

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 9 (1959)
Heft: 1

Artikel: Arnold Reymond, le philosophe de la religion
Autor: Widmer, Gabriel
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380704>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 21.01.2026

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

ARNOLD REYMOND, LE PHILOSOPHE DE LA RELIGION

Chez A. Reymond, l'homme est inséparable de l'œuvre ; le croyant et le philosophe sont une même et seule personne. Nous ne dessinerons pas ce soir le portrait du chrétien tel qu'il se reflète dans l'œuvre du philosophe, par discréction envers un maître dont la modestie et l'humilité étaient la plus haute distinction. Mais nous esquisserons la solution qu'il a apportée à deux problèmes centraux de la philosophie religieuse : celui de l'objectivité des vérités chrétiennes et celui de la classification des sciences religieuses¹.

* * *

La philosophie, telle que la conçoit A. Reymond, a pour objet l'examen critique de tout savoir, pour y découvrir les conditions de sa validité et de sa véracité. Le philosophe exerce sa réflexion aussi bien sur la religion que sur les sciences.

Dès ses études de théologie, A. Reymond, comme la plupart de ses contemporains, se préoccupe du problème des ressemblances et des différences entre le savoir scientifique et le savoir religieux. Aux environs de 1900, ce problème s'impose plus que jamais : le développement extraordinaire des sciences exactes et des sciences morales bouleverse les assurances de la théologie. L'histoire, la psychologie, la sociologie lui rappellent ses origines humaines, après que l'astronomie, la physique et la biologie eurent renversé les assises de sa cosmologie².

Le raz de marée du scientisme positiviste semble engloutir un christianisme édulcoré, lorsque déjà au cours du XIX^e siècle des philosophes des sciences comme Cournot, Boutroux et Milhaud soumettent

¹ On se rendra compte de l'importance de ces problèmes pour la philosophie religieuse d'A. Reymond, en consultant notre étude sur ce sujet parue dans ANT. VIRIEUX, R. BLANCHÉ, etc., *Arnold Reymond*, Turin, Editions de Filosofia, 1956, p. 45 ss.

² Les philosophes romands qui furent les amis d'A. Reymond ont partagé les mêmes préoccupations au temps de la crise moderniste ; nous pourrions citer les noms de MM. Ch. Werner, H. Reverdin de Genève, P. Bovet de Neuchâtel, H.-L. Miéville de Lausanne.

la science à une critique approfondie et constructive, préparant un renouveau métaphysique illustré par Lachelier, Brunschvicg, Bergson et d'autres et une floraison de philosophies chrétiennes originales comme celles de Laberthonnière et de Blondel.

A cette époque, la théologie romande eut le privilège, mais un privilège que certaines circonstances ecclésiastiques empêchèrent d'exploiter, de compter parmi les jeunes théologiens, un homme qui alliait à une connaissance critique de la théologie moderne et à une curiosité éveillée de saint Athanase et de saint Thomas une intelligence avertie de la philosophie et une compréhension surprenante de la logique et des sciences ; je veux parler d'A. Reymond, qui aurait pu jouer un rôle de premier plan au sein de la théologie de langue française, si on avait su discerner ses dons exceptionnels¹.

Constatant dès le début de sa réflexion que les fondements des sciences et de la religion étaient mis en question et contestés, A. Reymond cherche et cherchera sans se lasser pendant plus de cinquante ans à jeter les bases d'un univers intellectuel où chacune des branches du savoir aura sa place et pourra exercer sa fonction d'une façon autonome.

La réalisation de ce projet philosophique comprendra deux sortes de recherches qui, pour être hiérarchisées, sont pourtant conduites simultanément : examen du cheminement de la pensée en science et en religion, et constitution d'une philosophie des sciences et d'une philosophie de la religion, puis par un effort de reprise, analyse de l'acte de penser et de son fondement, par lui-même et instauration d'une métaphysique centrée sur le *cogito*.

* * *

Le problème des rapports entre les vérités scientifiques et les vérités religieuses se pose au premier stade de la réflexion philosophique ; celui de leur objectivité spécifique fait appel déjà à la métaphysique proprement dite. La problématique du scientisme qui distingue entre le vérifiable expérimentalement (les vérités scientifiques) et l'hypothétique vraisemblable pour le sujet (les croyances religieuses) est donc abandonnée².

¹ Ces caractéristiques de l'horizon intellectuel d'A. Reymond apparaissent déjà clairement dans sa thèse, *Essai sur le subjectivisme et le problème de la connaissance religieuse*, Lausanne, 1900.

