sur nous et nous laisse l'image des objets qu'il présente. Viennent-ils à disparaître, l'image s'efface, nos sens n'ayant pas le secret de la conserver. Per-

<sup>1</sup> Ce terme est devenu usuel depuis que Kant l'introduisit pour exprimer une chose qui n'avait pas encore de nom dans le langage philosophique. La langue française l'a reçu dans son dictionnaire classique (Littré).

siste-t-elle ? Un autre facteur en est la cause. Cet autre facteur est la raison, l'activité intellectuelle. Elle est partout où l'élément général s'annonce : l'introduire est sa mission. On peut dire avec autant de justesse : la raison pénètre dans les sens ou les sens pénètrent dans la raison. Celle-ci fait subir, à l'image, une transformation : elle devient générale de particulière qu'elle était. Cette forme, nous l'appelons *schème*. Il est le milieu entre deux extrêmes : l'organisme et l'intelligence ont contribué à le préparer. La nature de l'idée n'en a pas été altérée : « Das allgemeine Bild ist das einzelne Bild selbst, aber in der Verschiebbarkeit gedacht, d. h. so dass es sich verändern kann, ohne aus seiner Art herauszugehen. » J'ai vu plusieurs bâtiments, mais point encore de tour ; dès que j'en aperçois une, je l'appelle, sans hésiter, un bâtiment. — L'étude du jugement nous a conduit au schème. Résumons : le jugement est le schème ; le schème est le jugement. Est-il davantage ? Nous n'en savons rien encore.

3. *L'induction*. En arrivant au schème, nous avons accompli un grand progrès. Nous pouvons nous comparer à l'enfant sortant du clair-obscur de sa première vie, pour entrer dans la phase de la conscience. — Ce progrès n'est pas le dernier. Les rapports entre les schèmes n'ont pas été déterminés ; c'est un reste de confusion. Il faut le faire disparaître. La raison s'en charge : selon son instinct, elle s'élève du général au plus général et ne s'arrête que lorsqu'il est impossible d'admettre deux principes premiers. L'un doit céder. Alors, le but est atteint, parce que l'unité est trouvée. Ce travail est ce qu'on appelle, en terme d'école, l'induction. Il consiste à passer du particulier au général, et du général au plus général, jusqu'à ce qu'il arrive à la limite suprême. Mais un jugement n'est pas isolé : il se rapporte à d'autres. C'est la raison qui rassemble le tout et impose la liaison des parties. Elle n'émane pas d'en bas mais d'en haut. Nous pouvons vérifier cette marche du raisonnement en la reprenant en sens inverse.

4. *La déduction*. Nous partons, en ce cas, de l'élément le plus général et nous n'en saurions trouver qui le soit davantage que le monde. De là, nous redescendrons ; nous ne le



pouvons qu'en détachant et en séparant les éléments d'opposition latents dans la thèse principale, jusqu'à ce que nous aboutissions à l'élément le plus simple.

Le monde, disons-nous, est la thèse d'où part la déduction. S'il y a un axiome plus général, nous ne saurions nous en servir, car il ne serait qu'une abstraction qui ne fournirait aucune substance à nos raisonnements.

L'induction procédait également du monde, mais en sens inverse. Nous venons de remarquer quel rôle l'opposition joue dans cette analyse ; reste à savoir comment on peut constater l'opposition. C'est le moi en face des choses ; l'unité en face de la multiplicité ; le sujet en face de l'objet ; l'idéal, du réel.

L'opposition se comprendrait mieux encore si nous la rapprochions de la formation du schème et de celle de l'image. En résumé, le facteur dominant dans la déduction est l'activité du moi ; dans l'induction, celle des choses, mais, dans l'une et dans l'autre, le facteur secondaire se retrouve encore.

Ajoutons que si l'opération est telle, la plus grave, dans les formes de raisonnement qui nous occupent, est la perception de l'opposition. En tout cas, elle est toujours quantitative, jamais qualitative, — c'est un plus ou un moins. Comment en serait-il autrement ? Si elle était quantitative, les deux membres ne seraient pas sortis de la même unité, pas plus qu'ils ne pourraient reconstituer un monde.

5. *L'opposition.* La déduction descend du principe suprême indiqué. Quelle opposition faut-il admettre ? Schleiermacher écarte celle dont les termes se réduiraient à l'*affirmation* et à la *négation*. Il admet celle où les deux termes ont un caractère positif ; mais, en ce cas, le rapport présentera des diversités. Ce rapport est-il tel que le positif soit assez accentué d'un côté pour qu'il n'en puisse rien subsister de l'autre, la différence est qualitative. Le rapport permet-il, au contraire, d'apercevoir dans la divergence un élément d'identité qui permettra de ramener à l'unité les deux facteurs, la différence est quantitative.

Le premier cas est simple : il n'y a que deux idées en présence, mais le second peut prêter à des subdivisions, et mettre en ligne trois ou quatre hypothèses. Sans traiter ces questions,

nous préférons en faire sentir la valeur en mentionnant quelques exemples. Ils illustreront cette analyse qui, sans eux, serait purement scolastique.

*Exemples :* α) Le sujet et l'objet, l'esprit et la nature, ne forment pas une simple opposition, activité et passivité. Le sujet est actif quand il s'ouvre à l'objet pour le laisser pénétrer en lui; passif quand il reçoit l'impression du dehors. L'objet est actif quand il imprime une trace dans le sujet; passif, quand saisi par lui, il est transformé en pensée. Nous appellerons l'élément d'activité de l'objet, le réel; de passivité, l'idéal; l'élément d'activité du sujet, l'idéal; de passivité, le réel. C'est la dualité capitale, puisqu'elle est prise au sein de l'idée de l'être.

β) L'homme est composé d'un corps et d'une âme. Transportons cette opposition dans la science; l'homme n'est plus une créature portant le sceau de l'unité, le corps agissant de son côté, et l'âme, du sien. Mais si nous disons: l'homme est un tout dans lequel la force spirituelle et la force corporelle dominent l'une ici, et l'autre là, alors nous conservons un être et nous en formulons une idée conforme au fait. De la même manière, on pourrait insister sur la différence entre les nerfs et les muscles.

