

L'ANNÉE
PHILOSOPHIQUE

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE F. PILLON, Ancien rédacteur de la *Critique philosophique*.

Chaque année forme un vol. in-8° de 350 pages, de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. 5 fr.

PREMIÈRE ANNÉE. — 1890

Renouvier : De l'accord de la méthode phénoméniste avec les doctrines de la création et de la réalité de la nature. — **F. Pillon** : La première preuve cartésienne de l'existence de Dieu et la critique de l'infini. — **L. Dauriac** : Philosophes contemporains : J.-M. Guyau. — **F. Pillon** : Bibliographie philosophique française de l'année 1890.

DEUXIÈME ANNÉE. — 1891

Renouvier : La philosophie de la règle et du compas. Théorie logique du jugement dans ses applications aux idées géométriques et à la méthode des géomètres. — **F. Pillon** : L'évolution historique de l'atomisme. — **L. Dauriac** : Du positivisme en psychologie à propos des *Principes de psychologie* de William James. — **F. Pillon** : Bibliographie philosophique française de l'année 1891.

TROISIÈME ANNÉE. — 1892

Renouvier : Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme. — **L. Dauriac** : Nature de l'émotion. — **F. Pillon** : L'évolution historique de l'idéalisme, de Démocrite à Locke. — **F. Pillon** : Bibliographie philosophique française de l'année 1892.

QUATRIÈME ANNÉE. — 1893

Renouvier : Étude philosophique sur la doctrine de Jésus-Christ. — **L. Dauriac** : Dieu selon le Néo-Criticisme. Réponse à M. Secrétan. — **F. Pillon** : L'évolution de l'idéalisme au xviii^e siècle. Malebranche et ses critiques. — **F. Pillon** : Bibliographie philosophique française de l'année 1893.

CINQUIÈME ANNÉE. — 1894

Renouvier : Étude philosophique sur la doctrine de saint Paul. — **L. Dauriac** : Le phénoménisme neutre. — **F. Pillon** : L'évolution de l'idéalisme au xviii^e siècle. Spinozisme et Malebranchisme. — **F. Pillon** : Bibliographie philosophique française de l'année 1894.

SIXIÈME ANNÉE. — 1895

Renouvier : Doute ou Croyance. — **L. Dauriac** : Pour la philosophie de la contingence. Réponse à M. Fonillée. — **F. Pillon** : L'évolution de l'idéalisme au xviii^e siècle. L'idéalisme de Lanion et le scepticisme de Bayle. — **F. Pillon** : Bibliographie philosophique française de l'année 1895.

L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

F. PILLON

Ancien rédacteur de la *Critique philosophique*.

SEPTIÈME ANNÉE. — 1896

Renouvier. — *Les Catégories de la Raison et la Métaphysique de l'Absolu.*

L. Dauriac. — *La doctrine et la méthode de M. J. Lachelier.*

F. Pillon. — *L'évolution de l'Idéalisme au dix-huitième siècle. — La critique de Bayle.*

F. Pillon. — *Bibliographie philosophique française de l'année 1896.*

PARIS

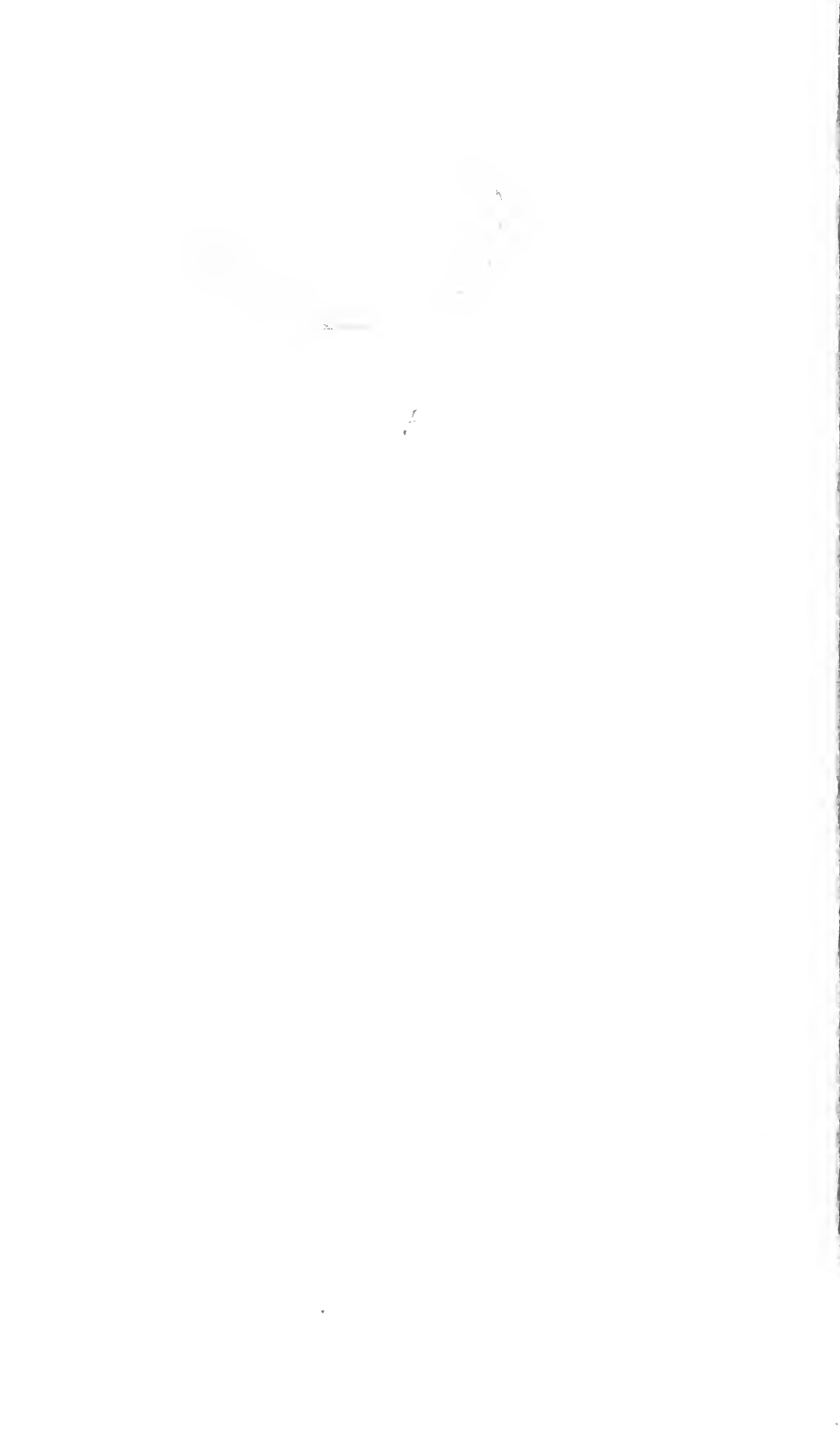
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C^{ie}

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1897

Tous droits réservés.



L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE

1896

I

LES CATÉGORIES DE LA RAISON¹

ET LA

MÉTAPHYSIQUE DE L'ABSOLU

I

Kant a appelé catégories, d'un nom emprunté à Aristote, les « concepts purs de l'entendement qui s'appliquent *à priori* aux objets de l'intuition ». On sait qu'il a déduit la table de ces concepts d'une division logique des jugements compris sous quatre chefs, et il est assez connu qu'il n'a pas réussi à justifier l'emploi qu'il a fait des formes et des termes de l'École pour démêler les concepts qu'il a reconnus, et pour les compter. Il n'était même point fondé à chercher dans une analyse du jugement, de quelque façon qu'il y eût procédé, la preuve des douze modes généraux de penser admis dans sa classification. Mais on a moins remarqué l'erreur de sa prétention, considérée en elle-même, de *déduire* le système des catégories, et on a fermé les yeux sur ce fait, que la composition du tableau où les concepts sont groupés repose sur une hypothèse métaphysique interdite au criticisme. Le premier point n'est pas difficile à établir, bien qu'on ne paraisse guère s'en rendre compte, et qu'on ait reproché plus d'une fois à une autre classification, qui a été proposée dans les *Essais de critique générale*, d'être donnée sans démonstration. Le second point a été mis par Hamilton dans une parfaite clarté.

(1) Nous n'admettons pas, dans ce travail, entre la *raison* et l'*entendement*, la distinction établie dans la critique de Kant. Le motif de la rejeter ressortira du travail lui-même.

« Ma classification, dit Kant, est systématique et fondée sur un principe commun, la faculté de juger, qui est la même chose que la faculté de penser: elle n'est pas le résultat d'une recherche des concepts purs, entreprise au hasard, et dont l'intégrité, basée sur la seule induction, manquerait toujours de garantie. » Ce fondement de l'énumération des modes généraux de la faculté de juger n'est autre, on le sait, que la distribution scolastique des genres du jugement, selon ce qu'on appelle la *quantité*, la *qualité*, la *relation*, et la *modalité*. Mais, en premier lieu, les logiciens qui ont ainsi divisé le jugement ne se sont pas proposé d'énumérer par là des concepts: il serait plus juste de dire qu'ils ont appliqué des concepts connus à l'objet qu'ils avaient en vue; c'est même ce qu'ils ont fait d'une façon assez mal entendue quant aux termes, lorsqu'ils ont désigné par les mots *quantité* et *qualité*, respectivement, les propriétés des jugements en ce qui touche la *généralité*, et en ce qui touche l'*affirmation*: car ce qui caractérise le *quantum* et le *quale* est très imparfaitement représenté par les notions, l'une de l'universel et l'autre de l'affirmatif. Celle-ci laisse ainsi de côté la notion de l'attribution, celle-là la notion de nombre. Il est cependant facile de voir que la *quantité* et le *nombre* doivent aller ensemble, et ensemble l'*affirmation* et l'*attribution* d'où procèdent les universaux.

En second lieu, si c'eût été l'objet des logiciens, ou le moyen qu'ils avaient d'énumérer les genres du jugement, que de déterminer les genres des concepts, ils n'auraient pas offert plus de garanties pour s'acquitter sans erreur de cette dernière tâche que ne feraient, selon Kant, ceux qui l'entreprendraient au hasard ou en se fiant à la seule induction. Il faudrait donc que ce fût la même opération de l'esprit, de compter les jugements, ou de compter les concepts, par la raison que les facultés de juger et de penser *sont la même chose*, comme le dit Kant? Mais s'il en était ainsi, rien ne serait changé à la difficulté. Concepts ou jugements, on ne voit toujours pas ce que le logicien peut faire de plus que de soumettre sa classification aux expériences mentales et aux inductions d'autrui pour constater qu'il n'y omet rien et qu'il y reçoit à bon titre les notions auxquelles il se fie.

Kant est allé un peu trop vite en identifiant les deux *facultés*. La fonction de *penser* est plus générale que celle de *juger*. La première, selon le commun langage, comprend tout ce qui s'appelle avoir des idées: la seconde, qui en est dépendante, en

est une application pour exprimer des relations particulières entre des idées. Par exemple, on peut penser au *rapport de la partie au tout*, au *rapport de l'effet à la cause*; ce sont des idées générales, ce sont des notions, des *concepts purs*, dans le langage de Kant, mais ce ne sont pas des jugements portés sur la partie et le tout, sur l'effet et la cause. De tels jugements, quand ils se produisent, — comme dans la question de l'infini, comme dans celle de la causalité, — sont à débattre et ne touchent pas l'existence du fait intellectuel qui est l'idée du *tout*, qui est l'idée de la *cause*. Ce fait et les faits qui s'imposent comme eux à l'esprit sans pouvoir être ni réduits à d'autres faits intellectuels, ni ramenés les uns aux autres, sont les « concepts purs de l'entendement qui s'appliquent *à priori* aux objets de l'intuition » : — les catégories.

La seule unité de ces concepts est l'entendement lui-même, la conscience, qui ne fournit pas d'autre moyen que l'introspection pour distinguer et définir celles de ses fonctions qui ne rentrent pas dans une même classe. S'il y en avait un autre, on ne s'expliquerait pas que l'école aprioriste eût manqué de découvrir ce tronc commun d'où l'on verrait sortir en se dessinant clairement les branches diverses de l'application de la raison aux phénomènes. Et il serait étrange que l'école empiriste s'obstinât en son travail de montrer l'origine des notions catégoriques dans l'expérience, sans pouvoir se fixer sur la nature du minimum irréductible qui resterait à l'esprit, une fois l'opération terminée.

Les critiques qui demandent le fondement rationnel d'un système de catégories qu'on leur offre à discuter et à vérifier ne réfléchissent pas que leur prétention en cela est d'obtenir la démonstration ou d'un premier principe de la connaissance, ou de plusieurs premiers principes, avec la preuve qu'ils sont distincts et qu'ils sont vrais. Ce ne serait là rien de moins que la découverte d'un art de tout démontrer sans tourner dans un cercle et sans commencer ou finir en posant quelque chose d'indémontrable. En effet, les catégories sont des lois de la pensée distinctes et irréductibles.

Toutefois, s'il est contradictoire de prétendre déduire les catégories, — de les déduire, c'est-à-dire de les démontrer à l'aide d'un principe supérieur dont elles seraient des corollaires, — il ne l'est pas de chercher un élément commun, une loi commune aux lois d'ailleurs propres et mutuellement inassimilables qui les constituent. Ceci nous amène au second

vice, dont nous avons parlé, du tableau des catégories de Kant. Sa composition implique une hypothèse métaphysique interdite au criticisme : l'hypothèse de certaines existences objectives, inconditionnelles, absolues, différentes des phénomènes, qui sont, on l'accorde, les seuls objets auxquels les catégories sont applicables. La *relation* est une forme commune à toutes les catégories, et Kant fait de la *relation* l'une de ses quatre catégories, comme si les trois autres pouvaient définir quelque chose de plus que des relations.

II

« Les catégories de l'entendement ne sont que des formes secondaires du conditionnel. Pourquoi donc ne pas généraliser le conditionnel comme la seule catégorie de la pensée? Et s'il était nécessaire d'analyser cette forme dans ses applications secondaires, pourquoi ne pas faire sortir celles-ci immédiatement du principe générateur, au lieu de déduire maladroitement et par une analogie forcée les lois de l'entendement d'une division fort suspecte de propositions logiques? Pourquoi distinguer la raison (*vernunft*) de l'entendement (*verstand*) par ce seul motif que la première a pour objet, ou plutôt pour tendance, l'inconditionnel, quand d'ailleurs il est suffisamment prouvé que l'inconditionnel n'est conçu que comme la négation du conditionnel, et que *la conception des contraires est une*? Dans la philosophie kantienne, deux facultés sont chargées de la même fonction; toutes deux cherchent l'unité dans la pluralité. L'idée (*idea*) n'est que la conception (*begriff*) élevée jusqu'à l'inconcevable: la raison n'est que l'entendement « qui se dépasse lui-même ». Kant a clairement montré que l'idée de l'inconditionnel ne peut avoir aucune réalité objective, qu'elle ne donne aucune connaissance et qu'elle renferme les plus insolubles contradictions. Mais il aurait dû montrer que si l'inconditionnel n'a aucune application objective, c'est qu'en fait il n'est pas susceptible d'une affirmation subjective; qu'il ne donne pas une vraie connaissance, parce qu'il ne contient même rien de concevable; et qu'il est contradictoire à lui-même, parce qu'il n'est pas une notion simple ou positive, mais seulement une collection de négations: savoir, de la double négation du conditionnel dans ses deux extrêmes

opposés, unis seulement par leur caractère commun d'incompréhensibilité. »

Il y aura peut-être du profit à compléter cette citation de Hamilton, aujourd'hui que la méthode relativiste, qui s'y trouve formulée, paraît quelque peu oubliée des philosophes, et que plusieurs paraissent disposés à reprendre avec d'autres mots et d'autres visées, la poursuite de l'infini et de l'absolu :

« Kant avait anéanti la vieille métaphysique, mais sa propre philosophie contenait le germe d'une théorie de l'absolu plus chimérique encore qu'aucune de celles qu'il a réfutées. Il avait tué le corps, mais il n'avait pas exorcisé le fantôme de l'absolu, et ce fantôme a continué à visiter les écoles d'Allemagne jusqu'à présent. Les philosophes n'auraient pas voulu, renonçant à leur métaphysique, réduire la philosophie à l'observation des phénomènes et à la généralisation de ces phénomènes en lois. Les théories de Bouterweck (dans ses premiers ouvrages, de Bardili, de Reynold, de Fichte, de Schelling, de Hegel, sont autant d'essais plus ou moins habiles pour donner à l'absolu une place positive dans la science : mais l'absolu, semblable à l'eau du tonneau des Danaïdes, s'échappe toujours comme une négation et s'engloutit dans les abîmes du néant ¹. »

Ce qui fait que le fantôme, aux yeux de ces philosophes et de leurs successeurs, nos contemporains, ne s'engloutit pas dans l'abîme que voit si bien Hamilton : ce qui semble valoir à ce fantôme une « place positive dans la science », c'est qu'à cette place, au fond et au principe des choses, ils mettent à la fois l'affirmation et la négation du caractère qu'ils choisissent pour désigner l'absolu. Ils nient en affirmant, ils affirment en niant. Les édifices de métaphysique s'élèvent sur ce fondement, où s'accomplit le sacrifice du principe de contradiction. La différence entre Kant et ses disciples, dans ce sacrifice, consiste en ce qu'au lieu de réunir deux termes contradictoires pour constituer le sujet hors de toute relation, l'inconditionné, Kant les exclut l'un et l'autre. Le pur Noumène est pour lui le pur Inconnu. C'est un grand avantage devant la logique, mais auquel les disciples ont dû renoncer pour élever des constructions telles que la production du monde par l'union de l'Être et du Non-Être, ou par l'action de la Volonté au sein du Non-Vouloir. Nous ne citons que les mieux exécutées.

(1) *Fragments de philosophie par W. Hamilton*, trad. par L. Peisse, p. 23-26.

Hamilton n'a pas exactement formulé la doctrine de Kant, en métaphysique, quand il lui a rapporté ce mérite, d'avoir « montré que l'idée de l'inconditionnel ne peut avoir aucune réalité objective, qu'elle ne donne aucune connaissance, et qu'elle renferme les plus insolubles contradictions ». Hamilton a commis là une grande équivoque, excusable, il est vrai, par la complication des vues de la *Critique de la Raison pure* sur certains points. Kant a prétendu *montrer* cela, non de l'Inconditionné, mais du Monde, en tant qu'on voudrait expliquer ce monde des phénomènes comme sujet des catégories, soumis aux lois de l'entendement, et toutefois considéré comme un état d'accomplissement et d'intégralité concevable sous ces mêmes lois. C'est la propre matière des fameuses antinomies de la raison. Mais Kant a professé très formellement que « le conditionné (le monde) étant donné, avec lui aussi est donnée la série entière des conditions, *et par conséquent, l'Inconditionné lui-même* ». Et il a entendu soustraire l'Inconditionné réel aux conditions du monde, non point en faisant de lui le siège des « plus insolubles contradictions », comme le dit Hamilton, notamment en le posant à la fois fini et infini, mais bien en déclarant cet absolu, absolument inconnu. Le monde, selon cette théorie de Kant, est soustrait à la contradiction, parce que, n'étant que *phénoménal*, n'étant nullement *en soi*, il ne peut être *en soi ni fini ni infini*. Toute la réalité vraie passe à l'Inconditionné. En ceci est la matière de la conciliation opérée par Kant des antinomies kantienne.

III

La classification kantienne des catégories, tirées, pour la forme, de la division scolastique des jugements, est fondée hypothétiquement sur la doctrine de l'Absolu, par cela seul que la Relation n'y a que la place d'une catégorie. Il faut, dès lors, en effet, que les autres catégories, et celle-là même soient applicables à quelque chose, qui est supposé donné hors de relation. Et d'abord, il y a trois fonctions de l'entendement, liées à autant de concepts, qui accompagnent partout la Relation qui en sont inséparables, et se diversifient avec elle; ce sont l'Identification (Ressemblance), la Distinction (Différence) et la Détermination, leur synthèse: en d'autres termes:

l’Affirmation, la Négation et la Détermination, puisqu’on n’assimile pas sans affirmer et qu’on ne distingue pas sans nier. Kant, ne remarquant pas l’application universelle de ces concepts, est cependant obligé de les placer quelque part. Il les range sous la catégorie de Qualité. De cette manière, il néglige, à l’endroit qui conviendrait, ce qui constitue proprement la relation qualitative, c’est-à-dire les notions d’attribution et d’espèce, le rapport de l’espèce au genre, l’idée grammaticale et logique du sujet, ou substance, et de ses qualités. Pour premier terme de cette prétendue catégorie de *Qualité*, dont il nomme le second terme *Négation*, et le troisième, leur synthèse, *Détermination* : il prend non pas *Affirmation*, mais *Réalité*. Il s’éloigne ainsi de la forme des autres termes et nous jette, de la pure logique des concepts, dans nous ne savons quelle ontologie.

La catégorie de Relation n’ayant donc, dans le système de Kant, ni sa valeur de généralité, ni son développement logique pour aboutir à la Détermination, attend sa définition particulière. Il en emprunte les termes à des notions réalistes : — Relations de substance et d’accident (*substantia et accidentia*) ; — de causalité et dépendance (*cause et effectus*), — de communauté (*reciprocitas entre l’actif et le passif*). La substance, qui n’a pas eu sa place là où il aurait convenu si elle avait été regardée comme un mode de relation, en trouve une ici pour figurer des objets et non des rapports. Kant remarque en effet que cette catégorie, ainsi que celle qui concerne les jugements de modalité, « se rapporte à l’existence des objets de l’intuition (pure ou empirique) », tandis que les catégories de quantité et de qualité se rapportent aux objets simplement¹. Et, dans le chapitre où il traite des « Analogies de l’expérience », il expose dogmatiquement que « Tous les phénomènes contiennent quelque chose de permanent (une substance) qui est l’objet même, et quelque chose de changeant qui est la détermination de cet objet, c’est-à-dire le mode de son existence » ; — que « Tout ce qui arrive tout ce qui commence d’être suppose quelque chose à quoi il succède *suivant une règle* » ; — et que « Toutes les substances, en tant qu’elles sont simultanées, sont dans une communauté générale »².

(1) *Critique de la raison pure* (trad. Barni), t. I, p. 141.

(2) *Ibid.*, p. 242, 249, 270. — Ce sont les textes de la 1^{re} édition.

A la première de ces propositions, il est bon d'ajouter un autre énoncé que Kant y substitua dans la seconde édition de la *Critique de la raison pure* : « La substance persiste au milieu du changement de tous les phénomènes, et sa quantité n'augmente ni ne diminue dans la nature ». C'est le principe appelé quelquefois de *l'indestructibilité de la matière*.

Ces principes de substantialité, de causalité et de communauté, nous disons que Kant les pose dogmatiquement. Ce n'est pas qu'il les donne pour démontrés, ni pour démontrables ; il explique, au contraire, qu'ils ne peuvent l'être, et en cela prétend n'être pas dogmatique ; mais il les développe dans toute leur portée, avec toute la force qu'il peut leur donner. Il conclut, par cette définition de la nature : « L'enchaînement des phénomènes liés, quant à leur existence, par des règles nécessaires, c'est-à-dire par des lois. » Et il l'explique en ces termes : « Nos analogies présentent proprement l'unité de la nature dans l'enchaînement de tous les phénomènes sous certains *exposants exponenten*, qui n'expriment autre chose que le rapport du temps (en tant qu'il embrasse toute existence) à l'unité de l'aperception, *unité qui ne peut avoir lieu que dans une synthèse fondée sur des règles*. Elles signifient donc toutes trois ceci : Tous les phénomènes résident dans une nature et doivent y résider, *parce que, sans cette unité a priori, toute unité d'expérience, et, par conséquent, toute détermination des objets dans l'expérience paraît impossible*¹. »

Voilà ce qu'en termes courants on appelle une preuve, ou l'intention d'en donner une, et ceux sur l'esprit desquels l'argument a du poids, doivent la tenir pour suffisante. Ce n'est rien de moins que le postulat d'une équation mathématique de l'univers, contenant tous les phénomènes et les déterminant *a priori*, dans le temps qui embrasse toute existence, dans une entière interdépendance ou communauté de toutes ses variables. La table des catégories implique, par sa construction, ce postulat métaphysique, puisque c'est lui qui donne, selon son auteur, le sens des termes compris sous la catégorie de Relation : Substance et Cause, et la loi qui régit la substance et la cause ou enchaînement des causes.

Nous nous gardons d'oublier ce grand principe de tout le criticisme kantien : que toutes les lois du monde phénoménal

(1) *Critique de la raison pure* (trad. Barni), p. 275.

sont étrangères à la *chose en soi* ; qu'elles n'expriment *que* la manière dont nous sommes forcés de concevoir l'existence des phénomènes ; qu'elles n'ont de valeur *que* dans ce monde phénoménal, dans cette nature que nous connaissons. Mais il faut ajouter que ces lois *expriment* réellement cette manière, qu'elles *ont* cette valeur, qu'elles *sont fondées* sur des « propositions synthétiques *a priori* » : enfin, que ces propositions générales et nécessaires, loin de démentir l'expérience, en sont le fondement¹. Nous concluons alors que la doctrine est parfaitement suffisante et démontrée aux yeux de ceux qui laissent la chose en soi pour ce qu'elle est et ce qu'elle vaut, acceptent les explications et les preuves données, au point de vue du monde phénoménal en vertu de ces jugements *qui fondent l'expérience ou se déduisent de sa possibilité*. La chose en soi, absolument inconnue, donnée pour telle, sans rapport à nous, n'intéresse personne. A-t-elle le mérite, en constituant hors du monde *quelque chose*, d'exclure les deux opinions contraires dont Kant répudiait les formes connues : d'un côté l'athéisme, de l'autre le panthéisme avec le déterminisme ? C'est ce qu'il faut examiner.

IV

A l'égard de la sauvegarde contre l'athéisme, laissons à la bonne foi du lecteur la décision de cette question : le dogme métaphysique pur de la chose en soi, telle qu'elle a été définie, absolue et absolument séparée du monde des phénomènes, impensable pour les êtres pensants qui l'habitent, si ce n'est par la négation de tout ce qu'il leur est possible de penser, ce dogme institue-t-il un dieu ? Une telle *chose* est-elle *la divinité* ?

La sauvegarde contre le panthéisme et contre l'universel prédéterminisme divin exigerait que la chose en soi fût tenue pour aussi étrangère au monde que le comporte l'idée de l'Inconditionné, par laquelle elle est définie. Sans cela, nous serions inévitablement conduits à une doctrine ou d'émanation ou de création. L'idée que nous nous sommes formée de l'unité et de la totalité du monde en vertu des *analogies de*

(1) *Critique de la raison pure* (trad. Barni), p. 245-246 et 277.

L'expérience ne nous laisserait pas d'autre alternative pour la pensée à concevoir d'un rapport entre cet Inconditionné et ce monde. Dans les deux cas, et soit qu'il fût ou non possible logiquement de conserver à l'Inconditionné son titre, le monde ne pourrait qu'être mis par rapport à lui dans l'entière dépendance dont les systèmes philosophiques et théologiques de panthéisme et de prédéterminisme nous font connaître les constructions diverses, en cela identiques.

Kant, obligé de prendre un parti, n'a pas embrassé celui qui aurait gardé l'Inconditionné étranger au monde phénoménal. Il s'en explique notamment à propos de la première de ces *analogies de l'expérience* : *l'unité et la permanence en tout temps de la substance* : « Pour que ce qu'on nomme substance dans le phénomène puisse être proprement le substratum de toute détermination dans le temps, il faut que toute existence dans le passé aussi bien que dans l'avenir y soit uniquement et exclusivement déterminée... *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*, c'étaient là deux propositions que les anciens liaient inséparablement, et que l'on sépare maintenant quelquefois mal à propos, en s'imaginant qu'elles s'appliquent à des choses en soi, et que la première est contraire à l'idée que le monde dépend d'une cause suprême (même quant à la substance). Mais cette crainte est sans fondement, puisqu'il n'est ici question que des phénomènes dans le champ de l'expérience, dont l'unité ne serait jamais possible si nous admettions qu'il se produisît des choses nouvelles (nouvelles en substance) »¹. Ainsi Kant, admettant sans restriction l'axiome *De nihilo nihil* pour l'intérieur du monde phénoménal, entend ne pas exclure, comme le font les matérialistes et les panthéistes, l'idée que ce monde lui-même dépend d'une *cause suprême*, laquelle ne peut être ici que l'Inconditionné, puisque la totalité du conditionné est ce qui forme le monde phénoménal. Nous savons cependant que le principe capital et caractéristique de la critique de la raison pure consiste en cette affirmation : que les catégories, — la causalité en est une, — ne sont applicables qu'à l'ordre phénoménal, dans le champ de l'expérience.

Telle est la grande, la vraie, l'unique contradiction, qu'on a si souvent cherchée où elle n'est pas, entre la réfutation des systèmes dogmatiques de la raison pure et l'établissement

(1) *Critique de la raison pure* (trad. Barni, p. 245).

des postulats de raison pratique, mais dont le vrai siège est entre la métaphysique de l'Inconditionné et la doctrine du monde moral, deux théories dont Kant s'est refusé à rompre le lien. Cette contradiction a été dénoncée par ses contemporains G.-E. Schultze et F.-H. Jacobi ¹, plus tard par Schopenhauer, et elle est indéniable.

On peut presque dire que Kant lui-même ne l'a pas ignorée, car il a fait d'assez visibles efforts pour se la déguiser. C'est dans un *Appendice à la dialectique transcendantale*, sous la rubrique : *Du but final de la dialectique naturelle de la raison humaine*. Cette partie curieuse de la critique kantienne a pour objet de montrer que la raison naturelle, encore bien que réfutée dans ses prétentions, n'est point méprisable, attendu qu'elle est productive d'un *objet en idée*. L'idée est impuissante, il est vrai, à fournir la preuve de l'existence, de l'objet, *même par hypothèse* ; mais elle sert à la construction systématique d'une certaine unité qui, en dehors de l'expérience possible, est un principe régulateur des éléments de la connaissance empirique en général. Les idées de l'âme, comme substance, en psychologie ; du monde, comme un tout infini en soi, en cosmologie ; d'une raison originaire et créatrice subsistant par elle-même, en théologie, ont cette utilité. A l'égard de cette dernière, par exemple, « cela revient à dire que les choses du monde doivent être envisagées comme si elles tenaient leur existence d'une intelligence suprême. De cette manière, l'idée n'est proprement qu'un concept euristique et non ostensif, et elle montre non pas quelle est la nature d'un objet, mais comment, sous sa direction, nous devons chercher la nature et l'enchaînement des objets de l'expérience en général ». C'est, selon Kant, « une maxime nécessaire de la raison de procéder d'après des idées de ce genre ».

Pourquoi une maxime nécessaire ? On pourrait croire que le métaphysicien pense aux motifs du moraliste, aux postulats de la raison pratique. Il n'en est rien. La raison pure doit, dit-il, résoudre elle-même toutes les questions qu'elle élève. Or la complète unité de dessein et de fin est la perfection, considérée absolument ; son idée est ce qui rend possible le plus grand usage de la raison humaine ; elle est par là

(1) On peut trouver les textes de ces philosophes, rapportés dans un bon opuscule d'Ueberweg, *De priore et posteriore forma kantiana critica rationis pure*. Berolini, 1862. p. 12.

essentiellement liée à l'essence de cette raison ; la « perfection suprême et absolument nécessaire d'un être premier qui soit la source de toute causalité... a donc pour nous la valeur d'une loi ¹ ».

Cette loi se présente donc comme la loi du monde, quoique, au point de vue empirique, on ne puisse seulement pas se la permettre hypothétiquement. et, d'un autre côté, surpassant toute expérience, elle va rejoindre l'Inconditionné, avec lequel elle ne saurait cependant soutenir aucun rapport, puisqu'elle exprime l'ensemble des conditions de la création, qu'elle enveloppe. Comment sortir de cette difficulté ?

Kant s'adresse une suite de questions : « Y a-t-il quelque chose de distinct du monde, qui contienne le principe de l'ordre du monde et de son enchaînement suivant des lois générales ». La réponse est celle-ci : « Oui, sans doute. » La raison en est que le monde est une somme de phénomènes et doit avoir en conséquence un principe transcendantal que l'entendement pur puisse seul concevoir.

« Cet être est-il une substance, une substance de la plus grande réalité, nécessaire, etc. ? — *Cette question n'a pas de sens.* » — C'est Kant qui souligne. En effet, dit-il, toutes les catégories sont exclusivement applicables aux objets d'expérience possible. Hors de là, ce ne sont que des concepts qui ne nous apprennent rien.

« Pouvons-nous concevoir cet être *par analogie* avec les objets de l'expérience ? Sans doute », comme substratum inconnu de l'ordre du monde, dont la raison se fait un principe régulateur. Nous pouvons même lui accorder « un certain anthropomorphisme qui est nécessaire à ce principe régulateur ».

Enfin pouvons-nous ainsi « admettre un unique, sage et tout-puissant auteur du monde » ? Nous le pouvons, et même *nous le devons.* « Mais alors étendons-nous par là notre connaissance au delà du champ de l'expérience possible ? *Nullement...* Cette idée est parfaitement fondée *relativement à l'usage cosmologique* de notre raison. Mais si nous voulions lui attribuer une valeur absolument objective, nous oublierions que c'est simplement un être en idée que nous pensons... Sous cette idée d'un auteur suprême que je prends pour fondement, ce n'est pas l'existence et la connaissance d'un

1 *Critique de la raison pure* (trad. Barni), t. II, p. 251 sq., 272.

tel être. mais seulement son idée qui me sert de principe, et qu'ainsi je ne dérive proprement rien de cet être. mais seulement de l'idée de cet être, c'est-à-dire de la nature des choses du monde envisagée suivant une telle idée. »

La conclusion de cet appendice, qu'on peut à bon droit regarder comme celle de la dialectique de Kant, est que « toute connaissance humaine commence par des intuitions, va de là à des concepts et finit par des idées » ; que les méthodes de l'esprit « servent à poursuivre la nature suivant tous les principes d'unité, dont le principal est celui de l'unité des fins », mais que si on regarde ces principes comme constitutifs de connaissances transcendantes, on n'obtient qu'un savoir imaginaire, origine de contradictions et de disputes sans fin ¹.

C'est par des vues différentes, mais c'est à un même objet, que la critique entend se rapporter quand elle envisage : 1° l'Inconditionné qui, suivant elle, sert de principe à la synthèse du conditionné, dont l'existence *rend seule possible celle de ce conditionné*, mais dont il est impossible d'obtenir une connaissance définie quelconque, qui ne pourrait être que la définition d'une condition ou relation : 2° « l'idéal de la souveraine perfection ontologique, ou principe de l'unité systématique, servant à lier toutes choses suivant des lois naturelles, universelles et nécessaires puisqu'elles ont toutes leur origine dans l'absolue nécessité d'un seul être premier ». L'un de ces objets est l'Absolu, l'autre est le générateur de toutes les conditions : l'un est le grand noumène = X, successeur légitime du dieu incommunicable et sans qualités de l'éléatisme, du gnosticisme et du néoplatonisme ; l'autre, le « concept de la théologie transcendante » dont on accepte, sous la réserve seulement d'une certaine épuration, les « prédicats transcendants » admis dans la théologie de l'École : « la nécessité, l'infinité, l'unité, l'existence hors du monde (non comme âme du monde), l'éternité sans les conditions du temps, l'omniprésence sans les conditions de l'espace, la toute-puissance, etc. ² ». Ces objets ne sont pas simplement différents. ils ne se peuvent concevoir que l'un par l'exclusion de l'autre. Le premier est complètement négatif, et on sait assez que tout l'effort, infructueux, des doctrines émanatistes s'est usé à faire sortir le second du

(1) *Critique de la raison pure* (trad. Barni), t. II, 273-278.

(2) *Ibid.*, t. II, p. 227 et 375.

premier, au moyen de quelques images, sans toucher à l'unité, à l'immutabilité, à l'*indéterminabilité* du premier.

Kant n'a pas essayé cette opération logiquement impossible : il n'a fait que la supposer accomplie, non sans doute au profit de l'émanation, mais au profit de la création, ce qui ne la rendait en rien plus aisée à comprendre. Nous venons de voir à quelle extrémité il s'est vu réduit pour se mettre en garde à l'avance contre le reproche qui devait lui venir de ses plus intelligents critiques et de son disciple Schopenhauer, — lequel en a mérité un semblable en appelant Volonté le pur noumène d'où procède le monde. — C'est le reproche d'avoir porté les catégories de causalité et de finalité, par dérogation au principe capital, et qu'il a partout affirmé, de sa méthode, dans un objet situé hors de l'expérience possible, dans l'Inconditionné lui-même. Cela s'appelle, en langage kantien, se servir d'une construction purement *transcendantale*¹, et s'en faire un objet *transcendant* : et l'excuse consisterait à dire que la construction ne reste pas moins toute idéale et ne devient nullement un objet qu'on affirme ! La satisfaction de l'esprit demeure *transcendantale* !

S'il n'y a pas d'excuse logique, car l'idée du pur noumène exempt de causalité et l'idée du noumène avec l'attribut de cause sont deux idées incompatibles, il y a un motif : à savoir la considération de ce que Kant appelle l'*unité systématique*, l'*unité finale*, la *perfection des choses*, la condition du *plus grand usage de la raison humaine*, et aussi — mais plus rarement, parce qu'il a peur de paraître se préoccuper d'autre chose que de l'intérêt de la raison pure. — la *théologie morale*, but réel, but unique de cette *théologie transcendantale*.

La *théologie morale*, en termes clairs et nets, ce n'est autre chose que les *postulats de la Raison pratique*, et ils sont produits, en effet, à la fin de la *Critique de la raison pure*, sous cette rubrique : *Du but final de l'usage pur de notre raison*. Ils se résument dans la célèbre triade morale de Kant : *la liberté de la volonté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu*. Ces points de doctrine sont des articles de foi, de foi rationnelle, sans doute, mais enfin de croyance, et ne sauraient, après l'exacte critique de la connaissance, être proposés à un autre titre. De ce même genre était tout à l'heure l'idée transcen-

(1) — L'appelle *transcendantale* toute connaissance qui ne porte point en général sur les objets, mais sur notre manière de les connaître en tant que cela est possible *a priori*. » (*Critique de la raison pure*, Introduction, vii.)

dantale souveraine, la *clé de voûte de la perfection causale et finale du monde* en tant que conçu, une idée vouée à n'être qu'idée, à ne pouvoir être certifiée comme objet de l'expérience possible. Mais une idée est vraie ou fausse en son objet, répond ou ne répond pas à quelque chose de donné hors de la raison humaine où elle est construite. Il ne faut pas songer à échapper à ce dilemme. Que signifie donc cette séparation, d'où il en naît une factice entre la raison pure et la raison pratique, cette séparation entre l'idée qui doit rester une idée, et l'idée qui doit devenir une croyance ? La vérité ne souffre pas d'être ainsi scindée, non plus que sa déclaration dans l'esprit humain. Ou bien il faut professer que les vues de la raison pure touchant l'ordre moral dépassent l'ordre transcendantal ou idéal, sont toutes, parlant logiquement, des hypothèses, *mais peuvent être, moralement parlant, des croyances*¹; en ce cas la raison pure doit ouvertement se subordonner à la raison pratique en ce qui touche les affirmations morales de portée transcendante: ou bien il faut convenir de la faiblesse de cette raison pratique et n'accorder aux idées qui semblent favoriser ses postulats que l'apparence illusoire des produits d'une *raison pure* bornée par elle-même, enfermée dans ses propres conceptions, délaissée et répudiée par l'*entendement*, à qui il est refusé de porter ses lois régulatrices, ou catégories, hors du monde phénoménal.

V

On doit voir clairement, après cette analyse, le motif de la séparation établie par Kant entre deux règnes de l'esprit: il est tout entier, ce motif, dans la supposition constante et systématique de l'un des deux règnes, et du plus abstrait, comme supérieur et inattaquable, en dépit de la *critique* qui semblait et qu'on a cru généralement appelée par le philosophe pour détruire l'empire de la Raison pure.

L'autre n'est, à vrai dire, reconnu à son tour que pour cons-

(1) Notre sujet ne comporte pas l'examen de la valeur rationnelle, toute croyance à part, des jugements *synthétiques a priori* auxquels Kant a attribué une certitude apodictique, impossible à mettre en doute, que ne confirment ni l'histoire des idées spéculatives, ni une critique de la connaissance poussée à bout.

tituer des illusions réputées utiles, on dit quelquefois *nécessaires*. Le public a presque toujours voulu voir exclusivement, dans le premier, l'admirable partie négative, la réfutation de la théologie naturelle et de la méthode philosophique de l'évidence. Il semblait alors que le second vint pour remédier à la ruine causée par la critique et pour restaurer des réalités qu'on pouvait craindre qui ne fussent perdues par la chute de la métaphysique. On verra le contraire, ou à bien peu près, si l'on étudie chez Kant un système de philosophie spéculative très positivement construit, quoique entouré d'une étonnante agglomération de forts et de contreforts démolis et relevés, au sein d'une obscurité redoublée. Ce qui apparaît distinctement après le déblaiement kantien *des métaphysiques*, c'est une *métaphysique*. c'est l'édifice du noumène inconditionné, de la *chose en soi*, hors du temps et de l'espace ; et c'est, parallèlement, la réduction du monde phénoménal tout entier à l'existence d'une autre *chose*, dont il n'est permis de dire ni qu'elle a commencé d'être, ni qu'elle est finie, ni qu'elle est infinie. Cet être universel, qui, pas plus que l'Inconditionné lui-même, ne souffre d'après cela l'application des catégories, est mis, faute d'existence déterminée, dans une étrange condition : les phénomènes qui le composent n'admettent point d'unités réelles qui formeraient des multiples réels, point d'individualités qui donneraient par voie d'addition une totalité. Si l'on ajoute à cela que les phénomènes sont donnés dans le temps et dans l'espace, que le temps et l'espace sont donnés dans *la représentation*, et que *la représentation*, dans ce monde, où les distinctions de quantité (unité, pluralité, totalité) ne sont pas réelles, doit se prendre dans une acception universelle, on sera forcé de conclure qu'entre le monde de Kant et celui de Schopenhauer il n'y a guère d'autre différence que celle qu'y apportent nécessairement le dogmatisme déclaré du second et son pessimisme.

On n'a pas coutume d'envisager sous ce jour la doctrine de Kant. On cite toujours ce philosophe comme le grand destructeur de la métaphysique. Où a-t-on vu cependant qu'il ait appliqué la critique du connaître à l'ultra-métaphysique de l'Inconditionné, qu'il se soit demandé si son *transcendentalisme* ne serait pas du *transcendantisme* élevé à la plus haute puissance, à ce degré où les négations se changent en êtres ? Loin qu'il ait jamais songé à critiquer cette métaphysique-là, c'est elle qui lui a servi à donner une conclusion à sa critique

des autres métaphysiques, et à répondre pour son propre compte aux objections soulevées par les *antinomies* sous lesquelles il les avait fait succomber. Si l'on veut prendre une idée claire et décisive de l'opinion qu'il avait du monde des phénomènes et du sacrifice qu'il entendait en faire à l'être nouménal, que l'on songe seulement un moment à sa doctrine de la liberté. Comme son profond sentiment du devoir lui faisait une loi de croire au libre arbitre, d'y croire comme à une souveraine réalité, il donnait à sa métaphysique la tâche d'en transporter pour chacun de nous l'exercice hors du temps et de l'espace, hors de la nécessité empirique et du règne des illusions, dans le Nouménè !

VI

Nous ne sommes pas éloignés de la question des catégories autant qu'il peut le paraître. Le résumé de la doctrine kantienne de l'Absolu, considérée quant à la méthode, n'est autre chose que le parti pris métaphysique, de n'admettre pas les catégories régulatrices de la connaissance comme faisant loi et formant limite pour la *raison*, ainsi qu'elles forment limite pour l'*entendement*. En effet si nous reconnaissons la valeur impérative et exclusive des notions telles que celles de qualité, de quantité, et des autres qui marquent et définissent des relations, pour constituer des objets réels, *il nous est interdit de considérer comme réels ceux des objets de notre pensée que notre pensée se donne à elle-même par des négations de rapport, sans aucune constitution de rapports positifs en correspondance de ces négations*. La formule que nous proposons ici est, ce nous semble la plus philosophique qu'on puisse donner, et motiver en même temps, du *principe de relativité*. L'énoncé ordinairement suffisant de ce principe est que nous ne pensons rien que par relation, mais alors il faut ajouter, s'il en est besoin, cette remarque : que le rien lui-même est objet de pensée, quand il s'agit du formel et non du matériel de la pensée. Le *non relatif* est pensable en ce sens, c'est-à-dire en tant que le contraire du *relatif*; le *non-être* ou *néant* est pensable aussi bien que l'*être*, et l'*infini* aussi bien que le *nombre* ou la *somme*. L'un appelle l'autre, quant à la pensée pure et formelle: c'est pour cela que les

scolastiques disaient : *la pensée des contraires est une*. Mais, des deux, le positif seul exprime la réalité intelligible. Le positif pose une relation, la relation désigne le réel, ou pensable en tant que déterminé.

Nous disons le positif : il est à peine besoin d'ajouter que les propositions négatives peuvent en impliquer d'affirmatives en vertu du principe de contradiction, et, par conséquent, poser des relations.

Le système des catégories est entièrement transformé par l'admission du principe de relativité. La *Relation* ne peut plus s'y borner à occuper la place d'une simple catégorie. Elle y entre comme la forme commune de toutes, et le système lui-même fait corps avec la doctrine des lois des phénomènes en ce que, dans notre intention, il bannit de la connaissance tout ce qui prétendrait avoir droit à l'existence en échappant aux lois qu'il définit. Cette réforme radicale que le néocriticisme a introduite dans le criticisme kantien, il n'en a pas eu la première initiative. Le mérite, en France, en revient certainement à Auguste Comte, quoiqu'en dehors du kantisme et même de la philosophie proprement dite; car la réduction de la connaissance aux lois des phénomènes a été posée en principe dans son *Cours de Philosophie positive*. Mais la vraie source, en laissant de côté l'école sceptique, pour laquelle en tout temps le ὁτι οὐκ ἔστι τι a été une formule favorite, la source pour nous est la critique des notions de substance et de cause de David Hume. Le néocriticisme a sauvé du naufrage de la métaphysique substantialiste les lois aprioriques des phénomènes, qu'il a considérées comme des appartenances de la structure mentale. Il a avoué Kant pour maître en cette partie importante, tout en rejetant la distinction de la raison pure d'avec l'entendement, les prétentions de la raison pure à élever l'édifice de l'Inconditionné, et le droit des prétendus dépositaires de cette raison à soustraire certains jugements portés en son nom au jeu de la spéculation, à l'empire de la volonté et du désir, générateurs inaliénables d'affirmations et de négations.

Le principe de la croyance rationnelle est ainsi devenu, avec le principe de relativité, un point essentiel de dissidence du néocriticisme d'avec le criticisme kantien; mais le premier de ces principes est un point d'attache aussi : il faut rendre au fondateur de la doctrine de la raison pratique, au premier auteur de la formulation des postulats ce qui est dû

à son génie moral et que n'effacent pas ses contradictions de métaphysicien.

VII

La Relation universalisée, fondement de toutes les catégories, apporte avec elle deux termes qui lui sont inhérents et dont elle est la synthèse : ce sont les notions opposées dont le jeu continuuel accompagne toute représentation : les notions de différence et d'identité. Une *relation* établie est une *détermination*, et la détermination se fait par la *distinction* de quelque chose et de quelque autre chose, d'un côté, et par l'*identification* d'une chose à une autre chose, d'un autre côté. Il s'agit donc de l'identification *sous un certain rapport*. Autrement, il y aurait contradiction. C'est la raison pour laquelle les psychologues, tout en employant ordinairement comme nous, avec les mêmes noms, la notion de différence et sa forme logique, la distinction, préfèrent aux termes *identité* et *identification* ceux de *ressemblance* et *perception de ressemblance*; mais il est aisé de reconnaître, par l'analyse des notions, que la perception d'une ressemblance se définit toujours par la constatation d'une identité partielle. On doit donc, si l'on suit la méthode des notions *a priori*, regarder la notion d'identité comme nécessaire et fondamentale.

VIII

Pour procéder à la coordination des catégories, telle que nous la proposons, nous devons au principe de relativité en ajouter un second que, pour la circonstance, nous appellerons *le principe de l'idéalisme*. On voit combien nous sommes loin de viser, ainsi que certains semblent en supposer le devoir au logicien, à démontrer ces lois et règles supérieures du connaître, comme s'il s'agissait d'un chapitre pour ainsi dire technique et détaché du corps entier de la philosophie. Non seulement il y a, en pareille matière, des observations ou constatations psychologiques requises, que rien ne peut précéder, ni suppléer, et qu'on ne peut jamais qu'inviter le lec-

teur à répéter et à vérifier; mais encore, et soit qu'on le veuille ou non, on introduira dans l'interprétation des faits internes et des rapports notés la méthode à laquelle on est soi-même attaché. C'est ce dont l'examen de la table de Kant nous a donné la preuve. La méthode en pareil cas se trouve être aussi de la métaphysique.

Pour indiquer le sens de ce principe de l'idéalisme, que nous tenons à mettre en relief, il suffira de remarquer que si la représentation mentale, si la conscience s'évanouissait, tous les objets et le monde disparaîtraient. Il n'est pas besoin de disserter avec Kant ou Schopenhauer la portée d'une telle affirmation, et d'en tirer une doctrine ou individualiste ou moniste, pour reconnaître qu'étant indubitable à l'égard des êtres conscients considérés en bloc, et relativement au connaître, la thèse susdite établit le droit pour l'auteur d'un système de catégories, de les assembler toutes sous la *conscience*, puisqu'il se donne la *connaissance* chez l'être conscient pour unique sujet d'études.

Cela posé, nous pouvons regarder la relation en général, forme commune des catégories, dans l'abstrait, comme universellement liée dans le concret et le réel, à une autre dont les termes prennent par excellence les noms d'*objet* et de *sujet* et constituent la *conscience*. La conscience s'appelle *personnalité*, quand elle est portée à ce degré supérieur où elle est capable de former des concepts et de connaître des lois. Elle se présente en ce cas comme la catégorie vivante qui est l'assemblage de toutes les catégories, les possède et les applique à la multitude des rapports particuliers qui en sont les dépendances.

Sous la catégorie de *personnalité*, l'*affirmation* et la *négation* en tant que jugements deviennent des caractères de l'application de l'*identité* et de la *différence* dans la catégorie abstraite.

Rentrons dans l'ordre abstrait et tâchons de reconnaître ce que l'examen de la représentation mentale nous offre d'applications de la notion générale de Relation, qui soient distinctes de ses autres applications, c'est-à-dire qui nous semblent ne pouvoir être des cas particuliers d'aucune autre de celles que nous pouvons appeler à notre pensée. Il y en a deux qui nous frappent tout d'abord et à la fois comme partout présentes, impossibles à confondre entre elles et impliquées dans toutes nos opérations mentales : ce sont les catégories de *quantité* et de *qualité*. En effet, nos représentations impliquent

multiplicité, et nous considérons leurs objets comme groupés suivant des rapports de *sujet à prédicat*.

En tant que les phénomènes sont multiples, leur loi se formule comme relation entre l'*unité* et la *pluralité*, deux termes corrélatifs dont la synthèse est la pluralité déterminée, c'est-à-dire *totalité* ou *nombre*.

En tant que les phénomènes sont sujets ou prédicats les uns par rapport aux autres, leur loi consiste en la relation d'un assemblage coordonné de certains d'entre eux, groupe plus ou moins fixe, qui forme un sujet d'inhérence, ou substance, par rapport à d'autres qui sont regardés comme attributs, propriétés, modes ou accidents du sujet ainsi constitué. Appelons-les d'un seul mot ses *qualités*.

La formule générale de la relation se particularise dans la catégorie de qualité, en ce que la *distinction* y prend le sens spécial d'établissement de différence en qualité, l'*identification* celui d'établissement d'identité qualitative. La *détermination* terme synthétique, devient la constitution d'un *genre* limité, enveloppant d'un côté des *espèces*, en rejetant d'autres, de l'autre.

Dans la catégorie de quantité, lorsque le rapport du multiple à l'un se pose sans se préciser, — et ce cas est celui où l'unité elle-même demeure sans détermination, ou même n'en peut admettre aucune, — la notion de *quantité* passe à celle de la *grandeur*, qui est la quantité vague. Dans cet état, elle devient applicable à la qualité. L'idée des *degrés d'intensité* se substitue à celle des *nombre d'unités*. La confusion de ces deux ordres de considérations, profondément distincts, est l'une des grandes sources des sophismes de l'infini numérique et de la continuité matérielle.

On viole la catégorie de quantité, quand on regarde comme possible que des unités soient données et que leur pluralité ne forme pas un tout, nombre déterminé. Car il faut pour cela s'affranchir de cette loi de nombre qui est dictée universellement à l'esprit là où il envisage un composé d'éléments réellement distincts, et non pas seulement sa propre puissance indéfinie et abstraite de compter des unités. Quand on se refuse à faire l'application de la synthèse à tels cas concrets pour lesquels on suppose pourtant que l'analyse est faite et que les éléments sont donnés, il n'est pas facile de dire ce qu'on devrait accorder de crédit à l'entendement, où et pourquoi on serait soumis à ses règles.

Si on croit les observer en définissant nominale-ment le *nombre infini* : un nombre formé d'une accumulation d'unités effectives, dont la somme est faite, et dont le compte n'a pas de fin possible, alors c'est la catégorie de qualité que l'on viole, au lieu de celle de la quantité.

Le principe de contradiction se rattache, en effet, à la catégorie de qualité, de laquelle dépend l'étude des contraires et des contradictoires dans la proposition, c'est-à-dire dans l'énonciation du rapport du prédicat au sujet. Ce principe est l'interdiction logique de rapporter *le même au même, en un même rapport*, et tout à la fois de l'exclure. On ne saurait, sans violer cette loi fondamentale de l'esprit dans le discours, affirmer la pensée d'une synthèse de composition d'éléments, et nier simultanément la condition qui en rend la formation possible *dans le concept*.

IX

Ces catégories peuvent être dites *statiques*, en ce qu'elles supposent, dans la représentation des rapports, la multiplicité, mais non le changement. La mutabilité dans les phénomènes en amène de nouvelles, qu'on pourrait appeler *dynamiques*, et deux d'abord qui sont étroitement liées l'une à l'autre, quoique, à n'envisager que leurs pures définitions logiques, elles ne s'impliquent pas l'une l'autre analytiquement. Ce sont le *devenir* et la *succession*. On peut penser à des phénomènes comme successifs, et ne pas penser par cela même qu'ils varient au lieu de se continuer simplement ou de se répéter. Et on peut aussi penser à un changement, à la substitution d'un phénomène à un autre phénomène, d'un rapport à un autre rapport, dans la quantité ou dans la qualité, sans penser nécessairement, dans le même acte mental, que ce changement s'opère sous la condition d'un temps écoulé. Toutefois il se place à cet endroit un jugement synthétique qui lie les deux catégories en se liant lui-même au principe de contradiction. La catégorie du devenir forme sa synthèse par la position d'un rapport et par la négation de ce même rapport, puisqu'un changement est précisément ce qui réunit sous la même idée ces termes contradictoires. Mais ce jugement synthétique stipule que l'existence du rapport et sa

non-existence, quand un autre rapport lui est substitué, ne se placent pas *dans le même temps*. Le principe de contradiction, à son tour, exige pour sa formule cette restriction : que le même peut être dit et nié du même, sous le même rapport, quand ce n'est pas *dans le même temps*.

Le principe de contradiction s'oppose à l'admission de la continuité réelle, absolue, dans le devenir, aussi bien et pour la même raison qu'à celle de l'infinité dans la composition stable des phénomènes. C'est dire que tout phénomène doit avoir une durée, et que les changements se produisent par des actes intermittents dans lesquels, pris en eux-mêmes, il ne peut entrer aucune division. Sans cela le devenir impliquerait la division à la fois finie et sans fin.