² Les écrits postérieurs à la thèse de 1900 sont autant de critiques d'un certain positivisme qui se traduisait en théologie par un culte rendu à l'histoire et à la psychologie, cf. *La notion de mystère dans les sciences et dans la religion chrétienne*, Neuchâtel, 1903, *Introduction à un cours de philosophie religieuse*, R. Th. Ph. 1904, p. 89 ss., *Science et philosophie religieuse*, id. 1905, p. 5 ss. et surtout *Vérité scientifique et vérité religieuse*, Lausanne, 1913, pour ne citer que les études de philosophie de la religion.

L'usage de la méthode historico-critique bien comprise confirme cette manière d'envisager la tâche de la philosophie. L'étude de l'histoire des sciences, de la théologie et de la philosophie nous apprend comment ces disciplines se sont progressivement constituées en réagissant les unes sur les autres et en affinant leurs normes ; elle met en relief les diverses solutions données aux problèmes fondamentaux de l'origine et de la destinée de l'homme et leurs facteurs permanents et constitutifs. Si éclairante soit-elle, cette étude ne sera réellement philosophique et critique qu'au moment où elle pourra justifier que certaines solutions sont plus valables que d'autres.

Dans cette perspective, les valeurs sont inséparables de l'histoire. Au centre de l'enchevêtrement des solutions et de leurs invariants, la méthode analytique vise à découvrir des ordres de préférences, des hiérarchies de valeurs liées à une fin suprême ; elle ne conduit ni au relativisme ni au nivelingement d'une philosophie de l'identité, mais au fonctionnalisme, à l'ordonnance d'une philosophie de l'intégralité.

Appliquée à l'histoire de l'Eglise et du dogme, la méthode d'A. Raymond fournit sommairement les indications suivantes : à l'origine, le message chrétien ne s'est guère soucié de ses relations avec la philosophie et la science hellénistiques. Dès le II^e siècle pourtant, en se répandant dans l'Empire romain, il détruit l'harmonie qui avait régné jusqu'alors tant bien que mal entre la philosophie, la science et la théologie rationnelle. Les Pères, puis les docteurs se verront obligés, dans les siècles subséquents, de promouvoir de nouvelles synthèses, en empruntant au platonisme et à l'aristotélisme certaines de leurs conclusions. En reconnaissant l'Ecriture comme seule autorité et source suffisante en dogmatique, les réformateurs hâtent la chute des synthèses médiévales. Abandonnant ce principe pour le dogme de l'inspiration littérale, leurs successeurs s'exposeront et succomberont aux critiques de la méthode historique ; pour sauver la morale et la spiritualité chrétiennes, ils chercheront appui chez Kant, puis chez Hegel.

Les vérités chrétiennes ont donc été formulées au cours de l'histoire de bien des manières et à l'aide des problématiques les plus diverses ; elles se sont modifiées tantôt en assimilant des éléments qui leur étaient étrangers, tantôt en se dépouillant pour retrouver leur simplicité originelle. Sous ces variations, on découvre cependant un donné permanent qui constitue une expérience *sui generis*, personnelle et communautaire, celle de la misère de l'homme et de la grandeur de Dieu. Ce donné postule la présence agissante d'un Dieu conscient et libre d'intervenir dans l'histoire, de s'y révéler à travers des personnes et d'une manière parfaite en Jésus-Christ, une connaturalité entre Dieu et sa créature qui peut être partiellement, mais jamais totalement effacée.

La méthode historico-critique et l'hypothèse fonctionnaliste qui lui est inhérente nous font comprendre que l'histoire de l'Eglise n'est pas une succession arbitraire d'événements, mais une histoire orientée vers un but voulu par Dieu et que l'histoire des dogmes n'est pas un enchaînement absurde d'idées, mais une recherche de la vérité religieuse. Dieu s'y manifeste alors comme son principe finalisant et comme celui qui garantit les valeurs. L'étude de l'analyse métaphysique proprement dite nous montrerait que le métaphysicien arrive à des conclusions semblables en usant d'une autre voie.