γ) L'idée et le mot. Dira-t-on que le mot exprime l'être ou la liaison entre nos pensées? On s'engage également dans une voie fausse, car le mot est un élément matériel du discours et exprime, en même temps, un phénomène de l'être. Il remplit les deux rôles; selon les cas, l'un ou l'autre prédomine.

δ) L'erreur devient plus manifeste avec une opposition négative. Veut-on établir une division entre les instruments? On les classera en instruments à vent et en instruments non à vent. On oublie, d'abord, les instruments à cordes, dont la théorie est insuffisamment connue; ensuite, il eût mieux valu remonter à l'idée même d'instrument, se rendre compte de l'action que l'air exerce sur le mécanisme et de la manière dont celui-ci la subit.

On voit, par ces exemples, combien il est nécessaire de distinguer avec justesse le point où, dans chaque sujet, se trouve

l'opposition. Une erreur au début entraîne dans toute la suite de l'étude.

6) *Le jugement produit de l'induction et de la déduction ou du schème et de la formule.* Le point de départ de la déduction est l'unité du monde ; le premier acte de la déduction est l'analyse de ce point de départ ; le résultat la séparation de l'idéal et du réel, type des divisions subséquentes. L'idéal devient, par l'analyse, une unité, le réel aussi ; de là, un nouveau contraste. Ainsi de suite. La déduction renferme un grand nombre d'idées ; chacune se rapporte, d'abord, à l'origine ; ensuite, aux pensées extraites de l'unité ; enfin, aux conséquences qui, à mesure qu'on poursuivait, se sont détachées. C'est ce que Schleiermacher appelle la *Formule* : « Unter der Formel ist jeder Begriff zu verstehen, sofern er in Deduktionsform durch doppelte Entgegensetzung erzeugt ist. » L'union de la formule et du schème a donné l'action de l'être ; la Formule, celle de l'esprit. Le jugement est ainsi le produit de l'induction et de la déduction ou du schème et de la formule. Chacune de ces opérations contribue à établir, entre les éléments de la pensée, une corrélation analogue à celle qui existe entre les éléments du monde. L'induction s'appuie sur un objet particulier et généralise son observation ; elle a un caractère essentiellement empirique. La déduction descend du général au particulier ; elle a un caractère essentiellement scientifique. La perfection est que les résultats des deux formes se pénètrent et que chacune donne, à l'autre, ce qui lui manque. Schleiermacher cherche continuellement à bannir de la logique toute conception uniquement formelle.

*Les limites du jugement.* Si l'empire du jugement est vaste, il a ses limites en haut et en bas. En bas, ce qui ne peut pas s'exprimer ; en haut, ce qui ne peut plus s'exprimer. L'un est trop inférieur ; l'autre, trop supérieur.

Trop inférieur est le chaos. Dans sa confusion, il n'y a prise à aucun jugement. L'indétermination ne cesserait que lorsque la fonction intellectuelle commencerait à distinguer : plus elle travaillerait, plus le chaos disparaîtrait. Plus il disparaîtrait, plus le monde se présenterait organisé. L'organisation s'étend

à l'être dans son universalité et dans sa précision. L'idéal et le réel ont alors obtenu leur place, une place identique à celle qu'ils ont dans les faits. C'est la limite du jugement. Il n'est plus possible qu'il aille plus loin : plus loin, il n'y a que l'idée de Dieu, rebelle à toute analyse. Entre le chaos et Dieu, le jugement est dans son domaine, mais il s'arrête à ces deux frontières.

Nous avons suivi pas à pas la formation du jugement ; nous connaissons le terrain qui lui appartient et duquel il ne saurait sortir. Nous y maintenant, nous demanderons si, *dans la série des jugements, il y a des degrés ?* On les aperçoit si l'on part du plus simple pour s'élever au plus complet. Le plus simple, appelons-le :

1° *Le jugement primitif.* Tout jugement renferme l'idée d'action ou de souffrance, et le verbe, sans lequel il n'y a pas de jugement, le prouve. Mais il ne peut formuler l'agir ou le souffrir, il faut un sujet dont ce soit le mode, sujet qui peut rester indéterminé. Dans ces conditions, le sujet exprime l'état : « Mit der blossen Zuständlichkeit also muss das Urtheil beginnen. » Le chaos est la forme normale de ce jugement. Sa formule serait : « Cela arrive. » Les verbes unipersonnels : il grêle, il neige, il tonne, etc., sont dans cette catégorie. C'est le langage de l'homme encore enfant ou de l'enfant avant qu'il ait conscience de sa personnalité. Toutefois, l'homme cultivé emploie encore, en certain cas, cette manière de parler, car tout l'être ne nous est pas connu : où notre ignorance subsiste, cette forme est inévitable.

2° *Le jugement incomplet.* Le jugement primitif reste dans l'indécision. Le moyen de l'en sortir est de préciser le sujet. L'affirmation commencera, mais si l'objet n'est pas désigné, nous demeurons encore indécis : « A aime.... » Le vague persiste ; on ne s'en délivrera qu'en déterminant l'objet. Les jugements qui affirment ce qui, dans le sujet, n'est que possibilité, Schleiermacher les appelle *jugements au sens propre* (die eigentlichen) ; ceux qui expriment ce qui, dans le sujet, se trouve déjà, il les nomme *jugements au sens impropre* (die uneigentlichen). La distinction souvent citée entre les *jugements analy-*



*tiques* et les *jugements synthétiques* revient à la sienne, bien que faite à un autre point de vue. Dans le jugement analytique, l'idée du sujet renferme implicitement toute celle de l'objet ; dans le jugement synthétique, elle n'en contient qu'une partie. C'est aussi la pensée de Schleiermacher, seulement il a laissé de côté le rapport de l'idée à l'objet, parce qu'il estime qu'aucune idée ne saurait être, à cet égard, déclarée parfaite.