La catégorie du devenir, abstraction faite de sa matière, s'applique à la catégorie de succession et lui fournit le concept d'un sujet indéterminé de phénomènes, uniformément successifs, dont l'écoulement constant accompagne le flux accéléré ou retardé de toutes les autres choses qui se succèdent ou qui changent. La représentation reste abstraite, si le sujet ne reçoit pas l'attribution de phénomènes spécifiés. C'est alors ce qu'on appelle le temps et le cours du temps. La succession est une relation réelle, tandis que le temps est une relation simplement conçue. Le représenté en est limité par la notion de l'*instant*, qui est celle de l'acte phénoménal en tant que distinct d'un autre acte phénoménal *dans le temps*. Le temps est ainsi déterminé entre deux instants, et cette synthèse constitue une certaine *durée*. Ces intervalles définis, les durées, peuvent être assimilés à des quantités quand ils sont comparés les uns aux autres, et la mesure de ces quantités peut être demandée à l'expérience, mais seulement quand les phénomènes successifs sont des phénomènes de mouvement, et cela *dans l'hypothèse de l'existence naturelle d'un mouvement uniforme*, qui en fournirait l'unité, mais l'idée de l'espace nous vient ici et nous n'en traiterons que plus loin.

Relativement à la pensée, en dehors de l'expérience externe, le temps n'a point de mesure. L'ordre de nos idées nous est observable, mais leurs intervalles ne se rapportent à aucun exact étalon interne ; si nous considérons le temps dans sa représentation abstraite, l'idée de ses intervalles se prête, quand nous voulons les diviser en intervalles moindres, à l'interposition d'autant de limites arbitraires, ce sont les instants, que la numération fournit de nombres pour la subdivision, et,

virtuellement, l'opération mentale est sans terme, parce que la numération ainsi prolongée n'est que la possibilité abstraite et idéale d'un concept. Cela ne laisse pas d'ouvrir un champ à l'illusion infinitiste, dont le siège principal est la représentation de l'étendue linéaire, mais que l'analogie des divisions de cette dernière avec les divisions du temps, et leur mutuel accompagnement dans l'acte du mouvement, nous font transporter aux parties de la durée.

In concreto, les instants ne sont marqués que par la distinction des actes mentaux. Leurs intervalles sont par eux-mêmes des grandeurs incommensurables, leurs rapports ne déterminent qu'un ordre *ordo existentium, sed non simul*. Ils peuvent seulement être mis avec plus ou moins d'exactitude empirique en correspondance avec ceux qui existent entre des grandeurs linéaires mesurables, dans le phénomène du mouvement.

X

Deux grandes catégories dynamiques suivent le *devenir* et le *temps*, les supposent et s'y rattachent de la manière la plus simple, du plus facile énoncé. L'une apporte le motif du changement : c'est la catégorie de *finalité*, de laquelle dépend, en psychologie concrète, tout l'ordre de l'appétition et des passions ; l'autre est la catégorie de *causalité*, qui embrasse la fonction universelle du changement. A celle-ci se rapportent les notions dites modales : actualité, possibilité, nécessité, impossibilité.

De ces deux catégories, qui expriment ainsi que les autres des relations, et qui doivent, en conséquence, être envisagées dans l'ordre phénoménal, Kant a omis l'une, la finalité, pour ne la faire entrer que dans l'Idéal, fin de la Raison pure ; et il a placé l'autre, la causalité, dans la Relation, sans renoncer pour cela, nous l'avons vu, à la transporter dans le noumène inconditionné. C'était oublier que les fins n'occupent pas dans les déterminations de la nature et de l'esprit une moindre place que les causes ; et que même elles y accompagnent généralement les causes, et c'était, d'un autre côté, donner à la relation de causalité une interprétation de déterminisme absolu que ne comporte en aucune manière la méthode critique.

Ne croyons pas que ce soit le criticisme qui, chez Kant, a combattu l'empirisme de Hume, c'est le dogmatisme métaphysique des théologiens, en ce qui touche cette proposition, qu'il a qualifiée de jugement synthétique a priori : *Tout ce qui commence à exister a une cause*. Il est facile de voir que ce jugement exprime quelque chose de plus qu'une relation logique, il signifie implicitement que *rien n'a*, à vrai dire, *commencé*, puisque *tout ce qui commence ou a commencé* a eu, selon ses termes, une cause antécédente, et n'a pu constituer un réel commencement d'être. Il aurait fallu, pour ne pas sortir de l'ordre de l'expérience possible, où Kant disait vouloir renfermer les catégories, donner à la proposition un sens tel que *l'idée du commencement et celle de la cause pussent être identifiées dans un acte de devenir*. En ce cas, la proposition eût énoncé une liaison des catégories de devenir et de causalité qui, indubitablement, appartient à l'entendement de tout homme, et n'implique pas *que tout ce qui est ou a été est ou a été toujours précédé et déterminé par des précédents*. Mais ce dernier sens est celui que Kant voulait imposer. La faute de Hume est d'avoir méconnu l'idée propre de la cause la volonté, le pouvoir, l'action ; celle de Kant, qui ne restitue cette idée qu'en apparence, est d'avoir formulé sans droit aucun la loi de l'enchaînement universel des phénomènes, le dogme du déterminisme.

La méthode qui a triomphé dans les sciences, et que l'empirisme a aidé puissamment à s'établir, n'est pas, comme il le semblerait au premier abord, en opposition réelle avec la notion de cause, et ne la bannit point de sa vraie place dans l'homme, ou même dans la nature : elle doit plutôt conduire à la bien reconnaître et à la définir. Cette méthode consiste à substituer aux causes fictives, ou mythiques, ou imaginées par une métaphysique réaliste, dans lesquelles l'ancienne physique prétendait trouver la raison des phénomènes, non pas d'autres causes proprement dites pour leur donner l'être, mais bien leurs liaisons, les conditions nécessaires et suffisantes de leur devenir réglé, de leur production dans chaque genre. Parallèlement à ce travail scientifique poursuivi sans relâche depuis Galilée, Descartes et Newton, la critique philosophique directe de la nature d'une cause, telle qu'elle résultait forcément de l'étude des rapports des phénomènes matériels et des phénomènes mentaux, dans le cartésianisme, dans le leibnizianisme et dans l'école empiriste ; devait aboutir. — quoique la

plupart des philosophes ne s'en rendent pas encore bien compte, — à l'abandon du concept mythologique de la transitivité dans la relation causale.

L'explication d'un phénomène par quelque chose (une force) qui passe dans quelque autre chose (un sujet passif pour y produire quelque chose un effet), n'étant qu'une fable, ainsi que les sceptiques l'ont toujours dit, l'unique point de vue à prendre aujourd'hui dans la question de la causalité physique, est celui d'une harmonie, d'un ordre institué, tel, que certains phénomènes étant donnés, d'autres phénomènes le sont ou par concomitance ou par voie de conséquence. C'est simplement l'idée mathématique d'une fonction de variables, substituée à l'image du *congrès* et du *conflit* des phénomènes en quelque sorte personnifiés.

Si cette manière scientifique de comprendre la relation de causalité donne la plus large formule et laisse la perspective ouverte au déterminisme des phénomènes, partout où des conditions ressortent de l'expérience, elle oblige, d'un autre côté, ceux qui ne consentiront pas à regarder la *cause* comme un mot qui n'a point de sens propre, à tourner leurs regards du côté du siège unique du pouvoir, du vouloir et de l'agir : la conscience. C'est là que la cause produit des effets directs, grâce à l'automotivité de l'esprit et par des actes de décision. Elle en obtient d'indirects dans la nature, — nous suivons notre point de vue de l'harmonie, — en ce que les déterminations mentales ont des liens de dépendance réciproque avec celles d'un organisme, lié lui-même et enveloppé dans les phénomènes extérieurs. Les causes, les vraies causes ont sans doute aussi leur action directe et leurs fonctions dans la nature — en dehors des effets que la volonté humaine y peut introduire, et qui ne la modifient que bien peu, mais elles doivent alors, suivant notre méthode, être *toutes* conçues d'après l'analogie de la conscience, et conformément aux types échelonnés que nous en offre le règne animal. Hors de là, on chercherait vainement l'application de la notion formelle de la causalité. C'est pour cette raison que les sciences, la philosophie naturelle, dont tout l'objet est renfermé dans les phénomènes objectifs, ont dû substituer à la cause la condition nécessaire et suffisante, en chaque branche du devenir.

On peut, sans sortir du domaine réel et immédiat de la causalité, conserver le nom de *force* à l'acte mental, considéré dans son rapport avec les effets que comporte sa liaison avec

la production de certains autres phénomènes, en vertu d'une loi, de quelque espèce qu'ils puissent être d'ailleurs. Cette loi, l'expérience seule nous la fait connaître. L'acte ainsi déterminé s'offre comme une synthèse de l'*acte* proprement dit, ou décision actuelle dans les phénomènes internes, et de la *puissance*, qui comprend toutes les conditions de réalisation, tous les coefficients requis, d'un côté, pour la production de ce fait causal essentiel et distinct de tout autre, et, d'un autre côté, pour la production des effets à raison desquels ce même fait revêtira la qualité de force.

Il serait inutile et mal entendu de faire intervenir ici la question du libre arbitre. L'acte libre ne diffère des actes nécessaires qu'en ce qu'il admet, parmi ses éléments et conditions, un certain facteur de détermination exclusivement actuelle, et non plus prédéterminée, qui est alors la *cause* en un sens supérieur et tout mental. Pour le surplus, cet acte est, comme le simple acte naturel, le terme qui par sa composition avec l'ensemble des phénomènes qui l'ont conditionné (sa *puissance*, donne lieu à la suite des effets auxquels est due l'idée de la *force*. On sait qu'un acte, *au fait*, reçoit couramment ce titre de force, ainsi qu'il reçoit celui de cause, sous un aspect purement naturaliste et déterministe, alors qu'il est cependant bien entendu qu'il ne représente lui-même qu'un élément, le dernier venu, nullement plus nécessaire que la multitude des phénomènes antécédents ou concomitants qu'il a pour conditions. Seulement celui-là est particulièrement *nécessaire et suffisant à ce moment, en cette qualité de dernier*. Ce cas est unique et universel, selon le dogmatisme déterministe: il est seulement général, et laisse une place d'un autre rang au cas des actes réellement contingents qui répondent éminemment à l'idée originale de la cause, selon les croyants du libre arbitre. L'analyse de la catégorie de causalité s'applique aux deux interprétations des faits, et le problème de la liberté demeure en dehors.

Seules, les idées de possibilité et de nécessité, qui se rattachent à cette catégorie, ont leur interprétation en partie modifiée par la solution donnée au problème du déterminisme. La nécessité, dans l'hypothèse du déterminisme absolu, ne peut au fond signifier que l'être, en tant que *ce qui est ne peut pas ne pas être* principe de contradiction. Il y a l'être passé, l'être actuel, l'être futur; c'est toujours l'être, sous ces différences du temps. Les futurs possibles ne sont à distinguer des futurs

nécessaires qu'à raison de notre ignorance qui nous crée le besoin de les réunir, sous ce nom : *le possible*, à d'autres que nous pensons comme s'ils pouvaient aussi bien occuper dans l'avenir la place des nécessaires, dont ils sont les contradictoires. En un mot, les modalités, dans cette hypothèse, reviennent à des questions de temps et sont des produits de l'ignorance. Dans l'autre, dans la doctrine de la liberté, les possibles sont de deux espèces : les uns, des futurs nécessaires, comme il vient d'être dit; les autres, des futurs ambigus, nécessaires après l'événement, mais tels que, avant l'événement, on ne soit pas tenu à peine de contradiction de penser que deux déterminations contradictoires du même sujet s'excluent mutuellement, que l'une est dès à présent vraie et l'autre fautive. De là la réalité propre de l'idée de *possibilité*, pour le futur, et de l'idée de *contingence*, dans l'acte lui-même.

XI

La catégorie de la finalité n'offre pas de ces difficultés. La synthèse de la détermination y est simple et ne suscite pas le problème des possibilités opposées, comme fait celle qui naît du rapport de l'acte à la puissance. Il s'y agit de la relation des états du sujet conscient, dans un devenir dont il est le sujet, mais qui ne concerne que ses affections spontanées. La catégorie porte sur le motif du changement, non sur la puissance et l'acte directement. Le point de départ est un sentiment donné et présent par lequel se témoigne un défaut, un besoin, une peine, corrélatifs à une tendance vers quelque chose qui pourrait y mettre fin. En appelant *état* la notion statique du siège initial interne du changement, ce terme de *tendance* peut désigner l'extension ou identification indéterminée qui, par analogie avec le terme de même rang des autres catégories, marque le mouvement par où la synthèse s'atteint. Mais la tendance s'allie à une émotion (dans le sens le plus étendu du mot) et se modifie en appétitions ou répulsions qui dépendent de la nature de la fin, et puis des déterminations accessoires envisagées comme pouvant survenir en faveur ou à la traverse du mouvement engagé. La synthèse, état relativement fixe, atteint par un conflit qui est celui du *bien* et du *mal*, selon le sentiment du sujet, mais à de très différents degrés, est un

état passionnel que dominant ou la satisfaction liée à la possession, ou la peine liée à la privation, avec l'accompagnement des idées émouvantes qui présentent l'éloignement ou le rapprochement du bien ou du mal comme plus ou moins réalisables.

C'est un caractère des passions de n'amener par elles-mêmes rien de comparable, en tant que décisif et définitif, à ce que peut produire l'acte proprement dit, qui supprime des possibilités. Les passions sont dans un flux continu. L'adaptation des moyens aux fins désirées est simplement l'exercice demandé à l'activité, qu'il faut supposer ici naturelle et spontanée, pour rester dans l'ordre pur de la finalité en écartant l'idée du choix moral, qui n'est pas déterminé par une catégorie.

Les moyens sont les conditions mises par la nature et par les circonstances à la réalisation des fins poursuivies, et il est clair que leur aperception et le pouvoir de les mettre en œuvre, en même temps qu'ils sont distribués partout où se trouve la vie, manifestée pour nous ou latente, sont renfermés dans les limites les plus variables. L'extension de ces limites est la matière du progrès des êtres vivants.

Dans les rapports d'acte et de puissance, encore que nous ayons dû en pousser l'analyse jusqu'à marquer l'origine de la question de la contingence, nous n'avons eu à introduire aucune notion morale. Le passage du possible à l'acte est resté pour nous un concept. De même ici, l'emploi du moyen pour atteindre la fin doit en rester un. Le premier dépend de la puissance du sujet, le second de sa passion. Ces deux ordres de phénomènes sont d'une équivalence universalité dans la nature, et se prêtent pour l'entendement à une étude de rapports abstraits, au-dessus du vaste et complexe terrain qui en est la matière et qui se modifie psychologiquement quand on considère la conscience dans son état de développement humain.

Les notions qualifiées de morales appartiennent à l'ordre humain spécifique, et quoiqu'elles impliquent le rapprochement de concepts pris des catégories de causalité et de finalité, elles ne forment par elles-mêmes aucune catégorie, elles ne se présentent pas en manière de relations entre des concepts qu'elles réunissent. Les synthèses qui les constituent dépendent essentiellement d'un jugement *sui generis*, d'après lequel certains motifs d'action, parmi ceux qui s'offrent dans

le règne passionnel (finalité), *devraient* être sacrifiés à d'autres dont la puissance existe également chez l'agent (causalité), et, par suite, certaines fins préférées à certaines autres, quelle que soit la passion actuelle, ou même contrairement à son impulsion.

Ce jugement du *devoir* donne un sens nouveau et tout à fait spécial aux idées du *bien* et du *mal*, un sens qui ne correspond à aucune relation d'ordre général qui apparaisse dans la nature, non plus qu'à aucune qui prenne pour l'entendement une forme analogue aux rapports de *l'autre* au *même*, de *l'un* au *multiple*, de *l'acte* à la *puissance*, d'un *état donné* à un *état appété* dans le sentiment du sujet. Il est vrai que l'idée du devoir porte sur l'application de ces deux dernières catégories, mais c'est pour la limiter, en la soumettant à un impératif dont l'origine ne se rencontre ni en elles ni dans aucune autre. Ce que la puissance permet à l'acte, soit que l'appétition en favorise la production ou la combatte, est en certains cas ou obligé ou interdit sans que l'agent soit contraint.

Quand on cherche l'origine de cet impératif, on ne lui peut trouver, au point de vue logique, que le caractère d'un jugement synthétique *a priori*, irréductible comme ceux, par exemple, qui introduisent la quantité dans la qualité (en géométrie), la causalité dans le devenir en mécanique. Comme notion, il a quelque chose d'entièrement propre : c'est l'espèce de généralisation à laquelle sont dus les deux grands préceptes dont Kant a donné les formules les mieux éclaircies : l'extension des fins de l'individu, par l'individu lui-même, aux fins similaires des autres personnes, et l'érection des maximes de la conduite en règles susceptibles d'une application universelle.

La forme et la matière du devoir sont également inclus dans la sphère humaine. Les devoirs compris sous la notion du juste concernent exclusivement les relations des hommes. Ceux que nous disons exister de nous *enters nous-même*, dépendent de l'idéal que nous nous formons de notre nature et auquel nous pensons devoir nous rendre conformes. Ceux que nous disons avoir *enters Dieu*, se rapportent au même idéal au fond, comme étant ceux que nous penserions nous être dictés par un *homme parfait* qui aurait sur nous un droit de commandement.

XII

Les notions relatives à l'idéal et aux sentiments du bon et du beau n'appartiennent pas à notre sujet, qui se renferme dans les notions purement intellectives. Les catégories que nous venons de parcourir, nous les avons considérées sans sortir de l'enceinte de la représentation subjective, quoique une matière leur soit donnée objectivement, dans la nature. En tant que rapportées à la conscience, elles sont particulièrement subordonnées à deux d'entre elles, le *temps* et le *devenir* qui sont, l'un le théâtre, et l'autre le jeu, si ce mot est permis, de toutes les représentations possibles en leur aspect représentatif. L'autre aspect, le représenté, amène deux catégories, *l'espace* et le *mouvement*, qui y prennent une place analogue à celle que le temps et le devenir occupent dans les phénomènes représentatifs comme tels. Tout représenté, s'il n'est de la conscience ou de ses formes à elle-même, est vu dans l'espace.

Kant a classé le temps et l'espace hors des catégories et les a nommés des formes de la sensibilité. C'est cependant Kant lui-même qui dans son *Esthétique transcendantale* a si bien expliqué comment la représentation de l'espace, en principe, ne dépend point des sensations, non plus que celle du temps : « Le temps est une représentation nécessaire qui sert de fondement à toutes les intuitions ; le temps est donné *a priori*, sans lui toute réalité des phénomènes est impossible » : — « l'espace est une représentation nécessaire *a priori*, qui sert de fondement à toutes les intuitions extérieures... Il est une condition de la possibilité des phénomènes, non point une détermination qu'ils produisent : il précède tous les phénomènes externes ». On voit par ces claires formules que ni l'espace ni le temps ne peuvent être dits logiquement des formes de la sensibilité comme telle, mais seulement des formes imposées à la perception et qui la conditionnent, l'une relativement à l'extériorité, l'autre à la conscience elle-même. Cette généralité ne leur ôte point le caractère de catégories de l'entendement ; la distinction des formes et des concepts ne peut paraître ici que nominale, si l'on réfléchit qu'entre des concepts comme ceux de la quantité, de la qualité, de la

causalité, il ne se trouve pas de dissemblances moins radicales qu'entre quelqu'un de ceux-là et ceux qui expriment des rapports de durée ou des rapports d'étendue.

Kant énumérant, à l'entrée de l'*Analytique transcendantale*, les conditions de la recherche des concepts du *par entendement*, exige qu'ils ne soient pas empiriques, qu'ils soient élémentaires, qu'ils embrassent tout le champ de l'entendement. Les *formes* de l'espace et du temps sont dans ce cas, chacune à son point de vue. Mais il y a, d'après Kant, cette autre condition : qu'ils n'appartiennent pas à l'intuition et à la sensibilité, mais seulement à l'entendement; et il définit la sensibilité « la *réceptivité* de notre esprit, ou sa faculté de recevoir des représentations, en tant qu'il est affecté de quelque manière, tandis que l'*entendement*, au contraire, est, chez nous, la faculté de produire des représentations, ou *spontanéité* de la connaissance. Nous sommes tellement constitués, dit-il, que notre intuition ne peut être que sensible; elle consiste dans le mode suivant lequel nous sommes affectés par les objets. Mais ce qui nous rend aptes à penser les objets de l'intuition sensible, c'est l'entendement. Aucune de ces qualités ou facultés n'est préférable à l'autre. Sans la sensibilité les objets ne nous sont pas donnés, sans l'entendement ils ne sont pas pensés. *Des pensées sans matière sont cécles, des intuitions sans concepts sont aveugles* ».

Cette théorie nous paraît complètement erronée, et nous ne pouvons même nous l'expliquer que par la commune habitude, à laquelle l'auteur de l'esthétique transcendantale n'aurait pas lui-même échappé, de regarder les rapports des objets dans l'espace comme plus particulièrement sensibles que ceux qui sont du ressort des autres catégories. Cependant, si nous considérons l'intuition temporelle ou spatiale en elle-même, la sensation en dépend. La réciproque n'est pas vraie, et ceci Kant l'a reconnu en principe. Rien n'est plus aisé que de concevoir une conscience qui serait le théâtre d'une suite de représentations spontanées successives, c'est-à-dire entre lesquelles elle percevrait intérieurement des rapports d'antériorité, de postériorité et de durée, sans être tenue à les rapporter eux-mêmes à quelque chose de communiqué du dehors. Il en est de même de l'espace. Non seulement « l'intuition spatiale préalablement donnée peut seule faire que des choses nous apparaissent comme des objets *extérieurs* », mais encore nous pouvons, dans le champ abstrait de cette intuition, imaginer, construire et combiner des rapports indéfiniment,

sans avoir besoin de rien demander à l'hypothèse, ou croyance, suivant laquelle il y a de la réalité dans les approximations que nos sensations nous fournissent de toutes ces constructions mentales. Il s'agit du corps entier des mathématiques, comprenant la mécanique et la physique ramenées, comme elles le sont dans la science moderne, à des abstractions. *L'ordo coexistentium*, que Leibniz a regardé comme renfermant toute l'idée de l'espace, est relatif à ce point de vue, et *l'intuition*, qu'il faut y ajouter pour lui donner un nom qui en caractérise la représentation imaginative, n'apporte rien dont l'origine doive être demandée à la sensation.

Nous n'avons peut-être pas besoin de dire qu'il s'agit, dans la question des catégories, d'une constatation psychologique et logique des rapports généraux constitutifs de la pensée, et nullement des conditions empiriques mises par la nature à l'acquisition de nos connaissances. Mais cette remarque nous amène à compléter les raisons qui s'opposent à une séparation entre les catégories réunies du temps et de l'espace, et les autres catégories, plus grande ou d'une autre espèce que ne sont les distinctions admises entre celles-ci. Nous voulons dire que si les premières devaient être tirées à part, sur ce motif que la sensibilité et l'expérience sont manifestement des conditions de fait pour que nous en acquerions les idées, il en est de même de tous les concepts. La connaissance du *quantum* et du *quale*, ou celle de la *cause*, sont subordonnées pour leur acquisition, ou venue en acte, à des perceptions sensibles, aussi bien que celles de l'étendue et de la durée. Et de plus les rapports de quantité sont liés et mêlés aux rapports de position, d'étendue et de mouvement en une sphère tellement vaste : ceux de qualité, également, par la figure ; d'autre part, ceux de qualité, de causalité, de finalité, liés au temps, par le changement, que la séparation des domaines de la sensibilité, de l'imagination et de l'entendement est tout à fait fictive, *en ce qui ne touche que la nature des concepts*. On conçoit mal qu'elle ait été réclamée par un philosophe qui répète partout, dans la *Dialectique transcendante*, que les phénomènes sont dans l'espace, mais que l'espace est dans la représentation.

Une autre considération nous paraît encore avoir son intérêt, c'est que les notions synthétiques de la durée déterminée et de l'étendue déterminée sont respectivement constituées par

une notion limitative : — l'instant. — le point¹, — et par une notion extensive d'intervalle indéterminé : — le temps vague, — l'espace vague de l'intuition confuse. — Ces catégories s'offrent ainsi à nous dans une parfaite analogie de formation avec la catégorie générale de la Relation, et avec la catégorie particulière de la relation qualitative. Et en effet la distinction et l'identification, pour produire la détermination : la Différence et le Genre, pour la détermination spécifique, se présentent rigoureusement avec cette commune forme de synthèse que nous avons trouvée très claire dans la catégorie de quantité : — l'unité, Pluralité ou nombre indéterminé, Totalité ou nombre déterminé. — Nous nous sommes servis de la même analogie pour prendre une vue générale et abstraite des rapports du possible à l'acte et du moyen à la fin.

XIII

Le mouvement est une application du devenir et du temps à l'espace, en tant que l'on considère les points-limites comme occupant différents lieux à différents moments, et parcourant, traversant les lieux intermédiaires. Le lieu n'est lui-même que le point fixe, comparé au point mobile. Les mouvements des corps sont les mouvements de systèmes de points liés diversement et n'amènent, quant à la considération philosophique, aucun problème nouveau, bien qu'une vaste science ressorte de cette complication, sans sortir de l'abstrait. Le problème fondamental, l'application des notions du devenir et du temps au parcours d'un point sur une ligne n'amène pas une nouvelle catégorie. Il n'entraîne pas non plus l'intervention et l'emploi des données sensibles, plus que ne fait l'intuition spatiale et que ne font les autres catégories, par cette raison que le point mobile est une abstraction définie par d'autres abstractions, et que la psychologie ne quitte pas le domaine de l'entendement quand elle ne sort pas de celui de l'imagination.

(1) Le point est la limite de la ligne, qui devient à son tour limite de la surface, qui devient limite du volume. C'est la conséquence de la propriété des trois dimensions de l'espace de l'intuition humaine. — à la différence du temps, dont l'intuition propre ne dépasse pas l'analogie de la ligne droite et de ses points-limites et ne laisse pas d'y former une pareille synthèse de détermination.

L'application spéciale du devenir à l'espace, lorsqu'elle est approfondie, rentre dans la formule générale que nous avons vue : *position d'un certain rapport, négation de ce même rapport* : car la synthèse qu'elle exige est celle d'être et n'être pas en un certain lieu donné. Le principe de contradiction y introduit en conséquence la même réserve : à savoir, que cet être et ce non être en un même lieu ne soient pas en même temps. De là, la notion propre du mouvement, et, de là, pour qui tente de la supprimer, le *sophisme* de Zénon d'Elée, qui réclame le droit d'écartier le temps, et soumet à l'imagination cette étrange thèse : *la flèche qui vole est toujours en repos au lieu où elle est*.

En effet, si l'on cherche à se rendre compte de l'idée d'un passage, et de l'idée d'un lieu intermédiaire entre le lieu actuel et le lieu *le plus prochain* du mobile, on a à définir ce qu'on entend par ce *plus prochain*. S'il est tel qu'il laisse subsister un intervalle, cet intervalle à franchir implique encore le mouvement, et la difficulté reste la même. S'il n'en laisse aucun, il y a *contiguïté*, mais comme la question se pose dans l'abstrait géométrique du point et de la ligne (auquel on est forcé d'admettre qu'elle se ramène), la contiguïté ne peut se distinguer de l'identité de lieu : et il n'y a plus d'intermédiaire, et il n'y a plus de mouvement. La conséquence est l'impossibilité de se soustraire, dans la notion du mouvement, à l'application de la divisibilité indéfinie, déjà séparément inhérente aux notions de l'espace et du temps.

Quelle idée que l'on se forme d'un intervalle géométrique dont un mobile occupe les extrémités à deux moments différents du temps, on ne réduira jamais la notion du mouvement à des termes mieux expliqués ou plus simples que ceux qui expriment le fait de l'imagination appliquée à se représenter le mobile *maintenant ici*, et *maintenant là*, à différentes limites qui se correspondent pour déterminer, d'une part, une étendue, de l'autre, une durée. L'étendue et la durée étant séparément mesurables, — celle-ci à l'aide du mouvement pris dans un certain étalon, — leurs quantités mesurées sont entre elles dans un certain rapport, qui est la *vitesse*. Mais l'idée de mesure nous fait passer décidément du domaine de l'imagination pure à celui de l'expérience.

Si l'idée de l'intervalle parcouru, c'est-à-dire de sa nature comme concept géométrique, est indifférente pour l'éclaircissement de l'idée caractéristique du mouvement, il n'en est plus de même quand la question se pose de l'application de

cette idée au monde objectif et extérieur. L'idée de l'intervalle, essentielle, puisque la contiguïté exclut la translation, conduit inévitablement à celle de la divisibilité, et la divisibilité, pour la quantité géométrique, ne peut être conçue qu'indéfinie. Il est donc vrai que le concept du mouvement implique que les parties en nombre indéfini de l'intervalle, quel qu'il puisse être, soient parcourues successivement, avant que le soit l'intervalle lui-même, ainsi que le soutenait, en manière d'objection, Zénon d'Élée, en d'autres de ses arguments : et il faut, ce qui ne change rien à la chose, que le temps se prête à tout autant de divisions, correspondantes à celles de l'espace divisé.

Cela posé, deux interprétations seulement sont possibles. Suivant l'une, qui est la nôtre, l'étendue et le mouvement, toutes les idées géométriques, sont purement représentatives ainsi que le temps : leurs objets sont renfermés dans les représentations concordantes de tout ce qu'il y a de consciences soumises aux mêmes conditions, dans les mêmes circonstances. S'il en est ainsi, l'indéfini des divisions ne cause aucun embarras et n'a même rien de paradoxal : elle exprime seulement, et elle contient, à titre de simples possibles, les représentations de divisions et de parties abordables à l'imagination, et, parmi celles-ci, toutes celles qui pourraient en fait, devenir sensibles en des phénomènes donnés et dont les limites réelles nous sont inconnues. D'après cette théorie, l'indéfini est une *puissance* que l'*acte* ne saurait épuiser. Il ne convient à rien d'*actuel*.

L'autre interprétation appartient à la doctrine infinitiste, suivant laquelle le véritable concept de la composition des idées mathématiques est celui qui pose cette composition *en acte*, c'est-à-dire comme se formant d'une *infinité de parties actuellement données*. Les partisans de cet infini, quand ils sont sincères et philosophes assez pénétrants, doivent convenir qu'elle les conduit directement à rejeter le principe de contradiction, en tant que criterium des conceptions légitimes. Il est manifeste, en effet, que la composition de l'étendue et du mouvement, telle qu'ils la conçoivent est celle d'un tout actuel, formé de parties actuelles, dont il est impossible, d'après leur propre hypothèse, que le dénombrement, même en idée, se termine pour produire un nombre déterminé. C'est donc bien là la réjection de la catégorie de quantité, comme on l'a vu plus haut.

Un réaliste de la matière est forcé d'accepter la même contradiction, car il admet la propriété que la géométrie et la mécanique rationnelle assignent, par définition, à leurs objets idéaux : c'est la divisibilité sans terme; et il attribue à ces objets et à leurs parties indéfinies l'existence objective réelle, indépendante de toute représentation. Il s'oblige ainsi, comme l'infinetiste, pur mathématicien, à effectuer en concept le *nombre des innombrables*, mais il croit opérer sur le concret, ce qui aggrave le cas. L'autre, le réaliste de l'idée, ne spéculé du moins que sur des termes fictifs, dont il forme des synthèses contradictoires. Le lien, trop rarement observé, entre l'immatérialisme et un système de catégories soumis rigoureusement aux principes de contradiction et de relativité ressort clairement de cette analyse. En un mot, on peut démontrer que ce qu'on appelle ordinairement la *réalité objective* de l'espace, la réalité d'un sujet quelconque matériellement étendu, implique contradiction, selon le sens mathématique où l'on s'accorde à définir l'*étendu* idéal. L'étendue ne laisse pas d'être le caractère objectif par excellence des choses, selon le sens ancien et le meilleur de l'*objectivité*, qu'on a eu le tort d'abandonner. L'espace est le mode général de la représentation objective externe, c'est-à-dire la plus grande, après celle du temps, des réalités qui sont le fondement de la vie.

XIV

On peut dire en quelque manière que le temps a plus de réalité que l'espace, mais on dirait mieux une réalité plus profonde, plus essentielle à l'existence, parce que la conscience ne peut être sans mémoire et que la mémoire implique le temps. La conscience réduite à l'instantanéité du rapport du sujet à l'objet, et excluant la liaison de deux états successifs, s'évanouirait aussitôt que produite : la liaison, la comparaison des sentiments et des idées n'est possible qu'avec la perception des rapports de succession et de durée. Kant n'aurait pas classé le temps hors de l'entendement, sous le titre de « principe *a priori* de la *sensibilité* », si, au lieu d'imaginer certain sujet nouménal qui n'est que la réalisation d'un nirvana, il avait tenu compte de ce qu'il expliquait fort bien lui-même, à savoir que le temps est une condition de

tout phénomène, et que, par conséquent, tout devenir de l'esprit tout exercice de la pensée et de la volonté, non moins que toute intuition, sont subordonnés aux relations de temps.

Mais quoiqu'il soit possible de concevoir une certaine existence mentale, une suite de rapports développés entre les affections internes d'un même sujet conscient, et, à la rigueur encore, un certain mode inconnu et pour nous indéfinissable que différentes consciences auraient d'être en rapport les unes avec les autres dans un monde où il n'y aurait pas d'espace, l'espace reste toujours la forme réelle donnée à la perception mutuelle des êtres en tant que réciproquement extérieurs, et à leurs modes de communication.

La sensibilité n'implique pas logiquement l'espace autant que l'habitude nous porte à le croire. Des sensations spécifiques pures (abstraction faite des relations de concomitance et de causalité que nous leur constatons empiriquement avec l'étendue et le mouvement) : des sons réduits à la qualité de sonorité, des impressions tactiles comme simples sentiments internes, des chaleurs, des odeurs, des saveurs, pourraient être des affections reçues passivement par une conscience. Des associations comme celles que Mill nommait *inséparables*, et qu'un esprit philosophique peut *séparer*, c'est lui-même qui l'a montré, se sont formées entre ces sensations et des modes d'imagination qui en localisent les éléments dans l'espace; mais il est possible de les penser psychologiquement dans ce qui les constitue, en les détachant de ces rapports où elles sont instituées avec les idées spatiales. La conscience étant le donné primitif, nous pouvons regarder comme métaphysiquement possible que des consciences eussent été créées en possession des seuls concepts catégoriques non spatiaux, qu'elles eussent été aptes à influencer les unes sur les autres en suscitant les unes dans les autres par le fait de leurs modifications propres internes ces phénomènes sensibles, en eux-mêmes indépendants de l'étendue.

Dans cette supposition, ce qui est introduit suffit pour rendre les consciences capables de former le concept général de la personnalité, le concept d'un sujet de phénomènes semblable à celui dont elles possèdent le témoignage intérieur, puisqu'une matière de la réceptivité (sensations et émotions) s'ajoute chez elles à la succession, au devenir et au principe actif de causalité et de finalité, et une matière aussi au développement intellectuel des relations de nombre et de qualité.

On pourrait donc concevoir que de telles consciences acquissent par l'expérience de leurs états actifs et passifs la notion de l'extériorité idéale, et entrassent en communication mutuelle systématique au moyen de signes spéciaux. Il manquerait seulement à leurs actions et à leurs réactions réciproques un mode d'apparence d'extériorité objective, un mode sensible, propre à ajouter, par le moyen de l'intuition, l'apparence locale extérieure à l'être extérieur idéal, *aux yeux* de celui qui en recoit l'action.

L'espace, qui apporte cette dernière catégorie, est le fondement de la création du monde visible, *la vision interne de l'externe*, l'antécédent du *fiat lux*, la condition de la lumière et des perceptions visuelles. La question de sa *réalité*, de son *objectivité*, sujette à une équivoque que Kant a mal évitée en son emploi du mot *objectif*, s'éclaircit par la distinction des deux significations fort différentes, mais également nécessaires de l'*extériorité*. L'extériorité fondamentale est celle d'une conscience à l'égard d'une autre conscience, l'une et l'autre étant considérées comme sièges de fins poursuivies propres, et sources d'actions exercées propres. L'extériorité dont la forme générale est l'espace, et qui fait pour ainsi dire prendre corps à la première, qui en est la figure, est l'intuition elle-même. Elle donne à chaque être capable de perception la représentation des êtres qui lui sont mentalement extérieurs et avec lesquels il est en rapport, comme *situés* les uns par rapport aux autres, et occupant des étendues; elle lui donne la représentation de lui-même ou de ses dépendances immédiates comme soumis à la même condition. Or il n'est rien de plus objectif qu'une telle représentation, elle est l'objectivité même, imaginative et sensible, la puissance du sujet d'avoir et de communiquer ses objets en qualité d'images. Et cette objectivité est une grande réalité, une seconde partie de la constitution universelle des rapports, celle qui ouvre à la quantité ce nouveau domaine immense, tout le champ de l'apparente continuité à soumettre au nombre, et qui forme avec l'ordre entier des qualités des corps l'étroite et constante alliance à laquelle est due l'unité de l'aperception dans le monde de l'expérience sensible.

Cette union du sensible proprement dit et de l'étendu, dans l'imagination, est la source de l'erreur de tant de psychologues qui envisagent l'espace et tout le genre des rapports qu'il enveloppe comme donnés dans les qualités sensibles

proprement dites, et cherchent en conséquence à expliquer leur perception comme une partie ou un effet de celles qui ont ce caractère sensitif. Ainsi la vue et le toucher auraient à nous procurer directement la connaissance d'autre chose que des couleurs et des sensations tactiles spécifiques, par la raison que certaine forme commune et certains rapports adaptés à cette forme les accompagnent. Mais ni l'un ni l'autre de ces sens ne soumettent à notre perception des grandeurs d'étendue déterminées, car il n'existe pas de telles grandeurs absolues ; la grandeur n'est jamais qu'un rapport. La forme commune, cet espacement indéterminé de leurs objets distincts et écartés, que tous deux représentent, c'est l'intuition même, la condition universelle des deux sortes de perceptions. Les rapports qui prennent place dans cette projection de l'imagination sont les produits de l'application intellectuelle de la catégorie de quantité aux intervalles représentés entre les objets perçus. Les objets de la vue nous sont donnés, et c'est là proprement la vision, comme simultanés, à l'état de coexistence : ceux du tact, ne sauraient l'être que comme successifs, et l'expérience seule, l'habitude, sans aucun jugement spécial, nous apprend l'accord des situations ainsi constatées successivement avec celles que la vue offre en forme de simultanéité, mais à une condition : c'est que *la puissance intuitive s'applique aux premières, en dehors de la vision propre, pour les traduire imaginativement en forme visuelle abstraite, sans couleur.*

La puissance intuitive est fondamentale pour la liaison de l'espace à toutes nos sensations. Les sensations du tact ne se constatent comme d'accord avec celles de la vue que parce que l'intuition mentale localise pour le toucher les points résistants, les lignes parcourues, les surfaces palpées, les volumes délimités, qui d'eux-mêmes ne l'affecteraient que de sentiments *sui generis*, avec ceux de plaisir ou de peine, liés à des pressions, à des tractions, à des frottements exercés sur la peau ou le muscle. Cette intuition donne à l'aveugle la possibilité de se guider, qu'il n'aurait nullement si d'instinct *il ne savait pas*, en son acte de toucher un point résistant, et puis un autre à côté, et en transportant de l'un à l'autre son organe tactile, qu'il y a une distance entre les deux, et *s'il ne savait pas* qu'il fait ce mouvement. Et comment saurait-il cela, s'il n'avait pas la notion anticipée des rapports géométriques et d'une *situation* des objets sensibles au tact ?

L'ouïe ne nous apprendrait nullement que ses impressions spécifiques ont une origine matérielle, et sont liées à l'espace par de certains mouvements réglés des molécules des corps, que la vue et le toucher nous font connaître, si nous ne pouvions pas, à l'aide de ces sens, constater l'existence des vibrations qui sont des conditions de la production et de la transmission des sons. L'acoustique serait ce qu'est l'optique, fondée en théorie sur une hypothèse, si les ondulations sonores avaient été instituées, comme le sont les ondulations lumineuses, dans un milieu où elles échappent à toute expérience directe. L'opinion où l'on est que les sons apportent par leur qualité propre une sensation d'extériorité, une information du lieu ou de l'objet dont ils proviennent, est une illusion due à la constante association des modifications de nos sensations auditives avec la connaissance acquise de la nature des corps vibrants et de leur situation par rapport à nous.

En résumé, nos sensations spécifiques, en y comprenant celles auxquelles s'appliquent le plus essentiellement les notions spatiales, c'est-à-dire le toucher, les sons, la lumière et les couleurs, sont liées aux phénomènes de l'étendue et du mouvement par des lois nécessaires; mais il n'est pas rationnel de dépasser, en cette question, les idées de liaison constante ou de loi. L'étendue et le mouvement introduisent leurs rapports propres dans la matière des sensations, et par là relie entre elles des sensations différentes, notamment la vue et le tact, mais ils ne sont pas inhérents aux sensations, ils ne sont pas donnés *dans* les sensations proprement dites. Ils y paraissent par le fait de l'application universelle, invariable, qui leur en est faite et qui est elle-même un rapport de l'entendement aux impressions proprement sensibles.

Les sensations ne sont donc pas des effets des mouvements, comme on croit le comprendre dans le système du mécanisme et des causes transitives; elles ne sont même point ce qui nous donne la connaissance des mouvements, non plus que de l'étendue où ils ont leur siège: ou du moins, de même qu'il ne faut parler d'*effets* que dans un sens occasionaliste, c'est-à-dire en tant que les mouvements sont des conditions antécédentes, qui suffisent *si d'autres conditions nécessaires se trouvent simultanément données*, de même, nous ne devons regarder les sensations comme portant avec elles la connaissance des relations spatiales qu'en tant que ces dernières

sont des représentations qui se joignent régulièrement aux impressions sensibles, de manière à en paraître inséparables. Elles s'y adaptent suivant des lois à étudier. Quand plusieurs sortes de sensations doivent être mises d'accord pour un jugement unique à porter sur l'objet, principalement en ce qui concerne ses rapports spatiaux, on a à tenir compte des lois particulières à chaque ordre sensitif, et dont l'application peut donner lieu à un phénomène qui semble démentir le phénomène correspondant au même objet pour un ordre sensitif différent. Ces lois n'étant point connues *a priori*, l'expérience nous en montre les effets, et nous sommes avertis de nos *illusions*. De là, pour nous, la nécessité de ce qui est très justement appelé l'*éducation des sens*. Et de là une confusion possible, dans les polémiques entre *empiristes* et *nativistes* touchant la théorie de la vision ; mais l'intuition elle-même, ou les rapports généraux suivant lesquels l'étendue se modifie et se détermine géométriquement, à quelque genre de sensation qu'elle soit liée, ne réclament aucun apprentissage, parce qu'ils n'appartiennent à aucun des organes des sens.

XV

Les catégories, suivant l'ordre dans lequel nous en avons défini les éléments constitutifs, se présentent en quatre groupes binaires : — Relation, Personnalité ; — Quantité, Qualité ; — Devenir, Succession ; — Causalité, finalité, — suivis d'une catégorie séparée : — Espace ou intuition spatiale. Le premier groupe réunit la plus abstraite et la plus universelle des lois, car son nom est celui de la loi elle-même, à la relation la plus réelle et la plus individualisée, qui ne laisse pas d'être la condition de toutes les autres partout où nous pouvons les supposer représentées. La dernière loi est le fondement de l'extériorité sensible qui donne, dans la création, sa forme à l'extériorité de conscience¹. Nous ne répéterons pas ce que nous avons dit au début de ce travail,

(1) Cette table des catégories diffère en partie pour l'ordre et la distribution, non pour le fond et le contenu, de celle que nous avons exposée dans les *Essais de critique générale* (*Premier Essai*, 1854). La définition et la justification de chacune des lois sont conçues dans le même esprit ; l'analyse en est abrégée, fortifiée par des vues nouvelles et, nous l'espérons, éclaircie.

pour répondre à ceux qui voudraient qu'un système de ce genre fût déduit et démontré. Les considérations sur lesquelles nous nous sommes appuyé pour le composer, les principes que nous avons embrassés témoignent assez que toute discussion avec un contradicteur aboutirait presque aussitôt à constater un point de dissidence capital et irréductible, en l'état actuel des écoles et des controverses. L'accord fût-il même établi touchant la méthode idéaliste et le principe de relativité, il ne serait pas possible d'énumérer, définir et classer les lois de l'entendement comme distinctes les unes des autres, et cependant liées par des jugements *a priori*, et de prétendre légitimement à rien de plus qu'à inviter chaque philosophe à vérifier par un travail personnel l'analyse qu'on lui propose, et à proposer à son tour ses amendements.

Nous avons maintenu cette étude des catégories dans le pur domaine de l'abstraction, tout en indiquant de notre mieux le fond réel que la conscience leur donne à toutes. On pourrait les prendre sous un autre aspect, considérer les grandes données empiriques de l'être vivant et sensible, et chercher à dégager les concepts impliqués dans les conditions de son expérience à mesure qu'il exerce ses fonctions naturelles fondamentales. Ce serait, si l'on veut, quelque chose comme une imitation de la *statue* de Condillac, avec cette différence, qu'au lieu d'entreprendre de déduire les facultés dans un ordre supposé de transformations d'une première faculté admise, on se demanderait ce que leur fonctionnement, à partir du plus élémentaire, implique de puissance intellectuelle préexistante, ou de rapports généraux, de concepts, que la réflexion peut y découvrir. Il n'est besoin pour cela de considérer aucune détermination particulière de l'organisme animal.

Lamarck, ce zoologiste philosophe, auteur d'une explication de la vie et de ses fonctions, étendues jusqu'à la pensée et jusqu'aux sentiments moraux, par des lois physiques et des actions externes, Lamarck n'a pas laissé de prendre pour point de départ de l'exercice des facultés de l'animal le *besoin* et le *désir*, suivis de l'*attention*; et il a attribué à la *fonction* l'œuvre du développement de l'*organe*. Cette double thèse rend l'esprit le plus profond de sa doctrine en quelque sorte transposable du matérialisme à l'idéalisme. On ne saurait qualifier que de parfaitement insignifiantes les vues de Lamarck sur la *force* extérieure « transportée et fixée dans

l'animal pour y devenir la source de la sensibilité, et à la fin celle des actes de l'intelligence », ou encore sur la *faculté* du système nerveux d' « effectuer la formation des idées, des jugements, des pensées, de l'imagination, de la mémoire, etc. ¹ ». Mais écartons le concept de force, dont il fait usage sans le définir, et de continuelles et vraiment trop naïves expressions qu'il emploie pour attribuer la causalité efficiente du *sentiment intérieur* à des actions physiques : *chaleur, électricité*, etc. : voici ce qu'il nous dit :

« D'après ce qu'on observe, on ne saurait douter que le *sentiment intérieur* (l'auteur souligne et général qu'éprouvent les animaux qui possèdent un système nerveux propre au sentiment ² ne soit susceptible de s'émouvoir par des causes qui l'affectent; or ces causes sont toujours le besoin, soit d'assouvir la faim, soit de fuir les dangers, d'éviter la douleur, de rechercher le plaisir, ou ce qui est agréable à l'individu, etc. ³. »

Le principe ainsi mis en relief d'après l'observation, comme un premier fondement de l'existence animale est celui que formule en sa plus grande généralité, pour le philosophe, le terme abstrait de *finalité*. A cette catégorie Lamarck rattache le développement de l'organisme animal : « Les *besoins*, dit-il, d'abord réduits à nullité, et dont le nombre s'est accru graduellement, ont amené les penchants aux actions propres à y satisfaire: les actions, devenues habituelles, et énergiques, ont occasionné le développement des organes qui les exécutent ⁴. »

Voici maintenant d'autres principes : « L'attention, écrit Lamarck, est un acte particulier du sentiment intérieur, qui s'opère dans l'organe de l'intelligence, qui met cet organe dans le cas d'exécuter chacune de ses fonctions, et sans lequel elles ne pourraient avoir lieu... On peut dire que c'est un effet du sentiment intérieur d'un individu, qui est provoqué, tantôt pour un besoin qui naît à la suite d'une sensation éprouvée, et tantôt par un désir qu'une idée ou une pensée rappelée

(1) Lamarck, *Philosophie zoologique*, t. I, p. 26; t. II, p. 185 (édit. Ch. Martins).

(2) Toutefois il n'est pas démontré, que nous sachions, que des animaux et des animalcules d'une organisation inférieure, sans système nerveux, soient exclus de la possibilité d'éprouver des sensations et des émotions. Le règne du désir peut s'étendre bien au-dessous de ce que le dit ici Lamarck, si ce n'est même au-dessous de l'animalité.

(3) *Philosophie zoologique*, t. II, p. 260.

(4) *Ibid.*, t. I, p. 26.

par la mémoire fait naître... Il est évident pour moi que l'attention n'est point une sensation, mais ce n'est point non plus une idée, ni une opération quelconque sur des idées; conséquemment, que ce n'est point encore un acte de volonté, puisque celui-ci est toujours la suite d'un jugement, mais que c'est *un acte du sentiment intérieur de l'individu*, qui prépare telle partie de l'organe de l'entendement à quelque opération de l'intelligence, et qui rend alors cette partie propre à recevoir des impressions d'idées nouvelles, ou à rendre sensibles et présentes à l'individu des idées qui s'y trouvaient déjà tracées¹.

On voit que c'est l'homme, cette fois, que le zoologiste a en vue dans ce très intéressant morceau de psychologie; mais la racine de l'*acte* dont il y définit la nature doit exister dans l'animal considéré généralement. Le plan de l'ouvrage et toutes ses explications demandent en effet que l'on considère les facultés comme se montrant progressivement chez les corps vivants, à mesure « que les organes particuliers capables de les produire existent chez les animaux qui en jouissent ». Le *sentiment intérieur* dont parle Lamarck résulte, selon lui, de « l'ensemble des sensations internes que produisent les mouvements vitaux »; il lui donne aussi le nom de *sentiment d'existence*: « sentiment intime et continu qui constitue ce moi dont tous les animaux qui ne sont que sensibles sont pénétrés sans s'en apercevoir, mais que ceux qui possèdent l'organe de l'intelligence peuvent remarquer, ayant la faculté de penser et d'y donner de l'attention... Résultat des *sensations obscures qui s'exécutent sans discontinuité dans toutes les parties sensibles du corps*, ce sentiment est susceptible d'être ému par différentes causes... et on peut le considérer comme *la source où la force productrice des actions puise ses moyens*... Il est le lien du physique et du moral, la source de l'un et de l'autre, avertit, d'une part, l'individu des sensations qu'il éprouve, lui donne, de l'autre part, la connaissance de ses idées,... enfin, à la suite des émotions que les besoins lui font subir, le fait agir sans participation de la volonté (de là l'instinct)² ».

Ces observations faites du point de vue physiologique conduisent donc Lamarck à ajouter immédiatement, quoique dans un autre langage, à la catégorie de *finalité* celle de *personnalité*.

(1) *Philosophie zoologique*, t. II, p. 358.

(2) *Ibid.*, p. 256 sq. et 430.

La première résume les besoins et les désirs, ce que Leibniz a nommé l'*appétition*, dans la monade : elle ne reconnaît avant elle que les sensations et les émotions, partie réceptive, — la *perception* de Leibniz. — qui, ne se formulant pas en des rapports intellectuels, ne met encore en jeu aucune catégorie. La finalité est une catégorie, par la relation qu'elle établit entre un état et un autre état de l'être sensible mù par le désir. Lamarck a parfaitement vu que le *moi* ou *sentiment d'existence* y était inhérent chez tout animal, puisque le besoin senti, qui est aussi le désir, suppose le sentiment de l'existence propre, dans la relation du sujet qu'elle constitue à un objet qui lui est représenté. Aussitôt après vient, sous l'impulsion du besoin et des émotions, à la suite des sensations, la *force productive des actions*, dans laquelle nous pouvons reconnaître le principe des *changements* et des *actions internes* de la mouade leibnitiennne, c'est-à-dire, pour nous, les catégories du *devenir* et de la *causalité*, et celle de la *succession*, qu'elles impliquent.

L'*attention*, telle que Lamarck la définit, cet *effort* du sentiment intérieur, ou *acte* qui prépare l'opération intellectuelle, est un point remarquable par lequel il se sépare du condillacisme et des idéologues ses contemporains. Il faudrait seulement qu'il fût parti de cet effort conscient, comme origine irréductible, avec ses deux propriétés capitales, le désir et l'action, et qu'il n'eût pas cru que « le sentiment est un phénomène qui résulte des fonctions d'un système d'organes particulier capable d'y donner lieu¹ ». Ce *résultat* est une vraie métamorphose, car Lamarck ne se charge pas de nous expli-

¹ Cette formule, qui a le malheur de rappeler l'explication de la vertu de l'opium, dans le *Malade imaginaire*, a échappé à Lamarck dans un sommaire de ses idées principales, qu'il a joint à la *table des matières* de son ouvrage (t. II, p. 429). Il l'oppose à une plus commune manière de voir dans cet ordre d'idées : « Il n'est pas vrai, dit-il, qu'aucune matière, ni qu'aucune partie d'un corps vivant puissent avoir en propre la faculté de sentir. » Nous croyons que sa pensée exacte pourrait s'exprimer en ces termes : c'est une loi de la nature, ou de l'ordre institué par le Créateur, qu'un système déterminé d'organes, quand il existe et qu'il fonctionne sous l'action d'un certain fluide invisible très subtil (fluide nerveux), *produise le sentiment*. Il nous paraît qu'une idée vague de causation, permettant d'accepter, selon ce que donne à penser la liaison la plus apparente des phénomènes naturels, une différence quelconque de nature entre la *cause* et l'*effet*, était celle qui séduisait Lamarck, de préférence au développement des propriétés d'une substance. Les habitudes d'esprit du savant lui suggéraient aisément la matière et le mouvement comme cause ultime universelle, encore bien que ne possédant pas la conscience par soi.

quer comment ce *système*, qu'il appelle *Hypocéphale*, peut fonctionner pour accomplir un prodige dont sa constitution ne nous donne point l'idée : celui de changer une image gravée sur ses replis en la perception d'une image représentée à un sujet mental. Mais la merveille n'ôte rien de son intérêt à la vue que nous pouvons prendre, chez le savant, du plus profond principe de la vie, aussi bien que si lui-même l'avait considéré directement comme le *punctum saliens* du sujet vivant de sa *philosophie zoologique*. Et ce principe est précisément celui que nous croyons devoir être introduit dans un tableau vraiment complet de catégories, parce qu'il renferme des notions radicales de l'ordre vital qui sont des notions radicales à pareil titre de l'ordre psychologique. Elles impliquent, pour l'entendement, des relations spéciales non moins caractérisées que le sont des rapports tels que celui d'un sujet à ses qualités, d'un tout à ses parties. Observons que la causalité, vue dans son essence, appartient au domaine de la vie, non point à la mécanique, de laquelle, au surplus, la considération en est bannie aujourd'hui par les savants. Le psychologue qui admet la causalité dans les catégories n'a point de bonnes raisons pour exclure la finalité et même la personnalité de la table des lois générales.

Les relations abstraites et celles de l'étendue et du mouvement n'offraient pas à Lamarck des sujets originaux qu'il eût à étudier comme actes proprement intellectuels, dans la partie psychologique de son ouvrage, parce que son réalisme matérialiste et la théorie sensationniste de l'origine des idées lui faisaient regarder les objets mentaux comme « le *résultat* des images ou des traits particuliers des objets (matériels) qui nous ont affectés ». Ces images, *ces traits* étaient tracés, selon lui, sur des parties de nos organes externes, et portés de là par le fluide nerveux à l'organisme central, où ils se gravaient en nombre inimaginable pour *donner lieu* au sentiment intérieur. C'est l'intervention de ce sentiment qui devait distinguer, quand l'attention s'y joint, les actes intellectuels séparés des sensations, c'est-à-dire les *idées morales*, d'avec les sensations toutes simples, ou idées *physico-morales*; encore bien, ajoutait-il, que le sentiment, dans l'un et l'autre cas, soit également *physique*.