Dieu, selon A. Reymond, n'est donc pas ce Dieu intérieur, cette unité fonctionnelle des actes et des pensées devenant le patrimoine de l'humanité, comme l'enseignait L. Brunschvicg à la suite de Plotin et de Spinoza, mais une personne qui transcende le passé et le présent et les oriente vers un achèvement. En effet, la conscience humaine, soulignera A. Reymond, « n'est pas maîtresse des impératifs et des valeurs qui s'imposent à elle ; elle peut sans doute se dérober à leur contrainte, mais elle ne saurait les créer »¹ ; elle est, ajoutons-nous, seulement créatrice des normes par lesquelles elle les actualise. Dieu, l'Inconditionné, confère une objectivité spécifique aux vérités religieuses qui se manifeste dans leur permanence sous forme d'invariants constitutifs au sein de l'histoire de l'Eglise et de l'histoire des dogmes. Ainsi le dogme de la création, essentiel au christianisme, exprime la corrélation sans confusion entre Dieu et ses créatures, la réalité de la révélation.

A la lumière de l'analyse de la pensée, des positions de réalité sur lesquelles elle s'exerce et des valeurs qu'elle y promeut, le métaphysicien conclut à la complémentarité des vérités religieuses et des vérités scientifiques, à condition de respecter leur objectivité particulière, telle que la définissent le philosophe de la religion et le philosophe des sciences. La vérification et la formulation des lois en langage mathématique si possible légitiment les valeurs scientifiques ; la reconnaissance de l'action permanente de Dieu par le croyant justifie sa quête des valeurs religieuses comme la charité et la justice².

* * *

Après cet examen de l'objectivité des vérités religieuses, le philosophe de la religion étudie les diverses disciplines du savoir religieux

¹ *Philosophie spiritualiste*, tome I, p. 277.

² Cela explique la position d'A. Reymond relative au rapport de la théologie avec les diverses sciences : « Les problèmes capitaux de la vérité religieuse ont leur caractère spécifique et indépendant. Si les lois découvertes par la science permettent de les préciser, elles ne peuvent en aucune façon les résoudre. C'est au-dedans de la vie religieuse que ces problèmes doivent être posés et si possible résolus » (*Vérité scientifique et vérité religieuse*, p. 2).

et leurs objets propres, pour éviter des confusions préjudiciables à la philosophie de la religion, à la philosophie chrétienne et à la dogmatique.

La philosophie de la religion, que nous appellerions actuellement phénoménologie de la religion, « se donne pour tâche, nous dit A. Raymond, de dégager en les coordonnant les traits essentiels et communs de la vie et des croyances religieuses »¹. Elle vise à mettre à jour l'essence du phénomène religieux et ses significations pour l'existence humaine, à l'aide de la seule raison.

Si le philosophe admet que la révélation est « source de rationalité » et qu'elle éclaire sa démarche, il s'affirme comme philosophe chrétien, il édifie un système tendant à prouver que « la raison d'être de la vie humaine et de l'univers ne peut se comprendre sans le révélé chrétien »². Toujours soumis « au plus ample informé », l'aspect transcendant de cette philosophie sera peut-être un jour réduit à une donnée immanente.

La dogmatique se fonde sur le message d'hommes qui se considèrent comme porteurs d'une doctrine divine et dont les paroles sont revêtues d'autorité. Ses postulats sont existentiels, ils relèvent de personnes et d'événements considérés comme révélateurs de l'action divine ; ils concernent la destinée de la personne et celle de la communauté ecclésiale. Chargé d'enseigner une Eglise, le théologien ne peut éliminer le dogme au nom du plus ample informé ; il doit seulement « dégager la révélation dans sa pureté, la saisir dans sa signification profonde, en laissant tomber les éléments caducs, qui, en raison des conceptions de telle ou telle époque, l'ont surchargée ou obscurcie »³.

Dans ces conditions, la dogmatique ne peut réduire les données antithétiques de la révélation, le dogme trinitaire, par exemple, où l'unité de la substance est inséparable de la trinité des personnes, le dogme christologique avec la double nature du Christ, ou bien la simultanéité chez le croyant du péché et de la grâce. Les dogmes expriment très approximativement sur le plan intellectuel et pour telle ou telle confession les rapports entre Dieu et l'homme ; ils perdent leur signification vivante quand on les juge comme des formulations absolues et adéquates.

Pour éviter le danger d'un doctrinarisme intellectualiste, A. Raymond aborda au début de sa carrière avec son ami R. Guisan le problème des confessions de foi et essaya de donner une nouvelle interprétation des dogmes fondamentaux³. Après 1925, averti du

¹ *Philosophie spiritualiste*, tome I, p. 239.

² *Id. op.*, tome II, p. 394.

³ *Id. op.*, tome II, p. 396 s.

renouveau théologique, illustré par le néo-calvinisme et par ce qu'on appelait la théologie dialectique, il insiste sur le fait que les affirmations antithétiques de la dogmatique ne peuvent être conciliées logiquement, puisqu'elles découlent en partie de la finitude de la connaissance humaine et de l'impossibilité pour notre intelligence de concevoir les perfections divines; seul le Dieu d'amour permet au croyant de les surmonter dans l'expérience de la foi¹.