On remarquera :  $\alpha$ ) que le jugement incomplet a plus d'analogie avec la déduction, le complet avec l'induction ;  $\beta$ ) que l'étendue du sujet fait la quantité du jugement : le sujet unique donne une affirmation unique ; le particulier, une particulière, et l'universel, une universelle.

3<sup>o</sup> *Le jugement complet*. Comme nous l'avons vu, cette forme exprime non seulement l'être, mais le rapport entre des éléments de l'être. Au jugement incomplet, elle ajoute une idée, et la grammaire nous prouve que cette idée se fixe dans un substantif. Divers cas peuvent se présenter :

$\alpha$ ) Le second substantif ajoute une idée accessoire : « La neige fond au soleil. »

$\beta$ ) Le second substantif est l'objet ; mais il reçoit l'action du sujet ou y coopère ; s'il la reçoit, ce n'est que d'une manière relative. « A aime B. » Cette relation n'existe pas, sans que B n'ait mérité l'affection de A, par conséquent, sans qu'il n'ait agi sur lui. La cause de cette affection variera selon les cas. Si le second coopère, sa part d'action est reconnue : « A apprend de B. » Ces formes donnent l'extension du jugement : « Das Urtheil selbst kann keine Erweiterung mehr erfahren. »

4<sup>o</sup> *Le jugement absolu*. Il faut entendre, par cette formule, les contextes de tous les jugements. Il renfermerait la totalité des sujets et la totalité des objets : la première est l'être ; la seconde, l'action. L'être est le monde, l'action est ce qui en émane. Ce jugement, préparé par tous les autres, les absorberait et donnerait l'ensemble de l'univers et de la vie. L'identité du sujet et de l'objet permet d'égaliser l'un des termes à l'autre.

Nous avons répondu à la question : dans la série des jugements, y a-t-il des degrés ? Nous avons marqué ces degrés, ce

qui nous a montré qu'ils commencent par l'indéterminé pour s'élever de plus en plus au déterminé et s'arrêter à l'absolument déterminé.

Avant de quitter l'idée et le jugement, considérons, un instant, leur rapport avec le *savoir* et avec l'*être*.

1. *Rapport de l'idée et du jugement avec le savoir*: α) *L'idée*. Elle peut être vraie ou fausse. Nous avons déjà remarqué que deux critères prouvent sa vérité : d'abord, qu'elle soit obtenue de la même manière et affirmée par tous ceux qui sont capables de penser ; ensuite, qu'elle corresponde à l'être. Développons ces deux critères.

*Les idées doivent être obtenues de la même manière et affirmées par tous ceux qui sont capables de penser.* Sur quoi baser cette règle ? Sur le fait que les hommes ont une même raison ; ils diffèrent par l'activité de l'organisme. La raison donne l'identité. Si l'activité organique permet la diversité, c'est que les phénomènes qu'elle constate varient selon les temps ; si la raison présente l'unité, c'est qu'elle conclut en dehors du temps : « Die Begriffe sind in der Vernunft in derselben Weise zeitlos gegründet, wie im Saamen die ganze Pflanze, die eine räumliche Erscheinung bildet, auf eine unräumliche Weise gegeben ist. »

Toutes les idées sont en puissance dans la raison : on ne saurait établir, entre elles, de différence à cet égard. Il n'y en a pas quelques-unes *innées* et d'autres qui ne le soient pas : les notions du bien ou du beau ne le sont pas davantage que celles du genre ou de l'espèce. La philosophie s'est beaucoup occupée autrefois des *idées innées*. Cette conception renferme quelque chose de juste et quelque chose de faux ; quelque chose de juste, si l'on entend que la raison renferme toutes les idées ; quelque chose de faux, si l'on entend qu'elles s'y trouvent formées déjà, puisque le germe, qui est dans la raison, ne se développe qu'au contact de l'expérience. Du reste, nous avons souvent indiqué, dans la production de l'idée, le rôle de l'esprit et des sens : « Im Gebiet des Wissens, gibt es kein Verhältniss wie zwischen Erfinden und Nachahmen, sondern alles wahrhaft Erfundene kann nur ausserhalb des Wissens im Gebiet des un-



bestimmten Denkens liegen : im Wissen ist jeder nur primus inter pares. »

*Les idées doivent correspondre à l'être.* Au premier abord, cette exigence semble impossible, car l'être est particulier, l'idée générale; comment trouver une correspondance? n'y a-t-il pas plutôt désaccord? De plus, les idées apparaissent comme inférieures en présence de quelque chose de supérieur.

Schleiermacher trouve la solution de ces difficultés dans la force (Kraft) et dans le phénomène (Erscheinung) : la première est le supérieur et le général; le second, l'inférieur et le particulier. Comme l'idée générale peut devenir particulière, et l'inverse, la force se présentera comme phénomène et le phénomène comme force. Cette transformation est manifeste dans quelques exemples : l'homme est un phénomène à l'égard de la race, qui est la force; l'homme est une force à l'égard des actes qu'il produit.

Nous avons marqué la limite de l'idée, en haut et en bas; nous la constaterons pour la force et pour le phénomène. La force supérieure doit être celle qui ne peut jamais se réduire en phénomène; si elle le pouvait, elle ne serait plus la supérieure. Or cette force ne saurait être que celle qui forme le monde (die weltbildende Kraft).

On dira, peut-être: mais c'est alors la divinité. Schleiermacher condamne de la manière la plus catégorique cette assertion. La Divinité n'est soumise à aucune condition, elle les domine toutes; il n'en est point ainsi de la force qui forme le monde. Cela est facile à concevoir: la force ne se donne à connaître que par ses manifestations; sans elles nous l'ignorons. Mais la Divinité ne saurait se comprendre, soumise à de telles conditions.