Lamarck attachait de l'importance à cette distinction, quoique l'attention dût avoir, à ce compte, une origine physique, comme toutes choses. Mais les expressions dont il

se sert sont confuses et embarrassées ; elles n'ont pas du moins la précision dont les savants se dispensent en dehors des matières proprement scientifiques. Elles s'ajusteraient à la rigueur à une philosophie établissant entre l'organisme et son apparent *produit* un rapport d'harmonie préétablie, et rapportant à Dieu (Lamarck était formellement déiste) la vraie causalité. Quoi qu'il en soit, la préoccupation habituelle de l'externe l'empêchait de prendre une juste idée de l'existence d'éléments de la représentation que rien ne saurait suppléer pour donner de la conscience et de ses fonctions propres une idée suffisante. L'imagination, par exemple, était à ses yeux une *belle faculté*, admirable chez l'homme de lettres, dangereuse pour le savant ; il ne songeait pas à la vraie fonction créatrice des images dont la nature physique ne peut effectuer que la gravure. La mémoire, de même, lui apparaissait dans la conservation plus ou moins étendue des images, et il en parlait comme d'une *faculté importante*, sans en observer la condition fondamentale et rigoureusement primitive, la notion de la succession. Mais on voit journellement des psychologues, traitant de cette « faculté », oublier comme lui ce qu'elle est au fond, c'est-à-dire la fonction essentielle de l'animal, au même degré que le sentiment intérieur, qui, sans elle, se réduirait à un pur présent constamment évanouissant, en d'autres termes à rien ¹.

XVI

Il résulte de notre étude que la question des catégories, loin de n'être qu'une branche de la logique, adaptable à des doctrines diverses en dehors desquelles elle pourrait être traitée et résolue, implique la méthode philosophique dans son entier et dans sa plus grande extension. Nous avons vu, en examinant la table de Kant, que selon qu'on accepte ou qu'on rejette le principe de relativité, l'idée et la définition des catégories changent radicalement. Nous avons vu que la théorie idéaliste des phénomènes, des relations et des synthèses aprioriques s'applique à la détermination et aux souveraines conséquences des concepts qui sont la matière irré-

(1) Lamarck, *Philosophie zoologique*, 3^e partie, ch. VII, et VIII.

ductible des fonctions de l'entendement. Il faut donc qu'il n'y ait point de catégories, ou bien les catégories prennent un autre sens et doivent prendre un autre nom pour une philosophie empiriste. Nous avons vu, enfin, dans la discussion des lois auxquelles nous reconnaissons un caractère apriorique, comment elles donnent lieu à ces jugements qu'on avait coutume autrefois de qualifier d'*universels* et *nécessaires*, mais qui, en fait, ne se sont jamais absolument imposés aux penseurs, et moins que jamais, aujourd'hui, paraissent capables de les *obliger*. L'assentiment théorique à donner aux lois catégoriques en tant qu'obligatoires pose le problème de la certitude.

Puisque le rapport ou de convenance ou de disconvenance est formel sur ces principaux points entre la doctrine des catégories et les systèmes philosophiques, nous voudrions montrer sommairement, pour terminer, comment les systèmes se présentent à nos yeux et comment ils se classent au point de vue que nous avons adopté. La distinction fondamentale est déterminée par le principe de relativité, qui pose immédiatement au *relativiste* le problème de chercher la source et la nature des relations, et de les définir pour la connaissance la plus générale possible à obtenir de l'esprit ou du monde. Voyons d'abord comment les systèmes se présentent du côté opposé. Ils sont très nombreux et occupent la partie la plus grande de beaucoup du champ de la philosophie. Nous les appellerons *réalistes*, en réservant le nom d'*absolutistes* à ceux d'entre eux, ce sont les plus importants, qui étendent leur vue jusqu'à la connaissance prétendue de l'être absolu, en tant qu'unité universelle. Nous appelons simplement réaliste toute doctrine qui spéculé sur l'existence d'êtres considérés hors de relation.

Nous parlons de la connaissance de l'être hors de relation ; cependant notre première remarque doit être celle-ci : que le philosophe qui en pousse le plus loin la prétention ne saurait pourtant faire mieux que de le *nommer par rapport* à quelque chose qui est connu, c'est-à-dire qui exprime des relations ; car un nom ne peut jamais faire que cela. Ainsi l'absolu serait le relatif d'un relatif, et par conséquent un relatif. C'est bien ce qu'objecte le relativiste quand il fait observer que l'idée de l'absolu est simplement celle du terme abstrait, contradictoire du relatif, et n'ajoute par conséquent aucune idée à celle de ce dernier. Mais nous disons *nommer*, et on

sait que les plus résolus des absolutistes (les anciens gnostiques et divers mystiques postérieurs voyant la difficulté ont paru la lever en *nommant* leur objet suprême l'*innommable*. C'était chez eux une illusion ou un sophisme. Ils ne pouvaient, même avec ce nom, que poser le corrélatif de toutes les choses qui reçoivent des noms, c'est-à-dire un relatif encore.

L'impossibilité de l'absolutisme unitaire pur est confirmée, dans l'histoire de la philosophie, par ce fait, que nul système n'a pu se dispenser de poser en regard de l'absolu un monde phénoménal. Le plus grand effort pour la suppression de ce monde a été la métaphysique de l'illusionisme universel, ou nihilisme, dans le bouddhisme indien : mais l'illusion du phénomène, à ce point de vue, constate le phénomène, de même que la pensée du nirvana reste, comme telle, indissolublement unie à la définition du nirvana : et certains de ces bouddhistes l'ont bien senti. Dans la philosophie grecque, plus sage, la doctrine de l'Un pur, ou être sans division ni relation et sans qualités, a voulu également exclure de ce concept tout élément phénoménal, mais les philosophes éléates ont reconnu, en un sens, ce monde des phénomènes, que, dans un autre sens, ils jugeaient illusoire, puisqu'ils ont descendu à en composer des théories. En maintenant l'entière séparation de l'absolu et du relatif, ils n'ont été illogiques qu'à demi. Mais l'absolutisme, après eux et dans toute la suite des âges, s'est acharné au problème impossible de lier ces contradictoires. On peut distinguer cinq formes principales des solutions proposées, sans suivre aucun ordre des temps, et sans marquer des subdivisions, même considérables, ni les mélanges, qui exigeraient de nombreux développements.

A. FORME DE L'ÉVOLUTION. — Cette forme est la plus ancienne en philosophie, et paraît cependant la plus nouvelle si l'on ne regarde que nos derniers siècles. Sa plus grande difficulté consiste dans la détermination de l'origine. On peut ne pas la définir, admettre l'éternité du monde, et fonder l'évolution sur un principe de finalité, comme dans l'aristotélisme. Mais alors la doctrine tombe dans la contradiction de l'infini régressif des phénomènes. Si elle admet un terme placé en avant, elle est impuissante à l'atteindre et à s'y rattacher, s'il est absolu. S'il ne l'est pas, la spéculation reste confinée dans les phénomènes, et la solution du problème, quant à l'absolu, lui échappe.

Le point de départ de la philosophie évolutionniste, pour la Grèce, est un indéterminé que les philosophes substituèrent au chaos progressivement débrouillé des mythographies : l'*Infini* abstrait de Pythagore, l'*Infini* sensible d'Anaximandre. Cette forme de doctrine s'est conservée longtemps. Son dernier mot était une contradiction : l'Indéterminé, source, cause ou substance de toutes les choses déterminées. Comme substantialisme, elle donnait au principe universel un nom symbolique, qui réunissait les contradictoires, mutuellement transformables sous une idée d'activité (Héraclite, les stoïciens). Les formes modernes nous offrent une contradiction interne pour le terme initial : c'est *l'identité des différents*, origine d'un progrès universel, ou *l'être du non-être*, suivi lui-même d'une procession dialectique de termes mutuellement contradictoires (Schelling, Hegel); ou bien c'est l'indéterminé qui nous revient sous le nom de force : force inséparable, en une matière homogène, immodiée; et, au delà de ce principe nominal des phénomènes, la cause ultime *incognooscible*, l'innommable des anciens. Ce suprême degré du réalisme est le corrélatif de tout le relatif, placé au-dessus de la Force qui est l'idée générale de cause, et au-dessus de la Matière qui est l'idée générale de substance.

La question de l'origine première, celle de l'éternité, qui est la même, étant insoluble au point de vue de l'expérience, qui réclame, pour toute chose qui arrive, un antécédent, ce fut un trait de génie des brahmanes, auteurs du système indien d'évolution, d'imaginer la totalité du mouvement comme un composé de périodes indéfiniment reproduites. Quoique leur conception revêtît la forme d'un mythe la veille et le sommeil de Brahma et qu'au fond, elle ne fit pas mieux face au problème du temps que ne fait au problème de l'espace l'image fameuse de l'éléphant et de la tortue, elle avait le mérite de répondre à l'idée vraie d'une évolution, c'est-à-dire d'une somme intégrale de phénomènes compris entre des limites définies. Il est donc naturel que l'évolutionnisme philosophique des Grecs soit tombé sur la même apparente solution du problème de l'origine première, et que la même idée encore ait séduit le philosophe qui, vingt-quatre siècles après Héraclite, donnant un aspect de physique moderne au principe universel du mouvement, a cru pouvoir démontrer que ce principe partait du repos et rentrait dans le repos après avoir produit un monde, et était prêt chaque fois à

en produire un nouveau, par la raison que les principales conditions qui ont donné lieu au précédent se trouvent réunies. Si nous laissons de côté l'Incognoscible, auquel nulle action définie n'est assignée pour la production de la série des évolutions et pour leur terme, la pensée à laquelle tout revient dans ce système est celle d'un monde qui n'a ni commencement ni fin, mais qui se compose d'une somme infinie actuelle de phénomènes accomplis à chaque moment du temps, et tous successivement déterminés par leurs antécédents, sans cause première.

B. FORME DE L'ÉMANATION. — La différence de cette forme, comparée à celle de l'évolution, avec laquelle elle peut se rencontrer en de certains points, consiste essentiellement en ce que la production du monde s'y présente comme un acte de chute, ou descente du principe suprême. Le monde lui-même ne peut donc jamais y être donné comme un mouvement progressif (moral) de développement des phénomènes d'une substance, ainsi qu'il le peut, quoique non nécessairement, dans un système d'évolution. Sa production ne saurait non plus y être considérée comme répétée et périodique. Une fin lui est assignée, sinon pour sa totalité, au moins pour les êtres émanés qui sont entrés, en leur déchéance, dans des enveloppes matérielles; et cette fin est le retour à leur principe. Le principe n'a point en lui-même à déchoir. Il siège à ce point culminant du réalisme métaphysique où l'être ne reçoit pas même le nom d'être, parce que nulle qualité ne peut lui être attribuée. Il faut qu'il ignore les formes émânées, car il ne pourrait les connaître, ou leur donner naissance, le sachant, sans participer en quelque manière de leur nature et tomber dans le relatif. Ces formes, qu'on ne laisse pas de lui rapporter par des images, sont les *hypostases*, produits secondaires du réalisme, qui servent à réaliser les idées générales de l'intelligence (Logos, Verbe, Idées), de la création (Démurgie) et de l'administration de l'univers (Âme du monde et Providence). Le *dieu premier*, ou Un sans attribut, étant laissé pour la représentation pure du terme absolument initial et final de la théorie, les dieux hypostatiques secondaires sont ceux auxquels se rapporte la conception panthéistique commune aux sectes émanatistes : immanence de la divinité et déterminisme universel.

C. FORME DE CRÉATION AVEC IMMANENCE. Ce système des docteurs catholiques diffère très profondément de l'émanatisme en ce qu'il admet la *personnalité divine*, au lieu de l'Être sans nom et sans attributs, et la *création*, comme acte de volonté et vraie cause première, ce qui exclut la descente de l'Être et la nature nécessaire du monde phénoménal. Mais il se rapproche de l'émanatisme par la fiction des hypostases et par la définition des rapports du Créateur à la créature. Les hypostases, qui prennent, mais obscurément, le sens de personnes, sont définies comme trois dans une, et consubstantielles, ce qui rend le monothéisme, qu'on entend bien conserver, ou inintelligible ou contradictoire, d'autant plus que l'une de ces personnes, selon la doctrine, se soumet par l'incarnation, sans les autres, aux conditions du monde phénoménal. La méthode substantialiste et réaliste introduit de la sorte un développement de génération et de procession au sein même de la nature divine, afin d'établir un passage du concept de Dieu absolu à celui de Dieu Créateur et Providence, à travers l'Intelligence et l'Amour. Mais l'exigence du principe de l'absolu ne permet pas que la créature devienne pour le Créateur une borne. Il faut que la puissance infinie continue de produire tout ce qui se produit dans la création, afin que nul autre que Dieu ne puisse être dit *faire* quelque chose de *réel* dans le monde ; et il faut que la pensée infinie s'étende par prévision à tous les futurs, posés d'avance comme certains, afin qu'on ne puisse pas dire que quelque chose au monde en est la limite.

Ce n'est pas encore tout, l'absoluité réclame l'éternité et l'immutabilité ; il faut donc que les actes de Dieu, tant pour la connaissance que pour le vouloir et le faire, soient hors du temps, renfermés dans l'enceinte d'un unique et invariable présent. A la contradiction intrinsèque d'une nature intellectuelle et active dont les modes d'être excluent ainsi les conditions de l'intelligence et de l'action, de nouvelles contradictions s'ajoutent pour le logicien qui considère le monde en regard de Dieu, parce que la théologie ne renonce point à poser l'homme comme possédant son libre arbitre, et à regarder l'ordre de succession des choses comme un ordre réel.

D. FORME DE L'IMMANENCE STATIQUE ET DU SUBSTANTIALISME ABSOLU. — Ce système dont le concept fondamental a été plus ou moins approché ou imparfaitement formulé par un assez

grand nombre de penseurs juifs ou chrétiens du moyen âge, et par Giordano Bruno à la fin de l'ère de la Renaissance a dû sa construction achevée à Spinoza, qui a porté la méthode rationnelle et synthétique de Descartes dans l'explication du monde considéré comme une unité indissoluble. Il diffère de celui des théologiens¹ en ce que, dans le rapport de Dieu au monde, l'idée de cause volontaire, celles de personnalité divine, de création, et de fin générale prescrite à l'ordre des phénomènes sont supprimées. Il y reste comparable, malgré cet écart extrême, en ce que l'être, la puissance et l'intelligence de Dieu s'étendent avec la même réalité, sans que cette fois, aucune contre-partie de doctrine en détruise l'affirmation, à l'acte matériel et à la pensée de l'univers et de toutes ses parties.

Dieu comme substance, sans hypostases, est mis, dans ce système, en équation avec le monde sous l'infinité de ses attributs possibles, spécialement sous ceux de l'étendue et de la pensée, qui nous sont connus, et qui se déploient éternellement et parallèlement l'un à l'autre en modes infinis de cette substance unique. La relation de la cause à l'effet, dans la liaison et dans l'enchaînement des phénomènes successifs, ne diffère pas de la relation de la substance à ses propriétés : c'est une détermination pareille à celle de l'infinité des propriétés impliquées, renfermées dans la définition d'une figure. Les divisions, les existences individuelles qui nous sont présentées dans les modes de l'étendue, ou matière, sont des apparences pour l'imagination. Au fond, ou quant à la substance, ce qui nous semble fini, divisible et composé est infini, indivisible et un. Cette doctrine remplace ainsi par la réduction des contradictoires à l'unité d'un sujet unique, l'opposition maintenue par la théologie entre deux ordres inconciliables également réels : celui de l'absolu divin auquel rien n'échappe, et celui du relatif phénoménal, son œuvre, où paraissent des faits contingents.

La doctrine de Leibniz peut être considérée comme une adaptation de génie des dogmes capitaux de la théologie de l'Eglise

(1) Il doit être entendu que le rapprochement ne porte que sur la partie proprement métaphysique de la théologie. La partie religieuse, la seule qui ait le droit de se présenter comme telle, concernant les rapports de l'homme à Dieu, créateur du monde, une révélation et des commandements divins, cette partie est rigoureusement écartée de notre étude. De même, chez Spinoza, ce qui regarde la liberté humaine et l'amour de Dieu.

à l'absolutisme de l'*Ethique*. Ces dogmes sont : Dieu éternel, immuable, créateur et conservateur de l'univers, et qui prédestine ses créatures, d'une part : de l'autre l'individualité réelle des âmes, la liberté humaine. Imaginons que les modes de la substance divine selon les deux attributs de la pensée et de l'étendue soient remplacés, dans le spinozisme, par une infinité de monades coordonnées dans le temps et dans l'espace, et que l'espace soit regardé comme une simple relation, la loi des coexistants : l'étendue cessera d'appartenir à la nature de dieu, les monades, êtres inétendus doués de perception et d'appétition, seront des substances individuelles, non plus des modes, et dieu sera leur créateur, non plus leur être même. Le parallélisme du double développement universel des idées et des modes physiques deviendra l'harmonie préétablie entre les modifications de toutes les monades, natures essentiellement représentatives, en telle sorte que l'état intérieur de chacune et ses changements spontanés soient constamment, à tout instant, tels que les comportent ses relations avec l'état et les changements de chacune des autres et de toutes.

Cela posé, voici comment l'immutabilité du créateur sera sauvée, en même temps qu'il sera lui-même, au fond, l'éternel et unique agent à l'œuvre dans les états tant actifs que passifs des monades. C'est que Dieu aura de toute éternité prédisposé chaque monade de façon à ce qu'elle doive traverser, dans le cours du temps, sa série propre de modifications en exacte et complète corrélation avec les séries en nombre infini de toutes les autres. Dieu sera donc la cause réelle de tout ce qui se produit ou se peut produire dans le monde, selon l'éternelle immutabilité de son dessein. Chaque monade étant essentiellement spontanée en ses changements, on pourra nommer force et activité chez elle ce qui n'est que sa conformité naturelle à des prédispositions successives invariablement liées et préétablies. Chaque chose a ainsi sa raison suffisante d'être et d'agir, en remontant à l'infini jusqu'à Dieu, « l'unité primitive, ou la substance simple originale dont toutes les monades créées ou dérivatives sont des productions, et naissent pour ainsi dire par des fulgurations continuelles de la divinité de moment à moment ».

Les monades, assemblées en nombre infini dans les moindres étendues, forment des corps organiques ou vivants, espèces de *machines divines* ou *automates naturels* dont certaines d'entre

elles sont les *entéléchies* ou âmes. Les âmes introduisent progressivement dans la nature les appétitions supérieures, les fins et les raisons *aperçues*, la nécessité morale, toujours d'accord avec les lois mécaniques. Une carrière de développements individuels et des destinées immortelles s'ouvrent ainsi pour les membres du monde animal, dans l'absolu déterminisme universel. La divergence est profonde d'avec l'esprit de l'*Ethique*, mais l'absolutisme divin et la doctrine de l'infini gouvernent tout aussi souverainement l'ensemble de cette conception, harmonisée seulement avec le point de vue de l'orthodoxie scolastique.

E. FORME DE L'OPPOSITION DE L'ABSOLU ET DU RELATIF. — Ce qui distingue cette forme d'absolutisme des formes de l'évolution et de l'émanation, qui sont également dualistes, c'est qu'elle n'établit pas une liaison normale entre l'absolu et l'ordre entier du relatif, un développement régulier allant de l'un à l'autre; et ce qui la distingue de l'éclatisme, c'est qu'elle suppose néanmoins un rapport fondamental entre les deux, un passage, au lieu de les présenter comme simplement incompatibles, le premier étant le réel, et le second ne comportant que des apparences. L'ancien bouddhisme oppose de cette dernière manière au monde brahmanique, regardé comme un vaste faisceau de représentations illusoire, un état de l'âme qui n'admettrait pas les représentations multiples et variables. Cet état, qui est le nirvana, serait le terme atteint par un bouddha, et tout homme pourrait l'atteindre. Il répond à l'idée d'anéantissement, mais seulement à l'égard de tout ce dont nous avons une idée déterminée, ou exprimant une relation. C'est donc bien l'absolu, mais simplement proposé comme fin. La métaphysique du bouddhisme indien ne l'a pas défini comme origine; au moins n'en connaissons-nous point de formule qui ait ce caractère, à moins de le suivre en des sectes qui sont revenues au théisme.

Le fondateur du bouddhisme moderne a conçu l'absolu comme le *noumène* de la *Volonté* antérieure au *vouloir-vivre*. Le vouloir-vivre serait la source première d'un monde d'apparences illusoire : temps, espace, matière, cause, nécessité, représentation des êtres comme individuels et multiples. Le retour possible de la Volonté au noumène dépendrait de la reconnaissance de l'illusion par l'individu apparent, unique au fond, et de son renoncement au vouloir-vivre. Ce serait

pour lui un acte de liberté, et le seul, un acte en lui du noumène, auquel cet individu est réellement identique, non l'issue d'une évolution de la vie, les espèces vivantes n'étant toutes que des idées de phénomènes.

Le genre de passage de l'absolu au relatif, que Schopenhauer imagine ainsi, est le saut d'un intervalle que nulle définition ne saurait combler, parce que l'absolu, ou noumène, est présenté comme la négation pure et simple de l'ordre phénoménal, tout entier fait de relations, et *vice versa*. Seul, ce terme : Volonté, marque un rapport où il ne saurait y en avoir aucun. Il est vrai que ce philosophe n'aurait pu en choisir un meilleur, car il n'implique par lui-même aucune détermination de qualité, mais il ne va pas néanmoins sans que notre pensée lui en adjoigne au moins une, à cause de l'inconcevabilité d'une volonté avant le sentiment, avant la conscience, *avant le couloir-cière*.

L'origine de cette forme de philosophie de l'absolu s'aperçoit clairement dans la partie spéculative et dogmatique de la *Critique de la raison pure*. Kant ne s'est pas risqué à donner un nom au noumène = X, mais il l'a posé comme possédant seul l'être en soi, hors des conditions temporelles et spatiales, tandis que le monde n'étant donné, selon lui, que *dans la représentation*, ne consistant que dans le *phénomène de ses apparences*, ne pourrait être dit en soi *ni fini ni infini*, et qu'ainsi il n'y aurait rien de réellement contradictoire, touchant l'*en soi*, dans les contradictions mutuelles des doctrines qui lui prêtent ou l'éternité, ou une origine, ou la composition, terminable ou interminable, en parties et en individualités distinctes. Kant admettant et vantant le libre arbitre en a déclaré l'exercice impossible dans le monde du temps et de l'espace, monde voué au plein déterminisme. Il en a transporté l'existence réelle dans le noumène. Il faut donc que l'homme ait eu son origine et son essence morales dans le noumène et qu'il ait fait là le premier usage d'une volonté dont ses présentes volontés dépendent; ou bien il faudrait que, pour autant que son action que nous nommons actuelle serait libre, ou dût la considérer comme accomplie de *tout temps* et *hors du temps*, hors du phénomène. Enfin Kant a assigné le principe du mal moral dans une antique préférence donnée par la volonté aux penchants de la sensibilité sur l'impératif moral; fait inexplicable, dit-il, et qui n'aurait *point de source primitive intelligible dans la nature humaine*. Il semble bien que le sens de cette

doctrine est éclairci, plutôt que forcé, quand on croit y trouver ces deux points, au fond de tout : 1^o le caractère illusoire du monde phénoménal, 2^o l'origine de la vie et du mal tout ensemble, avec celle des phénomènes, dans l'incompréhensible détermination à l'existence empirique de quelque chose qui était radicalement étrangère aux conditions de cette existence.

XVII

Aux grandes doctrines de l'absolu, dont nous venons d'esquisser les principaux traits pour les opposer au principe de relativité et à l'usage des catégories subordonné à ce principe, nous devrions ajouter maintenant les systèmes philosophiques d'une autre nature qui, sans viser à la plus haute unité transcendante, ont fait différentes applications de la métaphysique réaliste à l'interprétation de la nature. Mais, pressé de conclure, nous remarquerons seulement ici que ce chapitre comprend toutes les théories des éléments, des qualités, des essences, des formes et des vertus qui ont dominé dans la physique des anciens, après eux dans la scolastique, et dont le règne s'est prolongé presque jusqu'à nos jours pour la définition des principales causes des phénomènes, dans la physique moderne. On sait que le vice de cette méthode consiste à ériger en sujets doués d'une existence propre, et capables d'exercer des actions proprement dites pour la production des phénomènes, certaines propriétés reconnues dans les sujets empiriques, et qui ne sont ni logiquement, ni pour l'expérience, autre chose que des conditions auxquelles les phénomènes sont subordonnés, ou des rapports généraux qui les lient entre eux et qu'il s'agit de découvrir. C'est donc le principe de relativité qui est violé par cette sorte de réalisme.

Il l'est également par les systèmes matérialistes, sous la double forme qu'ils peuvent affecter : hylozoïque ou atomistique. Sous la première, les auteurs de ces systèmes imaginent une matière qui n'est point un sujet empirique déterminé, et dont ils réalisent l'idée générale, comme qu'au surplus ils puissent se la représenter; ensuite ils prêtent à telles de ses parties des vertus ou qualités vitales qui ne sont que des fictions réalistes employées à désigner des groupes de faits ou de relations.

Sous la seconde forme, l'hypothèse des atomes rend de la manière la plus avantageuse ce service à la science, de représenter à l'imagination des lois de qualité et de quantité des phénomènes physico-chimiques, et d'en permettre de belles formules : mais la réalisation des atomes en tant que sujets donnés dans l'espace, d'une autre manière que par des rapports, — les rapports étant l'unique application logique de la quantité à l'étendue, — cette réalisation est exclue par le principe du nombre. Chaque atome considéré isolément devrait, en effet, conformément à la propriété de divisibilité indéfinie, inhérente à l'idée de l'étendue, enfermer dans son enceinte une somme actuelle de parties sans nombre de son étendue, si son étendue était une essence absolue.

XVIII

Le principe de relativité comporte deux modes d'application très différents, mais de quelque façon qu'on l'entende on est, dans toutes les écoles, obligé de tenir compte de ce qui s'appelle *l'esprit* : et, soit que l'on espère ou non arriver par l'analyse à se faire une idée de ce que l'esprit est en lui-même, il faut toujours parler de lui comme du théâtre des relations en tant qu'elles apparaissent, qu'elles sont perçues, qu'elles peuvent être appréciées et classées. Ceci étant inévitable, on peut penser cependant qu'elles sont toutes données à l'esprit par l'expérience, que l'expérience enseigne à l'esprit les rapports, et que, seule, par le moyen de la constance ou de la constante répétition, dans le même ordre, de certaines observations rapprochées de certaines autres, elle nous instruit de l'uniformité des phénomènes et des cas dans lesquels cette uniformité ne se dément jamais. Mais on peut penser, au contraire, que les relations les plus générales supposées dans nos jugements, celles sous lesquelles se classent invariablement les innombrables données de l'expérience, appartiennent à la *nature* de l'esprit et doivent à notre constitution mentale l'affirmation sans réserve dont nous les accompagnons et que l'expérience ne fait que confirmer.

La première de ces deux thèses, quand un philosophe y joint la résolution de suspendre son jugement propre en toutes matières, par cette raison que l'expérience ne décide

absolument d'aucune, et que les hommes ne s'accordent *absolument* sur aucune, constitue le relativisme sceptique. L'attitude du sceptique se définit d'après cela en ce qu'il admet volontiers l'expérience à fournir une certitude pour les phénomènes actuels, en tant qu'actuels et actuellement perçus, et qu'ainsi entendue, selon qu'il en est affecté, il la prend pour guide de sa conduite. Mais toute doctrine philosophique, toute affirmation d'ordre général est, selon lui, rendue impossible par la divergence irrémédiable des opinions.

Le phénoménisme de l'école empiriste reconnaît en fait à l'esprit une fonction de mémoire et d'enregistrement des rapports qui nous informe de leur uniformité et de leur continuation, sans que notre expérience à cet égard puisse aller jusqu'à nous garantir ou leur entière généralité, parce qu'elle ne nous fait connaître que des cas particuliers, ou la permanence et la conservation future de ceux qu'elle n'atteint pas dans l'avenir. Cette fonction de l'esprit établit entre les phénomènes des adhérences, des connexions qui les rendent difficiles ou presque impossibles à séparer selon les cas. La manière dont les connaissances sont ainsi constituées, le titre unique qu'elles ont à notre créance auraient dû logiquement faire donner à l'esprit, dans l'école empiriste phénoméniste, un nom tiré de son caractère essentiel, et que les théories de Hume avaient si bien préparé; le nom d'*habitude*. L'Esprit serait l'habitude, en un sens de ce mot assez fort, non pas seulement pour signifier, comme on dit, une *seconde nature*, mais pour nommer la *première*.

Quelle que soit la facilité ou spontanéité de l'établissement intellectuel des relations, lois ou catégories, c'est-à-dire des plus fondamentales des habitudes de penser, selon ce système, et avec quelque force et quelque ténacité qu'elles s'imposent, une question capitale nous vient : les termes de ces rapports qui sont constamment vérifiés, ou qu'on voudra prendre pour tels, forment-ils des connexions qu'un certain jugement, à la rigueur, peut toujours rompre, ou y a-t-il des *associations inséparables* ? Aux yeux d'une philosophie qui admet la nature objective externe des lois, et la formation graduelle de l'esprit par ces lois, — *par l'adaptation de l'interne à l'externe*, — au cours de l'histoire de la nature, ou évolution de l'univers, il s'établit en effet de telles associations, et elles impliquent leur vérification par elles-mêmes à mesure qu'elles s'établissent. Mais cette philosophie, étant fondée sur des

hypothèses, n'obtiendrait confirmation sur ce point, où elle nous ramène à l'ancien dogmatisme des *vérités nécessaires*, que le jour où les associations qu'elle donne pour inséparables auraient cessé de s'offrir comme séparables en fait, et comme nous les montrent les jugements contradictoires des philosophes. Même en ce cas, la cause réelle de l'inséparabilité témoignée par le consentement universel ne serait pas mise hors de question.

A un autre point de vue, qui est celui de la psychologie empirique simplement associationiste et bornée à l'étude de l'état actuel des choses, l'expérience ne saurait se surpasser elle-même, soit pour la généralité des notions à constater soit pour l'uniformité des phénomènes à attendre. Nos inductions jugées les plus solides, de même que les connexions les plus invariablement reçues n'étant jamais que des associations de fait, peuvent toujours être débattues et mises en doute par un philosophe. Cette opinion nous ramène en grande partie au relativisme sceptique. Elle a été défendue par Stuart Mill, et les faits, à ce point de vue, lui viennent à l'appui, car, bien loin que la philosophie semble s'acheminer à l'établissement d'un concert universel, il est à remarquer que les penseurs de notre époque ajoutent quelquefois aux incertitudes anciennes, qu'ils ne dissipent pas, des chapitres d'incertitude nouveaux.

Mais le parti pris du sceptique n'est pas le seul que puisse inspirer un état des choses qu'à la fin il serait temps de reconnaître : il y a aussi le parti pris du croyant, et celui-là est recommandé par la raison et par la loi morale : nous voulons dire par l'usage que le penseur peut faire de ses notions logiques et de ses notions morales pour se résoudre aux affirmations qu'il juge les plus satisfaisantes au total, en égard à l'ensemble de ses données et de ses rapports, et pour s'y arrêter, pour s'y tenir avec force, en y coordonnant ses pensées et ses actes. C'est là la croyance rationnelle.

Le phénoménisme criticiste, relativiste et aprioriste à la fois en ce qui touche la nature et l'origine des idées, admet les rapports et les synthèses logiques formant un système de catégories de la raison ; il les reconnaît à titre d'éléments constitutants de l'esprit, donnés en anticipation des impressions des sens : ne se produisant en acte, il est vrai, qu'à l'occasion de l'expérience, mais lui posant des conditions et lui prêtant des formes, les seules sous lesquelles ou moyennant lesquelles elle puisse donner une matière aux perceptions et aux idées. Mais

le phénoménisme criticiste admet de plus que l'homme n'étant pas intelligence pure, mais raison, passion et volonté, la conscience, cette relation de toutes les relations, ce lien commun des rapports intellectuels, est aussi un jugement vivant et mobile qui se porte sur les perceptions, sur leurs relations internes et sur celles qui impliquent des réalités extérieures. Ce libre jugement possède jusqu'au pouvoir de mettre en cause ces réalités, les conditions de son propre fonctionnement et cette conscience elle-même à laquelle, avec tout le reste, il est suspendu.

La liberté matérielle du doute et de l'erreur, ce complet affranchissement de l'esprit, qui sait si bien se montrer dans les faits, et qui devrait être un sujet d'étonnement pour ceux qui le regardent comme le produit de notre organisation et des circonstances, est le signe de l'existence d'une autre liberté, appelée *morale*, qui a pour contre-partie l'*obligation*. La faculté du doute sans limites, en constatant l'insuffisance ou l'illusion des liens de raison pure, nous indique le besoin d'un autre lien, et en le reconnaissant, nous affirmons cette nouvelle liberté, parce que c'est seulement ainsi que nous pouvons nous croire *obligés sans être contraints*.

La croyance rationnelle, et cette liberté, son premier point d'application, posent le fondement de la solution donnée par le phénoménisme criticiste au problème de l'organisation de la connaissance. C'est en les déclarant que nous passons du phénomène à la loi, en tant que réclamée par la conscience, et envisagée comme le terme véritable et unique de ce que la raison peut atteindre pour se définir elle-même et définir les conditions de la réalité. Le principe de la loi, si son empire est reconnu, implique une double consultation, une double soumission. Nous avons d'un côté les catégories de la raison, de l'autre l'impératif moral; ce sont deux faces de l'ordre des relations à avouer et à respecter : l'une logique, l'autre morale. Par l'application résolue et systématique du principe de la loi à la critique de la connaissance, notre méthode prend le criticisme incohérent, superposé à cette métaphysique de l'absolu, de la substance et de la nécessité universelle, qui est le vrai fond, quoiqu'en partie énigmatique, de la critique kantienne de la raison pure, et elle en fait sortir la doctrine de la limitation des phénomènes, du commencement du temps et du monde, et de la législation de l'esprit.

LA DOCTRINE ET LA MÉTHODE

DE M. J. LACHELIER¹

Les œuvres philosophiques de M. Jules Lachelier ont été réimprimées cette année même. Réunies, elles forment un in-12 de 172 pages. Le cours de philosophie théorique professé à l'École normale supérieure de 1864 à 1872 comprendrait, s'il était publié, trois ou quatre volumes. Mais M. Lachelier ne consentira jamais, j'en ai peur, à publier ces leçons si justement célèbres. Le souvenir en est resté vivant à tous ceux qui eurent le bonheur de les entendre. Ils en ont tous, je gage, précieusement conservé les notes, et ils ne sauraient dire le nombre de fois qu'il leur est arrivé ou de les relire, ou de les consulter. Mais ce ne sont que des notes. Le professeur n'accepterait pas de les contresigner, étant de ces auteurs qui ne savent reconnaître leurs propres pensées qu'à travers leurs propres formules. Or M. Lachelier n'ayant vraisemblablement point rédigé ses leçons, il reste vrai que, sinon ses œuvres, du moins ses ouvrages se réduisent à l'équivalent de trois articles ordinaires de revue : la thèse latine *De natura syllogismi* parue en français dans la première année de la *Revue philosophique* ; la thèse française sur le *Fondement de l'induction* ; l'article *Psychologie et Métaphysique*, paru en mai 1885².

Nous avons parlé ailleurs de la thèse française et nous avons essayé d'en dégager la pensée fondamentale. Peut-être n'y sommes-nous point parvenu. Peut-être, probablement même,

(1) *Du Fondement de l'Induction*, suivi de *Psychologie et Métaphysique*, par J. Lachelier. Deuxième édition. Un vol. in-12 de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. Paris, Alcan. 1896.

(2) Dans la *Revue Philosophique*.

en essayant de commenter *Psychologie et Métaphysique*, n'y parviendrons-nous pas davantage. Deux raisons nous le font craindre. D'abord, si nous avons été l'élève de M. Lachelier, si l'influence qu'il a exercée sur le développement de notre pensée a pu être, un moment, souveraine, cette influence n'a pas été exclusive. Dès lors, en nous écartant de ses doctrines, nous avons dû prendre — bien malgré nous, mais assez inévitablement — l'habitude de les envisager comme du dehors, et, par suite, de n'en apercevoir que les couches supérieures, c'est-à-dire, après tout, superficielles. En second lieu, et quels que soient les rares mérites de sa langue, qui est bien une langue et non pas seulement un « style », il est permis, sans doute, et cela sans craindre d'ôter aux mérites du maître — bien au contraire — d'en constater les obscurités. On prêtait jadis à M. Boutroux cette parole : « Si l'on exige que je sois clair, je renonce à professer la philosophie. » Je me souviens d'avoir entendu, de M. Lachelier même, quelque chose d'approchant. C'est qu'en effet un philosophe, né français, est forcément contraint dans l'expression de ses idées métaphysiques. Le recours au néologisme lui est interdit. Au surplus, et on ne l'a peut-être pas assez remarqué, le néologisme n'a pris que sur les substantifs. Il ne s'attaque généralement pas aux verbes. Or, dans l'expression des sentences philosophiques, qui oserait attribuer au verbe une importance moindre qu'au substantif? Faudra-t-il donc redire qu'à mesure que le français s'essaye à rendre des idées philosophiques il s'éloigne de ses origines, ou plutôt déroge à ses qualités essentielles? — Il serait pourtant singulier de méconnaître les qualités logiques de la langue française, et qui la rendent merveilleusement propre à l'expression des idées claires, c'est-à-dire abstraites. Or, dans la mesure où l'on aurait le droit de dire qu'elle est, par excellence, la langue des géomètres, on la jugerait digne d'être celle des philosophes. Les mérites de grand écrivain reconnus jadis à Descartes ont pu lui être accidentellement contestés. Personne n'ayant d'ailleurs jamais prétendu qu'il écrivait avec grâce, ces mérites continueront longtemps d'être estimés par les esprits géométriques, habiles à conduire les longues chaînes de raisons. Et ces mérites, s'ils sont propres à Descartes, adhèrent néanmoins pour ainsi dire aux qualités de la langue française en tant que française. Les philosophes à l'esprit rigoureux et vigoureux trouveront donc en notre langue le plus précieux des auxiliaires.

Mais la vigueur, mais les dons de l'esprit de géométrie ne sont qu'une partie des dons du philosophe. Si le philosophe véritable ne se passe point de génie, si le génie consiste moins à tirer les conséquences qu'à voir les principes, et si l'on en aperçoit, parmi ces principes, que d'autres ont manqué d'apercevoir, il est assez naturel qu'on manque des termes suffisants pour rendre ses intuitions personnelles, et, qu'à moins de faire des mots nouveaux, on soit condamné, soit à la périphrase, soit à la métaphore. Et c'est assez le cas de M. Lachelier. De là vient qu'il faut aller chercher ses idées à travers ses images, ce à quoi le commentateur le plus avisé sera généralement assez inhabile. Et pourtant que ces métaphores sont discrètes ! Et combien dans les images qu'elles excitent le dessin prévaut sur la couleur ! M. Lachelier n'emploie presque jamais, en fait de métaphore, que celles qui dessinent, et par conséquent distinguent, limitent. Ajouterai-je qu'il ne les développe presque jamais non plus, puisque, le plus souvent, il les réduit soit à un mot, soit à un verbe. J'ouvre au hasard, à la page 161, et je lis : « L'être *se pose* d'abord *en lui-même*... « et se manifeste *hors de lui*,... etc... » Ce sont là, qu'on le veuille ou non, des métaphores. Et l'on essaierait vainement de nous faire observer qu'il était difficile d'exprimer ou mieux ou plus « directement ». La question n'est point là. Elle est dans la nécessité où est l'interprète de traduire, pour faire comprendre et même pour montrer qu'il a compris. Donc il faut à la métaphore du texte substituer une métaphore à la fois autre et *correspondante*. Et par conséquent il faut s'écarter du texte et s'exposer à d'inévitables faux sens.

Et c'est pourquoi notre premier devoir est de nous faire excuser par le lecteur et par l'auteur, surtout par l'auteur, pour les fantes que nous allons commettre. Ceci dit, nous allons essayer d'en commettre le moins possible.

I

Quand fut annoncé le nouveau travail de M. Lachelier, nous nous sommes ressouvenu des dernières lignes du *Fondement de l'Induction* : « ... Cette seconde philosophie est, comme la première, indépendante de toute religion ; mais en subordonnant le mécanisme à la finalité, elle nous prépare à subor-

donner la finalité elle-même à un principe supérieur et à franchir par un acte de foi morale les bornes de la pensée en même temps que celles de la nature. »

Si l'on considère en effet que l'empire des causes efficientes est la région de l'entendement, que l'empire des causes finales nous élève au-dessus de l'intelligence, à la condition toutefois d'admettre que « désirer » est supérieur à « comprendre », on arrive, en effet, à concevoir une hiérarchie des puissances de l'âme où l'intelligence occuperait les plus bas degrés ; au-dessus siégerait le désir, au-dessus du désir... M. Lachelier, dans le *Fondement de l'Induction* n'avait pas à nous apprendre ce qu'il pouvait bien y avoir. Toutefois il nous avait fait pressentir que si la métaphysique de l'intelligence et celle du désir suffisaient à fonder l'induction, ce n'était point là toute la métaphysique. On pouvait, dès lors, considérer cette phrase finale comme contenant une promesse. Et quand on apprit que M. Lachelier allait publier une nouvelle étude, on eut le droit d'espérer que la promesse allait être tenue.

Elle ne l'a pas été. En effet si, dans son premier ouvrage, il semble bien que l'auteur ait cru atteindre le sommet de son ascension dialectique, dans le second (*Psychologie et Métaphysique*), il s'élève plus haut encore, mais, tout en quittant la sphère des catégories, sans passer « les bornes de la nature ». Les amis et les disciples du maître attendaient peut-être autre chose. Leur attente, loin d'avoir été déçue, a été plutôt surpassée. Il ne s'agissait plus d'une interprétation profondément originale de la doctrine de Kant. Il s'agissait d'un effort curieusement hardi et singulièrement heureux pour déduire ce que Kant n'avait fait que constater. En un sens, on peut dire que M. Lachelier n'a point franchi l'enceinte des lois de la pensée, puisque après en avoir déduit la loi suprême, il ne cherche rien au delà. D'autre part, il est permis de se demander si, pour diviser les catégories, puisqu'il faut trouver un principe d'où leur réalité résulte, le penseur n'est pas tenu de s'élever au-dessus d'elles. Enfin, puisque au cours de l'article, il nous est parlé d'une marche dialectique qui consisterait à « aller de la volonté à la perception », c'est donc que la volonté est le fond des choses et que, par suite, puisque l'auteur nous a fait toucher ce fond, il nous a conduit bien au delà des « bornes de la pensée ». — La seconde philosophie de M. Lachelier est donc tout aussi spéculative que la première. A le

bien prendre, en rien elle ne la contredit ou ne la dément. Elle la complète et véritablement la couronne. Oserons-nous dire que, depuis bientôt un demi-siècle, jamais la langue française n'a servi à l'expression d'idées métaphysiques aussi profondes ? Quand on fera l'histoire de la langue française et de ses acquisitions, il conviendra, selon nous, d'attacher une importance capitale au premier volume de la *Philosophie de la liberté* de Ch. Secrétan. Les pages où se trouve exposée la « dernière philosophie de Schelling » attestent un véritable tour de force pour plier notre langue à l'expression d'idées qui, naturellement, lui répugnent. L'article *Psychologie et Métaphysique* est plus étonnant encore. A travers le français de l'illustre professeur de Lausanne on devine le familier des hardis, mais trop souvent impénétrables successeurs de Kant. Ch. Secrétan garda toujours l'empreinte de sa forte culture germanique. La langue transparente de M. Lachelier, et, dans sa force, toujours gracieusement fluide, et toujours fine en sa profondeur, témoigne d'une inaltérable piété à l'égard des maîtres de la pensée grecque.

On a souvent rapproché l'auteur du *Fondement de l'induction* de l'auteur de la célèbre thèse sur *l'Habitude*. Le plus jeune des deux s'est toujours modestement donné pour le disciple de l'aîné. Pour le fond même de la doctrine, entre l'un et l'autre, il est d'essentielles différences. Ils n'en ont pas moins fait campagne contre le même groupe d'adversaires. Et à ce propos l'on serait tenté d'établir un parallèle entre *Psychologie et Métaphysique*, d'une part, et, de l'autre, l'article publié vers 1840, par M. Ravaisson, dans la *Revue des Deux-Mondes*, sur la philosophie des Ecossais. Ce n'est plus à eux que M. Lachelier s'en prend, mais à l'un de leurs héritiers français les plus directs, Victor Cousin. La cause occasionnelle de *Psychologie et Métaphysique* n'est autre, en effet, que la doctrine ou plutôt la méthode de l'éclectisme. Seulement, loin d'en combattre les conclusions, M. Lachelier se les approprie. Cousin voulait qu'on trouvât dans l'analyse de la conscience les éléments de la métaphysique. M. Lachelier le veut aussi. Mais ce que Cousin a voulu faire, il ne l'a point fait. Le but qu'il a manqué, M. Lachelier tâche d'y atteindre, mais par une voie sensiblement différente de celle des éclectiques. Essayons de nous en rendre compte.

Pour définir, dans ses traits essentiels, la méthode de M. Lachelier nous ne saurions peut-être mieux faire que de lui

opposer, tout d'abord, celle qu'il se défend de suivre, celle qui consisterait, par exemple, à renouveler les procédés de Condillac pour aboutir à la philosophie de Schelling. Condillac décompose une suite d'états psychiques pour en découvrir et isoler, par après, les unités élémentaires. Une fois ces unités mises à part, il s'agit, pour expliquer la vie de l'esprit, de faire avec elles, ou peu s'en faut, ce que, pour expliquer les changements dans la constitution des corps inorganiques, le chimiste fait avec les atomes. Le chimiste a beau savoir qu'une synthèse est tout autre chose qu'une juxtaposition, ce n'est pas moins à la seconde qu'il se trouve presque contraint de ramener la première. A moins de répudier l'atome, on ne peut attribuer les propriétés du gaz acide carbonique par exemple, qu'au type en quelque sorte architectural réalisé par la manière dont se groupent, dans une molécule, les atomes de carbone et ceux d'oxygène. L'âme de l'homme, selon Condillac, se comporterait assez peu différemment, et si la « chimie mentale » a eu, croyons-nous, Stuart Mill pour parrain, elle pourrait bien avoir eu l'auteur du *Traité des Sensations* pour père. La méthode de Cousin se donne, elle, pour très différente. Elle a des allures d'apparence moins scientifique et plus scolastique. Nous sommes bien avertis que les facultés ne sont point des entités. Mais dès que nous nous avisons de faire désigner au terme « faculté » le nom d'une simple classe, on proteste contre cette interprétation nominaliste. Toutefois on peut bien considérer la méthode psychologique de V. Cousin comme une méthode à deux moments. Condillac analyse. Puis il recompose la vie de l'âme à l'aide des éléments qu'il a jugés irréductibles, en cela très voisin de Locke et même de Descartes. On peut ne point accepter les résultats de la synthèse. On ne peut nier que cette synthèse existe. Chez Cousin il n'y en a point trace. Ou du moins ses synthèses restent exclusivement abstraites. Une fois les faits de même espèce groupés sous une étiquette commune, il lui semble que plus rien d'important ne reste à faire. Dès lors il est permis de penser que toute la partie durable de la méthode éclectique se réduit à son premier moment, celui de l'analyse, et l'on serait en grand embarras de dire en quoi ce premier moment diffère, chez Cousin, de ce qu'il était chez Condillac.

Il n'en reste pas moins, que le chef de l'éclectisme s'est cru sur la grande route qui mène à la métaphysique, et à une

métaphysique du genre de celles dont, pendant son séjour en Allemagne, il avait recueilli les échos. Il s'est donc figuré avoir mis, pour ainsi dire la main, sur des faits à la fois psychologiques et métaphysiques. La formule, pour n'être pas de M. Lachelier, répond assez, ce nous semble, au genre de reproche que lui paraît mériter la psychologie de l'école française. En effet cette psychologie s'est bien recommandée de Descartes; et Descartes construisait une doctrine de philosophie en raisonnant sur des réalités mises en évidence par la réflexion. Or si V. Cousin et ses disciples avaient suivi la même voie, leur théorie dite « de la raison » ne présenterait pas les incohérences qui l'ont rendue inacceptable. Tantôt, en effet, il semble que la raison soit une faculté de raisonnement : tantôt, au contraire, on en parle comme d'une faculté de constatation, d'expérience, comme si nous pouvions, trouvant en nous ce qui nous dépasse, non pas peut être nous voir en Dieu, mais, ce qui est beaucoup plus grave, surtout dans une doctrine qui prétend éviter le panthéisme, voir Dieu en nous. Car, s'il est des faits rationnels, de deux choses l'une : ou ces faits sont en nous et ils sont faits de conscience avant d'être faits de raison ; ou ils nous élèvent au-dessus de nous-mêmes, et alors on cesse de comprendre que de tels faits soient en nous. Donc il est bien vrai que la doctrine de Victor Cousin postulait l'existence de faits à la fois psychiques et métaphysiques. Dès lors elle postulait une contradiction.

De là est venue, non pas seulement, sa fragilité, mais, qui plus est, sa ruine. Car, si l'on essaie de résumer, en un petit nombre d'articles, les dogmes de la philosophie de V. Cousin, comme on rédige en articles distincts les thèses essentielles d'une foi religieuse, on ne tarde pas à s'apercevoir de la facilité surprenante avec laquelle, en s'aidant des objections présentées avec force par l'école des psychologues physiologistes contre celle des psychologues soi-disant métaphysiciens, on élèverait dogme contre dogme. M. Lachelier a mis en opposition les deux psychologies, celle que jadis on enseignait dans tous les lycées de France, celle qui, depuis dix ans et plus, réclame le droit d'être partout enseignée au nom de la science. Et M. Lachelier n'a pas eu de peine à montrer que la vieille psychologie avait eessé même de vieillir.

Or l'acte de décès de la vieille psychologie ne pourrait pas ne pas être immédiatement suivi d'un autre. Car il semble bien qu'à ses destinées doivent rester attachées celles du spiri-

tualisme. Assurément, le spiritualisme, ou ce que l'on est accoutumé à désigner de ce nom, est moins une doctrine qu'un ensemble de croyances. Mais, chez nous, en France, le spiritualisme ou, tout au moins, l'immatérialisme s'est constitué par la psychologie, s'est plaidé au nom de l'expérience. Si donc l'expérience lui donne tort, il faut renoncer au spiritualisme ou bien lui chercher une autre base. « Spiritualité et liberté en nous ¹, raison en nous et hors de nous, tel pourrait être le résumé de toute la psychologie de M. Cousin. » — « Ni raison ², ni liberté, ni esprit : tel est aujourd'hui le dernier mot d'une science qui semble ne conserver que par habitude, et comme un souvenir du passé, le nom de psychologie. » D'où la nécessité ou pour vaincre cette « science » ou pour lui en superposer une autre de renouveler la méthode.... dirai-je de la psychologie ou de la métaphysique ? Nous saurons plus tard sur lequel des deux mots devra se fixer notre choix.

Victor Cousin interrogeait et constatait. M. Lachelier ne se passera point de constater. Car, si la métaphysique est possible, comme, d'autre part, il est assez évident que les sciences positives se sont constituées en dehors d'elle, et n'ont fait de progrès qu'à la condition de s'affranchir « de l'état métaphysique », et de renoncer à toute recherche de philosophie première, ce n'est dans aucune des sciences indiscutablement reconnues et classées qu'il conviendra de chercher les éléments d'une métaphysique. La métaphysique, pour s'établir, a besoin d'idées, de concepts. Ces idées et ces concepts veulent donc être cherchés en nous. Dès lors, si, par cela seul qu'on cherche dans le sujet les éléments de la science souveraine, on fait de la psychologie, nous devrions concéder à l'éclectisme et à ses survivants que la « méthode psychologique » est la vraie méthode de la psychologie.

On ne saurait, il est vrai, se passer d'observer. On ne saurait non plus, et c'est ici que M. Lachelier insiste, car peut-être, à le bien prendre, y va-t-il de toute la philosophie, se passer de raisonner. En effet ³, si l'on doit accorder, par exemple, à M. Spencer qu'il y a péril à raisonner sur un fait, bien plus qu'à l'enregistrer, attendu que cela prend plus de temps, exige un effort cérébral plus considérable, et aussi, pour

1 Page III.

2 Page 125.

3, Voir dans les « Principes de Psychologie », l'*Analyse générale*.

parler comme M. Spencer, un plus long *processus* mental, peut-être ferait-on bien de s'apercevoir qu'il faut, même quand on s'imagine ne faire qu'observer, généraliser le fait d'expérience, le réduire en formule, et, une fois en possession de la formule, s'assurer qu'elle n'implique rien de contradictoire. Dès lors, il faut soumettre l'évidence intuitive à l'épreuve d'une sorte de démonstration. Il faut légaliser le fait, l'ériger en droit. Or la méthode qui donne le fait et autorise la généralisation empirique du fait par une simple substitution de termes généraux à des termes particuliers, ne doit-elle pas différer, jusqu'à l'opposition, de la méthode qui se propose de fixer en quelque sorte le fait, en le dérivant d'une nécessité préalable ? Il y a longtemps que cette distinction a été, non pas seulement indiquée, mais formulée, puisqu'elle l'a été, à plusieurs reprises et avec la dernière rigueur, dans les *Derniers Analytiques* d'Aristote. On sait mieux, et même seulement alors on sait véritablement, quand on sait par les principes. La méthode de la métaphysique ne saurait décidément être que déductive.

Et l'on doit en penser autant de la méthode qui convient à la psychologie. Car, à moins de réduire cette science aux limites dans lesquelles les psychologues physiologistes semblent disposés à la contenir, à moins de ne voir en elle qu'une science de faits, c'est-à-dire, après tout, une science réduite à sa matière, c'est-à-dire encore réduite à l'une de ses conditions d'existence, indispensables assurément, mais assurément aussi, très insuffisantes : il faut bien que les psychologues se décident à traiter l'observation comme elle le mérite, c'est-à-dire comme restant hors des prises de la vérité et de l'erreur, tout le temps, du moins, que ni la réflexion ni la déduction n'interviennent pour donner une signification à ses témoignages.

Soit en effet cette constatation des plus banales, à la portée des plus jeunes parmi les commençants, et par laquelle, à ne consulter que les dépositions les plus directes de la conscience, on se trouve conduit à poser comme incompatibles l'étendue et la pensée. Or fiez-vous à la conscience directe : aussitôt vous proclamerez l'existence du monde extérieur et vous localiserez l'étendue hors de la conscience... ce qui, d'après M. Lachelier, est décidément contradictoire et absurde.

Mais l'opposition entre la pensée et l'étendue est un fait. — Soit. Seulement, prenez-y garde, lorsque, passant de l'expé-

rience constatée à l'expérience généralisée, vous passerez du fait au droit, vous direz ou : « l'âme est distincte du corps » ou : « le monde extérieur existe ». Vous ferez un paralogisme. Vous direz indifféremment l'un ou l'autre, comme si les deux assertions s'équivalaient. Ici encore je ne cite pas, mais je commente. Et je ne pense pas être infidèle à l'esprit de la critique de M. Lachelier en faisant observer que les psychologues de jadis s'empressaient de tirer d'un même fait ces deux conclusions, non pas certainement incompatibles, du moins assez différentes : que, ce faisant, ils allaient décidément trop vite en besogne et s'exposaient à raisonner de travers. On aurait beau, en effet, affirmer la réalité, hors la conscience, de l'étendue et l'extériorité des choses, le jour où l'on parviendrait à établir que l'étendue ne peut véritablement être hors de nous, on aurait facilement raison de l'illusion réaliste. En effet, se rendre compte des motifs pour lesquels chacun de nous croit à l'existence des choses, à supposer même que l'on y soit parvenu, ne revient pas précisément à légaliser cette croyance. Et quand on serait persuadé que c'est là une croyance naturelle, il n'en résulterait pas qu'elle est fondée. Même, et sans y mettre aucun mauvais vouloir, on aurait beau jeu à voir dans l'emploi à peu près exclusif de l'observation intérieure directe une méthode excellente pour..... rester dans l'erreur. On sait l'illusion classique du bâton brisé : c'est là pourtant un fait d'observation, si jamais il en fut. — Vous cherchez inutilement querelle aux éclectiques, nous serait-il objecté : eux-mêmes n'ont jamais prétendu que la raison ou plutôt le raisonnement ne dût intervenir pour « redresser » le bâton. — D'accord. Mais ils se sont généralement servis du raisonnement dans les cas extrêmes et comme d'une sorte de pis aller.