A part quelques articles consacrés à des sujets d'apologétique², A. Reymond, comme philosophe de la religion, s'est donc surtout penché sur des questions de méthodologie, comme le prouvent ses recherches sur la philosophie religieuse, la philosophie chrétienne et la dogmatique. Dans ce domaine, la clarté de son esprit, la sûreté de son information, la sensibilité de son cœur lui ont dicté des remarques fécondes.

* * *

S'il fallait situer en quelques mots la pensée religieuse d'A. Reymond dans les courants de la théologie moderne, nous dirions ce qui suit : l'auteur de *Philosophie spiritualiste* refuse de considérer, avec Schleiermacher, le maître de la théologie moderne, le sentiment de dépendance envers Dieu comme l'essence du christianisme. Il critique en effet la notion d'essence, à cause du caractère historique de la révélation biblique. Seulement, d'après lui, on ne peut ramener l'histoire biblique à un donné immanent, parce que les invariants comme tels échappent à l'investigation historique.

Contrairement à E. Troeltsch, le représentant le plus éminent de l'historicisme, A. Reymond admet que ces invariants n'appartiennent pas à une révélation de l'esprit absolu qui se manifesterait progressivement dans l'humanité, selon les lois d'une dialectique hégélienne. En effet, le Dieu qui se révèle historiquement est une personne, consciente et libre, c'est-à-dire suprahistorique.

Faut-il alors considérer A. Reymond comme un disciple de Ritschl, le théologien antimétaphysicien, dont A. Sabatier fut en France l'illustre représentant ? Non ; on connaît la critique serrée qu'A. Reymond a faite de la théorie de la connaissance de Sabatier dans sa thèse de 1900. Certes, pour lui, la théologie ne se confond pas avec la métaphysique, mais elle en suppose une, puisque sans activité de juger il n'y aurait ni communication de la révélation, ni élabora-

¹ Cf. A. REYMOND et R. GUISAN : *La confession de foi de l'Eglise libre du canton de Vaud*, Moudon, 1904 ; et en plus des articles cités p. 56, note 2, A. REYMOND : *Le protestantisme et ses caractères objectifs*, Lausanne, 1918.

² Cf. A. REYMOND : *Le problème du mal et l'apologétique de Gaston Frommel*, R. Th. Ph. 1917, p. 136 ss., et *Pascal et l'apologétique chrétienne*, R. Th. Ph., 1920, p. 93 ss., reproduit in *Philosophie spiritualiste*, tome II, p. 265 ss.

tion d'une dogmatique. Il est faux par conséquent de ramener la théologie systématique à une histoire de la religion et à une psychologie religieuse, au nom de la distinction erronée entre jugement d'existence et jugement de valeur, préconisée par Ritschl pour donner à la théologie un autre fondement que celui d'une ontologie.

A. Reymond se réclamait à juste titre de Vinet et de Secrétan ; seulement, et sur ce point il innove d'une manière capitale, il pousse l'analyse des vérités scientifiques et religieuses et celle du *cogito* d'une façon beaucoup plus rigoureuse qu'eux. Il dénonce les vices du scientisme, les équivoques du symbolo-fidéisme et le panthéisme de l'immanentisme, en les décelant à la racine de ces positions nocives tant pour la philosophie de la religion et la philosophie chrétienne que pour la dogmatique confessionnelle. Il repousse tout subjectivisme romantique et irrationaliste et se méfie de tout syncrétisme soi-disant universaliste, parce qu'il reconnaît la valeur de l'histoire et de la tradition.

Cela étant, il est délicat de rattacher A. Reymond à une école, fût-ce celle du libéralisme, dont il critiquait parfois la facilité. Fidèle à son intention première, mais la reprenant constamment, il préfère l'analyse minutieuse à la synthèse brillante. Il se défend de faire jouer à la philosophie le rôle de fondement pour la théologie ; il interdit à la dogmatique de servir de point de départ ou de fin dernière à la métaphysique. Son œuvre qu'il voulait humble et modeste, mais aussi solide et durable, ouvre une perspective au-delà de l'opposition stérile entre une orthodoxie figée et un libéralisme accommodant ; le théologien et le philosophe de la religion, comme le philosophe des sciences, ne sauraient en sous-estimer la portée, dont il appartient au métaphysicien de préciser l'orientation profonde et les thèmes majeurs.

GABRIEL WIDMER.