*L'assertion que nous condamnerons est celle du panthéisme.* Sa thèse suppose l'absolu comme conditionné, et non en-dehors de toute condition. Il la développe sans confondre l'absolu avec le monde, mais il ne l'en sépare pas, et se refuse à le reconnaître comme transcendant; or, la Divinité est transcendante. Schleiermacher « bezeichnet es in seinem Verhältnisse zur

Welt als ein Transcendentes. » Dieu est ainsi la limite de la force et du phénomène <sup>1</sup>.

En bas, la limite est le chaos. Tout y est indéterminé jusqu'à la confusion : il est impossible d'y tracer le cercle d'une existence. La raison n'est pas intervenue, répandant l'ordre dans le désordre. Dès lors, aucune distinction n'est possible. Sur quoi porterait-elle ?

β) *Le jugement*. Il en est des jugements comme des idées : tous ne sont pas justes. Ceux-là seuls le sont qui respectent les deux critères indiqués pour les idées : être produits par tous ceux qui sont capables de penser ; correspondre à l'être dont le jugement donne la substance.

Reprenons : 1<sup>o</sup> La première exigence se justifie par le fait qu'il n'y a pas de jugement sans l'intermédiaire de la raison, et que cette faculté est identique dans l'humanité. La fonction organique, jouant aussi son rôle, est mise à contribution par la force intellectuelle qui imprime son cachet au résultat qu'elle lui fournit. Lorsque le fait extérieur est le même et que les mêmes organes le perçoivent, l'identité existe dans l'impression de tous. Si l'un d'entre eux manque de tel ou tel organe et qu'il ne fonctionne pas, chez lui, à l'état normal, il est clair qu'il affirmera différemment ; mais c'est un cas maladif.

<sup>1</sup> On sait que le panthéisme de Schleiermacher a été souvent discuté : les uns se sont prononcés pour la négative ; les autres, pour l'affirmative. Les passages que nous venons de transcrire terminent le débat, *lis judicata est*. L'accusation s'explique par deux causes ; d'abord, la notion peu scientifique que des hommes, même cultivés, ont du panthéisme ; ensuite, le fameux passage des *Reden über die Religion* (2<sup>m</sup>e discours, p. 52. *Kritische Ausgabe*. G. Ch. Bernhard Pünjer, Braunschweig, 1879), « Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstossenen Spinoza ! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe, in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch Er ihr lebenswürdigster Spiegel war ; voller Religion war Er und voll heiligen Geistes ; und darum steht Er auch da, allein und unerreicht Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft ohne Jünger und ohne Bürgerrecht. » Ces paroles parurent décisives parce qu'une critique inintelligente ne comprit pas qu'elles étaient lancées dans un de ces élans d'enthousiasme qui ne formulent pas de doctrines, mais enlèvent les âmes sur les ailes de la poésie. Nos exégètes n'ont-ils jamais commis d'erreur analogue ?

2° Correspondre à l'être, que faut-il entendre par là ? Le rapport entre l'être dans le jugement et l'être extérieur. Le jugement est le type de cette forme de la pensée. Il a un double sujet, l'un primaire, l'autre secondaire, et ils sont liés par le prédicat, qui est le verbe.

Les termes du rapport agissant l'un sur l'autre, sont, à la fois, cause et effet. L'action est coordonnée et s'exerce sans subir la suprématie de celui-ci ou de celui-là.

L'être du jugement qui correspond à l'être extérieur doit pouvoir s'appuyer sur d'autres éléments que ceux qui, par exemple, pour l'espèce, dérivent du genre auquel elle appartient.

Nous avons cherché les limites des formes des raisonnements, reprenons *la question*.

α) L'être le plus élevé se compose de la totalité des rapports entre les causes, ce qui implique la totalité de l'être. La formule qui le traduit n'exprime pas des relations, car, si cela était, il y aurait au-dessus d'elles quelque chose de supérieur. Il ne faudrait pas supposer que l'idée de la Divinité fût ce quelque chose de supérieur, car alors la Divinité ne serait plus en dehors de toutes les conditions. A la rigueur, elle pourrait être l'équivalent du destin et de la prévision des choses, mais ni le destin, ni la prévision des choses n'égalent la Divinité.

De ce qui précède, ressort que le jugement supérieur peut atteindre la causalité absolue, mais non la Divinité, car *celle-ci reste transcendante* : elle domine toute organisation inflexiblement composée de rapports entre causes et effets.

β) En bas, la limite est le chaos. Il est superflu de répéter les raisons qui justifient l'assertion. Une seule pensée à signaler : en présentant cette considération, Schleiermacher avait insisté seulement sur la matière : ici, il appuie sur *le temps*<sup>1</sup>. La matière et le temps sont *correlata*. Si nous enlevons de la matière les formes qui la représentent, que reste-t-il ? L'étendue. Si nous faisons de même pour le temps, il reste l'intensité. Par l'une, nous mesurons l'espace ; par l'autre, la durée. Mais cette

<sup>1</sup> « Unter Materie ist nicht hier das Raumerfüllende, sondern auch das nur Zeiterfüllende zu verstehen. » Jonas : *Op. cit.* § 267.

distinction appliquée au chaos en enlèverait déjà la confusion qui est son caractère.

2. *Identité de l'être qui correspond à l'idée et au jugement.* Cet être est le monde. L'idée et le jugement sont équivalents, mais leur point de vue n'est pas le même : l'idée tient compte des forces et du phénomène ; le jugement, des causes et des effets.

L'être du monde est identique, mais il se manifeste sous une double forme : 1<sup>o</sup> par les forces et par les phénomènes ; 2<sup>o</sup> par les choses et par les actions. Cette différence s'affaiblit sans cesse et l'un des termes se transforme dans l'autre.

Nous avons vu que la force s'accuse dans ses manifestations ; mais ces manifestations deviennent des actions. Elles révèlent la force. Aussi longtemps qu'il n'y en a pas, celle-ci est inconnue.

Nous avons montré que les actions forment, dans les choses, un ensemble. Il en est autrement de la force. Elle affirme, avant tout, son énergie. Cependant elle agit autour d'elle et réunit aussi un ensemble. Cet ensemble devient force à son tour. Ainsi les actions se transforment en forces et les forces en ensemble de choses.