Or, s'ils avaient eu moins de défiance à l'égard de cette méthode déductive sans laquelle nulle science véritable ne saurait être, ils auraient compris « l'originalité de la conscience » et ne se seraient pas contentés de l'affirmer. Ils auraient compris que si la réalité du monde extérieur peut devenir objet de preuve, cette preuve ne saurait être tirée de ce qu'il y a d'irréductible entre l'étendue et la pensée. Car si l'étendue est hors de nous, elle existe par elle-même : elle est une chose. Mais s'il résultait par hasard de l'analyse de l'étendue que la conscience seule en peut être le siège et la source, il faudrait bien se résigner à la conséquence, et

déclarer qu'on s'est mépris en érigeant une contrariété toute d'apparence en opposition fondamentale. Or, l'étendue ne saurait exister en elle-même, « car elle n'a point de parties simples, et sa réalité, si elle en avait une, ne pourrait être que celle de ses parties simples. Elle n'existe que dans la conscience, car ce n'est que dans la conscience qu'elle peut être ce qu'elle est, un tout donné en lui-même avant ses parties et que ses parties dicisent mais ne constituent pas⁽¹⁾ ».

Si c'était ici le lien, je prierais qu'on s'attachât à cette formule. Car elle confirme, je le crois du moins, ce qu'il nous est arrivé de dire et qu'avait déclaré Spinoza, à savoir que pour donner à l'étendue l'attribut de la divisibilité sans termes, il faut la percevoir divisée. L'idée d'un tout homogène, encore qu'elle n'exclue pas celle de divisibilité, ne l'implique pas nécessairement. Je veux dire que si, en fait, le tout en question ne nous apparaissait divisé, nous ne saurions le juger divisible. En sorte que, pour le cas où il en serait ainsi de l'étendue, elle serait comparable à « un tout donné avant ses parties ». Et il en est ainsi de l'étendue.

Comment le savoir ? Ce ne peut être par l'observation, puisque l'étendue ne nous apparaît jamais autrement que divisée, c'est-à-dire occupée. Pour la considérer en elle-même, il faut en abstraire les corps qui la remplissent, les lignes qui la divisent. Et il ne faut pas dire, qu'ainsi dépouillée, l'étendue serait réduite à l'état d'abstraction. Car du moment où nous croyons qu'il faut, pour que les choses soient, que l'étendue logiquement les précède, d'autre part, puisque ces choses sont données comme réelles, il serait absurde que ce qui nous apparaît comme en étant la condition expresse fût privé de réalité. — La méthode de M. Lachelier n'est donc pas une méthode d'abstraction, mais bien une méthode « d'analyse ».

M. Lachelier lui-même s'est servi du mot pour la caractériser. D'autre part ce mot seul serait insuffisant pour la définir, en ce qui la distingue des méthodes suivies par Condillac et V. Cousin, s'il n'avait pris la précaution d'ajouter au substantif un adjectif, autrement dit d'ajouter au signe du genre prochain celui de la différence spécifique. L'analyse de M. Lachelier est *réflexive*, ce qui ne veut pas dire que la réflexion lui fait suite, mais que constamment elle la surveille et la dirige, et que, si elle ne crée pas de toutes pièces

(1) Page 130.

ses résultats, auquel cas elle serait ouvrière d'erreur et conséquemment d'ignorance, elle n'en accepte aucun dont elle n'ait préalablement discuté le droit à se produire. Toutefois il ne serait pas exact de décomposer cette méthode en deux moments distincts puisque, encore une fois, jamais une donnée n'est admise comme telle, même provisoirement, jusqu'à ce qu'il plaise à la réflexion d'intervenir et de lui signer, après examen, son acte de légitimation.

Nous paraissions oublier jusqu'à présent que dans l'article *Psychologie et Métaphysique*, l'auteur s'est proposé non pas seulement d'analyser, mais de construire. Il lui semble que si tout ce qui est dans la conscience se laissait analyser, les choses s'y passeraient à peu près comme pour l'étendue. La réalité en soi a beau être affirmée par le sens commun, cette réalité s'évanouit aussitôt qu'on la presse, puisque dans l'étendue c'est toujours l'étendue que l'on retrouve. Dès lors la possibilité pour la conscience de ne rien contenir qui ne soit objet d'analyse équivaldrait à nous investir d'une existence toute superficielle, presque illusoire. « Le résultat de notre étude est précisément que ce qu'il y a de plus intime dans cette conscience ne peut être l'objet d'une analyse¹. » Par suite, ou bien nous devons renoncer à nous connaître dans ce qui nous est fondamental ou, si nous gardons l'espoir d'y parvenir, ce ne pourra être qu'en le reproduisant « par un procédé de construction à priori ou de synthèse. Ce passage de l'analyse à la synthèse est en même temps le passage de la psychologie à la métaphysique² ».

Or il faut, de toute nécessité, essayer de passer à la métaphysique. Car, M. Lachelier nous l'a donné à entendre, les conclusions de l'école de psychologie physiologique ont beau lui paraître fondées, et les faits qui les autorisent ont beau lui sembler indiscutables, encore est-il que ces conclusions lui déplaisent. « Entre les affirmations de M. Cousin, et les négations de ses adversaires, quel parti devons-nous prendre ? Les premières nous semblent plus satisfaisantes en elles-mêmes ; la méthode adoptée en commun par les deux écoles paraît jusqu'ici donner raison aux secondes. Mais cette méthode n'est-elle pas la seule possible, et la psychologie, qui est une science de faits, peut-elle être autre chose qu'une

1 Page 158.

2 *Ibid.*

science d'observation et d'analyse? *Si les conclusions de la nouvelle psychologie ne sont pas de notre goût*, nous n'avons évidemment qu'une chose à faire : interroger à notre tour les faits de conscience et essayer d'en obtenir, au moins sur quelques points, une autre réponse ¹. » Cela veut dire que les conclusions de la nouvelle psychologie sont défavorables à la philosophie proprement dite, puisqu'elles la rendent impossible. Cela veut dire — et nous prions le lecteur d'y être attentif — que M. Lachelier constate, d'une part, que les nouveaux psychologues ont raison et que, de l'autre, quand même il « donne raison » à V. Cousin. M. Lachelier opte en sa faveur. Et c'est au sauvetage de l'éclectisme qu'il va s'employer désormais... Nous disons mal quand nous parlons de sauver l'éclectisme. Des intérêts bien autrement graves que ceux d'une école sont présentement en jeu. Il y va — ne l'avons-nous pas déjà dit? — de toute la métaphysique.

Mais sauver la métaphysique, c'est d'abord sauver une science qui, « si elle parvenait à se constituer, serait à la fois celle de la pensée et celle de toute chose ² » : c'est, en outre, justifier l'existence d'un pouvoir en apparence assez exorbitant, celui de franchir la sphère de la représentation, de ce qui est, si j'ai bien compris la pensée de l'auteur, « la conscience sensible » pour aller jusqu'au fond qui le supporte. Or, il n'y a pas à dire, les éléments dont sont faites ces couches profondes, ne sauraient se prêter à aucune analyse. D'autre part, comment serions-nous assurés qu'ils ont droit à une existence autre qu'imaginaire, si nous ne pouvions en avoir la connaissance? — Mais nous n'avons la connaissance que de ce qui est *donné*. — Peut-être l'aurons-nous si nous réussissons à la produire. Pouvoir exorbitant, je le répète, et qui ne se peut démontrer que par son exercice.

Ainsi la méthode de M. Lachelier est double. Elle comprend, en premier lieu, l'analyse du donné, analyse essentiellement différente de l'observation et de l'expérience, qui se fait non *avec*, mais *dans* et *par* la réflexion, laquelle déduit et démontre. Elle comprend, en second lieu, tout un nouvel ordre de démarches, admirables de hardiesse, où la constatation est impraticable, où la *matière* manque, où la nécessité s'impose, puisque l'on ne veut pas renoncer à savoir, de

(1) Page 126.

(2) Page 172.

faire produire au contenant son contenu, à la forme sa matière, et de déduire le fait du droit. Nous ne saurions donner une idée de cette méthode sans entrer dans l'exposé de la doctrine ; car ici doctrine et méthode ne font qu'un. Peut-être même ne serait-il pas inexact de prétendre que c'est exclusivement à l'originalité de la méthode que la doctrine doit son étonnante originalité. Or puisque nous allons immédiatement essayer de résumer l'ensemble de la doctrine, nous préférons n'entrer dans le détail de la méthode métaphysique de M. Lachelier qu'au moment où la suite de notre exposé nous aura conduit en face de sa métaphysique même.

II

Mais comment résumer une doctrine dont son auteur n'a cru devoir nous faire connaître que les articulations essentielles ? Outre qu'un « résumé de résumé » est toujours d'un essai difficile, on chercherait vainement à quoi il peut bien servir, à moins que ce ne fût à exciter la curiosité. Nous n'espérons rien de plus des six ou huit pages dans lesquelles nous allons tenter de faire tenir les quarante substantielles, fortes et profondes pages de M. Lachelier.

On sait comment il se comporte à l'égard de la philosophie qu'il se propose d'abattre, pour la relever ensuite après l'avoir renouvelée. Il l'abrège en six propositions, contre lesquelles, aidé des psycho-physiologistes, il en élève six autres. L'ordre d'exposition des six dernières est exactement l'inverse de celui des six premières. Cette disposition... en éventail des thèses et des antithèses est assurément très esthétique. Elle se recommande, croyons-nous, par d'autres mérites. Car si l'on considère, par exemple, les thèses de V. Cousin, il semble que M. Lachelier les ait rangées par ordre d'évidence décroissante. Dès lors on s'expliquerait la disposition des antithèses et que M. Lachelier eût assigné la première place à celles dont le triomphe était le plus prompt et le plus immédiatement décisif. Notre dessein serait de reprendre les thèses de la philosophie de V. Cousin et de son école, et de montrer le genre de remaniement, ou même de métamorphose, auquel, pour en assurer le salut, M. Lachelier les soumet successivement une à une. Il serait hardi, sans doute, de suivre son exemple,

et, pour faire connaître sa doctrine, ainsi qu'il a cru devoir procéder dans son exposé des antithèses psycho-physiologiques, d'aller du sommet à la base. En outre à cette hardiesse, la logique aurait peut-être plus à gagner qu'à perdre. Car si, comme le veut Aristote, on sait mieux les choses quand on les fait descendre de leur source, n'est-ce pas au sommet de la dialectique qu'il faut nous établir tout d'abord, comme dans un centre de perspective d'où nous verrons se dérouler et s'étendre, anneau par anneau, la chaîne des êtres et des choses? Admettez en effet, toujours avec Aristote, que la science humaine et la nature suivent un ordre inverse l'une de l'autre et que ce qui est premier en soi se trouve être le dernier pour nous; admettez, par suite, que la science divine surpasse la science humaine, et non pas seulement en étendue, mais encore en nature, nous sera-t-il défendu d'en imiter la méthode? Non apparemment: ce qui sera possible sera permis. Dès lors pourquoi n'essaierions-nous pas de partir du point d'arrivée de M. Lachelier, c'est-à-dire après tout du principe qu'il estime être premier en soi? Nous reproduirions ainsi l'histoire du monde, qui est, d'autres l'ont dit et M. Lachelier est bien près de le redire, une dialectique en acte? Bref en procédant comme nous nous sentons en ce moment tentés de le faire, nous donnerions à notre exposé l'importance et l'intérêt d'une sorte de contre-épreuve, ou, tout du moins, de reconstruction.

On nous excusera de reculer devant la difficulté d'un tel travail, et aussi devant sa longueur, et enfin devant la presque impossibilité où nous nous mettrions, malgré nous, de ne pas substituer à la philosophie de notre maître une autre philosophie qui lui serait, ou peu s'en faudrait, ce qu'est à un texte de grand écrivain la traduction d'un interprète intentionnellement fidèle, mais réellement inhabile et trop insuffisamment avisé. Ajouterons-nous qu'une philosophie a beau chercher à être tout autre chose qu'une œuvre d'art, la part de vérité objective qu'elle contient n'est pas uniquement ce qui, en elle, intéresse. La curiosité légitime du lecteur s'attache, pour le moins, autant qu'aux résultats, aux démarches qui les ont rendus ou possibles ou inévitables. Or, l'ordre logique des idées a le défaut d'être impersonnel. Deux ou plusieurs idées ont beau se commander les unes les autres, si bien qu'à en intercaler de nouvelles, on substituerait l'incohérence à la continuité, peut-être substituerait-on en même

temps la vie à la mort, ou tout au moins le concret à l'abstrait ; le déterminisme logique a beau être un idéal qu'un écrivain doit s'efforcer d'atteindre, quand, une fois les idées trouvées, il leur cherche une place indépendante de l'ordre dans lequel il les a trouvées, ce dernier ordre, lui aussi, a sa valeur, son importance, son déterminisme. Et cet ordre a sur l'autre *a fortiori* l'avantage de la réalité. Le déterminisme psychologique est plus réel que le déterminisme logique. Or, si l'on admet qu'une doctrine de philosophie a sa racine, non pas seulement dans l'intelligence du philosophe, mais jusque dans son âme même, il n'est pas indifférent de regarder comment elle y a poussé, et de saisir les idées du philosophe au moment même où elles se sont détachées de son esprit pour essayer d'entrer dans le nôtre. Nous suivrons donc, au moins dans ses grandes lignes, l'ordre d'exposition de M. Lachelier, d'ailleurs assez généralement conforme à l'ordre dans lequel, dès les premières pages de *Psychologie et Métaphysique*, il expose les idées de V. Cousin.

1° V. Cousin oppose aux matérialistes la réalité de la conscience. Au fond il a raison. Mais comme il s'y prend mal pour établir cette réalité ! Il constate, dit-il, des phénomènes internes : et tout se passe comme si, après les avoir déclarés internes, il n'avait rien de plus à cœur que de leur ôter leur intériorité. Alors on dirait des idées, des sentiments flottant dans je ne sais quel vide ; des physiologistes ont eu vite fait de ramasser cette poussière, de la condenser, de la solidifier en la rattachant à la matière cérébrale. M. Lachelier n'a eu garde de protester contre ce rattachement. Il ne tenait d'ailleurs pas, pour son propre compte, à sauver les phénomènes de conscience, en tant que phénomènes. Le salut de la conscience lui importait bien autrement, et aussi son originalité. Voici comment il parvient à l'établir, et le lecteur conviendra que cette façon de démontrer l'originalité de la conscience est, elle aussi, profondément originale puisqu'elle est tirée de... l'étendue. Il se peut que le sens commun ait raison d'opposer le moi conscient au non-moi étendu. Il n'en a pas moins tort de se figurer cette étendue comme étant hors de nous, c'est-à-dire en soi. La divisibilité à l'infini inhérente à l'étendue lui interdit toute prétention à l'existence objective. Il reste, dès lors, que l'étendue soit un produit de la conscience.

2° En second lieu V. Cousin affirme l'existence des facultés,

telles par exemple que la sensation et la perception, le sentiment, etc... Il affirme l'existence des lois psychologiques. — Il l'affirme et c'est tout, dira M. Lachelier. Et encore ! En effet les lois de l'association des idées se formulent le plus souvent ainsi : « Une idée a d'autant plus de chances d'en suivre une autre que... » Mais nous ne découvrons pas, quand nous étudions le système du monde, que les corps *ont des chances* de s'attirer en raison directe des masses et en raison inverse du carré des distances. Les lois psychologiques seraient-elles donc des lois de ce qui peut être et pas davantage ? A ne les considérer qu'au point de vue purement psychologique, elles ne sauraient être rien d'autre. Mais rien n'empêche d'attribuer l'enchaînement des idées par exemple à des causes physiologiques et d'admettre que la raison dernière s'en trouve dans un déterminisme dont notre cerveau est le siège. Nous ignorons les lois de ce déterminisme. Mais si nous croyons qu'il existe et qu'il est essentiellement inflexible, nous donnons, par cela même, au déterminisme psychologique un fondement scientifique et inébranlable. — Il est vrai, d'autre part, que dans l'école éclectique, on s'est moins préoccupé d'établir des lois que de découvrir et de discerner des facultés irréductibles, ou soi-disant telles. Seulement, on n'y est point parvenu. Chose même assez étrange, et que l'on a, d'ailleurs, assez souvent remarquée, les philosophes éclectiques ont abouti, somme toute, au résultat directement contraire à celui qu'ils s'étaient vantés d'obtenir. Leur prétendue théorie des facultés se réduit à un simple baptême : il est en nous des faits intellectuels ; donc nous avons une faculté de notre âme qui est l'entendement. Nous aimons, haïssons, jouissons ou souffrons ; donc il est une faculté de notre âme qui est la sensibilité. — Mais, leur disait-on, vous rassemblez des faits ; une fois rassemblés, vous leur accolez une épithète commune : donc vous êtes des nominalistes. — Point, répliquaient-ils, nous ne prétendons pas simplement attribuer à l'âme des propriétés : nous lui attribuons des « pouvoirs, » ce qui est assez différent. — Alors vous divisez l'âme en autant de compartiments effectifs que vous reconnaissez de facultés distinctes ? — Point, nous soutenons l'unité de l'âme. — Alors résignez-vous à la théorie nominaliste des facultés mentales ! — En fait les éclectiques ne s'y sont jamais résignés. En fait, sauf dans les jours, assez nombreux d'ailleurs, où il leur est arrivé de ne pas s'entendre eux-mêmes, les éclectiques ont donné des gages

à la théorie nominaliste. Visant un but, ils ont décidément atteint le but contraire.

C'est qu'en effet, ou bien il ne fallait voir dans le mot « faculté » rien de plus qu'un simple mot, ou bien il fallait nous faire saisir la faculté, non pas dans ses œuvres, c'est-à-dire dans ses effets, mais bien dans son essence et comme dans son acte, ou, si c'était trop demander, à tout le moins dans son passage de la puissance à l'acte. Les éclectiques, on doit leur rendre cette justice, ont senti la difficulté : même ils l'ont vue où elle était. Parfois ils l'ont éludée. Jamais, ne l'ayant, si l'on peut ainsi dire, regardée de sang-froid, ils n'ont lutté contre elle. Peut-être ont-ils craint de « réaliser des abstractions », crainte assurément salutaire, mais qu'il faut s'efforcer de vaincre quand on a résolu de ne s'en tenir point au nominalisme. Or s'ils avaient mieux su ce que c'est que la conscience et plus profondément pénétré son originalité, ils auraient aperçu, en dehors de ce qui, en nous, est objet de représentation, tout un monde de tendances et d'efforts. Et de plus, s'ils s'étaient moins « défiés de la logique », ils se seraient rendu compte que notre moi est une dialectique vivante, c'est-à-dire qu'il est en nous des fonctions conditionnées les unes par les autres. C'est assurément un fait que nous vivons dans la durée. Mais pour nous assurer qu'il y a là autre chose qu'un fait « simple produit de l'habitude¹ », il convient d'établir que ce fait devait se produire, autrement dit que la fonction dont il dérive fait partie d'un système de fonctions dont il y avait à démontrer la convergence, c'est-à-dire l'unité d'ensemble. Démontrer le fait n'est pas une entreprise stérile et revient à toute autre chose qu'à le constater une seconde fois. Démontrer le fait, c'est le déduire d'une nécessité pré-existante, c'est l'envisager, non pas sous la forme de l'éternité peut-être, du moins sous la forme de la permanence. Autre chose est dire que nous aimons et haïssons. Autre chose est dire que nous sommes faits pour l'amour et la haine. A plus forte raison, c'est encore autre chose de rattacher cette fin de notre nature à tout un système de fins, dont, pour parler la langue d'Aristote, notre conscience est le lieu. Il est trop clair qu'une telle entreprise est au-dessus des forces de la psychologie proprement dite. Nous ne tarderons pas à nous en rendre compte. Pour l'instant suivons M. Lachelier dans son

analyse de la conscience. Il vient de faire éclore l'étendue. Bientôt il va faire éclore la sensation, faculté deux fois nécessaire. D'abord, puisque nous affirmons à tort la réalité objective de l'étendue, c'est que notre moi nous en apparaît distinct. Ensuite, puisque nous nous opposons à elle, c'est qu'elle nous est donnée. Or elle ne l'est et ne peut l'être que par nos sensations, surtout par nos sensations visuelles et tactiles. « qui, en se coordonnant dans l'étendue et en s'y opposant les unes aux autres, la divisent, la déterminent et la font passer, en quelque sorte, de la puissance à l'acte¹ ». D'où un premier ordre de raisons qui nous déterminent en tant qu'êtres doués de sensibilité ; d'où un premier ordre de preuves servant à démontrer la sensibilité en tant que faculté. Grâce à la prodigieuse pénétration du métaphysicien qui s'est juré de réparer les brèches faites à l'éclectisme par la maladresse ou l'infirmité de ses représentants, le vœu des éclectiques a commencé de s'accomplir. Il nous reste à passer au second ordre de raisons qui nécessitent la présence de la sensibilité en nous. D'une part, en effet, nous ne sommes pas nos sensations, puisque nous ne sommes ni la couleur ni la résistance. De l'autre, il est de l'essence de la sensation d'être donnée à elle-même. Il faut donc que la sensation puisse être à la fois le sujet et l'objet de la conscience², et que cette contradiction apparente puisse être dissipée par la distinction, au sein de la sensation même, de deux points de vue irréductibles. Dès lors la distinction du point de vue représentatif et du point de vue affectif nous apparaît légitime, et la démonstration de la sensibilité en tant que faculté d'éprouver des sensations peut être considérée comme faite.

3° L'une des propositions chères à l'école éclectique est celle qui consiste à voir dans la volonté, non seulement une faculté, mais encore la faculté par excellence, la faculté qui, par son influence sur l'ensemble des autres fonctions psychiques, transforme nos simples capacités en véritables pouvoirs. Ici encore M. Lachelier trouve à redire. — A redire ou à contredire ? — L'un et l'autre peut-être. On en jugera d'ailleurs. Car il se refuse à identifier le moi à la volonté considérée en elle-même, et, en elle-même, abstraction pure. D'autre part il identifie le *moi* à « la volonté en tant qu'elle se réfléchit dans

(1) Page 133.

(2) Page 134.

cet état affectif fondamental, dont la forme, propre à chacun de nous, exprime notre tempérament et constitue notre caractère. Ce *moi*, encore caché au fond de la conscience, se réfléchit à son tour dans nos modes affectifs et perceptifs; et ce n'est, en définitive, que dans ces modes que nous le saisissons et que nous le reconnaissons comme identique d'une époque de notre vie à une autre. Notre *moi* ne peut pas cesser réellement d'être le même, mais il peut cesser de nous *apparaître* le même si, par suite de quelque accident externe ou de quelque crise organique, nos perceptions, et surtout nos affections présentes n'ont plus aucun rapport avec nos affections et nos perceptions passées¹. On savait déjà, par la thèse sur le *Fondement de l'induction*, les répugnances de M. Lachelier à l'endroit du substantialisme, j'entends du substantialisme prêché par nos éclectiques à la suite du bon Thomas Reid. Ce philosophe, aussi sagace psychologue que pitoyable métaphysicien, se figurait la substance comme étant numériquement différente de la collection de ses attributs. Ainsi, par exemple, il lui arrivait de soutenir cette thèse, dont les plus indulgents jugeront qu'elle est absurde, à savoir que nous ignorons la nature de la substance, d'une part, tandis que, de l'autre, nous en connaissons les qualités premières, essentielles, et encore d'une connaissance adéquate à son objet; ce qui ou ne veut rien dire, ou signifie que les qualités ont un *en soi* distinct de l'*en soi* de la substance. Nous ne jurerions pas que telle ait été, sur ce point, l'opinion de tous les philosophes éclectiques. J'en connais qui, sans la défendre expressément, ou l'ont soutenue, ou, en soutenant l'opinion de Descartes, se sont figuré cette dernière à travers celle de Reid. C'est à cette théorie absurde et vraiment niaise que s'est opposée la théorie phénoméniste de la substance dont naguère nous jugions utile de prendre la défense². M. Lachelier ne la contredirait peut-être pas, lui qui fait consister l'identité du sujet dans le rapport « des affections présentes avec les perceptions et les affections passées ». Je n'irai point jusqu'à lui prêter l'opinion d'après laquelle nous ne connaissons de nous rien que de *présentable*, ou de *représentable*. Peut-être son avis serait-il que cette proposition, étant tautologique, ne signifie rien. La vraie question n'est pas là d'ailleurs. Elle

¹ Page 144.

² Cf. *Croyance et Réalité*, in-12. Paris, Alcan, 1889.

porte, non sur l'identité de la représentation et de la connaissance, mais sur celle de la connaissance avec la conscience. Or il paraît bien que, selon M. Lachelier, nous avons, par exemple, conscience du plaisir : nous saisissons même ce que le plaisir a « d'absolument original »¹. Et pourtant nous sommes hors d'état de le définir, par suite de le connaître. Il nous est trop intime, il est trop subjectif pour que nous nous le représentions, puisque « se représenter » revient à « objectiver ». Donc, à le bien prendre, on ne saurait convertir en phénomène tout ce qui est objet de conscience. — Décidément nous avons tort de vouloir rapprocher M. Lachelier des criticistes. Il répudierait peut-être l'épithète de « substantia-liste », mais pour cause d'équivoque. Il n'accepterait point celle de « phénoméniste » pour cause d'inexactitude.

4^e Et décidément aussi nous avons eu raison de ne point déranger l'ordre des thèses que M. Lachelier substitue à celles de V. Cousin. Car plus nous avançons dans la série, plus entre les unes et les autres l'écart augmente. Je ne sais trop de quelle humeur V. Cousin et son école eussent accueilli les amendements de M. Lachelier à leur théorie de l'étendue et de la sensation. Je sais fort bien en revanche que la façon dont l'auteur de *Psychologie et Métaphysique* consent, pour sauver la liberté, à perdre le libre arbitre, leur eût fait voir dans leur défenseur un adversaire peut-être irréconciliable. Ici tout essai d'abréviation étant impossible, la transcription s'impose : « Nous sommes libres par cela seul qu'il y a un *moi*, ou qu'il y a en nous quelque chose d'extérieur à la perception et aux lois qui la régissent. *La sensation peut déjà être appelée libre* en ce sens qu'elle ne tient sa nature que d'elle-même : la volonté, à plus forte raison, est libre, car il est de son essence de se vouloir elle-même et d'être cause d'elle-même. Il est vrai qu'il n'y a en nous ni volonté ni affection particulière qui ne soit déterminée par un objet perçu, ou tout au moins imaginé et qui, par conséquent, ne dépende en dernière analyse du mécanisme de la nature. Mais ce mécanisme qui enchaîne, ou plutôt qui dirige notre liberté, semble être, à certains égards, dirigé par elle : il lui obéit, ou du moins il concourt avec elle dans le mouvement volontaire, et il entretient de lui-même dans la nature un ordre qui correspond, en général, à nos besoins et qui fait prédominer

en nous les affections agréables sur les affections pénibles. D'un autre côté, trop de choses hors de nous et en nous-mêmes sont autres que nous ne les aurions souhaitées : notre propre volonté n'est pas ce qu'elle devrait être et ce qu'au fond elle voudrait être, et, en poursuivant avec trop d'ardeur quelques-unes de ses fins elle se met elle-même dans l'impossibilité d'atteindre les autres. *Ainsi nous sommes libres dans notre être et déterminés dans nos manières d'être* ; nous sommes libres dans ce déterminisme même quand il agit dans le sens de nos tendances, nous en devenons esclaves lorsqu'il les combat ou qu'il les égare...¹ »

Nous avons présente à la mémoire l'une des plus admirables leçons faites à l'École normale supérieure par M. Lachelier, vers la fin de l'année 1867. Le titre en était : *de la Liberté*. Avant M. Fouillée, mais avec plus de brièveté et peut-être aussi plus de force, il réduisait à néant les raisons données par les partisans du libre arbitre, en montrant que les faits d'où sont tirées ces raisons peuvent être invoqués par les déterministes. Dans cette leçon, il prouvait l'impossibilité d'expliquer une décision qui n'aurait point de motifs et de mettre victorieusement en doute l'influence infailliblement déterminante du motif le plus fort. Puis il allait jusqu'à soutenir que toute appréciation morale d'un acte exigeait la détermination de cet acte par le caractère de l'individu, par ses antécédents, d'où résultait que sans déterminisme la moralité ne saurait être. On sait avec quelle ardeur nos jeunes métaphysiciens du temps présent se sont jetés sur ce nouvel ordre de preuves. Jadis on disait : « Sans libre arbitre, point de moralité. » Aujourd'hui l'on dirait volontiers : « Point de moralité sans déterminisme. » En quoi, d'ailleurs, il n'est pas certain que l'on aurait tort. Ce n'est point le déterminisme qui est en question, mais bien son universalité. Il est vrai que, sur ce point, l'intransigeance de M. Lachelier n'aurait d'égale que celle de M. Fouillée. On peut en juger par ce passage : « Nous croyons inutile de rassembler ici les arguments que l'on a opposés, avant et après M. Cousin, à la doctrine psychologique de la liberté ; nous trouvons même *un peu étrange* qu'un débat qui apparaissait clos par l'accord de Leibniz et de Kant ait été rouvert *par des philosophes d'une autorité assurément* « moins considérable ». Nous l'admettrons sans difficulté.

L'autorité d'un Kant et d'un Leibnitz est assurément plus considérable que celle d'un Renouvier ou d'un Secrétan, d'un Boutroux ou d'un Delboeuf. D'autre part, l'autorité d'un Leibnitz est-elle égale ou supérieure à celle d'un Descartes ? L'auteur du présent article n'a jamais pu comprendre je ne dis point le contenu, mais la force soi-disant irrésistible des arguments déterministes. Et tenant ces raisons pour inefficaces, il s'est laissé convaincre par les raisons contraires, et cela, quel que puisse être d'ailleurs son respect pour les grandes autorités de la philosophie. Nous tenions à citer ce passage de l'article¹ pour montrer à quel point la foi au déterminisme universel est, a été et sera, chez M. Lachelier, indéracinable.....

Et pourtant identifier l'universel déterminisme soutenu par M. Lachelier à l'universel déterminisme en faveur duquel M. Fouillée plaide avec une si infatigable éloquence serait faire preuve d'une insuffisante perspicacité. Ne nous est-il pas arrivé jadis de rattacher à la doctrine du *Fondement de l'induction* celle de la *Contingence des lois de la nature* ? Et si ces deux doctrines sont, à tout le moins, tangentes l'une à l'autre, c'est que M. Lachelier n'est nullement adversaire de toute philosophie de la contingence. N'oublions pas l'honneur que vient de lui faire M. Fouillée dans son *Mouvement idéaliste*, et qu'il le range au nombre des « réactionnaires contre la science ». En effet, dès la thèse sur le *Fondement de l'induction*, le déterminisme des causes finales domine et régit le déterminisme des causes efficientes ; et la nécessité nous est présentée comme soumise à une sorte de contingence. Dans *Psychologie et Métaphysique*, l'auteur esquisse une dérivation des principes de toute existence, d'où il résulte que l'universel déterminisme est moins une loi des choses qu'un point de vue de l'esprit sur les choses. « L'être est tout entier liberté, nous sera-t-il dit, en tant qu'il se produit lui-même ; tout entier volonté, en tant qu'il se produit comme quelque chose de concret et de réel ; tout entier nécessité, en tant que cette production est intelligible et rend compte d'elle-même². » J'interprète ici sans disputer ; car on devine aisément à quel point nous serions embarrassé s'il fallait nous approprier cette thèse et nous en improviser l'avocat. Je dois

¹ Page 118.

² Page 170.

ependant reconnaître qu'à moins d'une complète méprise sur le sens fondamental de ce beau texte, la liberté dont il est ici question..... est une liberté d'indifférence à moins que l'être se produise en vertu de motifs moraux. Mais il ne nous est rien dit de tel. Le « *sit pro ratione voluntas* » doit présider aux premières démarches de l'être. — Erreur ! Relisez donc le contexte : « L'être tel que nous le concevons n'est pas, d'abord une nécessité aveugle, puis une volonté qui serait enchaînée d'avance par cette nécessité ; enfin une liberté, qui n'aurait plus à constater l'existence de l'une et de l'autre. » — Soit. Et j'avoue mon admiration très franche pour l'art vraiment « incomparable » : je prends le mot au pied de la lettre, avec lequel M. Lachelier réussit à nous faire comprendre que l'être dont il nous parle est en dehors du temps, que ses trois aspects coexistent. La question est précisément de savoir s'il est possible non pas de se représenter un tel être, ni même d'en avoir conscience, mais de le concevoir fût-ce par un effet d'abstraction tout à fait exceptionnel. — Il n'importe d'ailleurs. L'essentiel, en ce moment, n'est pas de savoir jusqu'où il est possible de nous assimiler la pensée de M. Lachelier, sinon pour nous l'approprier, du moins pour la comprendre et la faire comprendre. L'essentiel est de nous convaincre que M. Lachelier n'est pas déterministe à la façon des savants, ni même à la manière de M. Fouillée. Car s'il est faux, à ses yeux, de se représenter l'être comme étant d'abord une nécessité aveugle, puis une volonté esclave de cette nécessité, puis une liberté témoin de son esclavage, peut-être en renversant l'ordre de succession apparent de ces trois points de vue non pas successifs, mais successivement exprimés, on s'approcherait d'avantage de la vraie pensée de M. Lachelier. Et l'on puiserait, dans cette interprétation que nous souhaiterions n'être pas de tout point inexacte, des raisons nouvelles d'apercevoir entre la philosophie de M. Lachelier et celle d'Emile Boutroux un nouveau lien de parenté. — Maintenons-nous ce que nous disions tout à l'heure, à savoir que la liberté que M. Lachelier a tout l'air de placer au fond de l'être est une liberté... d'indifférence ? En un sens il en doit être ainsi, semble-t-il, puisque cette liberté est première en soi. Et rien ne la précède puisqu'il n'y a même pas de temps. En un autre sens il n'en serait rien, s'il fallait faire coexister les trois aspects de l'être, nécessité, volonté, liberté. — Gageons que les maîtres restés fidèles au souvenir et à la

doctrine de V. Cousin, collègues de M. Lachelier à l'Académie des Sciences morales et politiques, auraient mille fois préféré la mort sans phrase au genre de sauvetage qu'il leur propose. Et à en croire M. Lachelier nous sommes toujours sur le terrain de la psychologie! Que sera-ce quand nous aurons franchi l'enceinte de la métaphysique?

L'influence de Maine de Biran sur V. Cousin et sur Jouffroy avait produit des effets à peu près identiques. On sait la sentence de Jouffroy : « Il faut rayer de la philosophie cette proposition que la psychologie est une science de phénomènes. » V. Cousin, lui aussi, a dit quelque chose d'approchant. Mais il ne semble pas que les doctrines des deux philosophes en aient été profondément modifiées. Jouffroy est resté le disciple de Thomas Reid. V. Cousin ne réussit jamais pleinement à s'affranchir du joug de celui qui fut le maître de Royer-Colard et par suite, bien qu'indirectement, son premier maître. Toutefois les disciples de Cousin enseignèrent la possibilité, pour la conscience, de dépasser la sphère des phénomènes et d'atteindre l'âme jusque dans son essence, la volonté. C'est ce que l'école des physiologistes met en doute. Et c'est aussi de ce doute que M. Lachelier veut avoir raison. Je n'oserais dire que pour sauver la volonté, il l'exile. On l'a dit de Kant. Peut-être s'est-on mépris en le disant. Peut-être a-t-on voulu voir dans le monde des noumènes un monde radicalement étranger au monde des phénomènes et, comme tel, absolument impénétrable et, par définition, inconnaissable. Or si, d'une part, il est vraisemblable que, sans la théorie kantienne des choses en soi, celle de M. Lachelier n'eût pas trouvé où se prendre, de l'autre, il n'est nullement certain que M. Lachelier se soit purement et simplement approprié la doctrine de Kant. Quand il nous dit : « Ce n'est pas de la perception à la volonté, car c'est au contraire de la volonté à la perception, que se succèdent, dans leur ordre de dépendance, et probablement aussi de développement historique, les éléments de la conscience¹ », il entend que cette volonté est le fond de l'être, puisqu'il vient de nous dire² : « Nous sentons confusément, et l'on pourrait peut-être montrer par une analyse psychologique et physiologique à la fois, que nos diverses tendances ne sont que différentes formes d'une ten-

1 Page 139.

2 Page 138.

dance unique que l'on a justement nommée la volonté de vivre. » Et nous n'avons pas à en inférer, contrairement à la lettre bien plutôt peut-être qu'à l'esprit de la métaphysique de Maine de Biran, et conformément à ce que l'on a le droit d'appeler les exigences de la logique, que cette volonté ne saurait tomber dans le champ de la représentation. Nous n'avons pas à l'*inférer*, dis-je, M. Lachelier ayant pris la peine de ne nous laisser, sur ce point, aucun doute : « Nous sommes donc volonté avant d'être sensation. et si la volonté n'est pas, comme la sensation, une donnée directe et distincte de la conscience, n'est-ce pas parce qu'elle est la condition première de toute donnée et, en quelque sorte, la conscience elle-même ? Il faut bien, en effet, qu'il y ait en nous un dernier élément qui soit sujet de tout le reste et qui ne soit plus objet pour un autre, et, *de ce que nous ne nous voyons pas vouloir*, nous devons conclure non que notre vouloir n'est rien, mais qu'il est nous-mêmes¹. » Je ne puis, en transcrivant ce passage, oublier que tout à l'heure, et à propos d'un autre passage, nous prêtions à M. Lachelier — ce dont nous le félicitons presque — une théorie phénoméniste du moi². Voici maintenant qu'il nous faut avouer notre méprise. Et notre bévue était grossière, puisque au lieu de rester en deça du point de vue de l'auteur des *Fondements de la Psychologie*³, hardiment M. Lachelier le dépasse. Distinguerait-il, avec Kant, un moi empirique et un moi nouménal qui, pour échapper à toute connaissance, n'échapperait cependant pas à toute conscience ? Il est bien possible que le kantisme de M. Lachelier soit plus essentiellement orthodoxe qu'à première vue l'on n'inclinerait à le croire. Sous le bénéfice de ces réserves, il reste vrai qu'à prendre les choses un peu trop en gros peut-être, du moins telles qu'il nous est difficile de ne les apercevoir point, condamnés que nous sommes à les regarder avec nos propres yeux, si M. Lachelier ne s'en tient pas au pur phénoménisme on dirait qu'entre le noumène de Kant et le phénomène il établit une sorte de pont... Je me trompe. Car il n'y a de pont qu'entre deux rives. Et dans la philosophie de M. Lachelier, s'il est « une autre rive », nous n'en savons rien. J'entends qu'au delà de cette volonté de vivre que, puisqu'il nous en

1 Page 138.

2 Cf. p. 144.

3 M. de Biran, dans le recueil de ses *Œuvres posthumes* publié par Ernest Naville.

parle, il nous interdit d'identifier à un X, il ne suppose rien. — Mais puisqu'il nous en parle, il la connaît! Donc il se la représente, il en fait un phénomène! — C'est là une conclusion dont le rejet pourrait surprendre. Je crois pourtant que M. Lachelier n'hésiterait pas à la rejeter. Nous ne saurions nous flatter de saisir jusque dans ses moindres détails une pensée qui aime à se resserrer dans un petit nombre de formules. Nous croyons néanmoins que, dans les passages où M. Lachelier se donne l'air d'un phénoméniste, il se place au point de vue des éclectiques, et soutient que, de ce point de vue, il est contradictoire de parler d'un moi substance. Même il est bien près de penser que l'école psycho-physiologique a fort heureusement rectifié le point de vue de Cousin et de ses disciples. Reste à se demander si ce point de vue est le seul. Reste à se demander si notre conscience (je n'ai pas dit notre connaissance) est réduite à la conscience sensible. Dès lors la théorie phénoméniste du moi n'en exclurait pas une autre; nous ne serions pas exclusivement tout ce que nous nous apparaissions à nous-mêmes; et il y aurait lieu de superposer à la conscience empirique et sensible une conscience métaphysique sans qu'il fallût voir dans l'alliance de ces deux termes la moindre contradiction.

— Comment s'y prendre pour éviter de l'apercevoir? Car encore une fois, de deux choses l'une: ou nous pouvons parler, et nous savons et alors nous nous représentons; ou nous ne nous représentons rien, et nous ne savons pas, et alors il nous est interdit de parler. — Oui, s'il y a dilemme, c'est-à-dire si entre ces deux cas possibles, il ne s'en glisse pas d'autres. Oui, si là où cesse la représentation, il n'y a plus décidément rien. Oui, si la tendance n'est qu'un mot. Oui, si l'effort n'est qu'une illusion psychologique. Oui, si le *to be or not to be that is the question*. Mais si la question est autre? Et pour M. Lachelier elle est visiblement autre, étant plus complexe. Il s'agirait précisément de savoir si le néant de représentation, de connaissance, équivaut au néant absolu. Nous avons longtemps soutenu l'affirmative. Nous la soutiendrions aujourd'hui avec moins d'assurance. Tenons pour certain que M. Lachelier soutiendrait la négative, en quoi il embarrasserait fort les défenseurs de l'éclectisme. On embarrasse toujours celui à qui l'on donne plus qu'il ne demande. Ce « plus » a l'air d'être autre chose. Et si c'est autre chose, le don équivaut à un refus.

En effet ce qu'à le bien prendre M. Lachelier refuse aux éclectiques, c'est, ni plus ni moins, toute leur psychologie. « La vraie science de l'esprit, dira-t-il, n'est pas la psychologie, c'est la métaphysique¹. » Il assigne pour objet d'étude à la psychologie proprement dite, ce qu'il appelle « la conscience sensible ». Mais lorsqu'il traite de cette dernière, il recourt à des procédés que la vieille psychologie répudierait. L'analyse réflexive et la déduction en sont presque toute la méthode. On est donc conduit à se demander d'où vient qu'il distingue entre les problèmes de la psychologie et ceux de la métaphysique : car c'est un fait qu'il les distingue. Serait-ce que la psychologie est confinée dans le monde de l'expérience et qu'il n'y est point de place pour une théorie de la raison² ? On le dirait à la manière dont M. Lachelier a divisé son étude. En quoi consiste donc, d'après M. Lachelier, le passage de la psychologie à la science de « la pensée et de toutes les choses » ?

III

La science de l'esprit est *une*. Et de l'aveu même de M. Lachelier, la conscience l'est aussi. En sorte que si l'on peut parler d'une « conscience intellectuelle » différente de la conscience sensible, on ne saurait néanmoins les distinguer numériquement l'une de l'autre³. Qu'est-ce donc que ce passage de la psychologie à la métaphysique auquel nous sommes conviés en vue de « donner raison au spiritualisme » ? S'agit-il de passer d'une science à une autre, ainsi que nous le disions à l'instant même ? En un sens, oui, mais à peu près comme lorsque, passant de la physique expérimentale à la physique rationnelle, on cherche à légaliser par la seconde les résultats de la première. Donc il n'est plus absolument exact de dire qu'on change de science. Car pour qu'une science se distingue d'une autre, il ne suffit peut-être pas que la méthode y diffère. Il faut, en outre, que l'on ait un

1 Voir, dans la *Revue philosophique*, t. XIX, p. 516, les dernières lignes de l'article *Psychologie et Métaphysique*. Les termes de ce dernier paragraphe diffèrent sensiblement dans la deuxième édition.

2 *Psychologie et Métaphysique*, deuxième édition, p. 145.

3 Cf. p. 155.

objet différent de l'autre. Et ce n'est pas ici le cas. Le « passage de la psychologie à la métaphysique » est un « passage de l'analyse à la synthèse », ni plus ni moins¹. Dès lors nous n'avons pas à sortir de la conscience, mais à y pénétrer plus profondément, puisque la conscience psychologique et celle que, faute d'un terme meilleur, nous appellerions « métaphysique » ne sont qu'une seule et même conscience. Dans ces conditions il ne faut point dire que le philosophe va se passer de données. Il va construire. Il va redescendre de ce que l'expérience lui atteste jusqu'aux conditions qui rendent cette expérience possible. La conscience sensible est un fait. Mais c'est aussi un fait qu'elle a beau être première, dans l'ordre de notre connaissance en soi elle ne saurait l'être. Et si nous en sommes persuadé, ce n'est pas uniquement pour imiter le procédé de la cosmogonie hindoue qui fait reposer la terre sur un animal, celui-ci sur un autre et ainsi de suite indéfiniment. Ce n'est pas non plus, ne craignons pas de fatiguer notre lecteur en le lui répétant, parce que ce qui est donné est phénoménal et que le phénomène implique le noumène. C'est parce que de notre interprétation même de l'expérience il résulte que, dans la perception par exemple, quelque chose se mêle à elle « dont la lumière se réfléchit en quelque sorte de la perception sur le sentiment et la volonté² » et qui est la pensée, la pensée qui produit spontanément la troisième dimension de l'étendue³. Nous savons que l'étendue est profonde. *Nous ne la voyons pas telle* : « Il est clair que nous ne pouvons pas voir directement la profondeur : car pour la voir directement, il faudrait la regarder transversalement, ce qui la convertirait en largeur. Dira-t-on que nous voyons un objet disparaître derrière un autre ? Mais qui nous garantit que le premier de ces deux objets continue à exister derrière le second ? Dira-t-on que c'est en marchant vers les objets que nous percevons la distance qui nous en sépare ? Mais comment percevons-nous notre marche elle-même ? Nous avons conscience d'une série d'efforts musculaires et nous voyons en même temps un objet situé en face de nous devenir de plus en plus grand, tandis que d'autres objets, qui nous semblaient contigus au premier, s'en écartent

(1) Cf. p. 158.

(2) Page 154.

(3) Page 152.

graduellement et finissent par disparaître à notre droite et à notre gauche. Qu'y a-t-il dans tout cela qui nous assure que nous nous sommes déplacés d'arrière en avant, et que ce ne sont pas les objets eux-mêmes qui ont grandi, ou qui se sont déplacés latéralement devant nous ? Dira-t-on qu'il nous suffit pour acquérir l'idée de la profondeur de promener notre main sur deux faces d'un solide, l'une tournée vers nous, l'autre à angle droit avec la première ? Mais la question est précisément de savoir si le plan du second mouvement est perpendiculaire à celui du premier ; et, que deux plans forment un angle, qu'un plan soit même différent d'un autre, c'est ce qu'aucune sensation d'effort, de résistance ou de frottement n'est capable de nous apprendre. Ainsi nous ne percevons ni directement, ni indirectement la profondeur : nous croyons simplement qu'elle existe, et nous ne le croyons que parce que nous attribuons aux objets extérieurs une existence absolue et indépendante de la nôtre. Un objet réel est, en effet, pour nous un objet solide, ou un corps ; c'est aussi un objet situé dans l'étendue en tant que solide et extérieur à nous dans l'espace. Mais réciproquement la solidité des corps n'est que la réalité que nous plaçons en eux au-delà de l'apparence sensible, et l'espace, en tant que distinct de l'étendue visuelle et tactile, n'est que la possibilité conçue, par notre esprit, d'un ensemble de corps ou d'un monde réel. La profondeur est, en définitive, le fantôme de l'existence, l'illusion de nos sens qui croient voir et toucher ce qui est l'objet propre de notre entendement. On demande ce que la pensée ajoute à la perception : on ne s'aperçoit pas que ce qu'on appelle perception est déjà en grande partie l'œuvre de la pensée¹. »

On sait la théorie des éclectiques qui dérive presque en droite ligne de celle de Thomas Reid. Nous disons *presque*, car, dans la philosophie du professeur écossais, la perception est une conception accompagnée de croyance à la réalité de l'objet. Cette définition que Reid prenait pour une définition de chose, n'est, à la rigueur, qu'une définition de mots. C'est un fait que nous croyons à l'existence des choses, et c'est ce fait que Reid appelle perception. La théorie de Cousin est sensiblement différente. Elle consiste à transformer l'acte de créance en un acte de connaissance. Si nous pouvions y

¹ Pages 152-154.

insister, nous ne manquerions pas de raisons, c'est-à-dire de textes pour établir que les éléments de cette transformation ont été puisés dans les œuvres de Reid même. Toujours est-il que, selon V. Cousin, la perception externe n'est autre que la fonction mentale par laquelle nous affirmons la réalité de l'étendue et son extériorité. Il est, en effet, une perception externe, M. Lachelier l'admet. D'autre part, il a démontré tout à l'heure que l'étendue, loin d'être étrangère à la conscience, en est un produit original. Cette étendue a deux dimensions. Mais à cette étendue nous attribuons, outre la longueur et la largeur, la profondeur « fantôme de l'existence ». Il semble, dès lors, que nous sortions de nous-mêmes, ce à quoi notre conscience, ou tout au moins notre conscience sensible paraît bien être radicalement impuissante. Dès lors un seul parti resterait à prendre, celui de l'acte de foi ou celui de l'affirmation ferme, entre lesquels décidément la différence est moindre qu'elle ne nous paraissait à première vue, puisque l'un et l'autre sont gratuits, exempts de toute garantie et, par là même, privés de toute autorité. M. Lachelier consent à l'acte de foi. Mais cet acte de foi, il le cautionne, puisqu'il voit dans la perception une collaboration des sens et de la pensée, des sens qui attestent, et de la pensée qui légalise. « Tu ne prendras pas demain à l'Éternel, » a dit le poète. C'est pourtant ce que fait la science, dont c'est précisément l'office de transformer les faits en vérités. Or, veuillons le remarquer, quand nous disons : « je perçois cette table, » à moins que nous n'entendions, par ces mots, exprimer rien de plus qu'un fait subjectif, ce qui est loin d'être le cas ordinaire, nous proclamons que cette table existe. A ceux qui en douteraient nous répliquons par ce que nous croyons être la démonstration de la solidité de la table. Et nous attribuons faussement à nos sens ce qui est l'œuvre même de la pensée. Car ou cette prétendue démonstration ne signifie rien à nos yeux, et alors il est étrange que nous fassions effort pour la rendre ou persuasive ou convaincante, ou elle signifie précisément que la table existe non seulement pour moi mais pour tous, et non seulement pour tous mais en elle-même.

Mais si c'est cela que je veux prouver quand je cherche à démontrer la solidité, c'est-à-dire la profondeur de la table, comment dois-je l'entendre ? Qu'est-ce qu'exister en soi ? S'agit-il de prétendre que la table dont j'ai la représentation est le signe d'une autre table, d'une sorte de *table en soi* ?

Evidemment non. Platon lui-même qui tirerait de la table sensible la preuve de l'existence de la *table en soi* ou de l'*idée* de la table, distinguerait entre la table intelligible et la table sensible. Et il ne mettrait nullement en doute l'existence de cette dernière. Et que, dans l'exemple présent, l'existence de la table sensible soit seule en question, il en conviendrait. — S'agit-il d'investir la table d'une sorte de conscience? D'abord à moins de se complaire dans l'absurde ou l'invraisemblable, il faudrait recourir à l'hypothèse des monades, et se représenter la table comme un tout formé par un agrégat de substances simples dont chacune serait un centre de perception. — De perception ou de conscience? — On a pu se demander, et même sur ce point l'indécision subsiste encore, si Leibnitz avait pris au pied de la lettre l'inconscience qu'il attribue aux perceptions d'un grand nombre de monades. J'ignore quel serait l'avis de M. Lachelier sur la manière dont il conviendrait d'interpréter Leibniz. En revanche, sur la question de savoir s'il faut attribuer la conscience à l'élément inorganique, sa pensée n'est point douteuse. « On peut douter si le minéral n'est qu'un objet pour nos sens ou s'il est, en outre, un sujet par lui-même : mais il ne peut être, dans ce dernier sens, que la volonté fixe d'un état fixe, que l'on n'ose plus nommer une affection¹ ». Or la fixité rend la conscience inutile, et non seulement elle la rend inutile, mais on doit aller jusqu'à dire qu'elle l'exclut, l'inconscient étant le réciproque de l'inerte. Voilà donc écarté un deuxième sens possible de l'existence en soi. On ne l'entendra, ni à la manière des Kautiens orthodoxes, ni à la manière des Leibnitziens.

Resterait à dire que la table existe, puisqu'elle résiste à la main qui la prend. Et de vrai y a-t-il autre chose à en dire? *Existence* et *résistance* ne sont-ils pas synonymes? Et ne se démontrent-ils pas, pour ainsi parler, l'un par l'autre? Alors il y aurait une démonstration circulaire? Il y aurait en logique des « cercles » qui ne seraient pas « vicieux »? Souvenons-nous de la condamnation prononcée contre la démonstration circulaire dans les *Derniers Analytiques*. Ne pourrait-on pas cependant absoudre la démonstration circulaire, et dire d'elle ce qu'Aristote dira de la démonstration mise au service de la définition, à savoir qu'elle ne prouve pas, mais qu'elle « illustre »? Ici vous pouvez alternativement inférer la pro-

1) *Psychologie et Métaphysique*, p. 140.

fondeur de l'existence et l'existence de la profondeur : et cela indéfiniment. — Donc vous n'avancez pas, donc vous n'acquièrez pas de connaissance nouvelle! — N'est ce pas acquérir une connaissance en quelque sorte nouvelle que d'accroître le degré d'évidence d'une connaissance préalablement acquise ?

Mais à quoi bon insister davantage? Il est, dans le texte de M. Lachelier, l'un des plus beaux de son étude et dont l'originalité profonde ne manquera pas de faire naître, sinon la conviction, du moins l'admiration : il est dans ce texte, dis-je, une expression, que le lecteur a soulignée déjà peut-être, celle de *fantôme de l'existence* appliquée à la profondeur. Exister ne signifie donc pas être profond. Aussi bien le terme d'existence ne saurait-il avoir, sans perdre toute valeur, deux significations irréductibles, l'une applicable aux choses, l'autre aux êtres pensants. Si je dis : « j'existe » : si je dis : « cette table existe », j'affirme une communauté d'analogie entre la table et moi. Ainsi parlerait Aristote. J'établis entre la table et moi une relation qui consiste en ce que l'un et l'autre nous participons de l'idée d'existence. Ainsi parlerait un disciple de Platon. Qu'est-ce donc qu'exister? Et comment trouver de l'existence une définition commune aux êtres et aux choses ?

« La volonté, écrit M. Lachelier ¹⁾, est le principe et le fond de tout ce qui existe : beaucoup d'êtres la redoublent en quelque sorte et la révèlent à elle-même dans leurs modes affectifs : quelques uns détachent à demi de ces modes les qualités sensibles, et les voient flotter devant eux comme une sorte de rêve; un seul les *fixe* dans l'étendue et en compose ce mirage *permanent* qu'il appelle le monde extérieur. » L'existence a pour caractères la permanence, la fixité. Quand j'affirme que « cette table existe », non seulement je la détache de la sensation qui me la révèle, mais encore j'affirme qu'elle a été, qu'elle est, qu'elle sera. Quand je dis que je souffre, je ne constate point seulement un fait subjectif, mais j'affirme une vérité. Quand ma souffrance sera passée, il sera vrai que j'ai souffert, et cette vérité sera indépendante du nombre d'esprits qui l'affirmeront et du degré de créance qu'ils leur accorderont. En tant que fait, ma souffrance ne sera plus. En tant que vérité, elle subsistera, en sorte qu'à certains égards il ne faudrait plus distinguer avec Bossuet les vérités éternelles des

1) Page 140.

vérités passagères ou provisoires, mais seulement les vérités nécessaires des vérités contingentes, puisque toute vérité serait éternelle. Ici nous commentons et, il faut bien en convenir, nous ne serrons plus de très près le texte. Toutefois il nous paraît impossible de lui donner un autre sens.

Or si la conscience sensible par elle-même ne peut ériger un fait en vérité, comme ce passage du fait à la vérité a lieu, non seulement chaque fois que nous percevons un objet, mais encore chaque fois que nous prenons connaissance d'un de nos états, nous devons reconnaître que la pensée se mêle à la perception et à la conscience. Cette pensée ne serait-elle pas ce que les éclectiques ont décoré du nom de raison, et la preuve que la raison n'est pas une « chimère » ne serait-elle point déjà commencée ?

La pensée est ce qui confère l'existence. Et les choses sont, pourrait-on dire, en vertu d'une pensée qui les fixe par delà la sensation qui les constate. Et de même, en passant de l'ordre des choses à l'ordre des êtres qui pensent, autre chose est de constater, autre chose est d'affirmer. On sait les commentaires auxquels a donné et donnera lieu le *cogito, ergo sum*. Y a-t-il syllogisme ? N'y a-t-il pas syllogisme ? J'admets que le problème de logique soulevé à propos de ce célèbre texte ne soit nullement négligeable. Mais ce texte en soulève un autre, et d'une portée plus haute. Si *cogito* est le substitut de *sum* et réciproquement, il n'y a pas syllogisme et les logiciens n'ont plus à intervenir. Mais s'il ne s'agit que d'une constatation de fait, il n'y a plus ni métaphysique cartésienne, ni même « première vérité ». La question est donc de savoir comment il faut comprendre Descartes. Devons-nous comprendre comme si Descartes avait écrit : « C'est un fait que je pense, donc c'est un fait que je suis » ? Devons-nous comprendre comme si Descartes avait écrit : « C'est un fait que je pense, donc c'est une vérité que je suis » ? Entre les deux commentaires l'écart est considérable. Et quoi que l'on puisse conclure sur ce qui fut la vraie pensée de Descartes, on ne peut méconnaître à quel point la seconde interprétation l'emporterait pour la plénitude et la fécondité du sens.