L'être, sous la forme de la force, Schleiermacher le nomme *la substance*. En opposition est l'être qui change continuellement. Celui qui se rapporte à l'idée, il le qualifie d'*être libre* ; celui qui concerne le jugement, d'*être nécessaire*.

La liberté existe où se trouve la force qui provoque ses manifestations ; la nécessité est imposée par tel ou tel élément. La force, au contraire, ne subit aucune contrainte : elle puise en elle-même ce qu'elle produit. La liberté, Schleiermacher ne la décerne pas seulement à l'esprit, mais à toutes les sphères de la vie. Même les animaux, même les plantes jouissent de cet attribut ; le leur refuser, ce serait les priver de la vie. Dès que l'être est collectif, il est soumis à l'échange des causes et des effets ; la liberté cesse alors. Les causes sont la source de la détermination, car elles sont produites par des raisons antérieures et forment un enchaînement continu. « Notwendig ist alles insofern es in das System des Zusammenseins verflochten, als eine Succession von Zuständen erscheint. »



Du reste, la liberté et la nécessité ne sont pas idées absolues, mais relatives. De là, elles ne sont point opposées, mais présentent plutôt un contraste, le contraste de l'accidentel.

3. *Savoir spéculatif et savoir empirique.* Schleiermacher nomme spéculatif le savoir sous la forme de l'idée; empirique, sous celle du jugement. Pourquoi? Le jugement ne peut se construire sans idée; elle le précède, tandis que l'idée n'est pas sous cette dépendance; elle n'exprime que l'objet qui l'a suscitée. D'ailleurs, nous l'avons établi, l'idée renferme toujours le général; par cela déjà, elle est spéculative; le jugement, au contraire, se rapporte à l'être isolé, et si plusieurs forment un ensemble, ce n'est qu'une coordination. Le savoir empirique du monde se montre changeant et variable; car le savoir empirique reste conforme aux éléments qui le constituent.

La distinction que nous venons de mentionner s'applique à toutes les sciences: dans celles qui sont dites positives, nous avons indiqué la physique et la théorie de la nature. Il en est de même pour la relation entre l'éthique (ἠθικός) et la morale.

On pourrait supposer que le savoir spéculatif et le savoir empirique se complètent. Ce serait une erreur<sup>1</sup>. Il est certain que si nous possédions la totalité des connaissances, le savoir spéculatif et le savoir empirique seraient le même. Mais ce n'est pas le cas et, en l'état actuel, nous ne saurions prétendre à l'équivalence. La philosophie consiste à comprendre que l'idée de la science, malgré ses efforts, est loin d'être atomiste. C'est ici que la critique vient à notre aide: « Die Kritik ist die Vergleichung des Wissens wie es ist mit der höchsten Idee des Wissens, welche auf dem wissenschaftlichen Gebiet dasselbe ist, was Gewissen auf dem Gebiet des sittlichen Lebens. ».

C. *Vouloir.* — Tout notre travail constate que la Dialectique est née de la raison. Savoir et juger sont les actes qui en expliquent la méthode et la forme. Elle ne se développe qu'en supposant que notre pensée n'est pas une illusion et qu'elle

<sup>1</sup> « Anstatt einer Durchdringung des speculativen und empirischen ist aus nur eine begleitende Beziehung des einen auf das andere möglich oder eine Wissenschaftliche Kritik. » Jonas: *Op. cit.* § 210.

correspond à l'être. Le moindre doute, à cet égard, suffirait à détourner de cette discipline et du désir d'en rédiger un essai. L'esprit se présente ici comme passif; l'être, comme actif, puisque c'est lui qui fournit la matière. Toutefois, l'esprit a une certaine activité, car ce qu'il reçoit, il le saisit, s'en empare et lui donne une valeur générale. D'autre part, l'être aussi devient passif quand apparaît la volonté, car elle ne se repose pas avant de s'être réalisée. Son essence est l'activité. Par elle, le contenu de l'esprit passe dans la nature et en fait, dès lors, partie. Schleiermacher remarque qu'entre savoir et vouloir, comme entre penser et être, les échanges sont continuels, que les rôles s'intervertissent et il ajoute : « Im Wissen ist das Sein die active, im Wollen die passive Seite; im Wissen das Denken die passive, im Wollen die active Seite. » Il y a l'être qui provient de notre pensée et de notre savoir et dans lequel ces deux facultés se manifestent, et l'être qui, par l'intermédiaire de la volonté, réalise ce que nous avons acquis. Le premier est physique; le deuxième, éthique; le premier appartient à la nature; le deuxième, à la morale. Il n'y a pas, entre eux, de différence quantitative, mais seulement qualitative. Il est des cas où l'un a le caractère de l'autre : l'idéal, à son point le plus élevé, devient réel; le réel, complètement formé, devient idéal. Entre eux, des degrés font la transition. L'ensemble de l'être est, d'après notre point de vue, idéal ou réel, réel ou idéal : l'idéal est incarné dans l'homme, tout ce qui est au-dessous s'élève progressivement à lui; en sens inverse, tout descend en s'éloignant de lui, jusqu'au degré inférieur. Le premier est l'être moral; le deuxième, l'être physique. Mais de même qu'entre l'idéal et le réel, la transposition peut se faire, elle peut avoir lieu entre l'éthique et le physique. « Der Mensch ist das höchste wollende Sein; ein geringerer Grad des Wollens ist in den Thieren; im vegetabilischen Sein verbirgt sich das Wollen schon ganz, und gehen wir ins Anorganische, so hat das Sein Leben in der Vergangenheit und man findet das Wollen nur, wenn man wieder auf das Ganze zurückgeht. So kann man die ganze Natur ansehen als eine verminderte Ethik. » L'es-



prit de l'homme se rattache ainsi, par une ligne ininterrompue, à l'ensemble de l'être. Celle-ci se marque par des degrés progressifs, l'organique-animal, l'organique-végétal et l'esprit inorganique. Mais d'un sujet à l'autre, l'enchaînement se continue : l'homme en est le point culminant. De lui, montent et descendent toutes les formes de l'activité. Quant à leurs rapports, nous n'aurions qu'à répéter ce que nous avons dit. Considérons de plus près la volonté.

1. *La volonté identique chez tous.* L'individu a conscience de lui-même ; appartenant à l'humanité, il a conscience de l'espèce. Si elle inspire une pensée commune, elle communique aussi une volonté commune. Pour la partager, chacun doit s'affranchir de sa nature qui rapporte tout à soi. Il n'est pas homme, au sens moral, avant d'avoir identifié sa volonté propre avec la volonté générale et avant de l'avoir manifesté par ses actes. Alors il arrive à la loi morale. « Es ist schon eine alte Erklärung, dass das Gesetz nichts anders sei als der Ausdruck eines allgemeinen Willens d. h. ein allgemein aufgestellter Zweckbegriff. » Elle est chez tous la loi de nature. Il y a, pourtant, une différence entre ces deux lois. La loi morale ne dépend pas de la nature, mais de notre esprit qui a remis à la volonté le résultat de ses observations et de ses recherches. Cette loi trouve sa forme dans la volonté. L'individu ne saurait la réaliser entièrement, parce qu'il l'adapte à ses forces, ce qui constitue sa moralité. Elle renferme ainsi, avec l'élément général, un élément particulier. Schleiermacher distingue, de la règle, ce que l'individu se permet en son particulier (Dürfen). « Das Dürfen ist die gewordene Ruhe, wenn der Zweckbegriff vom Einzelnen als solches ausgegangen ist und angenommen wird, es sei kein allgemeiner Wille dagegen. » La foi en Dieu dépend, avant tout, de la conscience ; sa certitude vient d'elle beaucoup plus que de la raison ; cependant c'est être exclusif de la faire reposer, comme Kant, uniquement sur la morale ou, comme d'autres, sur la nature.

2. *Identité du vouloir et de l'être.* Comme le savoir, la volonté renferme la pensée et l'être. Le vouloir ne reste pas

inactif : il n'a du repos qu'en franchissant les limites de la subjectivité et en transformant, en un fait, le but qu'il poursuivait. Mais comment le vouloir, qui relève du monde subjectif de la pensée, peut-il se fixer en un résultat objectif ? La pensée et l'être, quoique présentant le même caractère, concourent pourtant à l'unité. Schleiermacher trouve l'explication du phénomène, comme il l'a exposée pour la raison et l'être, non dans une propriété des facultés, mais en Dieu. « Transcendentale Identität ist Gott. » L'unité de la pensée et de l'être, dans la volonté, est analogue à cette unité dans le savoir. De même, chaque volition résulte d'une pensée, et chaque pensée aspirant à se produire, il y a deux facteurs dans la volonté. L'explication est conforme à celle du cas précédent. Par toutes ces voies, et non par une seule, nous remontons à l'absolu. Cette marche nous y conduisant, nous avons à en considérer l'idée de plus près.

3. *L'idée de l'absolu.* Notre étude portera sur trois points : Comment parvient-on à l'absolu ? Qu'est-il ? L'indifférence de la pensée et de l'être exprime-t-elle son essence ?

A. *Comment parvient-on à l'absolu ?* Le développement de la Dialectique exige que l'esprit ne s'arrête pas avant de l'avoir atteint. Le savoir et le vouloir présentent une opposition qui ne se concilie que dans l'absolu. La vie, la pensée et l'être, l'esprit et la nature, le sujet et l'objet apaisent leur conflit et se reposent dans l'unité. Mais peut-il y en avoir une entre la pensée et l'être ? La différence qui existe entre eux, ne l'empêche-t-elle pas ? La logique l'affirmerait. Schleiermacher soutient que le problème est insoluble, si, en définitive, l'on n'admet pas l'absolu ou Dieu, où ces antithèses n'existent plus. C'est la supposition inévitable. Cette solution ne peut se prouver, puisque c'est elle qui prouve. L'hypothèse ne naît pas de l'étude des faits : elle est au-dessus et les explique. L'absolu est donc une nécessité à laquelle notre esprit n'échappe pas ; sans elle, ses efforts ne trouveraient aucune issue.

B. *L'essence de l'absolu ?* Partons de l'idée qu'il est l'unité de la pensée et de l'être, du sujet et de l'objet, de l'idéal et

du réel. Comment se représenter cette unité? Non comme une formule précise, mais comme une notion générale (Die Idee des Absoluten ist schlechthin allgemeinen Wesens), dont la pensée et l'être sont les facteurs. Comment comprendre l'être dans cette unité? A lui seul, il semble former la totalité. Si nous avons ajouté la pensée, ce n'est point que nous songions à introduire une différence, car il n'y en a pas; mais, pense Schleiermacher, tous les éléments du monde ne suffisent pas à constituer l'absolu. Il ne l'est pas davantage ou par l'idée qui domine les autres ou par la force supérieure. Dans les deux cas, il serait soumis à une condition et, par conséquent, perdrait son caractère. L'unité de l'être et de la pensée qui forme l'absolu, n'implique aucune différence. Si peu que toute distinction entre l'être et la pensée disparaît : l'être est la pensée, la pensée est l'être. Voulons-nous trouver un terme qui dise exactement la nature de l'absolu? C'est *indifférence* où toutes les antithèses cessent, où toutes les antinomies n'ont pas plus de sens que de nom.