Ainsi V. Cousin ne se trompait pas quand il nous attribuait « des connaissances qui ne dérivent pas exclusivement de l'expérience¹ ». Même il eût dû s'apercevoir que « cette faculté

1) Page 110.

spéciale appelée raison » et qui n'est autre que la pensée, intervient partout où s'effectue en nous le passage du sujet à l'objet. Percevoir c'est penser, puisque c'est objectiver.

5^e V. Cousin se trompait-il quand il investissait les connaissances rationnelles du privilège d'être — non pas seulement vraies à nos propres yeux, mais encore de correspondre à des vérités qui existent hors de nous et dans la nature des choses ? C'est à quoi nous serons peut-être en état de donner bientôt une réponse. Nous avons maintenant à continuer la preuve commencée, à savoir que non seulement la pensée, mais encore la liberté ne sont point des chimères. Or, puisque la liberté dont il va être question ne saurait être la liberté psychologique de la volonté ou plutôt de la *volition* ainsi qu'on l'a toujours entendu chez les éclectiques, il reste que cette liberté, d'essence métaphysique, soit celle de la pensée. Et de la pensée, M. Lachelier va s'appliquer à mettre en lumière la spontanéité absolue. Ici nous touchons à des profondeurs auxquelles les philosophes qui ont manié la langue française, si ce n'est, je l'ai déjà dit, Ch. Secrétan, nous ont rarement fait descendre. Sans compter que les textes sont brefs, ce qui est un avantage pour le lecteur — on aime mieux juger sur des citations que sur des résumés : — ce qui est un désavantage pour celui qui cite, puisqu'il ne peut échapper au commentaire et que pour commenter, trop souvent le « contexte » manque.

Si la pensée est spontanéité absolue, si la pensée est, dans son essence, adéquate à l'être, il faudrait être en état de prouver que « l'idée de l'être ou de la vérité se produit elle-même ». C'est ce qui va être essayé. « Supposons que nous ne sachions pas encore si cette idée¹ existe : nous savons du moins, dans cette hypothèse, qu'il *est vrai*, ou qu'elle existe, ou qu'elle n'existe pas. Nous pensons cette alternative elle-même sous la forme de la vérité ou de l'être sans laquelle nous ne pouvons rien penser : *il y a donc déjà en nous une idée de l'être ou de la vérité.* » Soit. Mais l'objet de la démonstration n'est pas la présence d'une idée : c'en est la production, et non seulement la production, mais, si j'osais risquer un terme barbare, je dirais *l'autogénie*. Comment démontrer qu'une idée se produit elle-même ? Ce ne peut être évidemment qu'au moyen d'une prémisse où elle figurera. Mais alors sera-ce une pré-

(1) L'idée de l'être ou de la vérité.

mise véritable ? Et y aura-t-il démonstration ? Après tout, il ne faudrait pas se laisser subjugué par ce qu'on appelle la logique, laquelle n'est peut-être qu'une logique, celle d'Aristote. Peut-être s'est-on laissé trop facilement soumettre à son autorité et, sous ce rapport, la scolastique a-t-elle continué de se survivre. Aristote a dit qu'il est des thèses indémonstrables, celles qui expriment ce qu'est une chose, à savoir les définitions. Aristote a dit aussi que la science serait impossible si tout se démontrait, car il y aurait démonstration à l'infini. Or, comme il est impossible à l'homme de parcourir l'infini, d'une part, et que, d'autre part, l'infini n'est pas, puis qu'il n'est pas en acte, la science exige que le démontrable soit suspendu à l'immédiatement évident. Mais M. Lachelier ne dit pas autre chose. Nous lisons en effet : « Il faut qu'il y ait en nous, avant toute expérience, une idée de ce qui doit être, un être idéal comme le voulait Platon, qui soit pour nous le type et la mesure de l'être réel. C'est cette idée qui est, et qui seule peut être le sujet de la connaissance, car elle n'est point une chose, mais la vérité a priori de toutes choses, et la connaissance n'est que la conscience que cette vérité idéale prend d'elle-même en se reconnaissant dans les choses qui la réalisent. Maintenant comment cette idée existe-t-elle en nous ? Est-elle, comme les idées du spiritualisme vulgaire, un « fait rationnel », une donnée inexplicable de la conscience intellectuelle ? S'il en était ainsi, elle ne serait, sous le nom d'idée, qu'une chose d'un nouveau genre : elle serait peut-être le premier objet de la pensée, mais elle n'en serait pas encore le sujet, et elle aurait à justifier de sa vérité devant une idée antérieure avant de s'ériger en *criterium* de la vérité des choses sensibles. *L'idée qui doit nous servir à juger de tout ce qui nous est donné ne peut pas nous être elle-même donnée* : que reste-t-il, sinon qu'elle se produise elle-même en nous, qu'elle soit et que nous soyons nous-mêmes, en tant que sujet intellectuel, une dialectique vivante ? *Né craignons pas de suspendre en quelque sorte la pensée dans le vide : car elle ne peut reposer que sur elle* : le dernier point d'appui de toute vérité et de toute existence, c'est la spontanéité absolue de l'esprit¹. »

Ainsi la démonstration dont on nous parle n'en saurait être véritablement une. Toujours est-il néanmoins que, si

1) Pages 157 et 158.

l'Être se produit lui-même, ne repose que sur lui-même, l'idée sur laquelle nous chercherions à nous appuyer pour en faire sortir celle de l'Être, ne saurait différer de cette idée. Elle n'en saurait différer absolument, à coup sûr. Toutefois il se pourrait que l'idée d'Être, qu'on assure être la plus pauvre et la plus vide de toutes, se prêtât quand même, sinon à une multiplicité, du moins à une pluralité de points de vue. Il est impossible d'admettre que, quand on parle, on ne fasse autre chose que prononcer des mots. Et si l'on fait autre chose que prononcer des mots, quand, par exemple on dit : « l'Être est, » on fait, j'imagine, tout autre chose que si l'on prononçait deux fois le mot « Être ». A le prononcer deux, trois, un nombre infini de fois on n'apprendrait rien. Or la proposition : *l'Être est*, encore qu'il y ait grand embarras à la développer en une périphrase, ne laisse pas d'être, à quelque degré, instructive. Aussi bien cette formule exprime-t-elle une relation et implique-t-elle, par là même, une dualité, non simplement verbale, mais réelle, de termes. Revenons au texte de M. Lachelier. Soit l'idée de l'Être dont l'existence se trouve en question. Dès lors je ne sais si cette idée est ou n'est pas. Dès lors, par conséquent, à moins que je ne parle sans me comprendre, je conçois et, dans une certaine mesure, je me représente, plus ou moins distinctement, les deux cas, celui de la présence, celui de l'absence de l'idée. Admettons que cette représentation soit tellement confuse qu'il est incertain si, oui ou non, elle nous est donnée. Admettons même qu'elle ne nous est pas donnée. En résulte-t-il que les termes de la question : « l'Être est-il ? l'Être n'est-il pas ? » se réduisent à de simples termes ? Mais entre l'un et l'autre membre de l'alternative je n'aperçois pas d'intermédiaire possible. Il faut que de deux choses l'une : l'Être soit ou ne soit point. C'est une nécessité. C'est donc une vérité. Je puis donc démontrer l'idée de l'Être par l'idée de vérité. Ces deux idées sont-elles adéquates l'une à l'autre ? Pas absolument. Car quand je dis : « l'Être est », quand je le pose à titre d'hypothèse, j'en fais un objet de pensée, une matière. Quand je dis : « il est vrai que l'Être est ou n'est pas », je dis quelque chose d'assez différent, puis que j'admets l'éventualité d'un démenti donné à ma première hypothèse. Dès lors je démontre une proposition par une proposition logiquement antécédente. Je démontre l'idée de l'Être en tant qu'objet de pensée par l'idée de l'Être « considérée comme forme de cette même pensée ». Soit maintenant à dé-

montrer la prémisse (car on lui peut donner ce nom) : « il est vrai qu'il existe ou qu'il n'existe pas », ou, du moins, soit à lui chercher une garantie. M. Lachelier ne dit point en propres termes ce que je vais dire. Il nous paraît, toutefois, que la seule garantie de la proposition qui pose les deux membres de l'alternative est une proposition qui lui est identique : « il est vrai qu'il est vrai que... etc. ¹ ». Et c'est ce qui expliquerait ce texte dont l'extrême concision désoriente : « Ainsi l'idée de l'être, considérée comme objet de la pensée, a pour antécédent et pour garantie l'idée de l'être considérée comme forme de cette même pensée. Dira-t-on que l'idée de l'être considérée comme forme de la pensée aurait elle-même besoin d'être garantie par une forme antérieure? Soit, et c'est précisément ce qui a lieu, car cette idée dont l'existence est maintenant en question descend par cela même au rang d'objet de la pensée : et ce nouvel objet trouve aussitôt sa garantie dans une nouvelle forme, puisque, soit qu'il existe, soit qu'il n'existe pas, *il est vrai*, encore une fois, qu'il existe ou qu'il n'existe pas. *L'idée de l'être se déduit donc d'elle-même, non pas une fois, mais autant de fois que l'on veut, ou à l'infini; elle se produit donc et se garantit absolument elle-même.* »

Quelle est cette idée de l'être qui se produit elle-même? Le terme français *être* désigne à la fois un substantif et un infinitif pris substantivement. Pour le vulgaire, c'est tout un. Au regard du psychologue qui constate, la différence entre les deux termes reste verbale. Au regard du métaphysicien qui analyse, il s'en faut que les deux termes soient identiques. Afin d'éviter même les apparences de l'équivoque, substituons au mot *être* les deux locutions grecques $\epsilon\upsilon\upsilon$ et $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$. Cette substitution nous offrira un double avantage. D'abord elle nous permettra de mieux marquer le progrès de la pensée quand elle va de l' $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ à l' $\epsilon\upsilon\upsilon$. Tout semblant de tautologie aura disparu, et le jugement nous apparaîtra ce qu'il est dans son essence, à savoir une synthèse, c'est-à-dire — ne redoutons pas le pléonasmus — une synthèse du divers. En effet dire avec Parménide en empruntant la langue d'Aristote : $\tau\omicron\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota\ \acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\ \tau\omicron\ \epsilon\upsilon\upsilon$, c'est mettre en saillie la dualité des termes, dualité

(1) Et notez que dans cette proposition : « il est vrai qu'il est vrai », le second membre n'est pas rigoureusement identique au premier, attendu que le premier membre joue le rôle de *forme* et le second celui de *matière*. Dès lors il y a mouvement dans la pensée, par suite progrès dans la connaissance puisque l'on n'a pas affaire à une pure tautologie.

plus que numérique puisqu'elle est tout d'abord « vocale » et par suite verbale, si tant est que deux termes de son différent ne sauraient jamais être rigoureusement synonymes. Il y a donc progrès de l'εἶναι à l'ᾔ. A ce premier avantage s'en ajoute un autre. On sait, en effet, que dans la langue grecque les jugements d'attribution revêtent une double forme grâce à la possibilité de se servir ou du verbe εἶναι ou du verbe ἔπιζῆσαι. Dans le premier cas, c'est le sujet qui s'énonce d'abord. Dans le second, c'est l'attribut. Il y a là deux mouvements de sens contraire, si l'on peut ainsi dire. Et l'on peut ainsi dire. Même on le doit, croyons-nous. Même on est conduit, ce nous semble, à se demander si cette distinction n'équivaldrait pas à celle de... l'analyse et de la synthèse. Autre chose serait, en effet, rattacher un attribut à un sujet : autre chose serait extraire d'un sujet l'un ou la somme de ses attributs. Posons le problème, si toutefois il y a problème, et passons outre. L'important, d'ailleurs, est de faire voir qu'en empruntant la langue d'Aristote pour « expliciter » la pensée de M. Lachelier, nous avons pris soin de nous en faire reconnaître le droit par M. Lachelier lui-même. Car si nous continuons la lecture — interrompue par notre essai de commentaire — nous lisons : « L'être est, pourrions-nous dire encore, mais en allant dans cette proposition, contrairement à l'interprétation ordinaire, de l'attribut au sujet, car la pensée commence par poser sa propre forme qui est l'être comme attribut ¹ ». L'être comme attribut, c'est le τὸ εἶναι. De quoi puis-je l'affirmer tout d'abord? Du τὸ ᾔ? J'en aurai peut-être le droit tout à l'heure. J'ai d'abord et incontestablement celui de l'affirmer de lui-même. L'auteur, quel qu'il soit, du *Parménide* ne dit-il pas à plusieurs reprises, de l'Être et de l'Un, qu'ils « sont en eux-mêmes »? Il est donc vrai, et c'est peut-être la première vérité, que celle dont voici la forme¹: τὸ εἶναι τὸ εἶναι ἔπιζῆσαι. — Alors on retombe dans la tautologie qu'on semblait préoccupé d'éviter! — On l'évitera bientôt. Mais il semble que déjà l'on soit en train d'en sortir, car autre chose est dire τὸ εἶναι tout court, autre chose est dire τὸ εἶναι ἔπιζῆσαι... Et la preuve, c'est que, dans le premier cas, l'on n'affirme rien, et que dans le second l'on affirme. Et la preuve, c'est que du moment où je dis ἔπιζῆσαι, j'exclus le ᾔ ἔπιζῆσαι. Je fixe une idée flottante : j'affermis puisque j'affirme. Et ce que j'affirme n'est pas un fait,

1) Page 159.

mais une loi. Et ce que j'affirme n'est pas *une* pensée, mais *la* pensée. Et ce que j'affirme n'est pas un être, mais l'Être, dont l'idée vient de se produire elle-même, non pas du néant, ce qui serait pis que miraculeux étant contradictoire, mais d'elle-même.

Il s'agit maintenant de passer du τὸ εἶναι au τὸ ᾗ, de passer du « fait d'être » à « ce qui est ». Comment effectuer ce passage? Comment unir l'attribut au sujet, à un sujet qui ne soit plus « l'attribut lui-même pris pour sujet? »¹ D'abord il est très certain que ce passage a eu lieu. L'intervalle a été franchi. La pensée s'est faite verbe. L'idée non seulement s'est produite, mais elle s'est réalisée. Nous avons détaché l'idée de l'Être de la conscience sensible pour la considérer dans sa pureté et aussi, car il faut tout dire, dans sa presque inanité. Mais nous savons qu'elle se réfléchit dans la conscience sensible. Et cela nous le savons, en quelque sorte, sans démonstration. La conscience sensible est un fait : donc l'Être est. Donc τὸ εἶναι ἐπὶ ᾗ τὸ ᾗ. « Non seulement cette seconde idée (de l'être) complète la première, mais encore elle l'explique et la justifie; l'être abstrait va se rattacher, comme à sa racine, à l'être coneret, et nous ne pouvons même plus concevoir l'existence que comme une sorte de manifestation de ce qui existe. L'être est, dirons-nous une seconde fois, et nous irons maintenant dans cette proposition, comme on l'a toujours fait, du sujet à l'attribut : *l'être se pose d'abord comme sujet et comme essence, et se manifeste ensuite hors de lui par l'attribut de l'existence* »². Pour qu'il y ait *des* êtres il faut qu'il y ait *de* l'être. Et cela en vertu d'une nécessité logique, de laquelle dériverait une nécessité d'antécédence chronologique? Mais comment démontrer la nécessité de la conséquence? Je puis bien prouver que si B est donné, A doit l'être. Je puis bien conclure : l'εἶναι de l'ᾗ. Ce mouvement de *régression* m'est permis. Même il m'est relativement facile. C'est ainsi, par exemple, que je puis de la considération de la nature vivante déduire la nécessité préalable de la nature inorganique. Pour que la vie fût possible, il fallait que l'air fût respirable : cela va de soi. Mais ce qu'il s'agit de comprendre, c'est que la vie ait dû être; ce qu'il s'agit d'expliquer, c'est un mouvement de *progression*.

De deux choses l'une : ou ce mouvement est inexplicable et

¹ Page 161.

² *Ibid.*

nous serons réduits à constater ce qui est; ou, si nous parvenons à nous en rendre compte, ce ne pourra être que par un renversement de l'ordre logique. Essayons ce renversement. Nous pouvons toujours remplacer la proposition : « Pour qu'il y ait des êtres, il faut qu'il y ait de l'être » : par cette autre : « pour qu'il y ait de l'être, il faut qu'il y ait des êtres ». Reste à savoir si la seconde proposition a un sens. A cela M. Lachelier a déjà réponse faite. La thèse sur le *Fondement de l'induction*, dont, puisque la philosophie de M. Boutroux est sortie, à peu près en ligne directe de l'enseignement de M. Lachelier, il faut bien dire qu'elle est une illustre et magistrale introduction à la philosophie de la contingence, a pour but de rattacher la causalité mécanique à la causalité téléologique, comme à sa racine, et de chercher dans la finalité la cause de l'efficiencie. On sait les pages célèbres de l'*Introduction* de la *Critique du jugement*, où Kant justifie l'interprétation téléologique de la nature et, sans aller jusqu'à le dire en propres termes, reconnaît qu'elle achève de nous la rendre intelligible. « Le jugement doit donc admettre, écrit Kant, pour son propre usage, comme un principe *a priori*, que ce qui est contingent au regard de notre esprit dans les lois particulières (empiriques) de la nature contient une unité que nous ne pouvons pénétrer, il est vrai, mais que nous pouvons concevoir, et qui est le principe de l'union des éléments divers en une expérience possible en soi ¹. » Dès lors il y a lieu de déclarer insuffisante l'explication des choses par le déterminisme des causes efficientes et, par suite, de ne point s'arrêter, comme en présence d'un insurmontable obstacle, devant ce dont la nécessité logique ne rend point compte. Ce qu'elle n'explique pas, n'en doit point, par cela seul, être tenu pour inexplicable. Il y a lieu, conséquemment, de renverser le rapport de causalité, si, par ce renversement, les choses revêtent à nos yeux un aspect nouveau. Et c'est précisément ce qui arrive. N'y a-t-il pas plus de vingt siècles qu'Aristote nous disait que, puisqu'on va se promener dans un intérêt hygiénique, en vue d'un but qu'on vise, mais qu'on n'a point encore atteint, la promenade qui, en un sens, est cause de la santé, peut, en un autre sens, être considérée comme son effet? On ne s'étonne point

(1) *Critique du Jugement*, Introduction, t. I, de la trad. Barni, p. 34-35. Il est aisé de rattacher à ces pages la seconde partie de la thèse sur le *Fondement de l'induction*, dont on peut dire qu'elle consomme, à un degré que Kant ne semble pas avoir atteint, l'unité du kantisme spéculatif.

d'une découverte qui remonte à plus de deux mille ans. Et quand on se remémore la théorie aristotélicienne des quatre principes, qu'Aristote appelle aussi du nom de *causes*, on ne remarque point assez la hardiesse métaphysique dont Aristote fit preuve en adjoignant la *fin* et la *forme* au *mouvement* et à la *matière*, et en les appelant *causes*, c'est-à-dire, en quelque manière, *antécédents*. Et c'est par là qu'Aristote doit être regardé comme le fondateur de la métaphysique. En effet, si le déterminisme mécanique gouverne le monde à l'exclusion de tout autre, c'est à la science que doit rester le dernier mot. Et si la métaphysique doit compléter la science, ce ne peut être qu'en superposant au mode d'explication scientifique un mode d'explication nouveau.

Notre digression aura peut-être un peu trop duré. Le lecteur, néanmoins, ne la jugera peut-être pas inutile, s'il se rend compte de la nécessité qui s'imposait, d'illustrer par un commentaire tiré d'une œuvre antérieure les lignes si désespérément concises qui vont suivre et dont, sans le souvenir du *Fondement de l'induction*, le sens nous eût à peu près complètement échappé. « De quel droit l'être se pose-t-il ainsi en lui-même ? Précisément parce qu'il est l'être en soi, ou ce qui est, car si la simple notion de l'existence nous a paru avoir une valeur objective, combien l'être qui existe et qui est le fondement de cette notion n'est-il pas plus vrai et plus digne d'être ! *Il n'y a point ici de nécessité logique* et rien n'oblige la pensée à passer de l'existence abstraite, qui est sa propre forme, au sujet existant, qui donne à cette forme un contenu distinct d'elle. *Mais la pensée tend par elle-même à dépasser la sphère de l'abstraction et du vide*¹. Elle pose spontanément l'être concret afin de devenir elle-même, en le posant, pensée concrète et vivante. » Ainsi la pensée veut vivre et pour vivre « pose » l'être. Elle passe de l'abstrait au concret, du *τὸ εἶναι* au *τὸ ὄν*. — On pourrait se demander dans quel sens a lieu le *process*. Et la question importe. Car si l'être va de la puissance à l'acte, si l'acte lui est chronologiquement postérieur, c'est de l'abstrait que le concret va éclore. Autant dire que du néant va sortir l'être, ce qui est manifestement inintelligible. — Et M. Lachelier répliquerait fort bien, croyons-nous, que si, comme le voulait Aristote, la fin est une cause, elle agit antérieurement à sa réalisation. N'a-t-il pas écrit ailleurs : « Ce n'est que

(1) *Psychologie et Métaphysique*, p. 161-162.

dans son progrès vers les fins que la pensée peut trouver le point d'arrêt qu'elle cherche vainement dans sa régression vers les causes proprement dites : et si toute explication doit partir d'un point fixe et d'une donnée qui s'explique elle-même, il est évident que la véritable explication des phénomènes n'est pas celle qui descend des causes aux effets, mais celle qui remonte, au contraire, des fins aux moyens... Sans doute, nous ne pouvons pas échapper à la loi des causes efficientes, ni oublier que la fin n'exige les moyens que parce qu'elle les suppose et ne les suppose que parce qu'ils la produisent, et, d'un autre côté, lorsqu'on voit le point de départ de cette production prétendue reculer à l'infini devant le regard de la pensée, on est bien obligé de convenir qu'elle n'est qu'une illusion de notre entendement qui renverse l'ordre de la nature en essayant de le comprendre¹. » Dans ce mémorable texte, tant de fois cité et admiré, se trouve en effet le germe d'une métaphysique qui, malgré les vingt siècles qui les séparent, fait remonter la philosophie de Kant vers celle d'Aristote, régression que, pour appeler une déchéance, il faudrait oublier que la doctrine de Leibnitz, pénétrée, elle aussi, d'aristotélisme, s'est pour ainsi dire incorporé tout l'essentiel de la philosophie de Descartes. Et Descartes, on le sait, non moins implacablement que François Bacon, proscrivait la recherche des causes finales. Dès lors, si M. Lachelier exempte la pensée de toute nécessité qui la contraigne à s'élever, oserai-je dire de l'être *infiniti* jusqu'à l'être *substantif*, cette « procession² » est toute gratuite. L'ordre logique y est indifférent. Donc si elle a lieu, ou bien c'est l'effet du hasard, ou c'est la marque d'un ordre supérieur à l'ordre logique.

Laquelle des deux hypothèses est la vraie ? nous n'avons plus à nous soucier de l'établir, puisque nous nous sommes rappelé la doctrine du *Fondement de l'induction*. Ce qui atteste que l'ordre des causes finales n'est pas un ordre imaginaire, c'est qu'en dépit des apparences et du « renversement » dont il vient d'être parlé plus haut, la finalité, loin de détruire la causalité efficiente, la complète, et non seulement la complète, mais encore l'explique. « La causalité, voilà, en défini-

¹ *Le Fondement de l'induction*, Deuxième édition, p. 84-85.

² J'allais me servir du terme *hypostase*. Mais l'hypostase éveille des images de descente. Et ce sont des images d'ascension, d'élévation qu'il faut ici nous représenter.

tive, l'être idéal : un temps vide sous la figure d'une ligne imaginaire, voilà l'être réel ou le monde¹. » En effet puisque l'idée de l'être, ainsi qu'on a pu s'en convaincre, peut se produire logiquement elle-même, et cela autant de fois que l'on veut, elle est son propre antécédent logique. Il en est d'elle comme du temps « dans lequel un instant, toujours semblable à lui-même, se précède lui-même à l'infini ». Le temps nous apparaît dès lors comme lié à l'être comme le *συγγενές* de l'être. Et s'il n'en est pas l'émanation, il en est à tout le moins le symbole. Aussi bien, que le temps précède ou suive, il n'importe... Je me trompe, il importe beaucoup, car de l'ordre chronologique il serait malaisé de déduire l'ordre logique. La réciproque en revanche se déduirait plus facilement. Dans ces conditions il devient exact de soutenir que l'ordre logique est premier en soi. Et de même, par rapport à l'étendue, le temps est premier. D'abord pour être, il se passe qu'elle soit. Il n'a besoin d'elle que pour s'y réfléchir en quelque sorte. Et encore lui suffit-il de la première de ses dimensions.

Mais l'étendue n'est pas réduite à la longueur : il est des surfaces. Or les surfaces sont formées de lignes puisque la surface a la ligne pour élément. La surface, pourrait-on dire alors, est la raison d'être de la ligne. Or si la ligne seule est requise pour que la nécessité logique vienne se réfléchir dans la nécessité mécanique, et pour que la détermination du même par le même devienne « détermination de l'homogène par l'homogène, nécessité mécanique, en un mot causalité² », puisque d'autre part la ligne est contenue dans la surface, c'est qu'elle l'appelle « comme son complément³ ». C'est donc qu'il est « une seconde puissance de l'idée de l'être⁴ ».

La conscience sensible en est la manifestation. Nous nous savions déjà dotés d'une telle conscience. Mais en le sachant, nous ne savions qu'un fait. Nous nous étions constatés sans nous expliquer. Maintenant nous savons mieux et davantage, puisque nous savons par les causes. La conscience sensible ne vient-elle pas d'être recréée, ou plutôt reconstruite, puisque

(1) *Psychologie et Métaphysique*, p. 160.

(2) *Ibid.*

(3) Page 61.

(4) Page 153.

l'impossibilité de se passer d'elle vient d'être mise en évidence? Qu'est-ce en effet que la conscience sensible? C'est « ce qui réalise la seconde idée de l'être, comme le temps et la ligne nous ont paru réaliser la première¹ ». L'Être, considéré dans la première puissance, nous est apparu, en quelque sorte, extérieur à lui-même². Cette expression est défectueuse. Elle n'est que défectueuse toutefois, et non inexacte. Ne peut-on l'appliquer, par exemple, à l'enfant qui n'a pas encore pris conscience de lui-même? Dans les premiers jours de la vie infantile, la conscience se prépare, mais elle n'est véritablement pas. L'enfant existe, mais bien plus, infiniment plus pour nous que pour lui. Il n'existe qu'à titre d'objet pour d'autres sujets que lui. Il existe, pourrait-on dire encore, à titre de chose. Et c'est cette remarque vulgaire que symbolise dans les langues anglo-saxonnes le genre neutre attribué à l'enfant. Ceci est encore une digression, je le sais. Je ne puis cependant oublier qu'en 1865-1866 M. Lachelier faisait à l'École normale supérieure un cours de psychologie dans lequel il soumettait l'être spirituel, avec Maine de Biran d'ailleurs, à une sorte de loi des trois états. Dans la première période de la vie, le sujet est absorbé dans l'objet, dans la seconde il s'en distingue, dans la troisième il l'absorbe. L'absorption du sujet dans l'objet équivaut à une vie à peu près exclusivement extérieure. Cette vie doit prendre fin. Et de même si, venant de considérer la vie de l'enfant, nous nous attachons aux puissances de l'être, nous devons en discerner deux au moins, puisqu'il faut qu'à la période de raréfaction, de diffusion, succède une période de condensation, de concentration, et que l'être concret se réalise par la vie intérieure et intensive. La sensation va donc naître. Qu'est-ce maintenant que la sensation? Un indécomposable? Nullement: « La sensation, quoique simple, peut toujours être considérée comme composée de sensations de plus en plus faibles. Elle contient donc virtuellement une diversité simultanée, et cette diversité est figurée à son tour dans la conscience par l'étendue à deux dimensions, ou la surface. Enfin ces deux nouveaux éléments de la conscience sensible réagissent, comme les deux premiers, sur l'idée qu'ils réalisent, et ce qui n'était en soi que volonté d'être devient en s'appli-

1 Page 162.

2 *Ibid.*

quant à la sensation et à l'étendue visible, volonté de vivre, désir ou finalité. Nous achevons ainsi de reconstruire la conscience vivante, telle que l'analyse nous l'avait déjà donnée, et nous savons maintenant qu'elle n'a pas moins de valeur objective que la conscience abstraite et mécanique que nous avons construite avant elle¹. »

L'idée de l'être n'a-t-elle pas plus de deux puissances? Remarquons qu'il ne nous est encore parlé que d'étendue visible, et que celle-ci n'a pas plus de deux dimensions. Or l'étendue en a trois. Et la troisième dimension n'est pas perçue, encore qu'elle ait tout l'air de l'être. Elle est pensée véritablement. C'est donc que, pour nous rendre compte de la possibilité d'une étendue à trois dimensions, il nous faut faire appel à une puissance nouvelle de l'idée de l'être, soit à une nouvelle conscience. Et d'ailleurs, pour que celle-ci soit, il n'est pas indispensable d'invoquer, comme unique preuve de sa réalité, notre attribution de la profondeur à l'étendue. A cette raison d'autres raisons s'ajoutent, à l'existence diffuse succède l'existence concentrée, ramassée sur soi. Mais outre ces deux modes d'existence, il en est un autre concevable, et par suite réel, car d'où la conception nous en serait-elle venue? Après s'être concentré, l'être se déploie, il *s'objective*. Ayant commencé par l'objectivité, il s'achève par l'*objectivation*, dont on peut dire qu'elle est la synthèse des deux premiers états. Ce n'est pas ainsi que M. Lachelier s'exprime. C'est ainsi que nous avons cru le pouvoir comprendre. « Être, au sens positif de ce mot, être nature ou essence est plus qu'être seulement la notion abstraite et la nécessité logique de l'existence: mais, ce qui est plus encore, c'est d'être supérieur à toute nature et affranchi de toute essence, de n'être pour ainsi parler que *soi*, c'est-à-dire pure conscience et pure affirmation de soi. Cette troisième idée de l'être n'est pas moins nécessaire à la seconde que celle-ci ne l'est à la première, car l'être concret est, sans doute, en lui-même vrai et digne d'être: mais qui peut décider qu'il est en effet, sinon une conscience distincte de lui, qui soit en quelque sorte témoin de sa vérité et juge de son droit à être? » Le degré le plus élevé de l'objectivation n'est-il pas atteint, dirons-nous, par un être qui, s'affranchissant de toute nécessité mécanique et de

1 Pages 162-163.

2 Page 163.

toute nécessité esthétique, si l'on peut ainsi s'exprimer, se pose librement dans son essence et dans ses manifestations ? On serait tenté de commenter en s'aidant des belles pages consacrées à Schelling par l'auteur de la *Philosophie de la liberté*. Et de même que, selon Ch. Secrétan, les profondeurs dans lesquelles s'était engagée la pensée de Schelling renouelaient celles jusqu'où semblaient avoir pénétré les maîtres de la philosophie grecque, de même ces pages de M. Lachelier semblent faire écho, non pas seulement à celles qu'ont écrites les successeurs de Kant, mais à celles qui nous sont restées des successeurs de Platon, et du plus grand de tous, Aristote. Je ne sais toutefois jusqu'à quel point Aristote aurait adopté ces expressions de « pure conscience » et de « pure affirmation de soi ». Je ne sais pas non plus si, d'après M. Lachelier, cette troisième puissance de l'idée de l'être se réalise pleinement en dehors et au-dessus de l'homme. Et comment devons-nous entendre ce passage : « Sa volonté véritable la volonté de l'être va plus loin que son désir et ne se repose que dans ce qui est supérieur à son être même, dans la pure action intellectuelle par laquelle elle le voit être et le fait être ; la plus haute des idées naît d'un libre vouloir et n'est elle-même que liberté. *Cette idée n'a pas, à proprement parler, d'image sensible*¹. » ? Comment comprendre ? On serait tenté, au premier abord, de situer cette idée au-dessus du monde et de se figurer qu'elle ne peut se réaliser sans déchoir. Mais, à lire le contexte, il semble bien que cette idée se réalise pleinement dans ce monde et que dans la doctrine du philosophe français, non pas contrairement, ainsi qu'on inclinerait à le croire, mais peut-être aussi conformément à la doctrine du philosophe athénien, « l'idée des idées » ne présente avec celle de Dieu que des analogies lointaines, passagères et, au demeurant, contestables.

Nous voici, ou peu s'en faut, au terme de notre exposé. Nous devons être par suite en état de savoir ce que M. Lachelier pense de la théorie éclectique de la raison impersonnelle, et ce qui, à ses yeux, mérite d'en être retenu.

Cousin prétendait « qu'une seule et même raison, d'impersonnelle qu'elle est en elle-même, devient en nous réfléchie et personnelle² ». C'est ainsi que M. Lachelier conclut. Cette

1) Page 164.

(2) Page 167.

raison, en effet, pose l'esprit comme existant. Elle justifie le passage du *cogito* au *sum* en donnant au second verbe un sens très différent du premier. Disons-nous que le *cogito* est affirmé par la conscience sensible, et le *sum* par la conscience intellectuelle? Du moins serons-nous en droit de dire qu'il devrait en être ainsi pour qu'il y eût, de l'un à l'autre terme, un mouvement de pensée véritable. Et nous arroger ce droit équivaldrait à interpréter la sentence cartésienne comme si le *cogito* était un acte de perception interne, et le *sum* un acte de raison. Or, puisque la fonction essentielle de la raison est d'objectiver, attendu que c'est elle qui confère aux objets de la perception sensible l'existence dont il nous paraît à tort que l'expérience suffise pour légaliser la constatation, il resté vrai que, par la raison qui est en nous, ainsi que Victor Cousin s'est plu à l'enseigner et à l'écrire, nous sortons de nous-mêmes. La raison est essentiellement cosmogonique. Mais tandis que V. Cousin ne croyait pouvoir étudier la raison que dans ses effets, M. Lachelier essaye de nous convaincre qu'elle peut et doit être étudiée dans son acte, c'est-à-dire dans son essence. Et alors, bien que les partisans de l'éclectisme puissent longtemps hésiter avant d'adhérer à un spiritualisme justifié « dans des termes et par des procédés qui ne sont plus tout à fait ceux de M. Cousin¹ », il ne saura leur déplaire, croyons-nous, de tenir des mains mêmes de M. Lachelier la clef d'une énigme, dans la recherche de laquelle il semble bien que, plus d'une fois, ait sombré leur logique. On sait leur incohérente théorie des facultés : tantôt la faculté se concluait des faits et l'on maintenait quand même la division objectivement tripartite des facultés de l'âme : tantôt la faculté se laissait atteindre dans son principe et comme dans sa racine, et quand même on maintenait l'unité, l'indivisibilité du principe pensant. On se contredisait assurément. Mais on ne pouvait se résigner à une théorie nominaliste des facultés de l'esprit. Or, de la dialectique de M. Lachelier il résulte que, par le « travail de synthèse ou de construction de la conscience » qui vient d'être entrepris², il est peut-être possible d'en dresser la liste complète. « On nous demandera sans doute si la nécessité, le temps, l'éternel linéaire sont des facultés ou de simples objets de connais-

1 Page 172.

2 Page 168.

sance : nous répondrons que ce sont pour nous des actes permanents de la conscience, qui se pose, en effet, comme pur objet ou pure vérité, avant de devenir pensée réfléchie et libre affirmation d'elle-même. Il est d'ailleurs, croyons-nous, de l'essence de nos facultés d'être à la fois les actes constitutifs et les objets irréductibles de la conscience. Les unes, comme la nécessité, la volonté, la liberté sont les principes proprement dits qui rendent possible et vrai à priori tout ce qui existe ; les autres, comme le temps, la sensation, la réflexion individuelle, les trois puissances de l'étendue, sont ces notions ou natures simples dont parlaient Descartes et Leibnitz et qui étaient, suivant eux, les derniers éléments des choses ». Ainsi l'existence des catégories garantirait celle des facultés et l'existence des catégories serait indiscutable, puisqu'au lieu de ne faire que les poser l'auteur de *Psychologie et Métaphysique* a entrepris de les déduire. Car « il faut démontrer les principes et définir à priori les facultés ; et, d'un autre côté, comment passer, par le raisonnement, d'une forme simple de la conscience à une autre forme qui, par hypothèse, n'est pas contenue dans la première ? C'est cependant ce que nous avons essayé de faire en supposant que la conscience, avec tout ce qu'elle renferme, gravite en quelque sorte vers la liberté et l'intelligence ¹ ».

Nous avons cru devoir transcrire ce très curieux passage, parce que l'auteur y pose une question laissée sans réponse, et dont la solution, en apparence omise, donnerait la clef de sa méthode. Comment démontrer des principes ? Comment définir a priori des fonctions ? On ne le voit guère à moins que ce ne soit par un artifice et par une métamorphose, purement verbale, du fait en droit. Il y a lieu de se demander, néanmoins, si l'acte qui consisterait, par exemple, à systématiser des données, même empiriques, serait un pur jeu d'esprit. Mais cela ne revient-il pas à se demander si la démonstration du principe d'Archimède, par exemple, n'ajoute rien à sa vérification empirique ? Or si cette démonstration équivaut, et c'est je crois l'avis de tous les physiciens, à une sorte de légalisation du fait, comment jugerait-on stérile l'entreprise de M. Lachelier ? Cette entreprise consistait, si je ne me trompe, à vider la conscience de tout ce qu'elle renferme, à tenter sur chaque des éléments

¹ Page 162.

extraits une sorte d'analyse, pour ne retirer en fin de compte que de l'irréductible ; puis à reconstruire la conscience, non pas seulement au moyen d'une juxtaposition, mais grâce à une sorte de dérivation. Mais comment, encore une fois, dériver, si l'élément à diviser n'est pas contenu dans ce dont on le dérive ? En considérant la forme la plus simple comme le siège d'une tendance plus ou moins obscure vers un but dont, pour l'atteindre, elle suscite les moyens de sa réalisation. C'est ainsi que, par l'intermédiaire du temps, on peut dériver la ligne de l'idée la plus vide de l'être. Et de cette idée, à son tour, on peut dériver le temps par l'intermédiaire de l'antécédence logique. Quant à l'antécédence logique, elle sort de l'idée de l'être par inférence immédiate.

Voilà donc les facultés démontrées. Mais, comment maintenir leur irréductibilité, d'une part, et, de l'autre, l'unité du moi ? Si l'on disait que la fonction crée des organes et que la vie, qui pourrait se définir une fonction de fonctions, crée ses organes qui ne sont autres que les fonctions elles-mêmes, peut-être esquisserait-on une image sur le type de laquelle on pourrait se représenter le rapport du moi à ses facultés. Si l'ordre des causes finales est plus vrai que celui des causes efficientes, il faut que la liberté soit première en soi, et que par suite, « l'acte par lequel nous affirmons notre propre être soit », dans son essence, un acte intemporel. Cet acte est donc supérieur aux catégories, puisqu'il en est la raison d'être, et qu'il les exige, non pour être, mais pour exister. Nous ne sommes pour nous-mêmes que « le phénomène de cet acte », ou cette « réflexion individuelle par laquelle chacun de nous affirme sa propre existence ». Mais, *en nous-mêmes*, nous sommes « l'acte absolu par laquelle l'idée de l'être, sous sa troisième forme, affirme sa propre vérité ¹ ». Et cet acte diffère en chacun de nous puisqu'il « se fixe dans notre caractère », puisqu'il « se développe dans notre histoire ». C'est donc bien au spiritualisme que reste le dernier mot, et non point au monisme ou au panthéisme. Chacun de nous s'est choisi sa destinée, ou plutôt « ne cesse pas de la choisir ² ». Mais il est autant de destinées que de personnes. Dès lors, l'acte absolu par lequel l'idée de l'être, sous sa forme la plus haute, affirme sa vérité, est un acte qui se renouvelle, semble-t-il, autant de

1 Page 170.

(2) Page 171.

fois qu'il entre dans la vie, non pas de vivants, tant s'en faut, mais de créatures capables de réflexion individuelle.

Nous nous sommes demandé, plus haut, quelle était la doctrine de M. Lachelier sur le moi et quel rôle il accordait au *noumène*, si même il lui en accordait un. Nous avons donné une réponse en partie évasive et équivoque. Il nous a semblé qu'entre les partisans des noumènes et ceux du phénoménisme, M. Lachelier prenait une attitude intermédiaire. Ne nous sommes-nous pas trompé ? Il est, dans la *Critique de la raison pure*, bien des textes dont l'accord a besoin d'être démontré pour être évident, et même a besoin d'être « établi » pour être démontré. Une pensée comme celle de Kant doit toujours être supposée consistante, même là où l'on dirait qu'elle se désagrège, ce qui le plus souvent, d'ailleurs, n'a lieu qu'au regard du lecteur insuffisamment avisé. Peut-être on s'est trop pressé d'identifier le noumène au pur inconnaissable. De ce que nous sommes privés de toute intuition intellectuelle, il n'en résulte peut-être pas nécessairement que, sur tout ce qu'il nous est impossible de nous représenter, nous soyons réduits au silence. Enfin est-il sûr que, dans l'ordre purement spéculatif, il nous soit interdit par Kant de nous élever au-dessus des catégories ? Qu'est-ce que le « Je pense » dont il est question dans l'*Analytique transcendantale* ? Qu'est-ce que cette unité de représentation que Kant désigne sous le nom « d'unité transcendantale de la conscience » pour indiquer la possibilité de la connaissance *a priori* qui en dérive ? Nous sommes à cent lieues du *cogito* de Descartes. Il semble en revanche que ce texte de Kant nous achemine vers les dernières pages de *Psychologie et Métaphysique* et qu'au-dessus de la sphère des catégories Kant en ait aperçu une autre. — il a donc, en partie, soulevé le voile qui nous dérober le noumène ? — Non, puisqu'il nous parle de « la représentation, je pense ». Mais ce que n'a point fait Kant, il semble que M. Lachelier l'ait entrepris, soit de sa propre initiative, soit en imprimant à la philosophie de son maître une direction analogue à celle que devaient lui faire prendre Fichte et surtout Schelling. Nous ne pouvons nous représenter le noumène sans le convertir en phénomène, cela va de soi. En devons-nous conclure qu'il est contradictoire d'essayer, non pas, sans doute, de se le représenter, mais de le concevoir, et de

(1) Trad. Barni, t. I, p. 160.

le concevoir par analogie avec... autre chose ? — Quelle autre chose ? — Assurément il le faut chercher en dehors de l'intelligence. Mais la conscience s'étend plus loin, ou plutôt descend plus profondément qu'elle. Elle atteint l'indéfinissable qui n'est point, pour cela, l'irréel. Nos tendances, nos aspirations nos appétitions peuvent être isolées par l'analyse de la représentation de leurs objets, sans être, par cela seul, ôtées de la conscience. L'expression justement célèbre de saint Augustin : *amare amatum* doit sa beauté à la vérité profonde mais rarement aperçue qu'elle nous dévoile. Il est donc vrai, d'une part, que nous ne connaissons rien qui ne soit représentation : c'est là, d'ailleurs, un truisme pur : — de l'autre il est vrai que nous pouvons cesser de connaître sans cesser d'avoir conscience. Par suite, il devient légitime de donner à ce contenu de la conscience le nom de volonté.

Pourquoi M. Lachelier se sert-il du mot « Liberté » ? Parce qu'il en dit plus ? Non seulement ce mot caractérise la volonté dans sa source, mais il sert à en établir le « primat ». La volonté précède l'intelligence. Et puisqu'il n'est rien ni au-dessus, ni avant elle, son vrai nom est Liberté. Reste à savoir comment la Liberté fait naître l'intelligence. M. Lachelier l'a sous-entendu, il se contente de nous dire que ce qui nous apparaît comme réflexion individuelle est, dans son fond, liberté. Mais comment faire produire par la liberté cette intelligence autre qu'elle ? C'est que précisément elle n'est *autre* que dans un sens tout relatif. Supposez que la liberté se pose, que l'être se fasse existant. Cela ne revient-il pas à supposer qu'il *s'affirme* ? L'affirmation est un *acte* avant d'être une pensée. Voilà ce que, si je ne me trompe, Fichte d'abord, Schelling ensuite enseignaient à leurs élèves ou disciples. Car elle émane de Schelling cette belle et profonde définition que, dans sa *Philosophie de la liberté*, Ch. Secrétan donnait de l'intelligence : « L'intelligence est la réflexion de la volonté sur elle-même. »

IV

Si telle est la seconde philosophie de M. Lachelier, jusqu'à quel point sommes-nous autorisé à la distinguer de celle du *Fondement de l'induction* ? Elle ne la contredit pas : il s'en faut du tout au tout. Outre qu'elle la confirme, on dirait qu'elle la

continue. Elle la continue en effet. Et c'est précisément pour-quoi nous la disons nouvelle. Les dernières lignes du *Fondement de l'induction* nous annonçaient une philosophie : 1° capable de franchir les bornes de la pensée et celles de la nature ; 2° recourant, pour franchir ces bornes, à un acte de foi morale. Or la philosophie de *Psychologie et Métaphysique* est une philosophie constructive de la pensée et de la nature ; donc elle les dépasse. Mais, pour les dépasser, elle ne s'appuie sur aucune croyance étrangère à l'ordre spéculatif. Qu'il fût possible à l'ascension dialectique d'aller au delà de la pensée sans passer de l'ordre de la raison pure à celui de la raison pratique, voilà ce qu'à s'en tenir à la lettre du texte, ne semblait pas avoir prévu l'auteur du *Fondement de l'induction*.

Faut-il s'étonner de cette évolution ? On sait ce que devint la doctrine de Kant dans l'esprit des successeurs de Kant. Au lieu d'un démembrement, ce que l'on aurait eu plus d'une bonne raison de craindre, ce que, s'il avait eu lieu, les partisans du déterminisme historique n'eussent point manqué de démontrer fatal, il y eut une coalescence. Et l'on en vint à s'apercevoir que Kant avait fondé ce qu'il avait cru détruire : la métaphysique. Ses successeurs le continuèrent et le complétèrent.

De même *Psychologie et métaphysique* continue et complète le *Fondement de l'Induction*. Et il le fallait, puisqu'en définitive la doctrine soutenue dans la « thèse » postule les deux premières puissances de l'être, mais néglige la troisième, c'est-à-dire la plus haute, celle dont les deux autres dérivent. La première philosophie de M. Lachelier était, comme on l'appelait tout récemment¹ « un spiritualisme finaliste ». Sa seconde philosophie pourrait se définir un spiritualisme de la liberté, soit un spiritualisme sans épithète.

Ce qui manquait à la thèse sur l'*Induction*, c'était une théorie de l'Être. M. Lachelier, une fois en possession de cette théorie, lui a subsumé, si l'on peut ainsi dire, sa première philosophie. On se rend compte, dès lors, de l'importance des trente pages qui parurent en juin 1885 dans la revue dirigée par M. Th. Ribot sous le titre de *Psychologie et Métaphysique*. Je ne sais si tout le monde comprit, dès le premier jour, l'importance de cet événement spéculatif. Je crois bien que le degré de cette importance et aussi sa « nature » échappèrent même aux plus avisés.

1. Cf. Fouillée. *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science*.

D'abord, si l'on eut raison d'attribuer à M. Lachelier une philosophie nouvelle, on eut tort de croire qu'elle modifiait profondément ses anciennes doctrines. Elle les conservait, au contraire, mais en les approfondissant. Qu'elle les conservât, c'est ce que, s'il est exact, notre exposé atteste. Qu'elle les approfondît, c'est ce qui résultait ou devait, tôt ou tard, infailliblement résulter de la lecture de l'article.

Ce résultat devait en amener un autre. Les anciens élèves de M. Lachelier à l'École Normale supérieure, s'aperçurent qu'en aiguillant dans la direction du nouveau criticisme, ils s'écartaient, plus qu'ils n'avaient pensé tout d'abord, de la philosophie de leur maître. En revanche, cette philosophie trouva de nouveaux disciples, très jeunes pour la plupart, mais presque tous ardents, audacieux, bien armés pour les luttes dialectiques, sortis généralement de l'École Normale où ils avaient reçu les leçons et la direction de M. Boutroux.

Chose assez remarquable : M. Boutroux, dont les doctrines ont avec celles de Ch. Renouvier des affinités indiscutables, n'a préparé aucun disciple à l'auteur des *Essais de Critique Générale*. La philosophie de M. Renouvier a passé pour une demi-philosophie. Et la raison, c'est qu'elle s'interdit d'être une métaphysique, c'est qu'elle se contente du monde connu, c'est qu'elle pose les catégories. Et, disait-on, elle les pose arbitrairement, puisqu'elle les pose sans les déduire. Il serait trop long, peut-être aussi trop ardu, de rechercher dans quelle mesure la déduction des catégories par M. Lachelier mérite d'être tenue pour irréprochable. Toujours est-il que M. Lachelier a tenté une entreprise que Kant lui-même avait jugée nécessaire. Il a incontestablement visé plus haut que Ch. Renouvier. Et le disant, je n'exprime pas une opinion, je constate un fait. Dans ces conditions il ne faut pas s'étonner qu'une philosophie dont *Ercelesior* semble avoir été la devise, ait été, plus que toute autre, du goût de nos jeunes générations, sans compter, d'ailleurs, les difficultés de l'entreprise, qui, en pareil cas, loin de décourager, excitent et exaltent. Bref, je juge peut-être mal, étant trop près des événements dont je m'entretiens avec le lecteur, mais il me paraît que de l'apparition de *Psychologie et Métaphysique* date le mouvement d'idées dont l'aboutissant fut la naissance de la *Revue de Métaphysique et de Morale*.

Il est aisé dès lors de comprendre quelle importance avait l'article de M. Lachelier. Non seulement il imprimait aux

idées des jeunes philosophes une orientation nouvelle, mais il situait historiquement la philosophie dont il esquissait les grandes lignes. Si nous avons bonne mémoire, pendant toute la durée de son enseignement de philosophie théorique à l'École Normale Supérieure, M. Lachelier n'eût point accepté, pour sa doctrine, le nom de spiritualisme : il jugeait alors ce terme vague, équivoque, mal défini. A-t-il changé d'opinion ? Il semble que non : car, dans *Psychologie et Métaphysique*, M. Lachelier donne à la philosophie de Victor Cousin, dont il voudrait assurer le salut, de trop rudes entorses pour ne nous la rendre point méconnaissable. Il semble que oui : car c'est pour la cause du « spiritualisme », qu'ouvertement M. Lachelier travaille. Il présente sa philosophie comme une refonte de l'ancien éclectisme, comme étant la philosophie vers laquelle, inconsciemment, gravitait celle de V. Cousin. Il prend vis-à-vis de l'éclectisme l'attitude d'un réformateur, c'est-à-dire, après tout, d'un continuateur, puisqu'il s'approprie chacune de ses conclusions, puisque si, à chacune de ses conclusions, il cherche des prémisses nouvelles, c'est, loin de les abattre, pour les relever, les consolider. Souvenons-nous du mot de M. Lachelier sur V. Cousin : « Il crut avoir, par la méthode de Condillac, démontré la philosophie de Schelling ». Par conséquent, si, à la méthode de Condillac, on substitue celle de Kant ou de ses successeurs, on mettra la philosophie de V. Cousin, c'est-à-dire après tout, peut-être, celle de Schelling, à l'abri des atteintes de l'école psycho-physiologique.

Cette réforme de l'éclectisme est-elle un progrès ? Oui, si l'on admet que c'est toujours un progrès de munir une fonction de ses organes. V. Cousin prétendait atteindre Schelling sans avoir traversé Kant : de là son échec. M. Lachelier, il y a dix ans à peine, tentait de soumettre le spiritualisme au joug salutaire de sa loi d'évolution historique : de là le succès de sa tentative et la fécondité de son impulsion.

La philosophie de V. Cousin s'est présentée comme une explication totale de l'âme, de la nature et de Dieu, dans la mesure où une telle explication nous est accessible. C'est assez dire qu'il y est fait une part, non point à l'inconnaissable, mais à « l'incompréhensible ». L'éclectisme craint trop de mal êtreindre, aussi n'embrasse-t-il jamais. Toujours est-il que la doctrine des éclectiques est une doctrine de philosophie complète, spéculative et pratique. En est-il ainsi de la doctrine de M. Lachelier ?

Il est dans *Psychologie et Métaphysique* un texte très court, dont on ne saurait méconnaître la gravité : « Nous accomplissons une destinée que nous avons choisie, ou plutôt que nous ne cessons pas de choisir : pourquoi notre choix n'est-il pas meilleur, pourquoi préférons-nous librement le mal au bien, c'est ce qu'il faut, selon toute apparence, renoncer à comprendre. Expliquer, d'ailleurs, serait absoudre, et la métaphysique ne doit pas expliquer ce que condamne la morale¹ ».

Il est donc des problèmes dont la métaphysique ne doit point se charger. Et comme, d'autre part, la science ne saurait les prendre à sa charge, c'est apparemment à la foi religieuse qu'il appartient de les poser et de les résoudre.

Au temps où M. Lachelier était notre maître de conférences de philosophie à l'École normale, nous avions la naïveté de voir en lui — et nous n'étions pas le seul — un philosophe dont les doctrines ne coïncidaient pas avec les croyances. Il faut convenir, néanmoins, qu'au fur et à mesure que le cours avançait, l'écart entre les unes et les autres allait s'amointrissant. Quand même il nous paraissait subsister. Après avoir lu *Psychologie et Métaphysique*, nous serions enclin à penser, qu'au regard de l'auteur, la philosophie ne saurait se donner pour une explication totale. Il est des questions que la philosophie pose, mais que n'éclairera jamais la lumière naturelle. Aussi comprenons-nous mieux que jamais maintenant, la conclusion mémorable du cours de 1868 sur la théodicée, conclusion inspirée de Pascal, et précédée d'un admirable commentaire de la mémorable sentence : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas ». Combien de débutants en philosophie n'ont-ils pas abusé de la formule pour excuser l'incohérence de leurs doctrines ! Chez M. Lachelier, nulle contradiction. Il ne nie pas, d'un point de vue, ce que, de l'autre, il affirme. Il s'aide d'une autre lumière que la lumière naturelle pour s'avancer jusqu'où celle-ci ne pénètre pas. Mais on aurait beau jeu à défier le critique qui s'efforceraït d'apercevoir entre la philosophie de *Psychologie et Métaphysique*, d'une part, et la foi chrétienne, de l'autre, la moindre incompatibilité.

Au temps où nous étions élève de M. Lachelier, nous nous plaisions souvent à le comparer à Pascal. Mais qui n'a-t-on

1 Page 171.

point comparé à Pascal, à commencer par Jouffroy, à continuer par A. Vinet, à finir — provisoirement — par J. Lequier? Et puis, peut-être ferait-on bien de se demander une bonne fois, non plus comment Pascal nous apparaît, mais comment il s'est apparu à lui-même. Et peut-être on s'apercevrait qu'il s'est apparu sous d'autres traits que ceux du philosophe. Or si, comme il vient d'être dit, il est certains problèmes que M. Lachelier entend soustraire à la curiosité du philosophe, il en est d'autres et un grand nombre, sur lesquels il lui déplairait que le dernier mot restât soit aux sectateurs du sens commun soit à ceux du positivisme plus ou moins orthodoxe... Un peu plus nous allions toucher à une question indiscrète et nous demander si M. Lachelier accepterait qu'on lui fît une place — une place tout à fait à part sans doute, mais enfin une place — dans le groupe de ceux qui mènent ou sont censés mener « la réaction contre la science ». Il est assez probable que, sur ce point, comme sur bien d'autres, la réponse de M. Lachelier ne serait pas du goût de ceux qui l'auraient provoquée, de quelque côté, d'ailleurs, que fût venue l'invitation à répondre.