C. *Preuve que l'indifférence est l'absolu?* L'être de Dieu ne peut renfermer aucune différence, qu'elle provienne du monde extérieur ou du monde intérieur. Sinon, il serait assujetti à une condition. *Omnis determinatio est negatio*. Mais l'être fini n'est pas la totalité : c'est un cercle tracé dans la totalité. A tout prendre, la causalité absolue laisserait, pour divinité, la Providence et le destin. Mais Dieu n'est simplement ni l'un ni l'autre de ces attributs. Il descendrait alors dans la sphère des limites; ce serait un Dieu incomplet. Il en serait de même s'il avait dû faire sortir le monde de la matière, car il aurait été dépendant d'elle, or, toute condition, comme toute unité, est incompatible avec l'idée de Dieu. Il n'y a plus, en Lui, aucune différence. S'il renfermait des perfections diverses ou des oppositions internes, il ne serait pas le Dieu que la conscience réclame. Il ne serait qu'un composé de parties, chacune jouant son rôle, nécessairement en opposition aux autres; ce composé, nous ne pourrions l'appeler Dieu. Nous avons là un argument pour établir que Dieu ne peut être ni la causalité absolue, ni la force absolue. Ces

deux notions présentent à l'analyse des diversités, et les diversités contiennent des oppositions dont aucune ne saurait subsister en Dieu.

Nous venons de caractériser l'absolu et d'établir qu'on ne peut employer ce terme comme l'équivalent de Dieu. Examinons Dieu et son rapport avec le monde.

### Dieu et le monde.

La formule qui convient à Dieu affirme qu'il renferme la pensée et l'être. Mais le monde les contenant aussi, serait-il identique au monde? En aucune manière; car la pensée et l'être, dans le monde, accusent leur différence, tandis qu'en Dieu, on n'en peut signaler aucune. Schleiermacher résume son idée : « Gott Einheit mit Ausschluss aller Gegensätze; Welt Einheit mit Einschluss aller Gegensätze. » Dieu n'est pas identique au monde; ils coexistent et l'on s'est demandé comment expliquer le rapport. Indiquons quelques-unes des hypothèses : 1. La matière existait sans forme et Dieu l'a organisée. Mais Dieu n'est plus alors le créateur, il a trouvé une matière antérieure à son action. Il y a eu, entre Lui et elle, action et réaction. « Gott ist so im Grunde nur die Totalität unserer intellektuellen Funktion, aber abstrahirt von Allem, was durch die organische Funktion entsteht und durch die intellektuelle Funktion entsteht. » 2. L'être est Dieu, et la matière émane de Lui. C'est le système d'Aristote et des Epicuriens. Ici, le dualisme est inséré dans le principe premier; de là, il envahit toute la conception. 3. Un point de vue supérieur expose que Dieu a créé de rien; le chaos est la première phase de l'œuvre. Quelle que soit l'intention, la divinité n'est plus transcendante : elle est conçue dans la pensée éthique et dans la pensée physique. En elle, elles font un. Ce système que Spinoza réfute est, pourtant, le sien. « Die Spinozische Gottheit ist nichts als höchste Kraft. » 4. L'ancienne théologie rationaliste soutient que Dieu a créé le monde par un acte libre. Elle transporte en Lui la liberté et la nécessité. C'est de l'anthropomorphisme : ces deux forces agissent dans l'homme, être inférieur; on ne saurait les supposer dans



l'Etre suprême. 5. De nouvelles philosophies (Schelling) enseignent que l'univers est une chute de l'absolu (Emanations System). Dieu ne saurait être conçu sans une série de chutes. S'il en est ainsi, le mal a une réalité, car la chute provient de son existence. On affirme alors un principe qui fait anti-thèse avec l'idée de Dieu. On poursuivrait ces expositions et l'on constaterait toujours mieux qu'aucune n'est satisfaisante. Dieu n'est pas, pour nous, sans le monde, car c'est par le monde que nous nous élevons à Lui; le monde n'est pas sans Dieu, car notre raison cherche toujours une cause. Si Dieu planait au-dessus du monde, Il ne l'eût pas formé; si le monde existait sans Dieu, il en serait indépendant et il y aurait en lui des éléments en-dehors de l'activité divine. Il faut donc rapprocher Dieu et le monde, représenter l'Un comme le principe actif; l'autre, comme le principe passif. Nous ne pouvons les identifier; nous ne pouvons les séparer complètement. Il faut en revenir, si l'on veut échapper à la création de rien, au Dieu *natura naturans* (Weltbildende Kraft).

**L'idée de Dieu et l'idée du monde,  
pour le savoir et pour le vouloir de l'homme.**

1. *Le rapport.* — L'absolu ne saurait être ni pensé, ni voulu. L'assertion ressort, d'une part, de l'absolu et, de l'autre, du savoir et du vouloir. L'idée de Dieu reste, dans l'infini, en dehors de toute formule; le caractère du savoir et du vouloir est, au contraire, de s'y laisser enfermer. Il y a, dès lors, entre les deux notions, une différence telle que la seconde ne convient pas à la première. Comment le savoir et le vouloir sont-ils précisés?

a) Ils le sont par leur nature même. On ne sait que ce qui exprime quelque chose; l'idée ne reste pas indéfinie. Les objets sont dans notre intelligence, comme ils le sont en dehors dans l'espace et dans le temps. La pensée les recueille dans notre for intérieur. Ils y arrivent par l'induction. Nous avons vu que, partant du particulier, elle généralise de plus en plus et s'élève à la conception la plus vaste, le monde. L'univers peut être conçu comme un ensemble de forces. Chaque force

est particulière, mais ce caractère disparaît, quand elle s'absorbe dans la force générale qui forme le monde. Elle est différente de l'absolu qui n'est limité par rien d'extérieur, ni par rien d'intérieur. Supposer qu'il puisse l'être serait une contradiction *in adjecto*. L'absolu échappe au savoir et au vouloir. Le vouloir poursuit une fin; c'est son essence : on veut quelque chose. Il en est autrement du savoir : la raison ne prend ce caractère qu'en engendrant des idées spéciales, les devoirs, les vertus par exemple. Bien que ces idées spéciales puissent être plus ou moins générales, s'étendre à l'infini, leur universalité n'est pas celle de l'absolu qui, en soi, ne laisse supposer aucune différence, parce qu'il est au-dessus de toutes.