Il est sans doute indéfini le nombre des questions soulevées par une étude de la valeur de celle dont nous avons entrepris l'exposé. Nous ne saurions ni les parcourir, ni même les indiquer toutes, j'entends les principales. Aussi bien nous n'avons eu nullement l'intention de prendre vis-à-vis de l'homme qui fut notre premier grand maître l'attitude d'un critique. Avant de critiquer, il fallait commencer par comprendre. C'est ce que nous avons essayé de faire. Y sommes-nous à peu près arrivé? En tout cas, les difficultés du texte serviront d'excuse à nos erreurs, s'il nous est advenu d'en commettre de trop fréquentes, ou même de trop lourdes. Nous estimerons néanmoins n'avoir pas inutilement travaillé. Nous savons plus d'un interprète dont les contre-sens ont rendu service en démontrant la nécessité de les corriger et par suite de rétablir le vrai sens ignoré de la plupart. Ce n'est point toujours parce qu'un texte est clair que les commentateurs lui manquent. C'est aussi parfois, c'est même assez souvent, pour la raison contraire.

LIONEL DAURIAC.



L'ÉVOLUTION DE L'IDÉALISME AU XVIII^e SIÈCLE

LA CRITIQUE DE BAYLE

Quatre solutions principales ont été données au problème de l'origine et de la cause de l'univers : — 1^o L'univers a deux causes éternelles, l'une active, motrice, organisatrice, l'*Esprit*, l'autre passive, la *Matière* : — 2^o L'univers est le produit d'une multitude infinie de principes élémentaires, éternels, matériels, indivisibles, qu'on appelle *Atomes* et qui ont par eux-mêmes et de toute éternité le pouvoir de former tous les êtres inorganiques et organiques : — 3^o La cause de l'univers est immanente : c'est la *Substance* unique, infinie, éternelle, dont tous les êtres, âmes et corps, sont des modes : — 4^o Un *Esprit* éternel est l'auteur de tous les êtres, âmes et corps, créés de rien par sa volonté toute-puissante.

Dualisme, multitudinisme, monisme panthéiste, monisme théiste : tels sont les noms par lesquels on peut désigner ces quatre solutions, que Bayle, au moment où il écrivait son *Dictionnaire*, trouvait dans l'histoire de la philosophie et qu'il avait à exposer et à apprécier.

Le nom d'Anaxagore était attaché à la première. La seconde était celle de Leucippe, de Démocrite et d'Épicure. La troisième, qui avait des antécédents dans la philosophie ancienne et dans la philosophie du moyen âge, était représentée, au xvii^e siècle, par Spinoza. La quatrième était devenue, par l'avènement du christianisme, un dogme religieux : mais le

fondateur de la philosophie moderne. Descartes, l'avait soumise à un examen nouveau, d'où elle était sortie fortifiée et assurée en ses bases rationnelles.

Chacune de ces solutions, chacun de ces systèmes, de ces dogmatismes philosophiques, a été, dans le *Dictionnaire historique* de Bayle, l'objet d'une critique toujours intéressante et curieuse, souvent pénétrante et profonde.

CRITIQUE DU DUALISME D'ANAXAGORE

I

La solution dualiste, envisagée en son caractère général, a été celle, non seulement d'Anaxagore, mais encore de Socrate, de Platon, d'Aristote, c'est-à-dire des philosophes qui, dans l'antiquité, représentent le spiritualisme. C'est, peut-on dire, celle du sens commun. Voltaire et Rousseau n'en étaient pas éloignés. Ils ne décidaient pas entre un Dieu créateur et un Dieu architecte. « Ma seule raison, dit Voltaire, me prouve un être qui a arrangé la matière de ce monde ; mais ma raison est impuissante à me prouver qu'il ait fait cette matière, qu'il l'ait tirée du néant ¹. » Et ailleurs : « Le système de la matière éternelle a de très grandes difficultés comme tous les systèmes. Celui de la matière formée de rien n'est pas moins incompréhensible ². » « Que la matière soit éternelle ou créée dit Rousseau, qu'il y ait un principe passif ou qu'il n'y en ait point ; toujours est-il certain que le tout est un, et annonce une intelligence unique ; car je ne vois rien qui ne soit ordonné dans le même système, et qui ne concoure à la même fin, savoir la conservation du tout dans l'ordre établi. Cet être qui veut et qui peut, cet être actif par lui-même, cet être, enfin, quel qu'il soit, qui meut l'univers et qui ordonne toutes choses, je l'appelle Dieu ³. »

Ainsi, le σοφός d'Anaxagore, qui débrouille le chaos, en

1) *Dictionnaire philosophique*, article Dieu.

(2) *Dictionnaire philosophique*, article Matière.

(3) *Emile*, liv. IV, *Profession de foi du vicairé savoyard*.

séparant les homéoméries confondues, pour les unir en groupes ordonnés et en former les êtres divers dont se compose le monde : voilà le Dieu auquel s'arrêtent les philosophes du XVIII^e siècle. L'argument téléologique, argument du sens commun, le seul clair et satisfaisant à leurs yeux, ne les conduit pas plus loin. La création de la matière leur paraît dépasser les bornes de la raison.

Kant, on le sait, voyait dans l'argument téléologique « le plus ancien, le plus clair et le mieux approprié à la raison commune ». Mais il n'admettait pas que seul il fût suffisant et n'eût besoin « d'aucun appui étranger » pour prouver un auteur unique, suprême et absolu des choses. « Suivant ce raisonnement, dit-il, la finalité et l'harmonie de tant de dispositions de la nature ne prouveraient que la contingence de la forme, mais non celle de la matière, c'est-à-dire de la substance du monde. Il faudrait en effet, pour établir ce dernier point, qu'il pût être démontré que les choses du monde seraient, par elles-mêmes et suivant des lois générales, impropres à un tel ordre et à une telle harmonie, si elles n'étaient pas, même dans leur *substance*, le produit d'une sagesse suprême : et pour cela il faudrait une tout autre preuve que celle qui se fonde sur l'analogie avec l'art humain. Cette preuve pourrait donc tout au plus démontrer un *architecte du monde*, qui serait toujours très limité par la nature de la matière qu'il travaillerait, mais non un *créateur du monde*¹. »

L'idée de création avait un grand défaut aux yeux de Voltaire : elle était un dogme chrétien. Il trouvait des arguments pour s'en tenir au Dieu qui ment l'univers et ordonne toutes choses. D'abord, le consentement universel : « Nul axiome n'a jamais été plus universellement reçu que celui-ci : *Rien ne se fait de rien*... Le chaos a, chez tous les peuples, précédé l'arrangement qu'une main divine a fait du monde entier. L'éternité de la matière n'a nui, chez aucun peuple, au culte de la divinité. La religion ne fut jamais effarouchée qu'un Dieu éternel fût reconnu le maître d'une matière éternelle². » Et puis, créer de rien, c'est-à-dire « changer le néant en quelque chose³ », cela pouvait-il se concevoir ? « Dieu, fait-il dire à Callistrate, un personnage de l'un de ses dialogues,

(1) *Critique de la raison pure*, trad. Barni, t. II, p. 211 et suiv.

(2) *Dictionnaire philosophique*, article *Matière*.

(3) *Ibid.*, article *Philosophie*.

Dieu n'a pas créé la matière du néant : car le néant n'a point de propriétés ¹. »

Rien de plus superficiel et de plus pitoyable, disons-le en passant, que cette objection de Voltaire à la création *ex nihilo*. — Et que de fois elle a été reproduite ! — Mais rien ne montre mieux l'empire qu'a pris sur le sens commun, sur l'imagination, cette idée d'une chose qui se transforme, qui subsiste sous ses formes successives, et dont tout est fait. Cet empire est tel que le néant est lui-même naïvement assimilé à la cause matérielle d'Aristote, au marbre dont est tirée la statue, à l'étoffe dont est formé le vêtement. La préposition *ex*, dans les mots *ex nihilo*, suggère cette image. Mais avec cette image disparaît la difficulté. si l'on se rend compte que les mots *ex nihilo* signifient tout simplement *post nihilum*, la préposition *ex* n'exprimant qu'un rapport de succession. C'est ce que remarque fort justement saint Thomas : *Cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, hoc propositio EX non designat causam materiam, sed ordinem tantum, sicut cum dicitur EX mane fit meridiem, id est post mane fit meridiem* ².

On voit quelle fortune devait avoir la solution dualiste dans l'histoire de la pensée. Transformée et approfondie par la réflexion, elle avait dominé la philosophie ancienne, où au $\nu\sigma\zeta$ d'Anaxagore avait succédé celui de Platon, puis celui d'Aristote. Et, au XVIII^e siècle, le sens commun, reculant au delà de Descartes, au delà de l'aristotélisme chrétien des Scolastiques et du platonisme chrétien des Pères de l'Église, revenait, comme par une tendance naturelle, à cette première phase du théisme, antérieure au travail de la métaphysique, représentée en Grèce par Anaxagore.

Mais le dualisme d'Anaxagore avait été, à son origine, un grand progrès. Le naturalisme ionien, avec ses hypothèses contradictoires, était reconnu insuffisant. Le principe de la beauté était placé dans l'Esprit, dont la souveraineté était affirmée, opposée à la nécessité du mouvement, du devenir, des transformations de la matière. La philosophie découvrait l'office que remplit, que doit remplir l'Esprit à l'égard des éléments matériels : mettre en ordre ce qui n'y était pas, mouvoir ce qui était en repos, séparer les choses mêlées. Aristote salue dignement l'apparition dans la philosophie

(1) *Dialogues d'Echémère*, 4^e dialogue.

(2) *Somme théologique*, 1^{re} partie, question 45.

grecque de cette idée du $\nu\omicron\lambda\lambda\omicron\varsigma$ moteur et ordonnateur, d'où est sortie la révolution socratique.

« Que la cause du bien et de la beauté ($\tau\omicron\upsilon\varsigma \tau\omicron\lambda\lambda\omicron\varsigma \epsilon\iota\varsigma \alpha\lambda\lambda\omicron\tau\omicron\upsilon\varsigma$) qui existent dans les choses ou qui s'y produisent soit le feu ou la terre, ou quelque autre élément de cette sorte, c'est ce qui n'est guère vraisemblable... Et, d'autre part, il n'est pas raisonnable d'attribuer de tels efforts au hasard et à la fortune ($\tau\omicron\upsilon\varsigma \alpha\lambda\lambda\omicron\tau\omicron\upsilon\varsigma \alpha\lambda\lambda\omicron\tau\omicron\upsilon\varsigma \alpha\lambda\lambda\omicron\tau\omicron\upsilon\varsigma \tau\omicron\lambda\lambda\omicron\varsigma \tau\omicron\lambda\lambda\omicron\varsigma$). Aussi celui qui vint à dire que, de même que dans les animaux, ainsi dans la nature, il y a l'Esprit cause de l'arrangement et de l'ordre universels, celui-là parut seul en son bon sens $\nu\lambda\lambda\omicron\tau\omicron\upsilon\varsigma$, au regard de ses prédécesseurs qui avaient divagué ¹. »

« Mon pauvre enfant, veux-tu que je te dise la vérité ? C'est qu'on m'a donné un nom qui ne me convient pas : on m'appelle *nature* et je suis tout art ². » Ainsi parle la Nature au Philosophe dans un dialogue de Voltaire. C'est précisément dans l'assimilation de l'action de la nature au travail de l'art que consiste la doctrine d'Anaxagore. Elle devait naître, se développer, régner en Grèce. On comprend qu'elle soit goûtée du sens commun, parce qu'elle paraît à première vue très simple et très claire. Des éléments matériels inertes, qui étaient primitivement et qui seraient restés éternellement à l'état de confusion sans l'action motrice et téléologique de l'Esprit ; un Esprit actif, mais qui ne pourrait exercer son action s'il n'y avait des éléments matériels auxquels il pût l'appliquer, parce que de rien on ne peut produire quelque chose : ces deux principes du système sont empruntés à l'observation la plus ordinaire. Cet Esprit moteur et ordonnateur ressemble à l'esprit humain qui ne peut construire un édifice qu'avec des pierres qu'il n'a point faites. Ces éléments matériels sont de plusieurs espèces dont chacune présente telle ou telle qualité sensible ; ils ressemblent aux parties que nous distinguons dans les corps, d'où leur nom d'*homœoméries* : ils sont indéfiniment divisibles et ne laissent entre eux aucun vide.

Il y a, dans les *Opinions des philosophes* de Plutarque (liv. I, ch. m), un passage qui fait bien comprendre cette doctrine et le raisonnement très simple d'où elle est sortie. « Anaxagore, dit Plutarque, a admis des homœoméries pour principes de toutes choses. Il lui paraissait impossible d'expliquer autre-

(1) *Métaphysique*, liv. I, 3.

(2) *Dictionnaire philosophique*, article *Nature*.

ment comment ce qui n'est point peut donner l'existence à quelque chose, ou ce qui existe se réduire au néant. Nous prenons, disait-il, une nourriture uniforme, comme du pain et de l'eau, et cette nourriture donne de l'aliment à nos cheveux, à nos veines, à nos artères, à nos nerfs, à nos os et à toutes les autres parties de notre corps. D'après cela, il faut reconnaître que cette nourriture contient des substances de toute espèce, qui donnent l'accroissement à tous les corps : que par conséquent elle renferme des parties propres à produire du sang, des nerfs, des os et toutes les autres substances que la raison nous fait apercevoir en nous... Comme il y a donc dans les aliments *des parties semblables à celles qui sont produites dans nos corps*, il les a appelées homœoméries, et en a fait les principes de tous les êtres. Ces parties similaires sont la matière d'où les corps sont tirés, et l'intelligence suprême, qui donne à tout l'ordre convenable, est la cause efficiente. »

Cousin donne une fausse idée des homœoméries, quand il dit, dans son *Histoire générale de la philosophie*, que ce sont « des éléments simples, similaires entre eux, fort analogues aux atomes ¹ ». Les homœoméries ne sont pas des éléments simples, car elles se divisent physiquement à l'infini. Elles ne sont pas similaires entre elles, mais différentes les unes des autres : c'est aux corps qui en sont formés qu'elles ressemblent : en elles se trouvent toutes les qualités des corps, les qualités sensibles ou secondaires aussi bien que les primaires. Elles ne sont nullement analogues aux atomes, qui sont physiquement indivisibles, séparés par l'espace vide et dépourvus de presque toutes les qualités sensibles. L'hypothèse des homœoméries est une conception ionienne, tout empirique, partant opposée au rationalisme ou semi-rationalisme atomistique, qui dérive du rationalisme éléatique.

M. Zeller, Grote et Lewes donnent une fausse idée du $\nu\omicron\delta\zeta$, lorsqu'ils le présentent comme une substance matérielle plus pure et plus subtile que les autres. L'Esprit est, par les caractères que lui assigne Anaxagore, entièrement différent de la masse des homœoméries : « il est *autoerate* ($\alpha\upsilon\tau\omicron\omicron\zeta\omicron\tau\epsilon\tau\epsilon\zeta$), il n'est mêlé à rien ($\mu\acute{\epsilon}\mu\epsilon\lambda\epsilon\tau\alpha\iota\ \omicron\upsilon\delta\omicron\zeta\ \chi\omicron\upsilon\tau\acute{\alpha}\mu\epsilon\lambda\epsilon\tau\alpha\iota$), il existe seul et en lui-même ($\mu\omicron\delta\omicron\zeta\ \alpha\upsilon\tau\omicron\zeta\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\omega\upsilon\tau\omicron\delta\zeta$) ; » et il faut qu'il en soit ainsi : « s'il était mêlé à une chose quelconque, il participerait à la

(1) *Histoire générale de la philosophie*, 8^e édition, 3^e leçon, p. 118.

nature de toutes, car en tout il y a des parties de tout, et c'est parce qu'il n'est mêlé à rien qu'il ne dépend que de soi et commande à tout *ἅπασιν ἑαυτὸν ἐπιτάσσων*; » enfin, « il est partout semblable à lui-même *ὅμοιος ἑαυτῷ* »⁽¹⁾, tandis que les homœoméries diffèrent les unes des autres. On ne pouvait marquer, nous semble-t-il, entre la substance du *νοῦς* et celle de la matière une plus essentielle différence, une plus complète opposition. C'est bien le spiritualisme naissant qu'il faut reconnaître dans le système d'Anaxagore.

Le sens commun s'arrête aisément à ces deux principes éternels et nécessaires, sans se mettre en peine de résoudre, sans même envisager les difficultés qu'ils soulèvent. Mais la réflexion philosophique ne se satisfait pas à aussi bon marché. Ce dualisme est un juste milieu où elle ne peut se tenir longtemps. Elle veut y regarder de près et voit se poser des questions qui l'obligent à en sortir. L'insuffisance et le caractère superficiel du système n'échappent pas à la critique de Bayle.

« Je ne demande point à Anaxagore, dit-il, pourquoi cette intelligence, qu'il a reconnue, a laissé les homœoméries dans la confusion pendant toute l'éternité, ni d'où vient qu'elle s'est avisée si tard de les mouvoir et de les unir, ni pourquoi il nie que de rien on puisse produire quelque chose, lui qui avoue que le mouvement a commencé. Ces trois objections, et quelques autres, embarrassent étrangement tous ceux qui admettent une matière éternelle, incréée et distincte de l'Être divin.... J'éclaircirai seulement un peu la dernière. Il est certain que la production d'une qualité distincte de son sujet ne diffère point d'une vraie création. C'est ce que les philosophes modernes prouvent démonstrativement aux aristotéliens, qui admettent une infinité de formes substantielles et accidentelles distinctes de la matière : car puisqu'elles ne sont point composées d'aucun sujet préexistant, il s'ensuit qu'elles sont faites de rien. La meilleure réponse que puissent faire les sectateurs d'Aristote est de rétorquer cette objection, et de dire que les cartésiens sont donc obligés de reconnaître que le mouvement ne se peut produire que par création. Les cartésiens avouent cette conséquence : ils n'attribuent qu'à Dieu la production du mouvement, et ils disent que mouvoir a matière n'est autre chose que la créer en chaque moment

(1) SIMPLICIUS, *Comment. in Arist. Phys.*

dans différents lieux. Concluez de tout ceci qu'Anaxagore et plusieurs autres se contredisaient, lorsque, d'un côté, ils ne voulaient pas admettre que de rien on pût faire quelque chose, et qu'ils avouaient, de l'autre, que le mouvement, ou quelque autre modification, avait commencé dans le chaos éternel¹. »

En cette critique, Bayle se place au point de vue de la philosophie cartésienne et malebranchiste, dont il était nourri. Et l'on peut voir quelle était, dans la question dont il s'agit, la portée de la révolution philosophique, et combien les axiomes et les arguments qu'elle faisait entrer dans les habitudes intellectuelles, étaient différents des axiomes et des arguments de la philosophie grecque. La création est impossible, avaient pensé Anaxagore, Socrate, Platon, Aristote et tous ceux qui s'étaient élevés à l'idée d'un Esprit moteur et organisateur. Pourquoi? Parce que cet Esprit divin n'a pu de rien faire le monde : *Ex nihilo nihil*.

Tous admettent cette maxime. Ils ne se divisent que sur le mode d'action de l'Esprit. Le σοφς d'Anaxagore fait sortir, à un certain moment, du repos et du chaos primitifs des substances matérielles le mouvement et l'ordre de l'univers : il est moteur et organisateur comme cause efficiente.

Le σοφς de Platon l'est au même titre, mais avec deux différences : 1° Il n'a pas besoin d'imprimer le mouvement à la matière préexistante, mais seulement de diriger celui qu'elle possédait par elle-même et qui était sans règle et sans but ; 2° Il remplit son office d'organisateur d'après les Idées, modèles éternels et immobiles, qu'il contemple et qu'il imite autant que possible.

Ce n'est plus comme cause efficiente, c'est comme cause finale, par attraction, que le σοφς d'Aristote est moteur et ordonnateur. La matière se meut et s'organise éternellement, parce qu'elle tend éternellement vers lui. Il meut le monde sans se mouvoir, comme l'objet du désir et de la pensée (τὸ ὁρᾶστέον καὶ τὸ νοητέον καὶ ὃ ἐκινεῖται). Le dualisme atteignait

(1) *Dictionnaire historique et critique*, 5^e édit., art. *Anaxagore* (note G). — Dans sa première édition, qui est de 1695-1696, le *Dictionnaire* de Bayle se composait de deux volumes. La seconde édition, augmentée de près de la moitié, parut au commencement de 1702. Elle nous donne, en d'intéressantes notes, les dernières remarques de Bayle sur les sujets traités. C'est, d'après cette édition de 1702, que sont faites nos citations, car toutes les additions qu'elle contient ont passé dans les éditions postérieures.

ici sa perfection logique : car il faut remarquer qu'en mettant le principe du mouvement dans le $\nu\sigma\zeta$, envisagé comme cause finale, Aristote évitait les objections ordinairement élevées, — et ce sont précisément les premières de Bayle, — contre un $\nu\sigma\zeta$ cause efficiente, qui fait succéder, après une éternité écoulée, le mouvement et l'ordre à l'état de repos et de confusion de la matière : des objections qui, d'ailleurs, il faut en convenir, s'adressent aussi bien à l'idée du Dieu créateur qu'à celle du Dieu architecte.

Impossible aux yeux des philosophes de l'antiquité, la création n'offre aucune difficulté aux cartésiens. La création impossible ! disent-ils, mais il ne se produit aucun mouvement, aucun changement dans le monde qui ne la suppose. Si la maxime *ex nihilo nihil* devait être considérée comme un principe absolu, elle exclurait la production des modes comme celle des substances. Admirateur de Malebranche, Bayle se rappelait sans doute ce passage des *Méditations chrétiennes* qui caractérise si bien, en son mépris superbe de la sagesse antique, l'esprit de la nouvelle philosophie :

« Que les philosophes sont stupides et ridicules ! Ils s'imaginent que la création est impossible, parce qu'ils ne conçoivent pas que la puissance de Dieu soit assez grande pour faire de rien quelque chose. Mais conçoivent-ils bien que la puissance de Dieu soit capable de remuer un fétu ? S'ils y prennent garde, ils ne conçoivent pas plus clairement l'un que l'autre, puisqu'ils n'ont point d'idée claire d'efficace ou de puissance ; de sorte que, s'ils suivaient leur faux principe ils devraient assurer que Dieu n'est pas même assez puissant pour donner le mouvement à la matière. Mais cette fausse conclusion les engagerait dans des sentiments si impertinents et si impies, qu'ils deviendraient bientôt l'objet du mépris et de l'indignation des personnes même les plus éclairées ; car ils se trouveraient bientôt réduits à soutenir qu'il n'y a point de mouvement ou de changement dans le monde, ou bien que tous ces changements n'ont point de cause qui les produise, ni de sagesse qui les règle.....

« Si tu avais une idée claire d'efficace ou de puissance, tu verrais clairement que la matière serait immobile si elle était inérée, parce que les corps ne sont capables de mouvement que parce que celui qui leur donne l'être le peut faire successivement en différents lieux aussi bien que dans le même. Tu ne t'imagines pas que Dieu fasse les corps, et qu'ensuite il leur

communiqué une force mouvante pour les mettre en mouvement... La force mouvante des corps ne consiste que dans l'efficace de la volonté de celui qui leur donne l'être incessamment et successivement en différents lieux. La création et la conservation ne sont qu'une même action. Les corps sont parce que Dieu veut qu'ils soient; ils continuent d'être, parce que Dieu continue de vouloir qu'ils soient... Ils sont en mouvement, parce que Dieu veut qu'ils soient successivement en différents endroits. De sorte que, si Dieu ne donnait point l'être à la matière, il ne pourrait point la mouvoir; puisque, pour donner l'être de telle ou telle manière, il faut premièrement pouvoir donner l'être.

« Mais comme les hommes s'imaginent qu'ils ont véritablement la puissance de remuer les corps, et qu'ils n'ont point celle de les produire, ils jugent que mouvoir et créer sont des effets de puissances bien différentes: que celle de mouvoir n'est pas fort grande, mais que celle de créer est infinie. Et certains philosophes qui prétendent raffiner sur les sentiments des autres, jugent témérairement que Dieu a la puissance de remuer les corps sans avoir celle de leur donner l'être; ce qui est la plus fausse de toutes les opinions. Tu dois être pleinement convaincu de tout ceci, si tu as bien compris que, hors de Dieu il n'y a point de puissance véritable, et que toute efficace, si petite qu'on la suppose, est quelque chose de divin et d'infini¹. »

Malebranche faisait remarquer, — en quoi il devançait Hume, — que l'expérience ne donne aucune idée de puissance ou d'efficace; que nous ne saisissons dans la nature que des causes occasionnelles, c'est-à-dire des conditions, c'est-à-dire des rapports uniformes d'antécédent à conséquent; que l'imagination peut prolonger sans fin l'enchaînement de ces causes dans le passé comme dans l'avenir. Il suit de là que le commencement du mouvement n'est pas un mystère moindre que le commencement des choses; et que, si l'on nie la création, on est réduit à soutenir, ou, comme autrefois les Eléates, que tous les mouvements successifs ne sont qu'apparence et illusion, ou qu'ils ont commencé à se produire sans cause, ou, comme Démocrite, qu'ils se sont produits éternellement. Malebranche avait compris que création de force et de mouvement équivaut à création de substance, et qu'on n'est donc pas plus

(1) *Méditations chrétiennes*, 9^e méditation, 3, 6, 7.

fondé à affirmer le démiurge que le Dieu créateur, à nier le Dieu créateur que le démiurge. Il n'avait qu'un pas à faire pour reconnaître que dans la force, dans le mouvement, qu'on appelait *mode*, et dont la production *ex nihilo* paraissait chose si simple, était toute la réalité de ce qu'on appelait *matière*.

Nous rappellerons que Leibniz fait la même réponse que Malebranche et Bayle à ceux qui, comme Spinoza, opposent à la création le principe de la philosophie ancienne : *Ex nihilo nihil*. « Spinoza, dit Leibniz, met au nombre des fictious la proposition : *Quelque chose peut sortir de rien*. Cependant les modes qui se produisent se produisent de rien *modi qui fiunt ex nihilo fiunt*. Il n'y a point de matière des modes; ce n'est donc assurément ni le mode, ni une partie du mode qui a préexisté *nec modus, nec ejus pars preexistit*, mais bien un autre mode qui s'est évanoui et auquel celui-ci a succédé¹. »

Ainsi il semblait impossible qu'une raison éclairée par la philosophie cartésienne s'arrêtât au dualisme d'Anaxagore. C'était une position qu'il fallait abandonner, parce que, selon l'expression de Bayle, « elle pouvait être attaquée, et par devant, et par derrière ». « Ou vous en faites trop, pouvait-on dire à Anaxagore, ou vous n'en faites pas assez. Si vous croyez que la nature, sans aucune direction ni connaissance, a formé toutes les homœométries, vous deviez croire qu'elle les a pu mouvoir, démêler et distribuer : le $\nu\omega\varsigma$ donc est superflu. Que si vous le croyez nécessaire pour la séparation et pour la distribution de ces homœométries, vous deviez aussi lui donner leur formation : vous n'étendez pas son influence partout où l'on en avait besoin. Ainsi une partie de votre système ruine l'autre : vous ne l'avez pas formé de pièces bien assorties et bien liées ensemble². »

II

Vous n'étendez pas l'influence des $\nu\omega\varsigma$ partout où l'on en a besoin ! C'était aussi le reproche que Socrate, Platon, Aristote faisaient à Anaxagore, mais dans un autre sens que Bayle. Ils ne voulaient pas donner à l'Esprit, comme les cartésiens, la création des éléments matériels; car ils étaient fidèles au

(1) *Réputation inédite de Spinoza*, publiée par Foucher de Careil, p. 26.

(2) *Dictionnaire historique et critique*, article *Anaxagore* (note G).

principe *ex nihilo nihil*. Mais ils n'entendaient pas borner son action à la séparation et à la distribution initiales de ces éléments : il fallait qu'il intervînt continuellement dans tous les phénomènes. En un mot, puisque l'ordre de la nature ne se pouvait comprendre sans la cause finale, sans l'Esprit, on devait y recourir, non une fois et comme à regret, mais pour tout et toujours. L'explication noologique et téléologique devait régner dans la science à la place des théories des physiologues. Anaxagore avait découvert le vrai principe universel : mais il était resté trop attaché aux théories dont il avait reconnu l'insuffisance ; il ne s'était pas dégagé du naturalisme ionien ; il avait restreint la portée de sa découverte au point de la rendre à peu près stérile.

Platon met cette critique dans la bouche de Socrate, qui l'expose, quelques moments avant sa mort, à ses disciples réunis autour de lui ¹. Comme elle est de la plus haute importance dans l'histoire de la philosophie, nous citerons le résumé très exact que Bayle nous en donne :

« Ayant su, dit Socrate dans le *Phédon*, qu'on établissait, dans un ouvrage d'Anaxagore, qu'un Entendement règle toutes choses et les produit, je fus fort content de cette espèce de cause, et je me figurai qu'il en devait résulter que chaque être avait été conditionné et situé de la manière la plus excellente. J'espérais donc avec une extrême joie de trouver enfin dans ce livre d'Anaxagore un maître qui m'enseignât les causes de chaque chose, qui m'apprit d'abord si la terre est ronde ou plate, et puis la raison de ce qu'il aurait déterminé ; et comme je crus que cette raison aurait pour base l'idée de la plus haute perfection, j'espérai qu'il me montrerait que l'état où est la terre est le meilleur qu'elle pût avoir, et que, s'il la mettait au centre, il exposerait pourquoi cette situation était la meilleure de toutes. Je me fixai à ne rechercher aucune autre espèce de cause, pourvu qu'il m'éclairât bien cela, et à demander seulement ensuite par rapport aux proportions de vitesse et de révolution, etc., qui se trouvent entre le soleil, la lune et les autres astres, quelle est la meilleure raison pourquoi ces corps, et en qualité d'agents, et en qualité de patients, sont ce qu'ils sont ; car je n'eusse jamais pu m'imaginer qu'un philosophe qui avait dit qu'un Entendement conduisait toutes ces choses, alléguerait aucune

(1) Voyez le *Phédon*, où elle est développée.

autre cause que de prouver que l'état où elles se trouvent est le meilleur qui puisse être. Je croyais aussi qu'ayant expliqué par cette sorte de cause la nature particulière de chaque corps, il expliquerait en général leur bien commun. Plein de cette belle espérance, je me portai avec la dernière ardeur à la lecture de ces écrits, afin de connaître bientôt ce qui est très excellent et ce qui est très mauvais, mais je trouvai que ce philosophe n'emploie pas l'Intelligence ni aucune cause de l'arrangement : il ramène toutes choses à l'air, à l'éther, à l'eau et à tels autres sujets impertinents, comme à leur origine. C'est comme si quelqu'un, après avoir dit que je fais par l'entendement tout ce que je fais, donnait ensuite la cause de mes actions particulières à peu près comme ceci : Socrate est assis, parce que son corps est composé d'os et de nerfs, qui, par les règles de la mécanique, font qu'il peut plier et courber ses membres. Il parle, parce que le mouvement de sa langue agite l'air et porte son impression jusqu'aux oreilles, etc. Un tel homme oublierait la vraie cause : savoir, que les Athéniens, ayant jugé qu'il valait mieux qu'ils me condamassent, j'ai trouvé qu'il valait mieux que je fusse ici assis, et qu'il était plus juste que je subisse la peine qu'ils ont ordonnée. Si quelqu'un m'objecte que, sans mes os et mes nerfs, etc., je ne pourrais pas exécuter ce que je veux, il aura raison ; mais s'il prétend que je l'exécute à cause de mes os et de mes nerfs, etc., et non par le choix de ce qui est le meilleur, moi, qu'il suppose agir par l'entendement, il y a dans son discours une grande absurdité ¹. »

La même critique se retrouve chez Aristote, qui l'exprime en quelques phrases brèves et précises. Il parle, d'abord, des philosophes qui « ressemblent à des soldats mal exercés, capables de frapper souvent de beaux coups (αλλὰς πλεονεξίαι, mais sans suivre les règles de l'art » : qui « n'ont pas l'air de savoir qu'ils disent ce qu'ils disent en effet » : et que « l'on ne voit jamais, ou peu s'en faut, se servir des principes ». Puis, il ajoute, au sujet d'Anaxagore, qu'il paraît mettre au nombre de ces philosophes : « Anaxagore se sert de l'Intelligence, comme d'une machine, pour la formation du monde (αὐτὸν ὡς μηχανὴν χρῆσασθαι τὸν νοῦν πρὸς τὴν κόσμου ποίησιν) ; et quand il est embarrassé d'expliquer pour quelle cause ceci ou cela est nécessaire, alors il produit l'Intelligence sur la scène (πρὸς ἐξήκασιν ἀνάγκη) : mais

(1) *Dictionnaire historique et critique*, article *Anaxagore* (note B).

partout ailleurs, c'est à toute autre chose qu'à l'Intelligence $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\zeta\ \alpha\lambda\lambda\lambda\omicron\upsilon\gamma\ \tilde{\eta}\ \gamma\omicron\tilde{\nu}\nu\gamma$, qu'il demande la cause de ce qui se produit¹. »

On peut s'étonner que Bayle n'ait pas rapproché ce jugement de celui de Socrate et de Platon, dont il ne diffère en rien. Il est clair que, pour Aristote, comme pour Socrate et Platon, le tort d'Anaxagore est de n'avoir pas tiré parti de l'espèce de cause qu'il avait, le premier, et avec raison, jugée nécessaire, de n'en avoir montré aucune application particulière, de l'avoir, une fois introduite, oubliée et laissée de côté. pour ne s'occuper, comme ses prédécesseurs ioniens, que des causes matérielles.

Après avoir rapporté, en l'abrégéant, la critique de Socrate, Bayle prend la défense d'Anaxagore ; et il montre que l'idéal socratique de la science est inaccessible aux facultés humaines :

« Vous voyez là bien à découvert le goût de Socrate. Il avait abandonné l'étude de la physique et s'était appliqué tout entier à la morale : c'est pourquoi il demandait que l'on expliquât toute la nature par des raisons morales, par les idées de l'ordre, par les idées de la perfection. J'oserai bien dire qu'il censurait mal à propos Anaxagore. Tout philosophe qui a supposé une fois qu'un Entendement a mù la matière et arrangé les parties de l'univers, n'est plus obligé de recourir à cette cause, quand il s'agit de donner raison de chaque effet de la nature. Il doit expliquer, par l'action et la réaction des corps, par les qualités des éléments, par la figure des parties de la matière, etc., la végétation des plantes, les météores, la lumière, la pesanteur, l'opacité, la fluidité, etc. C'est ainsi qu'en usent les philosophes chrétiens, de quelque secte qu'ils soient. Les Scolastiques ont un axiome, qu'il ne faut pas qu'un philosophe ait recours à Dieu, *non est philosophi recurrere ad Deum* : ils appellent ce recours l'asile de l'ignorance. Et, en effet, que pourriez-vous dire de plus absurde, dans un ouvrage de physique, que ceci : *Les pierres sont dures, le feu est chaud, le froid gèle les rivières, parce que Dieu l'a ainsi ordonné* ? Les cartésiens mêmes, qui font Dieu, non seulement le premier moteur, mais aussi le moteur unique, continu et perpétuel de la matière, ne se servent point de ses volontés et de son action pour expliquer les effets du feu, les

(1) *Métaphysique*, liv. I, 4.

propriétés de l'aimant, les couleurs, les saveurs, etc. : ils ne considèrent que les causes secondes, le mouvement, la figure, la situation des petits corps....

« Je ne blâmeraï point Socrate d'avoir souhaité une explication de l'univers toute telle qu'il l'indique : car, qu'y aurait-il de plus beau, ou de plus curieux, que de savoir distinctement, et dans le détail, pourquoi la perfection de la machine du monde a demandé que chaque planète eût la figure, la grandeur, la situation et la vitesse qu'elle a ; et ainsi du reste ? Mais cette science n'est pas faite pour le genre humain, et l'on était fort injuste de l'attendre d'Anaxagore. A moins que d'avoir toute l'idée que Dieu a suivie en faisant le monde, on ne pourrait point donner les explications que Socrate souhaitait. Tout ce que les plus grands philosophes peuvent dire là-dessus revient à ceci : que, puisque la terre est ronde et située à une telle distance du soleil, cette figure et cette situation étaient requises pour la beauté et la symétrie de l'univers, l'auteur de cette vaste machine ayant une intelligence, une sagesse, qui n'a point de bornes. Nous savons par là, en général, que tout va bien dans cette machine et que rien n'y manque ; mais si nous entreprenions de faire voir pièce à pièce que tout est au meilleur état qui se puisse, nous en donnerions infailliblement de très mauvaises raisons. Nous ferions comme un paysan qui, sans avoir aucune idée d'une horloge, entreprendrait de prouver que la roue, qu'il en verrait par une fente, a dû être de telle épaisseur, de telle grandeur, et posée précisément en ce lieu-là, vu que, si elle eût été plus petite, moins épaisse et située en un autre lieu, il en serait arrivé de grands inconvénients. Il jugerait de cette machine, comme un aveugle des couleurs ; et, sans doute, il raisonnerait pitoyablement. Les philosophes ne sont guère plus en état de juger de la machine du monde que ce paysan de juger d'une grosse horloge. Ils n'en connaissent qu'une petite portion ; ils ignorent le plan de l'ouvrier, ses vues, ses fins, et la relation réciproque de toutes les pièces... M. Newton, qui a découvert tant de beautés mathématiques et mécaniques dans les cieux, voudrait-il bien être caution que, si les choses n'étaient point telles qu'il les suppose, ou quant aux grandeurs, ou quant aux distances, ou quant aux vitesses, le monde serait un ouvrage irrégulier, mal construit, mal entendu ? L'intelligence de Dieu n'est-elle pas infinie ? Il a donc les idées d'une infinité de mondes différents les uns

des autres, tous beaux, réguliers, mathématiques. au dernier degré... Concluons que Socrate n'a point dû s'imaginer qu'Anaxagore lui prouverait, par des raisons de détail, que l'état présent de chaque chose est le meilleur où elle pût être. Il n'y a que Dieu qui puisse prouver cela de cette façon¹. »

En ces réflexions, d'ailleurs très sensées, très judicieuses, Bayle se place à un point de vue trop général. On y voudrait trouver certaines distinctions qu'il n'indique pas. Il n'a pas fait attention que le reproche adressé par Socrate à Anaxagore atteignait tout particulièrement, et beaucoup plus que les Scolastiques, Descartes et ses disciples, malgré la création continuée et les causes occasionnelles. C'était précisément l'objection que l'on élevait, au xvii^e siècle, contre le monde mécanique de la nouvelle philosophie.

On connaît le mot de Pascal : « Je ne puis pardonner à Descartes : il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu : mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement : après cela il n'a plus que faire de Dieu². » C'est le mot d'Aristote sur le *σοφιστής* auquel Anaxagore est obligé de recourir, mais dont il se sert le moins possible.

Le janséniste Saci ne pouvait souffrir le mécanisme cartésien, qui lui paraissait détruire la beauté et le symbolisme divin de la nature. « Dieu, disait-il, a fait le monde pour deux choses : l'une, pour donner une grande idée de lui-même, l'autre, pour peindre les choses invisibles dans les visibles. M. Descartes détruit l'une et l'autre. Le soleil est un bel ouvrage, lui dit-on. Point du tout, répond-il, c'est un amas de rognures. Au lieu de reconnaître les choses invisibles dans les visibles, dans le soleil, par exemple, qui est comme le Dieu de la nature, et de voir, en tout ce qu'il produit dans les plantes, l'image de la Grâce, il prétend au contraire rendre raison de tout par de certains crochets qu'ils se sont imaginés. Je les compare à des ignorants qui verraient un admirable tableau, et qui, au lieu d'admirer un tel ouvrage, s'arrêteraient à chaque couleur en particulier et diraient : Qu'est-ce que ce rouge-là ? De quoi est-il composé ? C'est de telle chose, ou c'est d'une autre ; au lieu de contempler tout

(1) *Dictionnaire historique et critique*, article *Anaxagore* (note R).

(2) *Pensées*, édit. Havet, t. II, p. 148.

le dessein du tableau, dont la beauté charme les sages qui le considèrent¹. »

Il est certain que Descartes s'occupait de la composition des couleurs, non du *dessein* du tableau, et qu'il ne donnait, dans sa physique, aucune place aux deux fins que Saci attribuait à Dieu et voulait que l'on considérât dans la création.

« Nous ne nous arrêterons pas, dit-il dans les *Principes*, à examiner les fins que Dieu s'est proposées en créant le monde, et nous rejeterons entièrement de notre philosophie la recherche des causes finales ; car nous ne devons pas tant présumer de nous-mêmes que de croire que Dieu nous ait voulu faire part de ses conseils². » Et dans les *Méditations* : « Sachant que ma nature est extrêmement faible et limitée, et que celle de Dieu au contraire est immense, incompréhensible et infinie, je n'ai plus de peine à reconnaître qu'il y a une infinité de choses en sa puissance desquelles les causes surpassent la portée de mon esprit : et cette seule raison est suffisante pour me persuader que tout ce genre de causes qu'on a coutume de tirer de la fin n'est d'aucun usage dans les choses physiques : car il ne me semble pas que je puisse sans témérité rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu³. »

Pendant philosophes et théologiens insistent. Les causes finales, dit Gassendi, ne fournissent-elles pas « le principal argument par lequel la sagesse d'un Dieu, sa puissance, sa providence et même son existence puissent être prouvées par raison naturelle » ? Qu'il y ait témérité à vouloir découvrir les fins « que Dieu a voulu être cachées ou dont il nous a défeudu la recherche », cela peut être vrai : mais « cela ne se peut entendre de celles qu'il a comme exposées à la vue de tout le monde, et qui se découvrent sans beaucoup de travail, et qui d'ailleurs sont telles qu'il en revient une très grande louange à Dieu, comme leur auteur⁴. »

A quoi Descartes répond que, s'il peut être permis, en matière de morale, d'user de conjectures, « en physique, où toutes choses doivent être appuyées de solides raisons, il serait certainement inepte de considérer quelle fin nous pou-

(1) Voyez *Port-Royal*, par Sainte-Beuve, 3^e édit., t. II, p. 338.

(2) *Des Principes de la philosophie*, 1^{re} partie, 28.

(3) *Méditations*, méditation quatrième.

(4) *Cinquièmes Objections faites par Gassendi*.

vous conjecturer que Dieu s'est proposée au gouvernement de l'univers » ; que les fins ne sont pas plus aisées « à découvrir les unes que les autres », étant « toutes également cachées dans l'abîme imperscrutable de la sagesse divine » ; qu'il faut donc s'occuper uniquement des autres causes, lesquelles sont beaucoup plus faciles à connaître et à comprendre ¹.

Il semble que, dans ses réflexions sur la conception socratique de la science, Bayle n'ait fait que développer cette réponse de Descartes à Gassendi. Mais cette réponse ne pouvait être celle d'Anaxagore à Socrate, à cause de la différence, de l'opposition qui existe entre la méthode de Descartes et celle d'Anaxagore.

Descartes part du moi pensant, de la conscience. Ce n'est pas par l'ordre de la nature, par les causes finales, qu'il prouve Dieu, c'est-à-dire un être infini et parfait, donc tout-puissant, donc libre créateur des essences et des existences. Cet être parfait, par sa véracité qu'implique sa perfection, garantit au moi pensant l'existence de la substance étendue. Il faut que cette substance ait été créée et qu'elle soit conservée par la toute-puissante volonté dont elle dépend. Il faut qu'elle doive à cette volonté l'impulsion motrice. Elle n'a pu recevoir ainsi qu'un mouvement en anneau à cause de l'impossibilité du vide. De ce mouvement, qu'elle conserve d'après des lois générales, fondées sur l'immutabilité divine, résultent tous les phénomènes naturels. L'idée de cause finale ne peut donc s'appliquer à tels ou tels phénomènes ou objets physiques particuliers. Et les applications de cette idée ne peuvent se déduire d'une volonté et d'une intelligence infinies, donc pour nous impénétrables. L'infinité divine exclut plutôt

(1) *Réponses de Descartes à Gassendi*. — Notons encore ce passage dont le pieux Saci eût été très choqué, parce que Descartes y tourne en ridicule la louange que l'on suppose revenir à Dieu des causes finales observées et admirées par les hommes dans la nature : « C'est une chose qui de soi est manifeste, que nous ne pouvons connaître les fins de Dieu si lui-même ne nous les révèle : et encore qu'il soit vrai, en morale, eu égard à nous autres hommes que toutes choses ont été faites pour la gloire de Dieu, à cause que les hommes sont obligés de louer Dieu, pour tous ses ouvrages, et qu'on puisse aussi dire que le soleil a été fait pour nous éclairer, pour ce que nous expérimentons que le soleil en effet nous éclaire, ce serait toutefois une chose puérile et absurde d'assurer, en métaphysique, que Dieu, à la façon d'un homme superbe, n'aurait point eu d'autre fin en bâtissant le monde que d'être loué par les hommes, et qu'il n'aurait créé le soleil, qui est plusieurs fois plus grand que la terre, à autre dessein que d'éclairer l'homme, qui n'en occupe qu'une très petite partie. » (*Réponse de Descartes à plusieurs objections faites contre les Méditations*, 25 juillet 1641.)

qu'elle n'autorise les suppositions arbitraires de ce genre¹. Descartes est donc conséquent à sa méthode en rejetant de sa physique les causes finales et de sa métaphysique la preuve qu'elles paraissent fournir de la providence et même de l'existence de Dieu. Il n'accorde à cette preuve aucune valeur. Il n'y a pas, pour lui, de théologie physique.

Anaxagore, comme les autres philosophes grecs, part de l'observation sensible, de la connaissance des choses extérieures. Il ne songe pas à mettre en doute le témoignage des sens. C'est par la connaissance, à ses yeux certaine, des choses extérieures, que, le premier des philosophes grecs, il s'élève à l'Esprit. Comment s'y élève-t-il ? En l'induisant des rapports de finalité qui lui paraissent constituer l'ordre de la nature. Le mouvement, pense-t-il, est la condition, le moyen de l'harmonie, de la beauté du monde : pas d'harmonie ou de beauté sans le *νοῦς* ; donc le *νοῦς* est le principe et de l'harmonie *ἡ ἀρμονία* et du mouvement². Mais, après avoir reconnu que le beau et le bien, constatés dans la nature, ne peuvent être rapportés à un principe matériel, est-il possible de s'en tenir là et de les mettre hors des recherches particulières ? Ne se comprend-il pas qu'ils s'emparent de l'attention, et qu'ils se substituent aux objets des spéculations antérieures ? La logique du système où ils sont entrés n'exige-t-elle pas qu'ils y prennent la première place ; que la matière et le mouvement soient subordonnés, comme moyens, à la cause finale, révélatrice de l'Esprit ; que celle-ci devienne le principe explicatif universel ? Tel est précisément le sens de la critique socratique et platonicienne.

Nous avons dit que cette critique est de la plus haute importance dans l'histoire de la pensée. C'est qu'une révolution philosophique en est sortie. Chez Anaxagore, le *νοῦς*

(1) Descartes opposait l'immense étendue de l'univers aux causes finales de l'aristotélisme scolastique, lesquelles avaient été une source d'erreurs, où la morale même était intéressée, sur les rapports de la terre avec les cieux et de l'homme avec la terre, et sur la perfection relative des créatures. « Si on s'imagine, écrivait-il à la princesse palatine, qu'au delà des cieux il n'y a rien que des espaces imaginaires, et que tous les cieux ne sont faits que pour le service de la terre, ni la terre que pour l'homme, cela fait qu'on est enclin à penser que cette terre est notre principale demeure et cette vie notre meilleure ; et qu'au lieu de maïtre les perfections qui sont véritablement en nous, on attribue à d'autres créatures des imperfections qu'elles n'ont pas pour s'élever au-dessus d'elles. » (*Lettre de Descartes à Madame Elisabeth*, 15 juin 1645.)

(2) *Métaphysique* d'Aristote, liv. I, 3.

restait à l'ordinaire sans emploi, laissant le rôle actif aux autres causes. Chez Socrate, Platon, Aristote, il cesse d'être juxtaposé aux principes matériels : il les remplace ou se les assujettit ; son autorité est souveraine. Ces philosophes qui reprochent à Anaxagore de ne pas s'en servir, en usent, eux, largement, et ils habituent si bien les esprits à en user, que la cause finale va régner dans la science, pendant des siècles, de Socrate à Bacon et à Descartes.

Est-il vrai que le langage tenu par Socrate dans le *Phédon* témoigne, comme le veut Bayle, de son goût exclusif pour la morale, auquel il a sacrifié l'étude de la physique ? Ce n'est pas tout à fait, croyons-nous, ce que l'on peut découvrir dans le passage cité. Il fait, certes, peu de cas de la physique, mais de la physique telle qu'il la voit comprise et par Anaxagore lui-même. A cette physique-là il s'est appliqué pendant sa jeunesse, et il l'a abandonnée après en avoir reconnu la vanité. Mais il en conçoit une autre, qui serait conforme à l'idée nouvelle du $\nu\sigma\varsigma$; et c'est précisément l'objet de cette nouvelle science de la nature qu'il expose à ses disciples.

L'idée nouvelle doit nécessairement donner naissance à une physique nouvelle. Si le monde est l'ouvrage de l'Esprit, il peut être comparé aux ouvrages des hommes, attendu qu'entre le principe ordonnateur et l'esprit humain il n'y a (le nom même d'Esprit l'indique) qu'une différence de perfection. On doit donc chercher et l'on peut trouver dans le monde, comme dans les ouvrages des hommes, des raisons, des fins, et non pas seulement des causes matérielles. Si le monde est l'ouvrage de l'Esprit, les causes matérielles ne doivent être considérées que comme des moyens pour ces fins. C'est par là seulement, c'est-à-dire comme moyens, qu'elles deviennent intelligibles. En elles-mêmes, ce sont des faits bruts, qui n'ont aucun sens et qui n'offrent aucun intérêt. C'est donc dans les fins qu'il faut placer le centre de la connaissance, de toute connaissance.

En résumé, une vue générale de l'ordre de la nature nous a conduit à l'idée de l'Esprit. De cette idée se déduit le principe du meilleur ou de l'optimisme. Il reste à vérifier et à démontrer ce principe par les applications qu'il reçoit dans le monde ; il reste à déterminer les fins qui rendent raison des êtres et des phénomènes particuliers, Tel est, pour Socrate, le véritable objet de la science de la nature. Ainsi trace-t-il, prenant la terre et les astres pour exemples, le programme

d'une cosmologie téléologique, rapprochée, par le principe du meilleur, des arts et de la morale, et très opposée aux conceptions des physiologues.

Notons qu'il ne s'agit pas là de ce recours à Dieu qu'on a appelé avec raison l'asile de l'ignorance. Répondre à la question : Pourquoi tel phénomène ? en se bornant à dire qu'ainsi Dieu l'a ordonné, c'est attribuer ce phénomène à une volonté dont on ne connaît pas les motifs, c'est donc justement déclarer impossible l'espèce de réponse que demandait Socrate. La science, selon Socrate, devait se composer de causes finales déterminées; elle devait être un système de causes finales. Or, une cause finale déterminée est une réponse positive et claire au pourquoi de l'esprit. Par son affinité naturelle avec l'esprit, d'où vient qu'elle est essentiellement intelligible, elle se distingue des autres espèces de causes. Elle n'a donc rien de commun avec une volonté qui agit sans motifs, ou dont les motifs sont pour notre raison comme s'ils n'étaient pas. Rappelons-nous que Descartes rejette de sa philosophie les causes finales en alléguant l'infinité et l'incompréhensibilité de Dieu et l'impénétrabilité de ses desseins.

Cette conception téléologique de la science, Socrate, Platon, Aristote l'ont fait triompher. Dans l'antiquité et pendant tout le moyen âge, la cause finale domine la pensée réfléchie. L'aristotélisme et le christianisme, la raison et la foi s'unissent pour assurer et prolonger cette domination à laquelle résiste vainement l'atomisme, qui seul représente et s'efforce de maintenir le point de vue de la philosophie anté-socratique. L'atomisme lui-même, impuissant à soutenir la lutte contre la double autorité de l'École et de l'Église, disparaît au moyen âge; et il ne reparaît, au commencement du xvii^e siècle, avec Gassendi, que pour se dépouiller de ses caractères essentiels et pour donner satisfaction aux exigences de la téléologie.

C'est la gloire de Bacon d'avoir, le premier, compris que la cause finale ne devait point avoir de place en physique et qu'il fallait y revenir aux causes matérielles et mécaniques des premiers philosophes grecs. Il distinguait ainsi et séparait l'un de l'autre le domaine de la science proprement dite et celui de la philosophie, que Platon et Aristote, après Socrate, avaient confondus. Par cette distinction, qui justifiait Anaxagore et qui sans doute n'avait pas été étrangère à sa pensée, la science de la nature se trouvait affranchie, mai-

trousse de son terrain propre : elle pouvait s'y constituer en créant sa logique, ses procédés et ses instruments ; la cause finale, cette vierge stérile, que l'on se borne à contempler et à admirer, en était systématiquement exclue ; l'expérimentation pouvait s'y appliquer d'une façon méthodique et suivie, à l'analyse des conditions des phénomènes ; le progrès scientifique et industriel était assuré. C'était le premier mot de la révolution philosophique que Descartes ne devrait pas tarder à accomplir en opposition absolue avec celle qui était née des critiques et des conceptions socratiques.

Le premier mot, car, pour fonder la science moderne, il fallait joindre à l'exclusion de la cause finale la distinction des qualités primaires et des qualités secondaires. Ce sont, en ce qui concerne la connaissance de la nature, les deux caractères de la révolution cartésienne. On dit quelquefois que dans la physique moderne règne l'idée de quantité et que c'est en quoi elle diffère de la physique d'Aristote que dominait l'idée de qualité. Cette proposition est vraie, mais elle a besoin d'être expliquée. En réalité, l'idée de qualité règne dans la physique moderne, comme dans celle d'Aristote. Mais les qualités que la physique moderne envisage comme son objet propre sont les qualités primaires, auxquelles peuvent s'appliquer la mesure et le calcul mathématique ; et elle s'efforce d'y ramener indirectement les qualités secondaires.

La physique d'Aristote, préoccupée des causes finales, considérait indistinctement toutes les qualités comme également révélées par le témoignage des sens et comme également objectives, ne mettant aucune différence entre celles qui peuvent être déterminées numériquement et celles qui ne le peuvent pas. Aussi se bornait-elle à la simple observation. Ce n'était qu'une histoire naturelle. Il est facile de comprendre que l'importance attachée aux causes finales et la confusion des deux espèces de qualités devaient nécessairement éloigner les esprits de l'expérimentation et de l'application de la mesure et du calcul, en les faisant paraître ou impossibles, ou inutiles. Or, c'est à ces méthodes d'expérimentation et de mesure exacte que la physique moderne doit tous ses progrès. Elle est revenue aux causes matérielles et mécaniques des premiers philosophes grecs, mais pour y porter cette lumière et la certitude qui en résulte, non pour se satisfaire de vagues conjectures.

Nous devons ajouter que la distinction, la séparation de la

science proprement dite et de la philosophie n'a pas été moins heureuse pour la seconde que pour la première. La philosophie a pu examiner librement les principes sur lesquels s'est fondée la physique moderne. Elle a pu reconnaître que les qualités primaires et les causes matérielles et mécaniques dépendent de la constitution de notre sensibilité, et qu'elles n'ont donc pas le caractère objectif et absolu que, du point de vue purement scientifique, il semble naturel de leur attribuer. Elle a pu atteindre et retrouver ainsi, au-delà de ces qualités et de ces causes, objet de la science proprement dite, la vraie et profonde réalité, l'Esprit et les causes finales.

L'histoire du spiritualisme philosophique est celle d'un progrès bien remarquable. Elle présente trois phases. Dans la première dualisme d'Anaxagore, de Socrate, etc., l'Esprit est posé à côté de l'éternelle matière comme un principe également éternel. Dans la seconde, qui est représentée d'abord par les fondateurs de la théologie chrétienne, notamment par saint Augustin, et dont le cartésianisme est la plus parfaite expression, l'Esprit seul est éternel et incréé : le dualisme esprit et matière ne s'applique qu'aux créatures. Mais ce n'est encore là qu'un demi-spiritualisme. Dans la troisième et dernière phase, qui commence avec la vision en Dieu, de Malebranche, et avec la critique de la substance étendue, de Bayle (articles *Pyrrhon* et *Zénon d'Elée*), le spiritualisme devient universel : la matière, qui était tout chez les premiers philosophes grecs, est complètement éliminée par l'analyse profonde de Berkeley et de Leibniz : il n'y a plus d'autre réalité substantielle que l'Esprit.

CRITIQUE DE L'ATOMISME ET DU MATÉRIALISME

III

« C'est dommage, dit Bayle, qu'Anaxagore n'ait pas été ami de Démocrite, et que ces deux grands esprits n'aient pas concerté ensemble leurs hypothèses : on aurait pu corriger les défauts de l'une par la perfection de l'autre ¹. » La correction

(1) *Dictionnaire historique et critique*, article *Anaxagore* (texte).

dont veut parler Bayle eût consisté à mettre le *νοῦς* dans les éléments matériels mêmes, c'est-à-dire à leur donner des propriétés psychiques ; ce qui eût dispensé de chercher hors d'eux un principe ordonnateur. Les atomes auraient ainsi pu suffire à l'explication de l'univers, et l'on n'eût pas eu besoin d'assigner, comme Anaxagore, deux causes aux phénomènes et aux êtres divers : une cause passive et une cause active et intelligente. Puisqu'ils n'admettaient qu'une seule espèce de cause, les atomistes auraient dû lui reconnaître tous les attributs nécessaires, et non la réduire à l'étendue et au mouvement. Ils auraient dû comprendre qu'avec ces seules propriétés les atomes ne pouvaient, d'après l'axiome *ex nihilo nihil*, produire, par leurs combinaisons, les êtres sentants et pensants.

Telle est la principale critique que Bayle fait de l'atomisme. « Je me suis souvent étonné, dit-il, de ce que Leucippe et tous ceux qui ont marché sur ses traces n'ont point dit que chaque atome était animé. Cette supposition les eût tirés d'une partie de leurs embarras, et n'est pas plus déraisonnable que l'éternité et la propriété du mouvement qu'ils attribuaient à leurs corpuscules indivisibles¹. »

Il rappelle cette objection de Plutarque et de Galien, à laquelle, dit-il, les atomistes n'ont jamais répondu : que « chaque atome étant destitué d'âme et de faculté sensitive, on voit manifestement qu'aucun assemblage d'atomes ne peut devenir un être animé et sensible² ». « Mais, ajoute-t-il, si

(1) *Dictionnaire historique et critique*, art. *Leucippe* (texte).

(2) *Ibid.*, *ibid.* (note E). — « Quant au sentiment, à l'âme, à l'intelligence et à la prudence, dit Plutarque, il est impossible de concevoir comment ils se formeraient du vide et des atomes, qui, séparément, n'ont aucune qualité de ce genre, et qui, réunis, ne peuvent être affectés ni altérés les uns par les autres. »

« Un atome, dit Galien, ne peut éprouver de douleur, parce qu'il n'est pas susceptible d'altération et de sentiment. Or, si, lorsque la chair est piquée par une aiguille, un atome ne sent pas, deux atomes, ou trois, ou quatre, ou un plus grand nombre, sentiront-ils ? N'est-ce pas comme un amas de diamants ou d'autres choses invulnérables dans lequel un instrument serait enfoncé ? Des doigts entrelacés se séparent sans douleur : ne doit-il pas en être de même des atomes, qui se touchent les uns les autres ? »

L'objection de Plutarque et de Galien était celle que Voltaire et Rousseau opposaient au matérialisme traditionnel :

« Nous sommes des êtres intelligents, disait Voltaire ; or, des êtres intelligents ne peuvent avoir été formés par un être brut, aveugle, insensible. Dans cet univers, il y a des êtres intelligents, et vous ne sauriez prouver que le seul mouvement produise l'entendement. »

chaque atome avait une âme et du sentiment, on comprendrait que les assemblages d'atomes pourraient être un composé susceptible de certaines modifications particulières, tant à l'égard des sensations et des connaissances qu'à l'égard du mouvement. La diversité que l'on remarque entre les passions des animaux raisonnables et irraisonnables s'expliquerait en général par les combinaisons différentes des atomes. Il est donc bien surprenant que, si Leucippe n'a point connu à cet égard-là les intérêts de son système, ceux qui sont venus après lui n'aient pas été plus éclairés, et n'y aient pas ajouté cette pièce nécessaire: car le choc de la dispute et la facilité de corriger ce qui manque aux inventions d'autrui pouvaient les mettre en état de porter leur vue plus loin que n'avait fait notre Leucippe¹. »

Donc, conclut Bayle, « Leucippe, Epicure et les autres atomistes auraient pu se garantir de diverses objections insurmontables, s'ils se fussent avisés de donner une âme à chaque atome. Ils eussent par là uni la pensée avec un sujet indivisible, et ils n'avaient pas moins de droit de supposer des atomes animés que d'en supposer d'incréés et de leur donner la vertu motrice. Il est aussi malaisé de concevoir cette vertu dans un atome que d'y concevoir le sentiment. L'étendue et la dureté remplissent dans nos idées toute la nature d'un atome. La force de se mouvoir n'y est pas comprise: c'est un objet que nos idées trouvent étranger et extrinsèque à l'égard du corps et de l'étendue, tout de même que la connaissance. Puis donc que les atomistes supposaient dans leurs corpuscules la force de se mouvoir, pourquoi leur ôtaient-ils la pensée? Je sais bien qu'en la leur donnant, ils n'eussent pas évité toutes

« Il ne dépend pas de moi, disait Rousseau, de croire que la matière passive et morte a pu produire des êtres vivants et sentants, qu'une fatalité aveugle a pu produire des êtres intelligents, que ce qui ne pense point a pu produire des êtres qui pensent. » Et pourquoi ne le pouvait-il pas croire? C'est que « des combinaisons et des chances, ajoutait-il, ne donneront jamais que des produits de même nature que les éléments combinés ».

Dans les éléments doivent se retrouver les qualités essentielles des produits; or, le sentiment et la pensée constituent une espèce de qualité absolument différente de l'étendue et du mouvement, absolument irréductible à l'étendue et au mouvement; donc, les êtres sentants et pensants ne peuvent être les produits d'éléments matériels en qui l'on ne reconnaît que de l'étendue et du mouvement: tel était le raisonnement à lequel s'accordaient les déistes du XVIII^e siècle. Ce raisonnement était, aux yeux de Bayle, irréfutable.

(1) *Dictionnaire historique et critique*, art. *Leucippe* (texte).

les difficultés : on eût pu encore les accabler d'objections très insolubles. Mais ce n'est pas peu de chose que de parer une partie des coups. Remarquons que de très grands philosophes avaient fait consister les principales propriétés de l'âme dans la force de se mouvoir. C'était par cet attribut qu'ils l'avaient caractérisée et définie. Eût-on pu trouver étrange que ceux qui donnaient aux atomes le principe du mouvement, leur eussent donné une âme¹ ?

Bayle s'exprime en cartésien sur la vertu motrice qui, dit-il « est, d'après nos idées, un objet étranger et extrinsèque à l'égard du corps ». Déjà même cependant il commence à s'éloigner de la théorie cartésienne de la matière au sujet de la dureté, qui lui paraît se joindre à l'étendue pour « remplir dans nos idées la nature de l'atome ». Descartes et Malebranche ne mettaient pas plus la dureté que la force motrice au nombre des qualités essentielles de la matière. La dureté selon Descartes, résultait du repos des parties du corps²; et selon Malebranche, de l'agitation de la matière subtile qui lie ces parties les unes aux autres en les comprimant³. Un cartésien attaché aux principes du maître aurait pu répondre à Bayle : Quand on reconnaît ces deux substances, la matière et l'esprit, et qu'on sépare exactement ce qui appartient à l'un de ce qui appartient à l'autre, on s'assure qu'il faut refuser aux éléments matériels la force de se mouvoir aussi bien que le sentiment et la pensée, et la dureté aussi bien que la force de se mouvoir. Il faut leur refuser la dureté, parce qu'elle n

(1) *Dictionnaire historique et critique*, art. *Leucippe* (texte).

(2) « Je ne crois pas qu'on puisse imaginer aucun ciment plus propre à joindre ensemble les parties des corps durs que leur propre repos. Car de quelle nature pourrait-il être? Il ne sera pas une chose qui subsiste de soi-même; car toutes ces petites parties étant des substances, pour quelle raison seraient-elles plutôt unies par d'autres substances que par elles-mêmes? Il ne sera pas aussi une qualité différente du repos, parce qu'il n'y a aucune qualité plus contraire au mouvement qui pourrait séparer ces parties que le repos qui est en elles; mais, outre les substances et leurs qualités, nous ne connaissons point qu'il y ait d'autres genres de choses. » *Les Principes de la philosophie*, seconde partie, 55.)

(3) « Je dis que ce qui fait que les parties des corps durs sont si fermées les unes avec les autres, c'est qu'il y a d'autres petits corps à dehors infiniment plus agités que l'air grossier que nous respirons, qui les poussent et qui les compriment; et que ce qui fait que nous avons de la peine à les séparer n'est pas leur repos, mais l'agitation de ces petits corps qui les environnent et qui les compriment. De sorte que ce qui résiste au mouvement n'est pas le repos qui n'en est que la privation, qui n'a de soi aucune force, mais quelque mouvement contraire qui faut vaincre. » *De la Recherche de la vérité*, liv. VI, 2^e partie, ch. ix.)

saurait être considérée comme une qualité réelle, indépendante de la sensation tactile, et dont la sensation tactile serait l'image¹. Il faut leur refuser la force de se mouvoir, parce que l'idée que nous en avons est une idée de tendance et d'instinct, donc tirée de celle que nous avons de l'esprit². Il est, d'ailleurs, très vrai que les anciens atomistes auraient pu tout aussi bien doter leurs atomes du sentiment et de la pensée que de la vertu motrice et de la dureté. Ils leur ont donné d'abord, et sans hésitation, la dureté, pour distinguer deux étendues également nécessaires et également réelles dans leur système : l'étendue vide et l'étendue pleine. Ils leur ont ensuite donné le principe du mouvement, pour ne point mettre ce principe dans une substance immatérielle. Et ils se sont arrêtés là : ce qui était une inconséquence, car ils auraient pu se rendre compte que la vertu motrice ne peut être conçue que

1) « Les divers corps qui touchent notre peau meurent les nerfs qui se terminent en elle... et ces nerfs excitent autant de divers sentiments en l'âme qu'il y a de diverses façons dont ils sont mus, ou dont leur mouvement ordinaire est empêché : à raison de quoi on a attribué autant de diverses qualités à ces corps : et on a donné à ces qualités les noms de dureté, de pesanteur, de chaleur, d'humidité, et semblables, qui ne signifient rien autre chose, sinon qu'il y a dans ces corps ce qui est requis pour faire que nos nerfs excitent en notre âme les sentiments de dureté, de pesanteur, de chaleur, etc. » (*Les Principes de la philosophie*, 3^e partie, 191.

(2) « Ce qui fait paraître que l'idée de la pesanteur avait été tirée en partie de celle que j'avais de mon esprit, est que je pensais que la pesanteur portait les corps vers le centre de la terre comme si elle eût en soi quelque connaissance de ce centre ; car certainement il n'est pas possible, ce semble, que cela se fasse sans connaissance, et partout où il y a connaissance il faut qu'il y ait esprit. » (*Réponses de Descartes aux sixième objections*).

Descartes remarque ailleurs que, lorsque nous concevons la pesanteur comme une qualité réelle du corps, nous transportons au corps une propriété qui ne convient et ne peut appartenir qu'à l'âme, d'où vient que cette conception spontanée, qui est fautive, est très propre à faire comprendre l'action de l'âme sur le corps. « En supposant, dit-il, que la pesanteur est une qualité réelle dont nous n'avons point d'autre connaissance, sinon qu'elle a la force de mouvoir le corps dans lequel elle est vers le centre de la terre, nous n'avons pas de peine à concevoir comment elle meut ce corps ni comment elle lui est jointe ; et nous ne pensons point que cela se fasse par un attachement ou atouchement réel d'une superficie contre une autre ; car nous expérimentons en nous-mêmes que nous avons une notion particulière pour concevoir cela ; et je crois que nous usons mal de cette notion en l'appliquant à la pesanteur qui n'est rien de réellement distingué du corps, mais qu'elle nous a été donnée pour concevoir la façon dont l'âme meut le corps. » (*Lettre à*

Elisabeth, 15 mai 1643.) — Ainsi, selon Descartes, la pesanteur, conçue comme une qualité réelle, est une sorte de substance spirituelle ou d'âme que l'on met en toute matière.

comme une volonté obscure, qu'elle est de nature et d'origine psychique. Mais voici que la doctrine cartésienne est abandonnée. Voici que les atomistes contemporains rendent à la matière la dureté et la pesanteur essentielles, dont l'avait dépouillée Descartes. Voici que la pesanteur, déclarée inhérente à l'atome, prend le nom significatif d'*attraction*. Voici qu'à l'attraction on joint la répulsion, revenant ainsi à Empédocle, à l'Amitié (*φιλία*), qui réunit, et à la Discorde (*μισία*), qui sépare. Il est à prévoir que les atomistes de l'avenir voudront perfectionner leur doctrine, en y ajoutant la « pièce » qui vous paraît logiquement nécessaire : ils auront ainsi fait le dernier pas sur le chemin opposé au pur mécanisme.

En indiquant ce perfectionnement logique, Bayle annonçait l'atomisme tétéologique et vitaliste, exposé, au XVIII^e siècle, par Maupertuis, et soutenu, au XIX^e siècle, par Charles Lemaire et par M^{me} Clémence Royer, comme éliminant, en la rendant inutile, l'hypothèse d'un Dieu créateur ou simplement ordonnateur.

Il est probable que Maupertuis avait lu les articles *Epicure* et *Leucippe* du *Dictionnaire historique et critique*, et qu'il en avait gardé quelque souvenir, lorsqu'il publia son *Système de la nature*, sous la forme d'une thèse latine attribuée à un prétendu docteur Baumann. L'objet de cette dissertation curieuse est de montrer que les propriétés attribuées jusqu'alors aux éléments matériels sont insuffisantes pour expliquer le développement général des phénomènes, et qu'il y faut joindre un certain degré de pensée.

« Quelques philosophes, dit Maupertuis, ont cru qu'avec la *matière* et le *mouvement* ils pouvaient expliquer toute la nature; pour rendre la chose plus simple encore, ils ont averti que par la matière ils n'entendaient que l'*étendue*. D'autres, sentant l'insuffisance de cette simplicité, ont cru qu'il fallait ajouter à l'*étendue* l'*impénétrabilité*, la *mobilité*, l'*inertie*; et enfin en sont venus jusqu'à l'*attraction*, une force par laquelle toutes les parties de la matière tendent ou pèsent les unes vers les autres.

« Cette nouvelle propriété a déplu aux premiers philosophes, qui ont reproché à ceux-ci d'avoir rappelé les *qualités occultes* de l'ancienne philosophie, et qui ont cru avoir sur eux un grand avantage par la simplicité de leurs principes.

« Cependant, si l'on examine bien les choses, on verra que, quoique ceux qui ont introduit ces propriétés dans la matière,

aient expliqué assez heureusement plusieurs phénomènes, elles ne sont pas encore suffisantes pour l'explication de plusieurs autres. Plus on approfondit la nature, plus on voit que l'impénétrabilité, la mobilité, l'inertie, l'attraction même, sont en défaut pour un nombre infini de ses phénomènes. Les opérations les plus simples de la chimie ne sauraient s'expliquer par cette attraction qui rend si bien raison des mouvements des sphères célestes. Il faut dès lors supposer des attractions qui suivent d'autres lois.

« Mais avec ces attractions mêmes, à moins qu'on n'en suppose autant, pour ainsi dire, qu'il y a de différentes parties dans la matière, on est encore bien éloigné d'expliquer la formation d'une plante ou d'un animal. »

On ne peut, dans le système de la nature, se contenter de forces soumises à des lois mathématiques et invariables. Il faut autre chose que l'attraction ou les attractions quelconques, nécessairement uniformes. Puisqu'il y a des actions qui ont un caractère de finalité, il faut dans les causes de ces actions quelque chose qui corresponde à ce caractère, quelque chose de mental. Où placer ce quelque chose de mental ? Dans les derniers éléments de la nature. « Une attraction uniforme et aveugle, répandue dans toutes les parties de la matière, ne saurait servir à expliquer comment ces parties s'arrangent pour former le corps dont l'organisation est la plus simple. Si toutes ont la même tendance pour s'unir les unes aux autres, pourquoi celles-ci vont-elles former l'œil, pourquoi celles-là l'oreille ? Et pourquoi ne s'unissent-elles pas pêle-mêle ? Si l'on veut dire sur cela quelque chose que l'on conçoive, quoique encore on ne le conçoive que sur quelque analogie, il faut avoir recours à quelque principe d'intelligence, à quelque chose de semblable à ce que nous appelons *désir, aversion, mémoire*. »

Maupertuis repousse l'atomisme d'Epicure, où les atomes sont dépourvus de sentiment et d'intelligence. « Pour renverser un tel système, il suffit de demander à ceux qui le soutiennent, comment il serait possible que des atomes sans intelligence produisissent une intelligence. Croient-ils que l'intelligence se tire du néant elle-même ? Car elle naîtrait du néant, si, sans qu'il y eût aucun être qui contient rien de sa nature, elle se trouvait tout à coup dans l'univers. » Ils disent que la pensée résulte de l'organisation, produite elle-même par la rencontre des atomes. Mais « conçoit-on que

l'organisation, qui n'est qu'un assemblage de parties. puisse jamais faire naître une pensée » ? Il faut donc attribuer aux parties ce qui se manifeste dans le tout.

La répugnance que l'on a à admettre dans la matière un principe d'intelligence vient de ce qu'on s'en forme l'idée sur l'intelligence humaine. Cependant celle qu'on est obligé d'accorder aux animaux sous le nom d'*instinct* est différente de la nôtre. Ne peut-on comparer les éléments matériels à de « petits animaux, qui, par leurs instincts particuliers, s'assemblent et s'unissent pour former les corps » ? « Dans quelle admiration ne nous jetteraient pas les ouvrages de l'araignée, de la chenille, de l'abeille, si ne nous les voyions pas se former sous nos yeux !... J'abandonne, si l'on veut, les termes de *désir*, d'*aversion*, de *mémoire*, celui d'*instinct* même : qu'on donne le nom qu'on voudra aux propriétés qui font exécuter à des insectes ces merveilleux ouvrages ; mais qu'on me dise s'il est plus difficile de concevoir que des animaux, moins animaux que ceux-là, par quelque propriété du même genre, soient capables de se placer et de s'unir dans un certain ordre. »

Même dans l'homme, il s'en faut que l'intelligence ait toujours la même clarté, et l'on y découvre « une infinité de degrés, tous différents entre eux, dont la totalité forme sa perfection ». Voilà qui aide à concevoir l'espèce de pensée qui est dans l'animal, et celle que l'on peut supposer aux plus petites parties dont se composent tous les êtres des trois règnes, animaux, végétaux et minéraux.

Tels sont les raisonnements sur lesquels se fonde, dans le *Système de la nature* de Maupertuis, l'idée des propriétés psychiques des atomes¹. C'était, dit Bayle, une pièce qui manquait à l'atomisme et qu'il fallait y ajouter pour le « garantir des objections insurmontables » de Plutarque et de Galien. C'est donc à Bayle qu'appartient réellement la priorité

(1) C'est dans la dissertation du Dr Baumann qu'a été, pour la première fois, développée en système l'idée des atomes sensitifs et perceptifs ou l'atomisme, selon Bayle, devait être logiquement conduit. Il convenait donc de rappeler, à propos de cette idée de Bayle, le *Système de la nature* de Maupertuis, où elle est appliquée et mise en œuvre. Cet écrit, que nous avons analysé dans l'*Année philosophique* de 1891 (p. 158-165), nous paraît des plus intéressants au point de vue de l'histoire de la philosophie. Il avait d'ailleurs attiré l'attention de Damiron (*Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XIX^e siècle*, t. III, p. 96), de M. Jules Soury (*Breviaire du matérialisme*, p. 568), de M. Paul Janet (*les Maîtres de la pensée moderne*, p. 337).

de cette idée. Maupertuis, à qui nous l'avons attribuée dans l'*Année philosophique* de 1891, n'a fait que la développer, en l'opposant aux natures plastiques de Cudworth et à l'emboîtement des germes de Malebranche¹. Mais on verra plus loin que Bayle l'entendait tout autrement que Maupertuis.

Nous regrettons de ne pas avoir donné à Bayle la place à laquelle il avait droit dans l'étude que nous avons consacrée, il y a cinq ans, à l'évolution historique de l'atomisme. Son

(1) Dans sa Dissertation pseudonyme, Maupertuis réfute fort bien, et l'hypothèse des natures plastiques, qui, « sans intelligence et sans matière exécutent dans l'univers ce que la matière et l'intelligence pourraient exécuter », et celle de l'emboîtement des germes, d'après laquelle on considère toutes les plantes et tous les animaux comme formés simultanément et « contenus les uns dans les autres », donc comme « aussi anciens que le monde ». Et il présente son atomisme vitaliste et psychologique comme une théorie « sujette à moins de difficultés, ou moins éloignée de la vraisemblance que ce qu'ont proposé les autres ».

M. Mabileau n'admet pas que cette théorie soit une conception originale de Maupertuis ; il soutient, dans son *Histoire de la philosophie atomistique* (p. 493) que Maupertuis l'avait empruntée à Gassendi, ou tirée du monadisme leibnizien, « dépouillé de toutes ses raisons et conséquences et tourné à la caricature ». Maupertuis n'a pas eu, le premier, l'idée des atomes sensitifs et pensants ; mais il en a, le premier, fait un système ; et il y a dans la manière dont il établit ce système une originalité qui ne nous paraît pas contestable. Quant à l'idée générale, elle vient de Bayle, qui y voyait le seul moyen de remédier à un grave défaut de l'atomisme traditionnel. Elle n'est certainement pas de Gassendi ; car les atomes de Gassendi sont insensibles comme ceux de Lucrèce et d'Épicure. Pour Gassendi, comme pour Épicure et Lucrèce, la sensibilité résulte de l'organisation, c'est-à-dire d'un assemblage d'atomes qui ne sentent pas ; ce que Maupertuis, comme Bayle, comme Plutarque et Gaius, déclare inconcevable et inadmissible. « Qu'on se tourne de tous les côtés imaginables, dit Bayle (art. *Épicure*, note F), comme ont fait Lucrèce et Gassendi, pour résoudre cette difficulté, on ne pourra pas même l'effleurer. » Ainsi Bayle n'avait pas vu que Gassendi eût, mieux que Lucrèce, résolu la difficulté : il n'avait donc pas vu que Gassendi eût donné aux atomes le sentiment et la pensée que leur refusait Lucrèce.

Quant aux monades, Leibniz ne les considérait nullement et on ne peut pas les considérer comme des éléments matériels. Elles ne sont pas étendues, comme les atomes d'Épicure. Elles n'ont pas de rapports spatiaux réels, comme les centres de force motrice de Boscovich. Ce sont des unités de conscience : la force qui est en elles, avec la perception et l'appétition, est de nature mentale ; c'est, peut-on dire, une sorte de volonté. « Je trouvai, dit Leibniz, que leur nature consiste dans la force, et que de cela s'ensuit quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appétit et qu'ainsi il fallait les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des âmes. » Maupertuis voulait qu'en ses éléments le sentiment et l'appétit fussent joints à l'étendue, à la solidité et à la force motrice ; mais il ne les concevait pas comme des âmes. Il avait pu, comme Leibniz, passer des unités physiques, qui remplissent l'imagination, aux unités métaphysiques ou monades. Il s'en tenait aux premières. Nous avons de lui deux lettres, l'une sur les *Systèmes*, l'autre sur les *Monades*, où il se montre très éloigné de l'idéalisme leibnizien.

nom, avant celui de Maupertuis, doit être attaché à l'hypothèse des atomes animés, sensitifs et perceptifs, qui est le dernier terme de cette évolution, et d'où la pensée réfléchie peut, d'un seul effort, d'un seul coup, s'élever à l'idéalisme objectif, par la critique et l'élimination de ces qualités, reconnues subjectives : la dureté ou solidité, la force motrice et l'étendue¹.

IV

Bayle ne croyait nullement être l'inventeur des atomes animés. Cette hypothèse lui semblait si naturelle et si nécessaire dans la philosophie atomistique, qu'il croyait pouvoir l'attribuer à Démocrite, d'après certains passages de Plutarque et de saint Augustin. « On a quelque lieu de croire, dit-il, que Démocrite avait remédié en quelque façon à ce grand besoin du Système². » Et ailleurs : Epicure changea quelque chose à l'atomisme, et ce ne fut pas toujours une vraie réparation ; car, par exemple, ce fut gâter le Système que de ne pas retener la doctrine de Démocrite touchant l'âme des atomes³.

Les textes dont il s'agit ont-ils la portée qu'il leur accordait ? La conclusion qu'il en tirait est-elle justifiée ? Et faut-il croire que l'atomisme de Démocrite était vitaliste, et non purement mécanique. C'est ce qu'il nous faut examiner brièvement.

Voici d'abord le passage de Plutarque : « Suivant Démocrite, toutes choses participent de quelque espèce d'âme (*πᾶσι μὲν ἐγγίσιον ψυχῆς ὑλῆος ποσὸς*), même les corps morts, parce qu'ils conservent toujours quelque chaleur et quelque sentiment, quoiqu'ils en aient exhalé la plus grande partie⁴. »

Passons au texte de saint Augustin :

« Entre les sentiments d'Epicure et ceux de Démocrite sur les choses naturelles, il y a, dit-on, cette différence que Démocrite croit que dans le concours des atomes est une certaine vertu vitale et spirituelle (*in esse concursioni atomorum vim quamdam animalem et spiritualem*). Il accorde, je crois,

(1) Voyez l'Année philosophique de 1891, p. 138-208.

(2) Dictionnaire historique et critique, art. Leucippe (texte).

(3) *Ibid.*, art. Epicure (texte).

(4) Opinions des philosophes, liv. IV, ch. iv.

cette vertu, non à toutes sortes d'images, mais à celles qui ont quelque chose de divin, c'est-à-dire qui viennent des Dieux. Ainsi dans toutes les choses où il admet quelque sorte de divinité se trouvent des principes d'intelligence (*principia mentis* : et de là coulent ces images animées (*animantes imagines*) qui nous impressionnent en bien ou en mal. Epicure au contraire ne reconnaît dans les principes des choses rien autre que les atomes, des corps si petits que leur division n'est plus possible et qu'ils échappent à l'œil et au toucher : il prétend que la rencontre fortuite de ces atomes a produit les mondes innombrables, et les animaux, et les âmes elles-mêmes, et les Dieux, qui ont, selon lui, une forme humaine, et qu'il place, non dans un de ces mondes, mais hors de leur enceinte, et dans les espaces qui les séparent. Il ne veut concevoir rien autre chose que des corps : mais pour les concevoir, il en fait découler des images qui, étant plus subtiles et plus délicées que celles qui touchent les yeux, s'insinuent jusque dans l'esprit ¹. »

Bayle remarque que « peu d'auteurs parlent de la différence » signalée par saint Augustin entre Démocrite et Epicure : que saint Augustin a cru trouver cette différence dans quelques phrases de Cicéron : et qu'il serait « excusable de ne les avoir pas entendues », parce que Cicéron ne s'y est « pas trop clairement expliqué ² ». Moins affirmatif dans les notes que dans le texte du *Dictionnaire*, il reconnaît, en somme, que sur « la vertu animée et spirituelle » des atomes de Démocrite, le doute est bien permis. D'ailleurs, comme nous n'avons plus les écrits de Démocrite, « il n'est pas aisé de donner sur ce point-là un précis juste et exact de ses pensées » : et l'on ne peut donc tenir pour décisifs des témoignages tels que ceux de Plutarque, de Cicéron et de saint Augustin, même s'ils étaient plus clairs.

Mais ce qui n'était, pour Bayle, qu'une conjecture plus ou

(1) *Lettres de saint Augustin*, lettre CXVIII (réponse à Dioscore).

(2) *Dictionnaire historique et critique*, art. *Démocrite* (note P'. — Que dit Cicéron dans le court passage commenté par saint Augustin ? Que Démocrite « paraît n'avoir eu rien de fixe sur ce qui concerne la nature des dieux : tantôt supposant en toutes choses des images douées de divinité (*imagines divinitate praeditas*) ; tantôt donnant le nom de Dieux aux principes de l'esprit (*principia mentis*) qui sont dans l'univers : ou bien à ces images animées (*animantes imagines*), qui nous font ordinairement du bien ou du mal ; ou bien à de certaines grandes images qui embrassent le monde entier ». *De la Nature des Dieux*, liv. I, XLIII.)

moins probable, est, pour Pierre Leroux et pour M^{me} Clémence Royer, une certitude démontrée. Pierre Leroux soutient que la doctrine de Démocrite est panthéiste et non matérialiste, et que sans doute il l'a puisée dans les livres de l'Inde. Tout cela est prouvé par la lettre de saint Augustin à Dioscore :

« Démocrite ne vit-il dans la physique qu'une explication mécanique des phénomènes de la matière considérée comme un assemblage de molécules douées uniquement de qualités de solidité et de mouvement, à peu près comme Descartes a voulu considérer le monde extérieur à nous, y compris les plantes et les animaux ? Il faut répondre très positivement : Non ; car l'antiquité nous a laissé là-dessus d'incontestables témoignages. Démocrite était loin d'imaginer que la matière, ainsi que la considèrent les matérialistes, pût produire la vie, le sentiment et la pensée. Loin de là, il reportait et faisait refluer, pour ainsi dire, le sentiment et la pensée hors de nous dans tout l'univers jusqu'à Dieu, source de toute vie.....

« Il y a une différence immense entre le système de Démocrite et celui d'Épicure. Ce dernier, avec ses atomes doués seulement de solidité et de mouvement, et ses images formées d'atomes plus subtils, et qui s'insinuent dans notre cerveau pour nous donner les notions des choses, rappelle le monde de Descartes avec sa matière grossière et sa matière subtile. Mais Démocrite, avec ses atomes vivants, ses atomes doués d'une vertu animale et spirituelle, ses images animantes et animées, ses images douées de divinité, est assurément bien loin de la matière subtile d'Épicure et de Descartes. Si l'on refusait de croire au témoignage de saint Augustin sur ce fond du système de Démocrite, il faudrait bien croire à Cicéron qui dit absolument la même chose.

« Qui ne voit que ce système a bien plus de ressemblance avec le système de l'émanation qu'avec le système matérialiste des atomes ? Or, le système de l'émanation est si développé dans les livres de l'Inde, que, le retrouvant au fond des idées de Démocrite, il est difficile de se persuader que celui-ci ne l'ait pas emprunté à l'Orient¹. »

Pierre Leroux, disciple de Saint-Simon, était panthéiste. Il avait lu l'article *Démocrite* du *Dictionnaire* ; et les textes cités par Bayle avaient aussitôt porté la conviction en son

(1) *Encyclopédie nouvelle*, art. *Démocrite*.

esprit, qui n'avait ni inclination sceptique, ni aptitude critique. Ces textes lui avaient révélé le caractère panthéiste et l'origine orientale, indienne, du système de Démocrite.

M^{me} Clémence Royer les a lus à son tour : l'érudition de Bayle, précieuse à tant d'écrivains et si souvent mise à profit, les lui a fait connaître. A son tour, elle les cite avec confiance, sans y regarder de près ; et elle est heureuse d'y trouver un Démocrite qui lui ressemble comme un frère. Ce Démocrite n'est pas panthéiste, comme celui de Pierre Leroux ; mais, comme celui de Pierre Leroux, il professe une doctrine très différente de celle d'Epicure. Cette doctrine est l'atomisme vitaliste et psychologique de M^{me} Clémence Royer. Les anciens ne l'ont pas comprise. Il est impossible que le maître abdéritain ait eu une autre conception de la matière que celle qui est exposée dans l'ouvrage intitulé *Le Bien et la Loi morale*¹.

« Dans les images animées et vivantes, participant de la nature divine ou spirituelle, que, selon Démocrite, tous les corps envoient à l'âme, il faut bien reconnaître une analogie vraiment générale avec la doctrine moderne des vibrations thermiques, lumineuses, sonores et même olfactives, gustatives et tactiles, qui sont la cause de toutes nos sensations. Il s'ensuit que tous les phénomènes psychiques sont ainsi directement déterminés par les activités des éléments matériels. Or, il répugne absolument d'accorder des activités à des particules rigides, n'ayant d'autres propriétés que celles des mobiles mécaniques. Pour que les éléments matériels soient actifs, automoteurs et en même temps perceptibles pour l'esprit, il faut qu'ils participent eux-mêmes de sa nature. Ils doivent être matière pour mouvoir la matière. Ils doivent être âme pour modifier et intéresser l'âme.

« Entre la doctrine de Démocrite et celle d'Epicure, il n'y a de commun que la notion de l'atome, élément individualisé de la substance.

« Pour Epicure, cet atome, solide, fixe de grandeur et de figure, s'agite dans le vide, ou plutôt y est agité par des forces extérieures dont il ne possède pas le principe en lui-même. Cet atome, dont l'équilibre dans l'espace est ainsi inintelligible, ne peut être qu'un élément physique, étendu, impéné-

(1) Voyez, dans l'*Année philosophique* de 1891, l'analyse que nous avons faite de la conception atomistique de M^{me} Royer (p. 187 et suiv.).

trable, mais inerte, incapable de conscience, de volonté, de liberté et d'intelligence. Sans contact absolu avec ses voisins, dépourvu d'élasticité, puisqu'il est indéformable, il n'est capable d'aucune sensation physique et, par conséquent, n'a aucune occasion de perception ni de réaction réflexe ou volontaire. Ne pouvant avoir la notion du monde extérieur, du non-soi, il ne peut avoir conscience de lui-même.

« Dans la doctrine abdéritaine, qui procède des dynamistes ioniens, l'atome, possédant les propriétés des fluides, l'élasticité, l'extensibilité, la compressibilité, peut être automoteur, vivant et conscient. Sa figure, au lieu d'être déterminée et fixe, variant avec sa distribution dans l'espace, et son volume avec les pressions qu'il y subit de la part de ses voisins, il peut avoir perpétuellement, avec la sensation de leur contact qui modifie ses propres limites, et celle des réactions qu'il leur oppose, une aperception du monde extérieur qui agit sur lui et contre lequel il réagit, en défendant sa part d'espace impénétrable. Prenant ainsi conscience du monde objectif, il peut avoir conscience de sa propre existence et des variations de ses relations spatiales avec ce qui n'est pas lui.

« Si le monde d'Épicure se composait d'atomes étendus et rigides et du vide que leur grandeur et leur figure fixe laissaient entre eux, le monde de Démocrite devait être absolument plein, c'est-à-dire se composer d'espace contenant, égal en étendue à la substance contenue, constituée d'éléments fluides indéfiniment expansibles et compressibles, se limitant entre eux par des contacts absolus¹. »

C'est ainsi que M^{me} Clémence Royer prête à Démocrite, avec une superbe et naïve assurance, ses propres vues et ses raisonnements personnels sur les atomes. Cicéron et saint Augustin nous parlent des images animées et vivantes, douées de force spirituelle et divine, qui, selon Démocrite, sont émises par les corps. Donc, les atomes de Démocrite ont *du* être automoteurs, vivants et conscients. Pour être vivants et conscients, ils ont *du* être fluides, expansibles et compressibles; il a *fallu* qu'ils pussent se sentir les uns les autres, donc qu'ils fussent en contact les uns avec les autres, qu'aucune distance ne les séparât, qu'il n'y eût entre eux aucun intervalle, aucun vide. — Cependant, depuis Aristote, on a toujours cru et répété

¹ *La Société nouvelle*, n° de septembre 1895, article intitulé : *La Matière*.

que Démocrite admettait le vide et les atomes. — Le vide de Démocrite n'a pu être celui d'Épicure ; c'est l'espace considéré abstraitement, c'est « la condition de la possibilité du plein réalisé par des éléments mobiles ». Le vide et les atomes, cela voulait dire le vide rempli par les atomes : « Démocrite devançait Descartes, qui, croyant le réfuter, ne réfutait qu'Épicure ¹. »

Il est inutile de dire que nous ne prenons pas au sérieux cette exégèse, pas plus que celle de Pierre Leroux. On voit clairement que, si elles offrent de l'intérêt, ce n'est pas au point de vue de l'histoire de la philosophie ancienne. Il n'y a donc pas lieu de rappeler les témoignages précis et concordants dont elles ne tiennent aucun compte. A quoi bon, par exemple, opposer ce que Démocrite a pensé et enseigné selon Aristote, à ce qu'il a *dû* penser et enseigner selon M^{me} Clémence Royer ?

Nous nous bornons à constater que ces interprétations arbitraires de la doctrine de Démocrite viennent de la trop grande importance que Bayle a attachée aux fameuses images animées de Cicéron et de saint Augustin. Le critique, ordinairement si judicieux, a montré ici un peu trop d'imagination. Il a vu que le système atomistique avait besoin, pour se soutenir, d'attribuer aux atomes sentiment et pensée, et il s'est étonné qu'on n'eût pas ajouté cette pièce nécessaire à l'invention de Leucippe ; puis il a cru que Démocrite avait *dû* l'y ajouter, et il a trouvé en quelques phrases, qu'il déclare lui-même obscures, des motifs de le croire.

Ces motifs ont bien peu de force. D'abord, saint Augustin n'avait certainement rien lu de Démocrite : il ne connaît de ses idées, de la différence qui existe entre sa doctrine et celle d'Épicure, que ce qu'il en a appris par d'autres (« on dit, *dicitur*, que Démocrite diffère d'Épicure sur les questions naturelles, en ce que, etc. »). Et ce qu'il en a appris est si vague et si incertain, qu'il en propose une interprétation hypothétique « je crois, *credo*, que Démocrite n'accorde pas cette vertu vitale et spirituelle à toutes les images, mais seulement à celles qui sont *divinitate præditæ* »). Que signifie cette expression *douées de divinité* ? Selon saint Augustin, les images dont il s'agit viennent des Dieux : c'est encore une hypothèse, et une

(1) *La Société nouvelle*, n° de septembre 1895, article intitulé : *La Matière*.

hypothèse qui ne s'accorde pas avec ce que dit Cicéron, que Démocrite parfois mettait en toutes choses ces images divines (*inesse universitati rerum*).

Mais, dans les phrases alléguées par Bayle, cette espèce de force (*vis quardam*), animée et spirituelle, est attribuée, non aux atomes mêmes, considérés isolément, mais à leur concours (*inesse concursioni atomorum*) ; elle est attribuée surtout aux images qu'émettent les corps. Cicéron et, après lui, saint Augustin ne parlent guère que des images en lesquelles Démocrite aurait fait consister la nature divine. Et il faut voir en quels termes saint Augustin repousse cette conception de la divinité comme indigne de la raison : « Combien, dit-il, ne vaudrait-il pas mieux que je n'eusse jamais entendu prononcer le nom de Démocrite, que d'avoir la douleur de penser que ce philosophe dont ses contemporains firent je ne sais quel grand homme (*nescio quem magnum*) avait sur la divinité une opinion si étrange ! Il croyait que les Dieux étaient des images provenant de corps solides, sans être solides elles-mêmes (*que de solidis corporibus fuerint, solideque ipsa non essent*), et que ces images, en tournant ça et là de leur propre mouvement (*hinc atque hinc motu proprio circumeundo*) et en s'insinuant dans les âmes des hommes, leur donnaient l'idée de la force divine (*facere ut vis divina cogitetur*). On devrait juger pourtant que ce corps d'où coulerait l'image lui serait supérieur en raison même de sa solidité (*quanto solidius est tanto prestantius quoque esse*¹ ».

Démocrite, ajoute saint Augustin, n'a pu s'en tenir à cette étrange et absurde divinisation des images. « C'est pourquoi il a été, d'après ce qu'on dit, flottant et incertain sur la question (*ideoque fluctuarit, sicut isti dicunt, nutatque sententia*) : parfois il appelait Dieu une certaine nature (*naturam quandam*) d'où coulaient les images ; mais ce Dieu ne pouvait être pensé (*cogitari*) qu'à l'aide de ces images qu'il répand et laisse échapper ; elles sortent, pareilles à une continuelle émanation de vapeur, de cette nature que le philosophe conçoit comme quelque chose de corporel, d'éternel et, partant, de divin (*nescio quam corpoream et sempiternam ac etiam per hoc dicivam*) ; elles vont et viennent et entrent dans nos âmes, pour que nous puissions penser Dieu ou les Dieux². »

(1) *Lettres de saint Augustin*, réponse à Dioscore.

(2) *Ibid.*, *ibid.*

On peut remarquer ici que saint Augustin et Cicéron ne pouvaient supposer chez Démocrite un point de vue entièrement différent de celui auquel ils avaient l'habitude de se placer dans la question de Dieu ou des Dieux. Leurs objections montrent qu'ils n'ont pas compris ou qu'ils connaissent mal la doctrine qu'ils combattent. Il était ridicule, pensaient-ils l'un et l'autre, de faire consister la nature divine en telles ou telles images émises par les corps. « Est-ce qu'on peut, dit Cicéron, comprendre la formation de ces images ? Est-ce qu'on peut les admirer ? Est-ce qu'on peut les juger dignes d'un culte ? » Et saint Augustin, les jugeant inférieures aux corps solides qui les émettent, concluait que, dans la pensée de Démocrite, les images devaient être les *moyens* par lesquels se révèle la divinité, et celle-ci la substance éternelle d'où émanent les images.

En résumé, nous ne voyons pas que les passages de Cicéron et de saint Augustin, cités par Bayle, établissent, sur la question de la nature divine, entre l'atomisme de Démocrite et celui d'Épicure, la profonde différence que Pierre Leroux s'était plu à en conclure. Il nous paraît même que les grandes images (*ingentes imagines*) auxquelles, selon Cicéron, Démocrite donnait le nom de Dieux, par lesquelles, dirons-nous, il expliquait la croyance aux Dieux, ressemblent fort à celles dont parle Lucrèce, au livre V de son poème :

Quippe etenim jam tum divum mortalia sociâ
Egregias animo facies vigilante videbant,
Et magis in somnis mirando corporis auctu,
His igitur sensum tribuebant, propterea quod
Membra movere videbantur, vocesque superbas
Mittere pro facie proclara et viribus amplis ;
Eternamque dabant vitam, quia semper eorum
Suppedibatatur facies, et forma manebat ?.

N'est-ce pas, d'ailleurs, Cicéron, qui a dit qu'Épicure avait tout emprunté à Démocrite, sauf la déclinaison des atomes, qu'il avait « tout de commun avec lui *eodem*, les atomes, le vide, les images *imagines*, l'infinité des lieux, les mondes innombrables, leurs naissances, leurs morts, en un mot, tous les principes de la nature » ? Les images de Démocrite ne

(1) *De la Nature des Dieux*, liv. I, XLII.

(2) *De Natura rerum*, liv. V, vers 1168.

(3) *De la Nature des Dieux*, liv. I, XXXI.

différent donc pas, comme le veut saint Augustin, des images d'Épicure.

Mais qui ne voit chez saint Augustin le besoin d'attribuer à Démocrite un atomisme spiritualisé, religieux, plein en quelque sorte de la présence et de l'action divines, que l'on puisse opposer, malgré ses obscurités et ses contradictions, au matérialisme d'Épicure, à ses Dieux de forme humaine, placés dans les intermondes, oisifs, bienheureux, indifférents aux vices et aux vertus, aux joies et aux misères des hommes ? C'est précisément la préoccupation qui se retrouve, mais à un plus haut degré, chez Pierre Leroux. Le saint-simonien panthéiste et le père de l'Église repoussaient également un anthropomorphisme sans Providence, des Dieux étrangers au gouvernement du monde. On comprend qu'ils aient vu d'un œil plus favorable une doctrine dont Cicéron disait qu'elle « défilait et les images, et la nature qui les répand et les envoie, et aussi notre science et notre intelligence (*scientiam intelligentiamque nostram*)¹ ». On comprend que cette déification leur ait paru se rapprocher, en quelque manière, de leurs propres croyances, et qu'ils n'aient pas cherché à en mettre en doute le sens littéral, à en diminuer la portée.

Cette déification avait frappé l'attention de Bayle et là surtout, nous semble-t-il, est la source de ses conjectures sur la doctrine de Démocrite. Il y voyait une sorte d'idéalisme semblable à la vision en Dieu de Malebranche. « Démocrite, dit-il, donne le nom de Dieu aux images et aux idées des objets, et à l'acte de notre entendement par lequel nous connaissons les objets. J'ose bien dire que cette erreur, quelque grossière qu'elle soit, ne sera jamais celle d'un petit esprit, et qu'il n'y a que de grands génies qui soient capables de la produire. Je ne sais si jamais personne a pris garde que le sentiment de l'un des plus sublimes esprits de ce siècle, *que nous voyons toutes choses dans l'Être infini, dans Dieu*, n'est qu'un développement et qu'une réparation du dogme de Démocrite. Prenez bien garde que Démocrite enseignait que les images des objets, ces images, dis-je, qui se répandent à la ronde, ou qui se tournent de tous côtés pour se présenter à nos sens, sont des émanations de Dieu, et sont elles-mêmes un Dieu, et que l'idée actuelle de notre âme est un Dieu. Y a-t-il bien loin de

(1) *De la Nature des Dieux*, XII.

cette pensée à dire que nos idées sont en Dieu, comme le P. Malebranche le dit, et qu'elles ne peuvent être une modification de l'esprit créé? Ne s'ensuit-il pas de là que nos idées sont Dieu lui-même? Or, nos idées et notre science peuvent passer facilement pour la même chose¹. »

Le rapprochement, avec les raisons dont il est appuyé, témoigne de l'ingéniosité de Bayle. Mais si Malebranche l'a connu, il a dû en être choqué et le trouver bien absurde. On ne peut s'y arrêter, si l'on fait attention aux différences des deux doctrines. Et quelles différences! La divinité du philosophe grec. — le mot *divinité* fût-il pris au sérieux dans son système, — est multiple, disséminée. Il ne connaît pas le sujet divin, le Dieu-esprit, qui, comme sujet, est un. Les idées que nous voyons en Dieu, selon Malebranche, sont les objets de l'intelligence divine; elles ne sont pas Dieu, qui est intelligence et volonté. Vues en Dieu, elles deviennent les objets de notre intelligence et forment notre science rationnelle; mais, notre intelligence et notre science ne laissent pas d'être humaines. La vision en Dieu ne comprend pas toute connaissance. Ce n'est pas par la vision en Dieu, c'est-à-dire par idée ou par raison, mais par sentiment ou par expérience que nous connaissons notre âme et ses propriétés; et c'est par conjecture ou par induction que nous connaissons les autres esprits.

Quelles sont les idées que nous voyons en Dieu, selon Malebranche? Ce ne sont pas les idées des qualités *sensibles*, couleurs, saveurs, sons, odeurs, qualités tactiles. Ce ne sont donc pas les images de Démocrite, qui des objets extérieurs viennent frapper les sens et, par les sens, s'insinuent dans l'esprit. Ce sont les idées qui se rapportent à ce qui constitue la réalité des objets extérieurs, à leurs qualités *réelles*, étendue, figure, mouvement.

Les idées des qualités sensibles sont des modifications de l'âme, qui révèlent, selon des lois préétablies, la présence des qualités réelles. Seules, les qualités réelles sont vues en Dieu, ce qui veut dire que les idées en sont communiquées à notre esprit par l'esprit divin, où elles existent éternellement comme idées-modèles de créatures possibles, et, depuis la création, comme idées représentatives de créatures elles.

(1) *Dictionnaire historique et critique*, art. *Démocrite* (note P.).

C'est donc tout brouiller et tout confondre que d'assimiler aux idées-images de Démocrite les idées-modèles de Malebranche. Rien de plus contraire à l'évolution, à la filiation logique et historique des doctrines que cette assimilation malheureuse.

On peut suivre l'histoire des idées-images de Démocrite à Aristote, à Épicure et aux Scolastiques; c'est celle du réalisme: elle finit quand apparaît la lumière du cartésianisme. la méthode du *Cogito*: quand le réalisme, menacé, atteint par cette méthode, par l'innéisme cartésien, ne peut plus se maintenir qu'en invoquant la véracité divine. On peut suivre l'histoire des idées-modèles de Platon à Plotin, à saint Augustin, à Malebranche: on en voit sortir finalement l'idéalisme aprioriste. Ce sont deux courants historiques très différents et qu'on peut dire opposés.

Il est donc impossible d'attribuer à Démocrite un idéalisme évidemment contraire à la notion même des atomes, lesquels étaient, pour lui, les seuls principes de la nature, les principes des âmes comme des corps. Cette notion était matérialiste, absolument matérialiste. Mais il y a dans la nature — Démocrite ne pouvait le nier — un certain nombre d'êtres qui sentent et pensent et connaissent les corps ou objets extérieurs, et qui se sentent, se pensent et se connaissent eux mêmes comme corps. Si les atomes sont les seuls principes de la nature, il faut que par les atomes puisse s'expliquer ce qui sent, perçoit et connaît comme ce qui est senti perçu et connu. De là la distinction de l'âme et du corps fondée sur celle de deux espèces d'atomes, les uns composant le corps, les autres l'âme.

L'âme n'était pas, pour Démocrite comme pour Descartes, le sujet même, le sujet réduit à son attribut de sujet, la pensée, le sujet séparé substantiellement de l'objet; c'était aussi un objet, et qui en avait les qualités: c'était une substance matérielle, donc un assemblage d'atomes. Elle ne différait des corps que par la perfection résultant de l'espèce d'atomes dont elle était formée.

Ces atomes, matière de l'âme, étaient subtils, lisses et ronds, pareils à ceux du feu. C'étaient les plus mobiles de tous, et de leur mouvement naissaient les phénomènes de la vie. Ils différaient des autres en ce que de leur assemblage résultait l'âme, un composé capable de sentir et de penser, quoique, considérés isolément, ils ne fussent, pas plus que

les autres, sensitifs et pensants. Cette conception n'est pas autre que celle d'Épicure. Lisez Lucrece :

At quod mobile tantopere est, constare rotundis
Perquam seminibus debet, perquamque minutis,
Nomine uti parvo possint impulsa moveri.

.....
Nunc igitur, quoniam est animi natura reperta
Mobilis egregie, perquam constare necesse est
Corporibus parvis et levibus atque rotundis (1).

Ainsi les atomes de Démocrite, comme ceux de Leucippe, comme ceux d'Épicure, sont tous de petits corps de forme déterminée ; leur mobilité dépend de leur petitesse et de leur forme. Tous sont pleins et solides : M^{me} Royer doit garder pour elle — ou plutôt laisser à Hobbes — l'invention d'éléments matériels fluides remplissant l'espace.

Comme ceux de Leucippe, comme ceux d'Épicure, les atomes de Démocrite n'ont tous, quels qu'ils soient, que des qualités objectives, étendue, figure, mobilité, qualités tactiles (car, pour les atomistes, les qualités tactiles sont objectives et essentielles aux atomes. Il n'y a en eux rien de représentatif. Mais des qualités objectives d'une espèce d'atomes résulte, quand ils se trouvent réunis pour former l'âme, une force spéciale qui est vie, sentiment, pensée. Démocrite a, certes, pu dire, — ou l'on a pu lui faire dire, — que cette force est vitale et spirituelle (*animâlis et spirituâlis* : c'était la désigner par ses effets, et l'on ne voit pas pourquoi Épicure ne se serait pas servi des mêmes termes. Comme cette force naît du concours des atomes *concursumi atomorum inest*, il n'y a là rien de commun avec l'atomisme vitaliste et psychologique que Bayle, avec pourtant quelques doutes, voudrait lui attribuer, que M^{me} Royer lui attribue sur le ton le plus décisif.

Formée d'atomes ronds et lisses, très petits et très mobiles, l'âme sent et connaît les objets extérieurs. Elle ne peut les sentir, les connaître, sans être de quelque manière en rapport, en contact avec eux. Ici interviennent les images. Les atomes dont elles sont faites sont de même nature que ceux de l'âme. Émises par les corps, elles viennent toucher et pénétrer les sens ; elles apportent à l'âme la représentation des corps d'où elles émanent ; elles concourent donc avec les atomes de me à la sensation, à la perception et à la pensée ; elles

(1) *De naturâ rerum*, liv. III, vers 186.

méritaient donc le nom d'animées ou plutôt d'animantes (*animantes*), et Démocrite a pu très bien le leur donner.

L'âme, qui n'est pas un être simple, mais un composé d'atomes particuliers, est le principe du mouvement, de la chaleur et de la vie du corps humain, comme de la sensation et de la pensée. Ajoutons que cette espèce d'atomes qu'on peut appeler *psychiques*, mais uniquement en ce sens que la substance de l'âme en est composée, est répandue partout et mêlée dans tous les corps aux autres atomes. Car il faut que l'âme en reçoive du dehors, qu'elle en puise dans l'air pour se conserver, et il faut qu'elle en soit touchée pour sentir et penser. Plutarque a donc pu très bien dire que, « selon Démocrite, toutes choses participent d'une sorte d'âme, même les cadavres, parce qu'ils n'ont pas exhalé tous les atomes qui sont les principes de la chaleur et de la sensibilité ». Cette phrase s'appliquerait également à l'atomisme d'Épicure, et il n'y a pas lieu d'admettre les conséquences qu'en a tirées Bayle.

Il est très naturel que Démocrite ait mis dans l'intelligence et la raison le souverain bien : par suite, que les petits atomes de feu, ronds et lisses, matière de l'âme et des images, principe de l'intelligence et de la raison, lui aient paru infiniment supérieurs aux grossiers atomes corporels. On ne peut donc s'étonner qu'il se soit servi, pour les désigner, eux et le bien suprême qu'ils produisent, des mots *divin* et *dieu* (*θεῖος, θεός*) qui, dans sa langue, exprimaient l'excellence parfaite. La pensée et la science, a-t-il pu dire, l'âme qui sent et connaît, les images qui apportent à l'âme les objets de la sensation et de la connaissance : voilà ce qu'il y a de plus élevé et de plus noble dans la nature, voilà ce qu'il faut admirer et adorer ; voilà la véritable et unique divinité ; il n'y en a pas d'autre !

La distinction des deux espèces d'atomes fait, nous semble-t-il, bien comprendre le texte de Cicéron que saint Augustin a paraphrasé et que Bayle ne trouvait pas trop clair. Il est certain que Démocrite mettait partout dans l'univers (*in universo*) ses atomes de nature supérieure dont il faisait les principes de l'intelligence (*principia mentis*) : pourquoi n'aurait-il pas donné le nom de Dieux à ces principes ? Il est certain qu'il composait des atomes de cette espèce les images qui, selon lui, s'échappaient de toutes choses, qui étaient donc en toutes choses (*in esse universitati rerum*) : pourquoi n'aurait-il pas dit que ces images étaient douées de divinité (*divinitate*

præditus ? L'erreur de Cicéron porte uniquement sur les mots *Dieux* et *divinité*, qu'il voulait entendre à sa manière et d'après ses habitudes intellectuelles : ce qui lui permettait, à lui et à saint Augustin, d'estimer obscure, incertaine, incohérente la doctrine du philosophe sur la nature divine.

Nous croyons donc que Bayle et ceux qui l'ont suivi se sont trompés sur le caractère de cette doctrine : et nous souscrivons sans réserves à l'interprétation qu'en donne le savant historien de la philosophie grecque, M. Edouard Zeller :

« Cette assertion que l'intelligence est au nombre des êtres divins) ne saurait être en contradiction avec le matérialisme de la théorie atomistique, pour qui se place au véritable point de vue de Démocrite. L'âme est matérielle comme toutes les autres choses ; mais, comme les substances corporelles diffèrent autant entre elles que la forme et la combinaison des atomes dont elles sont composées, il est possible qu'une substance ait des propriétés absentes chez les autres. De même que la sphère est considérée dans l'atomisme comme la forme la plus parfaite, de même Démocrite peut admettre que ce qui consiste dans une agrégation des atomes sphériques les plus fins, est supérieur à tout le reste. A ses yeux, comme à ceux de plusieurs autres matérialistes (Héraclite, les Stoïciens), l'âme est le corps le plus parfait.