b) En outre, le savoir et le vouloir ne peuvent être comparés à l'absolu : chaque savoir et chaque vouloir comprend des différences. Le savoir renferme le sujet et l'objet ; de même, le vouloir. Cette distinction est inévitable : le savoir et le vouloir ne seraient pas ce qu'ils sont s'ils ne la présentaient pas. En cela, ils se séparent de notre organisme sensible. En celui-ci, on distingue bien le sujet et l'objet ; mais, à notre point de vue, cela n'importe pas. L'animal aussi perçoit l'extérieur ; il ne peut s'en dégager. S'en dégager est le privilège d'une créature qui se possède et parvient à la personnalité. On le voit, l'absolu ne saurait être rapproché ni du savoir, ni du vouloir. Supposerait-on qu'en s'élevant à une hauteur toujours plus grande, le savoir et le vouloir tendraient à y devenir conformes ? Erreur, parce que les différences tiennent à la nature des facultés et de l'idée.

c) Il nous reste à présenter une troisième considération. Le savoir est différent du vouloir. Si Dieu renfermait l'un et l'autre, il renfermerait aussi leur divergence et leur contraste. L'idée de Dieu perdrait alors son unité. Dieu ne saurait être classé dans la catégorie du savoir ou du vouloir. Il faut plutôt soutenir que si le savoir et le vouloir se laissent ramener à l'unité, c'est sous l'influence de l'idée de Dieu, car, en Lui, ils ne se distinguent pas ; de là, ce caractère s'est transmis à l'ensemble des choses. Dieu est l'unité de la pensée et de l'être ;



Il est partout où elle se réalise, et n'est pas où elle est absente. Dès lors, ce n'est point réellement, mais formellement qu'il est dans le savoir et dans le vouloir. Chaque acte du savoir et du vouloir est différent d'un autre; d'autre part, au point de vue métaphysique, tous renferment la pensée et l'être. L'absolu apparaît dans l'identité; on ne l'atteint pas, en ajoutant des actes à des actes. « *Sie ist in vielen Acten nicht mehr als in Einem.* » Le principe transcendantal demeure toujours l'idée de Dieu. Si le savoir se distingue du vouloir, ils renferment la pensée et l'être et, par conséquent, ont une unité au-dessus de leur diversité. L'absolu est dans l'un comme dans l'autre, sans qu'on puisse l'affirmer plus ici que là. L'homme étant doué du savoir et du vouloir, porte en soi l'image de l'absolu. Sans cet attribut, il serait incompréhensible. Mais il ne s'y manifeste pas dans sa pureté, car il s'y mélange avec d'autres éléments. Toute tentative d'analyser l'absolu en soi est vaine; nous ne pouvons le saisir que dans une forme, qui donne nécessairement une idée relative. L'être des idées en nous est l'idée de Dieu, non pas comme s'il inspirait un moment de notre conscience, mais comme réalisant l'identité de l'idéal et du réel que n'accusent ni l'individu, ni l'espèce. Dieu est dans l'homme en tant que le vouloir de celui-ci s'accorde avec les lois du monde extérieur et du monde intérieur et manifeste, par conséquent, l'identité. Il constitue l'essence de notre être, pénétrant nos idées et notre conscience, car, sans elles, nous retomberions au rang de l'animal. Nous ne pouvons atteindre l'absolu par la pensée; nous pouvons nous élever à Dieu par l'étude des choses qui sont son œuvre. L'idée que nous avons de Dieu est ainsi liée à celle que nous avons de ces choses. Dieu est en nous non dans son objectivité, mais d'une manière formelle; de même en est-il de sa présence dans le monde. L'identité de l'idéal et du réel, de la pensée et de l'être, constitue l'absolu, mais ne révèle pas l'idée de Dieu.

2. *Le rapport avec l'idée du monde.* — Le rapport du savoir et du vouloir au monde est différent de leur rapport à l'absolu. Le monde peut être connu et voulu; chaque objet

en est déterminé. Dieu et le monde sont le principe du savoir, mais dans un sens opposé. Dieu est le principe de la forme du savoir ; le monde, de son contenu. Ces deux influences rendent le savoir possible. La connaissance du monde n'est pas épuisée par une recherche du savoir, mais par une série de recherches. Elle se complète donc, tandis qu'il n'en est point ainsi de nos efforts pour saisir l'absolu. Ce qui revient à dire que le monde peut être connu, et que l'absolu ne peut l'être. Quand nous affirmons que le monde peut être connu, nous n'entendons point qu'il le soit complètement. Il n'y aurait à cela aucune impossibilité, mais l'infini des choses qu'il renferme empêche d'arriver à ce résultat<sup>1</sup>. Ajoutons que notre savoir ne comprend que les choses qui tombent sous notre observation. La divinité, au contraire, nous sommes incapables de l'analyser et de la définir, car il n'y a en Elle aucune diversité. L'idée que nous pouvons en avoir n'est donc qu'une image. Dieu demeure transcendant. A certain égard, le monde l'est aussi, puisqu'il n'est pas connu complètement ; mais la transcendance est, dans les deux cas, différente. Quelle que soit l'idée du monde à laquelle nous arrivons, elle ne nous donne pas celle de Dieu<sup>2</sup>. Les deux sont, selon l'expression de Schleiermacher : « *Treibende Principien, die als solche nicht im Einzelnen im Gleichgewicht stehen können. Das Uebergewicht der einen ist Theosophie, das der andern ist Weltweisheit.* » Chacune a sa sphère d'influence. Elles ne doivent pas être séparées ; l'humanité les a toujours unies et c'est par cette union qu'elle arrive à la science.

Nous avons, dans cette partie du travail, étudié la volonté, son rôle dans l'ensemble de notre être, ses rapports avec le monde et avec l'absolu. Elle ne parvient pas à le saisir. La question se pose donc : avons-nous une faculté qui puisse nous laisser de l'absolu une impression satisfaisante ?

<sup>1</sup> L. Jonas : *Op. cit.*, § 218.

<sup>2</sup> L. Jonas : *Op. cit.*, §§ 220, 221.