« Les idées que nous venons d'exposer nous permettent d'apprécier jusqu'à quel point Démocrite était fondé à dire que toutes les choses renferment de l'âme et de l'esprit, et que la divinité est précisément cette âme répandue dans tout l'univers. Comme il identifie la raison avec l'âme, et l'âme avec la substance chaude et ignée, il doit trouver en toutes choses autant d'âme et de raison qu'il y trouve de vie et de chaleur. Il admet donc que l'air contient beaucoup d'âme et de raison : en effet, comment pourrions-nous autrement y puiser la vie et l'âme ?...

« C'est cet élément chaud et psychique répandu dans le monde entier qu'il semble avoir désigné comme l'élément divin en toute chose, et c'est ainsi qu'on a pu dire, en termes appartenant à une langue philosophique postérieure, qu'il définit la divinité l'âme et la raison du monde, formée de corpuscules ignés et ronds. Toutefois cette définition est exacte et sujette à nous induire en erreur. Non seulement Démocrite n'entend pas, par ce qu'il appelle le divin, un être personnel, mais le divin, pour lui, n'est ni un être unique,

ni une *âme* ; cette expression désigne uniquement une *matière psychique*, des atomes ignés qui engendrent la vie et le mouvement, et qui, là où ils sont accumulés en grande masse, produisent l'intelligence. Ce n'est pas une force qui communique le mouvement à l'ensemble du monde, comme la raison d'Anaxagore ou l'âme universelle de Platon.

« Il est donc plus juste de soutenir, comme le font plusieurs autres, que Démocrite n'admettait ni un esprit organisateur du monde ni une divinité qui gouverne le monde. L'intellectuel, pour lui, n'est pas l'empire sur toute la matière, mais l'empire sur une partie seulement de la matière. La seule force motrice est la pesanteur, et la seule raison pour laquelle l'âme est la chose mobile par excellence et la cause du mouvement, c'est que les substances qui la constituent sont, en vertu de leurs dimensions et de leur forme, très sensibles à la pression et au choc. La doctrine de l'intelligence ne procède pas ici du besoin général d'un principe plus profond pour expliquer la nature, elle se rapporte tout d'abord à l'activité psychique de l'homme. Que si Démocrite cherche dans le reste de la nature des analogues de l'intelligence humaine, ce qu'il dit de l'intelligence ne s'en distingue pas moins des propositions correspondantes d'Anaxagore, d'Héraclite et même de Diogène. En effet, Démocrite considère l'intelligence non comme la force qui a formé le monde, mais simplement comme une substance semblable aux autres. Malgré les nombreux rapports qui existent entre la théorie de Démocrite et celle d'Empédocle, la nature de l'intelligence est moins relevée dans la première que dans la seconde ; car la raison qu'Empédocle attribue à toutes choses est une propriété intime des éléments, tandis que Démocrite n'y voit qu'un phénomène résultant des relations mathématiques de certains atomes à l'égard de certains autres : la sensibilité et la conscience ne sont qu'une conséquence de la mobilité de ces atomes¹. »

La sensibilité et la pensée ne sont pas inhérentes à l'atome de Démocrite : voilà qui est en contradiction formelle avec les conjectures de Bayle et avec les affirmations de M^{me} Royer.

Comme M. Zeller, Lange reconnaît à l'atomisme de Démocrite un caractère strictement objectiviste et matérialiste,

(1) *La Philosophie des Grecs dans son développement historique*, traduite par Emile Boutroux, t. II, p. 328 et suiv.

d'où vient précisément, selon lui, la valeur scientifique du système. « Toute notre science, dit-il, consiste à ramener chaque phénomène particulier aux lois générales du monde : ce travail de notre pensée a pour dernière conséquence de faire rentrer les actes mêmes des êtres raisonnables dans cet enchaînement. Démocrite déduisit cette conséquence. » Et c'est ce qui fait, ajoute-t-il, sa supériorité : « car toute philosophie qui veut sérieusement comprendre le monde des phénomènes est forcée de revenir à cette idée, que le cas spécial des mouvements intellectuels doit s'expliquer d'après les lois générales du mouvement, ou bien reste inexplicé¹ ».

Lange veut que Démocrite ait fondé la science², en lui assignant pour objet de rendre compte de tous les phénomènes, même de ceux de l'esprit, par des mouvements atomiques. Mais, par une contradiction singulière, il convient que cet objet, en ce qui concerne les phénomènes subjectifs, c'est-à-dire la sensation et la pensée, n'a pas été atteint, et qu'il ne saurait jamais l'être, et donc qu'il est absolument chimérique. « C'est par l'atomisme, dit-il, que nous expliquons aujourd'hui les lois du son, de la lumière, de la chaleur, des transformations physiques et chimiques les plus étendues, et néanmoins l'atomisme est aujourd'hui encore aussi impuissant qu'au temps de Démocrite à expliquer la plus simple sensation de son, de lumière, de chaleur, de goût, etc. Malgré tous les progrès de la science, malgré toutes les transformations de l'idée d'atome, l'abîme est tout aussi profond et il ne diminuera en rien, dût-on réussir à établir une théorie complète des fonctions cérébrales et rendre exactement compte de la naissance et de la marche des mouvements mécaniques qui correspondent à la sensation..... Il reste éternellement interdit à la science de jeter un pont entre le son le plus simple, en tant que *sensation d'un sujet*, en tant que *ma* sensation, et les processus de décomposition dans le cerveau³. »

Il n'est donc pas vrai que la science, telle que l'a conçue Démocrite, fût capable d'embrasser tous les ordres de phénomènes, d'appliquer à tous, comme s'ils étaient tous, au fond,

(1) *Histoire du matérialisme*, trad. par Pommerol, t. I, p. 22.

(2) C'est dans le système de Démocrite, dans la conception qui « résout l'univers, multicolore et changeant, en molécules inaltérables, mais mobiles », que Lange place les origines de l'esprit scientifique. (*Histoire du matérialisme*, t. I, p. 115.)

(3) *Histoire du matérialisme*, t. I, p. 16.

de même nature, son genre de principes, de causes et de lois. La philosophie a dû commencer, et nous voyons qu'elle a commencé, par l'objectivisme en méthode et en doctrine. « Les premiers philosophes, dit Aristote, considèrent les principes de toutes choses (ἀρχὰς πάντων) sous l'unique point de vue de la matière (ἐν ὑλικῇ εἰδέσει) ¹. » L'effort des atomistes, de Leucippe, de Démocrite et, plus tard, d'Épicure, a été de maintenir rigoureusement ce point de vue. Leur illusion a été de croire que d'ingénieuses hypothèses sur les propriétés géométriques et mécaniques des atomes pouvaient rendre compte des phénomènes mentaux comme des phénomènes physiques, en faisant rentrer les premiers dans les seconds. Ils devaient être, ils étaient impuissants à jeter un pont entre le mouvement et la sensation, entre l'objet et le sujet. La vanité de leur prétention était manifeste. On voyait se rompre entre leurs mains, avant d'arriver à l'intellectuel et au moral, le fil des recherches qu'ils essayaient de prolonger au delà du physique. Il était donc impossible que leur idéal du savoir satisfît et remplît la pensée, arrêtât la révolution socratique, prévalût sur les grandes doctrines platonicienne et aristotélicienne sorties de cette révolution.

L'atomisme de Leucippe et de Démocrite, — deux noms qu'Aristote associe presque toujours, — a-t-il au moins fondé la science proprement dite, la philosophie naturelle? Lange l'affirme, et l'on pourrait, à première vue, le croire. Bacon opposait volontiers Démocrite à Platon et à Aristote pour bien marquer ce but qu'il poursuivait en ses écrits : assurer à la physique son domaine propre et indépendant, en la débarrassant des causes finales qui retardaient sa marche. De tous les philosophes de l'antiquité, c'est celui pour lequel il montre le plus d'admiration. Il semble bien que Démocrite représente, à ses yeux, — comme aux yeux de Lange, — l'esprit scientifique, apparaissant en Grèce, mais pour être bientôt étouffé, sans avoir rien produit, par l'esprit métaphysique et l'esprit théologique. C'est de cet esprit scientifique, resté stérile, qu'il annonce et qu'il s'efforce de préparer la renaissance, le développement fécond et les brillantes destinées. Il faut l'entendre comparer la philosophie de Démocrite avec celles d'Aristote et de Platon :

« La philosophie atomistique de Démocrite était élevée au-dessus des notions communes, parce qu'elle pénétrait plus pro-

(1) *Metaphysique*, liv. I, ch. III.

fondement les mystères de la nature. Aussi reçut-elle du vulgaire une interprétation ridicule. Puis elle fut en quelque sorte agitée et éteinte par le vent des disputes nées des autres philosophies plus accessibles aux esprits ordinaires... Cependant elle ne put être détruite ni par les assauts que lui livra la philosophie contentieuse d'Aristote (qui, à l'exemple des princes ottomans, croyait ne pouvoir régner en sûreté qu'après avoir égorgé tous ses frères, et qui avait à tâche, disait-il, de délivrer la postérité de toute espèce de doute : ni par le respect qu'inspirait la philosophie majestueuse et imposante de Platon. Mais, tandis que les systèmes d'Aristote et de Platon faisaient grand bruit et étaient célébrés avec éclat dans les écoles, celui de Démocrite était en grand honneur auprès des sages appliqués dans la retraite aux méditations silencieuses et profondes... Ainsi ce ne furent ni Aristote ni Platon qui firent disparaître la philosophie de Démocrite, mais Genséric, Attila et les autres barbares; car la science humaine ayant fait naufrage, la philosophie d'Aristote et celle de Platon, comme faites d'une matière légère et gonflée, surnagèrent et parvinrent jusqu'à nous, tandis que ce qui était plus solide coulait à fond et était enseveli dans un oubli presque total. La philosophie de Démocrite nous paraît digne d'être vengée de cet oubli¹. »

Pour accroître la connaissance de la nature et la domination sur la nature, il fallait, selon Bacon, prendre pour modèles les philosophes antérieurs à Socrate et surtout le physicien d'Abdère. Là était la science naissante dont la logique d'Aristote et la théologie de Platon avaient détourné l'activité intellectuelle. C'est de là qu'il fallait partir avec un plan et une méthode de recherches positives.

Ce jugement de Bacon ne peut être accepté qu'avec de sérieuses réserves. Si l'atomisme est resté stérile au point de vue scientifique, nous ne croyons pas que l'on doive s'en prendre uniquement à la domination exercée sur les esprits par les doctrines platonicienne et aristotélicienne. Il portait en lui-même, dans son caractère objectiviste et matérialiste, des contradictions qui le condamnaient à la stérilité. Il n'avait pas, en réalité, de sujet, de centre de conscience où les sensations et perceptions fussent synthétisées de manière à former des jugements. L'unité subjective et formelle postulée ne pouvait être fournie ni par l'indivisibilité physique d'un atome,

(1) *Des Principes et des Origines.*

ni, à plus forte raison, par un groupe d'atomes. Elle était incompatible avec les propriétés géométriques étendue et figure des atomes qui composaient l'âme. Les phénomènes psychiques se joignaient par accident aux propriétés objectives de ces atomes et se trouvaient donc divisés, disséminés, indépendants les uns des autres, ne se rapportant à aucune conscience. Mais à des phénomènes placés, en quelque sorte, hors de toute conscience, et qui cessent donc d'être subjectifs, ne peut s'appliquer le mot *psychique* pris au sens subjectif, c'est-à-dire comme synonyme de *mental*. Voilà la contradiction fondamentale de l'atomisme et de toute philosophie matérialiste.

Ce n'est pas tout. Tous les phénomènes psychiques, dans l'atomisme, se ramènent à des sensations tactiles, lesquelles résultent du contact des atomes de l'âme avec les atomes des images. Ce sont, peut-on dire, des sensations tactiles transformées. Étant de même nature et de même origine, ils sont de même valeur. Les idées que les atomes de notre âme ont sur les propriétés des choses, dérivant toutes de sensations nécessairement et essentiellement tactiles, sont aussi légitimes les unes que les autres, c'est-à-dire également vraies, ou également fausses, ou également douteuses. Que peut devenir, dans cette psychologie, la distinction de la raison et des sens, de la réalité et des apparences, des qualités primaires et des qualités secondaires? Le rationalisme, emprunté par Démocrite aux Éléates, ne repose sur rien. D'où sait-il que le vide et les atomes et leurs figures et grandeurs différentes et leurs mouvements sont la seule réalité, et que c'est l'opinion qui met dans les objets le doux et l'amer, le chaud et le froid, et les diverses couleurs? N'est-ce pas aussi l'opinion, pouvaient lui dire les Éléates, qui donne à vos atomes figure, grandeur et situation relative, qui imagine leurs mouvements et leurs chocs, leurs réunions et leurs séparations, et qui compose d'atomes ronds et lisses votre âme et vos images? Tout cela n'existe que dans la *δοξή*; il n'y a d'autre réalité, d'autre objet de la *πίστις ἀληθής*, que l'Être un et immobile¹.

(1) Mais c'est aussi l'opinion, pouvaient-on dire aux Éléates, qui vous fait dire que l'Être est continu et infini; car votre méthode et votre doctrine sont, comme celles des atomistes, rigoureusement objectivistes; car vous n'avez, pas plus que Démocrite, de sujet où placer la raison qui distingue l'Être un des êtres multiples perçus par les sens. Et n'est-ce pas, en réalité, de l'étendue de ces êtres, manifestée aux sens avec et par la couleur, puis abstraite de la couleur, que vous induisez la continuité, l'infinité, l'immobilité et l'immutabilité de cet Être?

Ainsi, l'atomisme se fonde sur la distinction de la réalité et de l'apparence, des qualités primaires et des qualités secondaires : c'est en quoi il se distingue des doctrines des philosophes ioniens. Mais la psychologie que lui impose le matérialisme, ne lui permet pas de maintenir cette distinction nécessaire. Il faut qu'il soit rationaliste, et il ne peut l'être. Cette seconde contradiction doit mener au scepticisme. On ne peut donc s'étonner qu'un esprit profond comme Démocrite ait reconnu l'impossibilité de la résoudre, et qu'il ait fini par dire que la vérité est ce qui paraît aux sens, par conséquent ce qui paraît à chacun, d'où il suit qu'elle n'existe pas, ou qu'elle est inconnue, inaccessible. C'est l'assertion que lui attribue Aristote :

« C'est l'aspect des choses sensibles qui a fait penser à quelques-uns que la vérité est ce qui paraît. Ils tiennent que ce n'est ni au grand nombre, ni au petit nombre qu'il appartient de juger de la vérité. La même chose goûtée paraît douce aux uns, amère aux autres. Si tout le monde était malade ou fou, et que deux ou trois seulement eussent raison ou santé, ce seraient ces derniers qui paraîtraient malades ou fous, et non les premiers. D'ailleurs, les choses paraissent à la plupart des animaux différentes de ce qu'elles nous paraissent, et à chacun de nous différentes à un moment de ce qu'elles lui paraissent à un autre. Quelles sensations sont vraies (ἄληθῆς), quelles fausses (ψευδῆς), on ne le voit pas (ἄδηλον) : ceci n'est en rien plus vrai que cela, tout l'est également (ἴσος). Aussi Démocrite dit-il, ou qu'il n'y a rien de vrai (οὐθέν τι ἐστίν ἄληθῆς), ou que la vérité nous est cachée (ἄγνωστον ἄληθῆς). Comme il fait consister la pensée dans la sensation, et celle-ci dans une modification du corps, ce qui paraît au sens est, selon lui, nécessairement la vérité ἐστὶ τὸ ἀληθὲς ἄληθῆς ¹. »

Cette conséquence sort logiquement de la psychologie de l'atomisme. Et Démocrite l'avait sans doute envisagée et admise : il n'y a pas lieu de rejeter sur ce point le témoignage d'Aristote ². En tout cas, il est certain qu'un disciple de Démocrite, Protagoras, la tirait du système de son maître, enseignant que chaque chose était ce qu'elle paraissait à chacun ; que la sensation avait la même valeur pour l'un que

(1) *Métaphysique*, liv. III, ch. v.

(2) Notons que ce témoignage d'Aristote se trouve, non seulement dans la *Métaphysique*, mais dans le *Traité de l'Âme*. « Démocrite soutenait que l'âme et l'intelligence sont la même chose : car il pensait que le vrai est ce qui paraît à chacun de nous liv. I, ch. II. »

pour l'autre : que dans le rêve et dans l'état de folie elle avait autant de réalité que dans la veille et dans la santé mentale ; qu'elle était seule connaissable, et non l'objet senti : que, par suite, la connaissance variait nécessairement, selon les personnes, comme la sensation même, à laquelle elle se réduisait. Ainsi étendait-il à tout l'existence apparente ou d'opinion attribuée par Démocrite aux qualités sensibles ; ce qui ruinait entièrement l'atomisme.

Pour fonder, justifier et maintenir, en la précisant, la distinction de la réalité et de l'apparence, des qualités primaires et des qualités secondaires, il fallait un sujet duquel on fit dépendre les qualités secondaires. Pour fonder, justifier et maintenir la distinction de la raison et des sens, il fallait un sujet auquel fussent supposées inhérentes les notions rationnelles qui coordonnent les idées sensibles et imposent une forme à cette matière. Ce sujet, qu'excluait nécessairement l'atomisme matérialiste, le spiritualisme seul pouvait le donner. C'est le spiritualisme, arrivé, en la méthode et en la doctrine de Descartes, au dernier terme de son développement, qui a assuré et fait entrer dans les habitudes intellectuelles la double et capitale distinction dont il s'agit. Or, la physique moderne est née de cette double distinction ; donc, on peut le dire, du spiritualisme cartésien. Si contraire qu'elle soit aux préjugés positivistes de notre temps, cette conclusion ne saurait être contestée. Oui, la science de la nature s'est constituée : elle vit, elle a marché, elle marche de progrès en progrès, sur le terrain du réalisme géométrique et mécanique, que lui a assigné, par sa méthode et par sa doctrine spiritualistes, l'incomparable génie de Descartes. C'est pourquoi, malgré des apparences qui ont frappé Bacon et qui expliquent son jugement, la longue élaboration du spiritualisme par les Socratiques, les Pères de l'Église et les Scolastiques nous paraît historiquement légitime, à ne la considérer même qu'au point de vue de la science proprement dite.

V

On a vu que Bayle avait indiqué, comme postulée par la logique de l'atomisme, l'idée de donner aux atomes le sentiment et la pensée, et que de la même idée est sorti, au xviii^e

et au xix^e siècle, l'atomisme vitaliste et psychologique. La même idée ? Non, à parler avec exactitude. A l'article *Leucippe* Bayle définit ses atomes animés, et l'on voit que sa conception diffère, en un point caractéristique, de celle de Maupertuis, de Charles Lemaire et de M^{lle} Clémence Royer.

Elle en diffère en ce qu'elle n'est pas matérialiste comme la leur. C'est à l'atome même, à l'atome matériel, c'est-à-dire étendu, qu'ils accordent la propriété de sentir et de percevoir. Ils n'y trouvent aucune difficulté.

Aux cartésiens, qui soutiennent que les deux substances spirituelle et corporelle ne sauraient avoir aucunes propriétés communes, et que, par conséquent, on ne peut attribuer la pensée à la matière, Maupertuis répond, en s'inspirant des principes de la philosophie de Locke, que nous ne savons rien des essences de l'âme et du corps : que nous connaissons la pensée et l'étendue par l'expérience, non autrement que les autres propriétés : que l'expérience nous les fait connaître comme très distinctes l'une de l'autre, non comme appartenant à des substances différentes.

« Dans l'explication des phénomènes de la nature, dit-il, nous n'avons qu'une règle à observer : c'est que nous y employions le moins de principes et les principes les plus simples qu'il soit possible. — Mais est-ce employer des principes simples que d'admettre de la pensée dans la matière ? — Si l'on pouvait expliquer les phénomènes sans cette propriété, on aurait tort de l'admettre : si, en ne supposant que l'étendue et le mouvement dans la matière, on pouvait donner des explications suffisantes, Descartes serait le plus grand des philosophes ; si, en ajoutant les propriétés que les autres ont été obligés d'admettre, on pouvait se satisfaire, on ne devrait point encore recourir à des propriétés nouvelles : mais si, avec toutes ces propriétés, la nature reste inexplicable, ce n'est point déroger à la règle que nous avons établie que d'admettre de nouvelles propriétés. Une philosophie qui n'explique point les phénomènes ne saurait jamais passer pour simple, et celle qui admet des propriétés que l'expérience fait voir nécessaires, n'est jamais trop composée. »

On sait que Locke, d'après sa méthode idéologique, était opposé à la distinction claire et certaine des deux substances, fondée par Descartes sur la distinction claire et certaine de leurs attributs essentiels. Conséquent à cette méthode, qui ruinait l'innéisme, il ne voyait pas de contradiction nécessaire

entre la matière et la pensée. « Il nous est impossible de savoir, disait-il, par l'examen de nos idées, si Dieu n'a pas donné à quelques *systèmes* de matière (*some systems of matter*) la faculté de percevoir et de penser : ou s'il a joint à ces systèmes une substance immatérielle qui pense. Car, d'après les idées que nous avons, il ne nous est pas plus malaisé de concevoir que Dieu peut, s'il lui plaît, ajouter à la matière la faculté de penser (*superadd to matter a faculty of thinking*) que de comprendre qu'il y joigne une autre substance possédant cette faculté ¹. »

Ce passage, nettement anticartésien, est célèbre : il conduisait à supprimer, comme inutiles, les substances immatérielles. Si Dieu a pu, dit Maupertuis, donner à certains systèmes de matière, c'est-à-dire à des organismes, par exemple au corps d'un éléphant ou d'un singe, la faculté de percevoir et de penser, pourquoi n'aurait-il pu la donner également aux plus petites parties de la matière, aux éléments ? N'est-il pas aussi téméraire de borner la puissance divine quand il s'agit des éléments que lorsqu'il s'agit des systèmes ? Voilà les atomes sensitifs, — sensitifs en même temps qu'étendus, — justifiés par le raisonnement de Locke. Si, d'après ce raisonnement, un organisme peut sentir et penser, sans qu'il soit nécessaire d'y joindre une substance immatérielle, il n'est pas besoin non plus d'en joindre une à l'atome. Et Maupertuis, certes, n'y songe pas.

La toute-puissance divine était ainsi tournée contre les évidences du spiritualisme cartésien. Mais l'idée de la puissance divine se transforme aisément en l'idée vague et générale de possibilité. La possibilité de la matière pensante une fois admise, le principe d'économie mène à la supposer réalisée. Pourquoi deux substances, si une seule suffit à Dieu ? Mais pourquoi parler de Dieu ? La volonté divine, aux desseins inconnaissables, cause première qui recule de plus en plus derrière l'enchaînement des causes secondes, s'évanouit comme réelle volonté d'un être réel ; elle apparaît de plus en plus comme un pur fait, que l'on affirme à la fois incompréhensible et nécessaire. Voilà que la pensée n'est plus seulement une propriété possible de la matière ; elle lui devient essentielle, comme l'étendue.

Maupertuis, au xviii^e siècle, tenait encore le langage déiste

(1) *Essai sur l'entendement humain*, liv. IV, ch. III.

de Locke. La matière de l'atome, disait-il, sent et connaît, parce qu'elle a reçu la faculté de sentir et de connaître de la toute-puissante volonté du Créateur. La matière de l'atome sent et connaît, disent, au *xix^e* siècle, Charles Lemaire et M^{me} Royer, parce qu'elle possède éternellement et nécessairement en elle la propriété de sentir et de connaître.

M^{me} Royer fait même hardiment un pas de plus. Non seulement, dit-elle, la matière peut sentir et penser; mais il n'est que la matière qui puisse sentir et penser. C'est précisément dans les substances immatérielles, s'il en existait, que le sentiment et la pensée seraient impossibles. Loin d'être incompatible avec la pensée, comme le voulait Descartes, l'étendue est une condition de la pensée; et c'est pour cela que l'on peut et que l'on doit supposer des propriétés psychiques à l'atome.

« De même que, si les éléments matériels ne se touchaient pas, ils ne pourraient ni se mouvoir, ni être mus; de même, si les êtres intellectuels ne pouvaient se rencontrer, se heurter au moyen de surfaces matérielles impénétrables, ils ne s'apercevraient jamais les uns les autres. Ils ne se sentiraient pas existants réciproquement; et, ne pouvant se sentir les uns les autres, ils ne se sentiraient pas eux-mêmes... Pour se connaître eux-mêmes, les êtres conscients devront donc avoir dans leurs organes matériels, étendus et impénétrables, des moyens de s'apercevoir, de s'analyser, de se reconnaître... Mais s'il est établi que la pensée et la conscience ne peuvent exister sans le concours d'une matière étendue et impénétrable, il cesse de répugner que toute matière impénétrable et étendue puisse penser; il devient probable, au contraire, que chacun de ses éléments est individuellement capable d'un minimum de conscience et de pensée¹⁾. »

Bayle eût repoussé absolument cette vue de M^{me} Royer et les raisons sur lesquelles elle s'appuie. Il était trop cartésien pour estimer la pensée compatible avec l'étendue. L'atomisme psychologique, tel qu'il l'entendait, était spiritualiste et ne pouvait être que spiritualiste. Sa conception ne dérivait pas de l'*Essai sur l'entendement*, comme celle de Maupertuis. Il tenait que l'atome devait être *animé* au sens littéral de ce mot, c'est-à-dire qu'une âme, une substance immatérielle, réellement indivisible, devait être unie à ce petit corps, mathéma-

1) *Le Bien et la Loi morale*, 2^e partie, ch., iv p. 116.

tiquement divisible à l'infini. Le grand avantage qu'il trouvait à l'hypothèse des atomes animés, à l'hypothèse qui donne une âme à chaque atome, c'est qu'elle pouvait « fournir quelques réponses à l'objection insurmontable à quoi est sujette l'opinion de ceux qui soutiennent que la matière peut penser, c'est-à-dire avoir des sentiments et des connaissances ». Entendons-le développer cette objection, à ses yeux insurmontable, et à laquelle M^{me} Royer n'a peut-être jamais pensé :

« Cette objection, dit-il, est fondée sur l'unité proprement dite qui doit convenir aux êtres pensants ; car si une substance qui pense n'était une que de la manière qu'un globe est un, elle ne verrait jamais tout un arbre ; elle ne sentirait jamais la douleur qu'un coup de bâton excite. Voici un moyen de se convaincre de cela. Considérez la figure des quatre parties du monde sur un globe : vous ne verrez dans ce globe quoi que ce soit qui contienne toute l'Asie, ni même toute une rivière. L'endroit qui représente la Perse n'est point le même que celui qui représente le royaume de Siam, et vous distinguez un côté droit et un côté gauche dans l'endroit qui représente l'Euphrate. Il s'ensuit de là que, si ce globe était capable de connaître les figures dont on l'a orné, il ne contiendrait rien qui pût dire : *Je connais toute l'Europe, toute la France, toute la ville d'Amsterdam, toute la Vistule* : chaque partie du globe pourrait seulement connaître la portion de la figure qui lui écherrait ; et comme cette portion serait si petite qu'elle ne représenterait aucun lieu en son entier, il serait absolument inutile que le globe fût capable de connaître ; il ne résulterait de cette capacité aucun acte de connaissance ; et, pour le moins, ce seraient des actes de connaissance fort différents de ceux que nous expérimentons ; car ils nous représentent tout un objet, tout un arbre, tout un cheval, etc. : preuve évidente que le sujet affecté de toute l'image de ces objets n'est point divisible en plusieurs parties, et, par conséquent, que l'homme, en tant qu'il pense, n'est point corporel, ou matériel, ou un composé de plusieurs êtres. S'il était tel, il serait très insensible aux coups de bâton, vu que sa douleur se diviserait en autant de particules qu'il y en a dans les organes frappés ; et ainsi la portion de la douleur qui conviendrait à chaque partie serait si petite, qu'on ne la sentirait pas. Si vous me répondez que chaque partie de l'âme (supposée corporelle) communique ses passions aux autres, je vous ferais deux ou trois répliques qui vous replongeraient dans le borbier.

« Je vous dirais, en premier lieu, qu'il ne paraît pas plus possible que les parties du globe se communiquent leur douleur qu'il est possible qu'elles se communiquent leur mouvement. Or, il est très certain que chacune d'elles garde la portion du mouvement qui lui est échue, et qu'elle n'en communique rien aux autres. Poussez un globe : le mouvement que vous lui communiquez se distribue également à toutes les particules de ce mobile, à chacune selon sa masse, et depuis ce temps-là, jusqu'à ce que le globe cesse de se mouvoir, il ne se fait un nouveau partage de mouvement entre ses parties. Pourquoi supposeriez-vous d'autres conditions à l'égard de la pensée, par exemple à l'égard de la douleur que vous pourriez exciter dans ce globe-là ? Ne devez-vous pas dire que cette douleur se répand par tout le globe, et que chaque partie du globe en prend à proportion de sa masse, et retient ce qui lui échet ?

• En second lieu, je vous ferais cette petite question : La partie A de l'âme, comment communique-t-elle sa douleur aux parties B, C, etc. ? La leur donne-t-elle, en s'en défaisant, de telle sorte que la même douleur en nombre qui était dans la partie A se trouve ensuite dans la partie B ? Si cela est, voici le renversement d'une maxime très certaine et très véritable, que les accidents ne passent pas d'un sujet à l'autre (*Accidentia non migrant de subjecto in subjectum*). Voici encore le renversement de vos propres prétentions : vous avez dessein de faire comprendre que la douleur d'un coup de pied doit être fort vive, encore qu'elle soit partagée en une infinité de portions, et vous supposez que la portion qui échet à une partie de l'âme quitte cette partie et va se placer sur d'autres. Mais cette manière de communication n'augmentera point le sentiment ; car si, à mesure qu'une partie de l'âme communique sa douleur, elle la perd, c'est un moyen assuré de prévenir l'augmentation, que l'on appelle *intensive*, et ainsi la difficulté subsiste en son entier ; on ne voit pas d'où peut venir qu'une douleur divisée en une infinité de parties soit un sentiment insupportable. Vous direz donc qu'une partie de l'âme communique sa douleur aux autres, et la retient néanmoins, c'est-à-dire qu'elle produit dans les parties voisines une sensation semblable à la sienne. Mais mon objection revient. Cette sensation semblable produite toute de nouveau n'est-elle pas reçue dans un sujet divisible à l'infini ? Elle se divisera par conséquent en une infinité de parties tout comme la première,

et par cette division chaque sujet, ou chaque morceau de la substance, n'aura qu'un degré de douleur si petit, ou si mince, qu'on ne le sentira point. Or, l'expérience ne nous apprend que trop le contraire.

« Ma troisième réplique sera que vous introduisez dans le monde une infinité d'inutilités. Vous ne pouvez trouver votre compte qu'en supposant une chose inconcevable, c'est que l'image d'un cheval et l'idée d'un carré, étant reçues dans une âme composée d'une infinité de parties, se conservent tout entières dans chaque partie. C'est l'absurdité [des espèces intentionnelles que les scolastiques n'osent presque plus mettre en avant. C'est une absurdité beaucoup plus grande que celle de ces docteurs qui disent que l'âme est toute dans tout le corps et toute dans chaque partie *tota in toto et tota in singulis partibus*). Mais je vous passe cela, et je me contente de vous demander si votre supposition n'enferme pas manifestement ce monstre : c'est que dans un chien affamé il y a une infinité de substances qui sentent la faim, et que dans un homme qui lit il y a une infinité de choses qui lisent, et qui savent chacune qu'elles lisent ? Cependant chacun de nous connaît par expérience qu'il n'y a en lui qu'une chose qui sait qu'elle lit, qu'elle a faim, qu'elle sent de la douleur ou de la joie, etc. A quoi servent donc cette infinité de substances qui lisent dans chaque lecteur, qui ont faim et soif dans chaque animal, etc. ? Vous ne pouvez nier cette conséquence, puisque pour vous délivrer des inconvénients à quoi vous expose la division des pensées en autant de parties qu'il y en a dans la substance d'une âme matérielle, vous êtes contraint de répondre que, par la communication réciproque que les parties de l'âme se donnent de leurs modifications, le sentiment se conserve tout entier en chaque partie de l'âme. Ceci me fait souvenir d'une très bonne raison qu'une secte de philosophes orientaux (les Motecallemin) employait pour soutenir la spiritualité de Dieu. Si Dieu est un corps, disaient-ils, la perfection de son être se trouve, ou dans toutes les substances individuelles de son corps, ou dans une seulement. Si elle se trouve dans toutes, il y a donc plusieurs Dieux : si elle ne se trouve que dans une, les autres sont superflues.

« Vous me direz peut-être que l'âme ne voit pas tout à la fois toutes les parties d'un cheval, mais les unes après les autres ; que cette succession est si prompte qu'elle en est

imperceptible, et que l'impression reçue au premier instant peut durer assez pour se trouver réunie avec l'impression des instants suivants : d'où il arrive que l'âme croit voir les parties de l'objet qui n'agissent plus sur elle. C'est ainsi qu'elle croit voir un cercle de feu lorsqu'on tourne en rond un morceau de bois allumé. Elle voit successivement les parties de ce cercle, et néanmoins il lui semble qu'elle les voit toutes à la fois. Cela vient de ce que l'impression qu'elle a reçue dure plus longtemps que l'action même de l'objet. Je vous réponds que ce subterfuge ne vous tirera point d'affaire. Il ne sert de rien contre ma dernière difficulté, ni contre quelques-unes des autres : il peut seulement jeter de la poudre aux yeux à l'égard de la disproportion entre la grandeur de l'objet et la petitesse de la substance pensante. Mais après tout que pourriez-vous me répliquer, si je vous disais que, lorsqu'un homme regarde bien fixement un corps immobile, une muraille par exemple, la même partie de l'objet qui l'a frappé au premier de ces instants imperceptibles dont vous parlez, le doit frapper dans tous les instants suivants. car on ne saurait imaginer de raison pourquoi elle cesserait d'agir sur l'âme ; elle agit donc en même temps que toutes les autres parties ; mais dites-moi, si vous pouvez, comment l'image d'une muraille peut se loger tout entière dans le même instant sur un sujet divisible à l'infini ! »

La conclusion qui sort de cette suite de raisonnements vivement poussés est que ce qui est divisible à l'infini ne peut être un sujet, et que l'étendue qui est, par sa nature, multiplicité infinie, exclut la pensée, qui est unité nécessaire. Bayle était très ferme sur cette incompatibilité de la pensée et de l'étendue. C'est peut-être de toute la doctrine cartésienne le point qui lui a toujours paru le plus solide. Il n'admettait pas que cette incompatibilité pût cesser par l'organisation, de sorte qu'un organisme devint capable de penser, quoique les parties dont il se compose ne le fussent pas. Maupertuis, on l'a vu, repoussait l'atomisme épicurien en alléguant que l'organisation, qui n'est qu'un assemblage de parties, ne saurait faire naître un sentiment, une perception, une pensée. Cette proposition ruine le matérialisme classique. Nous ne croyons pas que personne l'ait soutenue avec plus de force, l'ait mise en plus vive lumière que l'auteur du *Dictionnaire historique*.

(1) *Dictionnaire historique et critique*, article *Leucippe* (note E).

« Il ne s'agit, dit-il à l'article *Dicéarque*, que de savoir si un philosophe qui croit qu'il y a des corps qui pensent et des corps qui ne pensent pas, raisonne conséquemment. Je soutiens que non, et que quiconque admet une fois que par exemple un assemblage d'os et de nerfs sent et raisonne, doit soutenir, à peine d'être déclaré coupable de ne savoir ce qu'il dit, que tout autre assemblage de matière pense, et que la pensée, qui a subsisté dans l'assemblage, subsiste sous d'autres modifications dans les parties désunies, après la dissipation de l'assemblage... Je soutiens que l'on suppose ce qui a été jusqu'ici inconcevable à tous les hommes, si l'on suppose que le seul arrangement des organes du corps humain fait qu'une substance qui n'avait jamais pensé devient pensante. Tout ce que peut faire l'arrangement de ces organes, se réduit, comme dans l'horloge, à un mouvement local diversément modifié. La différence ne peut être que du plus au moins. Mais comme l'arrangement des diverses roues qui composent une horloge ne servirait de rien pour produire les effets de cette machine, si chaque roue, avant que d'être placée d'une certaine façon, n'avait actuellement une étendue impénétrable, cause nécessaire de mouvement dès qu'on est poussé avec un certain degré de force, je dis aussi que l'arrangement des organes du corps de l'homme ne servirait de rien pour produire la pensée, si chaque organe, avant que d'être mis à sa place, n'avait actuellement le don de penser. Or, ce don est autre chose que l'étendue impénétrable, car tout ce que vous pouvez faire dans cette étendue en la tirillant, en la frappant, en la poussant de tous les sens imaginables, est un changement de situation, dont vous concevez pleinement toute la nature et toute l'essence, sans avoir besoin d'y supposer aucun sentiment, et lors même que vous niez qu'il y ait là aucun sentiment. Il y a eu de grands génies qui se sont montrés un peu trop *tardifs de cœur à croire* sur la distinction de l'âme de l'homme d'avec le corps; mais personne que je sache n'a osé dire jusqu'ici qu'il concevait clairement qu'afin de faire passer une substance de la privation de toute pensée à la pensée actuelle, il suffisait de la mouvoir en sorte que ce changement de situation était, par exemple, un sentiment de joie, une affirmation, une idée de vertu morale, etc.; et quand même quelques-uns se vanteraient de concevoir cela clairement, ils ne mériteraient point d'être crus. Quelle absurdité ne serait-ce pas que de soutenir qu'il

y a deux espèces de couleur : l'une, qui est l'objet de la vue, et rien plus : l'autre, qui est l'objet de la vue et de l'odorat aussi ! Il est encore plus absurde de soutenir qu'il y a deux espèces de rondeur : l'une, qui consiste simplement en ce que les parties de la circonférence d'un corps sont également éloignées du centre : l'autre, qui avec cela est un acte par lequel le corps rond sent qu'il existe et qu'il voit autour de lui plusieurs autres corps. La même absurdité se rencontre à soutenir qu'il y a deux sortes de mouvement circulaire : l'une, qui n'est autre chose que le changement de situation sur une ligne dont les parties sont également éloignées du centre : l'autre, qui avec cela est un acte d'amour de Dieu, une crainte, une espérance, etc. Ce que j'ai dit de la rondeur par rapport à la vision se peut appliquer à toutes sortes de figures par rapport à toutes sortes de pensées ; et ce que j'ai dit du mouvement circulaire n'a pas moins de force à l'égard de toutes les autres lignes sur lesquelles un corps se peut mouvoir ou lentement ou vite. Et ainsi l'on doit conclure que la pensée est distincte de toutes les modifications du corps qui soient venues à notre connaissance, puisqu'elle est distincte de toute figure et de tout changement de situation : mais n'étant point question de cela ici, contentons-nous de conclure que Dicéarque, pour raisonner conséquemment, devait admettre la pensée dans toutes sortes de matière, car sans cela il était absurde de prétendre que pourvu qu'on mit quelques veines, quelques artères, etc., les unes auprès des autres, comme les différentes pièces d'une machine, on produirait le sentiment de couleur, de saveur, de son, d'odeur, de froid, de chaud, l'amour, la haine, l'affirmation, la négation, etc. ¹. »

En ce passage est réfutée l'hypothèse matérialiste ordinaire qui fait résulter la pensée de l'organisation : celle de Leucippe, de Démocrite, d'Épicure, de La Mettrie, de Voltaire, de Diderot, de d'Holbach, d'Auguste Comte, de Littré, de Buchner, de M. Jules Soury : — comme l'est, dans le passage précédemment cité de l'article *Leucippe*, l'hypothèse matérialiste plus logique et plus profonde qui donne le sentiment et la pensée à la matière même de l'atome : celle de Maupertuis, de Charles Lemaire, de M^{me} Royer, de M. Haeckel. Ces deux réfutations du matérialisme, les meilleures que nous con-

(1) *Dictionnaire historique et critique*, article *Dicéarque* (note I).

naïssions, se complètent l'une l'autre : elles mériteraient d'être plus souvent citées. Il convenait donc, croyons-nous, de rapprocher ces passages remarquables où le grand principe cartésien de la distinction essentielle des deux substances, développé et défendu par l'ingénieuse et vigoureuse dialectique de Bayle, apparaît dans toute sa clarté et sa force rationnelles.

Ce principe, d'où part l'idéalisme pour aller plus loin, ne devait pas tarder à s'obscurcir, sous l'influence, de plus en plus dominante au xviii^e siècle, de la philosophie de Locke, célébrée et mise à la mode par Voltaire. Et l'on voit ici, ce que déjà l'on a pu voir (en notre premier chapitre sur le dualisme d'Anaxagore) que Bayle était un autre philosophe que Voltaire : d'esprit aussi ouvert, aussi alerte et vif, aussi exigeant sur les preuves, mais avec aussi peu de respect pour l'irrationnel, plus profond en ses recherches et en ses critiques, plus sincèrement curieux des principes, plus sérieusement appliqué à l'examen des hautes et suprêmes questions. Dans la controverse de Locke et du docteur Stillingfleet, évêque de Worcester, sur la faculté de percevoir et de penser que la matière organisée a peut-être reçue du Créateur, Bayle prend parti pour le théologien, qui lui paraît défendre la vérité philosophique. Voltaire s'empressera d'adopter et de soutenir l'opinion anticartésienne du *sage* Locke, et travaillera si bien à la répandre, à lui assurer la faveur des esprits cultivés, qu'elle triomphera et régnera sur le continent, mais avec un caractère et une portée matérialistes que Locke n'avait pas entendu lui donner.

Il faut remarquer l'opposition curieuse de Bayle et de Voltaire sur cette question de la matière pensante. Pourquoi craindrait-on, dit Voltaire, de reconnaître de nouvelles propriétés à la matière? « Elle en a peut-être à l'infini; rien ne se ressemble dans la nature. Il est très probable que le Créateur a fait l'eau, l'air, le feu, la terre, les minéraux, les végétaux, les animaux, etc., sur des principes et des plans tout différents. Il est étrange qu'on se révolte contre de nouvelles richesses qu'on nous présente : car n'est-ce pas enrichir l'homme que de découvrir de nouvelles qualités de la matière dont il est formé⁽¹⁾? » C'est l'expérience qui nous donne les idées de toutes ces qualités de la matière, aussi bien de celles qu'on dit lui être essentielles, telles que l'étendue, l'impéné-

(1) *Eléments de la philosophie de Newton*, 2^e partie, ch. xiii.

trabilité et la mobilité, que des nouvelles que l'on y découvre, telles que l'attraction newtonienne ou générale, et les attractions électrique, magnétique, chimique, organique ou vitale. Pourquoi n'ajouterait-on pas à ces propriétés celle de sentir et de penser? Pourquoi supposer une âme immatérielle? « Je suis corps et je pense; je n'en sais pas davantage. Irai-je attribuer à une cause inconnue ce que je puis si aisément attribuer à la seule cause seconde que je connaisse ¹? »

« M. Locke, dit Bayle, avoue ingénument qu'un corps doué de pensée est une chose incompréhensible. Et notez qu'il fait cet aveu en répondant à une objection qui était fondée sur cette incompréhensibilité. Il avait donc un grand intérêt à nier le fondement de cette objection; il faut donc conclure que son aveu est très sincère, et un effet de la force de la vérité, et une preuve que tous les plus grands efforts qu'il eût faits pour comprendre l'union de la matérialité d'une substance avec la pensée avaient été inutiles ². » Ainsi Locke est d'accord avec son adversaire sur le principe: il se contente d'en nier la conséquence; il ne veut pas que l'inconcevabilité implique l'impossibilité, parce que Dieu, qui est tout-puissant, « peut faire des choses qui sont incompréhensibles à l'entendement humain ». Mais, ajoute spirituellement Bayle, avec « ce recours à l'étendue de la puissance de Dieu sur des effets qui sont au delà des bornes de notre esprit », nous voilà ramenés à la manière de raisonner des Scolastiques. « C'est ainsi à peu près qu'ils supposent dans les créatures une puissance *obédientielle*, qui fait que Dieu les élèverait, s'il voulait, à toutes sortes d'états: une pierre deviendrait capable de la vision béatifique, une goutte d'eau deviendrait capable d'effacer toute la souillure du péché ³. »

Cette puissance obédientielle de la matière, par rapport à la connaissance, est, selon Bayle, facile à réfuter; elle l'est depuis longtemps, et par une preuve qu'il déclare « aussi assurée que celles de la géométrie ⁴ ». Rien ne lui paraît plus solidement démontré que « l'impossibilité de joindre ensemble en un même sujet les trois dimensions et la pensée ⁵ ». Il s'agit

(1) *Lettres anglaises*, lettre XIII.

(2) *Dictionnaire historique et critique*, article *Dicéarque* (note M).

(3) *Ibid.*, *ibid.*, *ibid.*

(4) *Nouvelles de la République des lettres*, mois d'août 1684, article VI.

(5) *Dictionnaire historique et critique*, article *Dicéarque* (note M).

d'une impossibilité logique : ce que Locke n'a pas vu, et que le docteur Stillingfleet n'a pas fait voir. Sous cette forme : *On ne saurait concevoir comment la matière peut penser*, l'objection était insuffisante. Il fallait dire : *On conçoit clairement que la matière ne peut pas penser*. Les trois dimensions, c'est un sujet multiple, infiniment multiple. La pensée, c'est un sujet qui doit être absolument un et indivisible pour réunir les sensations, comparer, juger, vouloir. Si cette contradiction peut être réalisée par la puissance divine, il n'y a plus de limites au croyable, plus de démonstration, plus de distinction du vrai et du faux, plus de raison. Il ne faut plus parler des bornes de l'esprit humain, de la connaissance humaine ; il faut dire que toute connaissance et toute certitude sont anéanties par cette infinie puissance que l'on suppose en Dieu.

Nul doute que telle ne fût l'opinion raisonnée et arrêtée de Bayle sur le principe pensant : nous ne faisons que les préciser. « J'ai lu, écrit-il à lord Ashley le 23 novembre 1699, dans les *Nouvelles de la République des lettres* du mois dernier, un Extrait du dernier livre de M. Locke contre le feu évêque de Worcester ; et, par cet Extrait, j'ai compris que M. Locke trouve un mystère incompréhensible dans la dureté et la pesanteur de certains corps. Cela me fait croire qu'il suit l'hypothèse de M. Newton touchant le vide, car s'il supposait le plein, comme Descartes, il ne trouverait rien de plus aisé que de comprendre en gros et en général la dureté et la pesanteur ; et il ne comparerait point ces deux qualités de certaines parties de la matière avec la pensée, qu'il suppose que Dieu a pu donner à certains corps. Là-dessus, je suis tout à fait du sentiment de son adversaire. Je ne crois pas qu'il soit possible qu'aucun corps, et moins un assemblage de divers corps qu'un atome d'Épicure, soit susceptible de la pensée ¹. »

Locke, en effet, admettait le vide et, par suite, rejetait les théories cartésiennes de la dureté et de la pesanteur. Ces deux propriétés ne se déduisant pas de l'attribut essentiel de la matière, l'étendue, il fallait bien croire, pensait-il, que Dieu avait pu les ajouter à cet attribut ; et il en concluait que Dieu avait pu également ajouter à l'étendue, en certaines conditions, la faculté de percevoir et de penser. C'est cette conclusion que repousse Bayle, quoi qu'on puisse penser, en

(1) *Lettres de Bayle*, lettre CCXXXIX (23 novembre 1699).

physique, du vide et du plein, de la dureté et de la pesanteur. Pourquoi juge-t-il qu'il faut la repousser? Parce que l'unité qu'implique la pensée ne peut se trouver dans un *assemblage* de divers corps : en cette hypothèse de Locke la contradiction saute aux yeux. Elle serait moins apparente dans l'hypothèse de l'atome doué de pensée, que Locke n'eût pas osé produire, et que personne n'eût prise au sérieux : c'est que l'indivisibilité physique que l'on attribue à l'atome et d'où vient son nom fait illusion sur sa nature, empêche de voir en lui un composé. Elle ne laisserait pas d'être réelle, attendu que l'atome, par cela même qu'il est étendu, est mathématiquement divisible à l'infini : le nom d'*atome* n'y peut rien.

La démonstration de l'immatérialité nécessaire du principe pensant, fondée sur l'unité de la pensée et sur la multiplicité de l'étendue, est d'origine cartésienne et malebranchiste. Mais on doit reconnaître que c'est Bayle qui a donné à cette démonstration, historiquement si importante¹, une forme logique achevée. Voilà donc encore une priorité qu'il faut lui rendre, et que nous ne saurions laisser à Clarke. Nous retrouvons, en effet, dans la lettre bien connue de Clarke à Dodwell sur l'*Immatérialité de l'âme*, les arguments que contiennent les articles *Leucippe* et *Dicéarque*. Le lecteur peut en juger :

« Il est absolument impossible, et il y a une contradiction évidente à dire qu'aucune qualité réelle puisse être véritablement et proprement inhérente dans un amas de matière, sans qu'elle soit la somme ou la collection d'un nombre de puissances ou qualités qui résident distinctement dans les différentes parties de l'amas, et sans qu'elle continue d'être du même genre que le tout qui résulte d'elles. Car, comme la substance d'un amas de matière n'est elle-même autre chose que la somme de ses parties, qui existent chacune distinctement et indépendamment de l'autre, et que le tout ne peut être que du même genre que les parties qui le constituent ; aussi nulle puissance ou qualité de substance ne saurait être autre chose que la somme ou collection des puissances des différentes parties ; et cette somme ou collection ne peut qu'être du même genre que les puissances qui la constituent...

(1) Cette démonstration est la base rationnelle et scientifique du spiritualisme, qui est le point de départ nécessaire de l'idéalisme. Avant de prouver qu'il ne peut exister de substance étendue, il fallait prouver qu'une substance étendue, s'il en existe, ne peut être le sujet ou siège de la conscience, de la pensée.

Puis donc que vous avouez que la pensée n'est pas une puissance composée d'une multitude de pensées, et qu'il est évident que nulles puissances destituées de pensées ne peuvent être du même genre que la puissance de penser, il s'ensuit que la pensée n'est point du tout une substance composée de parties, et, par conséquent, qu'elle ne saurait résider dans une substance qui est formée de parties distinctes et indépendantes, telles que l'on avoue que toute matière est¹. »

La conclusion de Clarke est à rapprocher des remarques de Bayle sur la puissance obédientielle de la matière. « Il est vrai que quelques personnes ingénieuses ont voulu soutenir que Dieu, par l'exercice immédiat de sa toute-puissance, pourrait communiquer la pensée à la matière, bien qu'il soit impossible que la pensée pût résulter naturellement d'aucune composition ou division des propriétés originelles de la matière. Par où je suppose que ces personnes ont voulu dire que la toute-puissante pourrait surajouter le pouvoir de penser à la matière disposée d'une certaine manière, et mise dans quelque espèce particulière de mouvement. Pour moi, je pense que l'argument tiré de la divisibilité de la matière prouve qu'elle n'est pas un sujet capable d'une pareille addition ; que si elle ne l'est pas, de recourir alors à la toute-puissance divine pour lui faire produire une impossibilité, ce n'est pas exalter, mais détruire la puissance de Dieu, comme en effet toutes les idées contradictoires au sujet de quelques-unes de ses perfections, détruisent réellement et par l'événement toutes les idées que nous formons de Dieu et ne produisent d'autre effet que de fournir l'occasion de se moquer de la religion². »

Après Clarke, voici Condillac qui reproduit avec une élégante précision la démonstration de Bayle, et qui se prononce, à son tour, contre l'opinion de Locke. De même que Bayle, Condillac est, sur cette question, nettement cartésien, très opposé à Voltaire et à Diderot.

« Bien des philosophes, dit-il, ont cru que l'âme n'est que ce qu'il y a dans le corps de plus délié, de plus subtil et de plus capable de mouvement : mais cette opinion est une suite du peu de soin qu'ils ont eu de raisonner d'après des idées exactes. Je leur demande ce qu'ils entendent par un corps.

(1) *Ouvrages philosophiques de Clarke*, édit. Jacques. Lettre sur l'Immatérialité de l'âme, p. 329.

(2) *Ibid.*, *ibid.*, p. 361.

S'ils veulent répondre d'une manière précise, ils ne diront pas que c'est une substance unique : mais ils le regarderont comme un assemblage, une collection de substances. Si la pensée appartient au corps, ce sera donc en tant qu'il est assemblage et collection, ou parce qu'elle est une propriété de chaque substance qui le compose. Or, ces mots *assemblage* et *collection* ne signifient qu'un rapport externe entre plusieurs choses, une manière d'exister indépendamment les unes des autres. Par cette union, nous les regardons comme formant un seul tout, quoique, dans la réalité, elles ne soient pas plus *une* que si elles étaient séparées. Ce ne sont là, par conséquent, que des termes abstraits, qui au dehors ne supposent pas une substance unique, mais une multitude de substances. Le corps, en tant qu'assemblage et collection, ne peut donc pas être le sujet de la pensée. Diviserons-nous la pensée entre toutes les substances dont il est composé ? D'abord, cela ne sera pas possible, quand elle ne sera qu'une perception unique et indivisible. En second lieu, il faudra encore rejeter cette supposition, quand la pensée sera formée d'un certain nombre de perceptions. Qu'A, B, C, trois substances qui entrent dans la composition du corps, se partagent en trois perceptions différentes, je demande où s'en fera la comparaison. Ce ne sera pas dans A, puisqu'il ne saurait comparer une perception qu'il a avec celle qu'il n'a pas. Par la même raison, ce ne sera ni dans B, ni dans C. Il faudra donc admettre un point de réunion ; une substance qui soit en même temps un sujet simple et indivisible de ces trois perceptions : distincte, par conséquent, du corps : une âme, en un mot.

« Je ne sais pas comment Locke a pu avancer qu'il nous sera peut-être éternellement impossible de connaître si Dieu n'a pas donné à quelque amas de matière, disposée d'une certaine façon, la puissance de penser. Il ne faut pas s'imaginer que, pour résoudre cette question, il faille connaître l'essence et la nature de la matière. Les raisonnements qu'on fonde sur cette ignorance sont tout à fait frivoles. Il suffit de remarquer que le sujet de la pensée doit être *un*. Or un amas de matière n'est pas *un* ; c'est une multitude ¹. »

1) *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1^{re} partie, section 1, ch. 1, 6 et 7. — En disant que, pour résoudre la question, on n'a pas besoin de connaître la nature de la matière, Condillac se montre inconséquent et superficiel. Pour prononcer que tout corps est multitude, il faut connaître que tout corps est essentiellement étendu, c'est-à-dire

Revenons à l'hypothèse qui donne une âme à chaque atome, Elle était nouvelle, et elle a paru sans doute fort étrange. On n'a pas compris l'intérêt philosophique qu'elle présentait. On n'a pas remarqué que ce genre d'atomisme, sur lequel Bayle appelait l'attention, touchait à l'idéalisme objectif. Ces âmes d'atomes ressemblent aux monades de Leibniz. Chacune d'elles confère l'indivisibilité physique à la petite portion de matière à laquelle elle est unie. Elles n'ont pas toutes le même degré de perceptivité. et elles sont diversement associées. Dans l'animal, dans l'homme, il doit y avoir une âme atomique supérieure, souveraine, et des âmes atomiques subordonnées. Il ne restait évidemment qu'un pas à faire pour mettre en ces âmes toute la réalité substantielle du monde, pour réduire leurs petits corps à des phénomènes réglés.

Il ne restait qu'un pas à faire pour reconnaître que l'étendue, — une étendue de grandeur déterminée, — envisagée comme qualité *réelle* de l'atome, est chose à la fois impossible et inutile : impossible logiquement, parce qu'elle réalise l'infini, qui est contradictoire, et parce que toute grandeur géométrique est nécessairement relative ; impossible psychologiquement, parce qu'il n'y a pas plus de raison de croire que l'idée d'étendue représente une étendue *réelle*, qu'il n'y en a de croire que l'idée de couleur représente une couleur *réelle* ; inutile, parce que les sensations, perceptions et idées, n'ayant que des rapports arbitraires avec leurs conditions et objets matériels supposés, peuvent très bien se produire et se succéder, d'après des lois préétablies, sans qu'on les fasse dépendre de la *réalité* de ces objets et de ces conditions, et donc sans qu'on ait besoin d'admettre cette *réalité*.

F. PILLON.

que l'idée que nous avons de l'étendue du corps, et qui, selon Condillac, comme selon Locke, nous est donnée par les sens, représente une qualité réelle, c'est-à-dire la réelle nature du corps.

BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE

FRANÇAISE

DE L'ANNÉE 1896

I

MÉTAPHYSIQUE, PSYCHOLOGIE

LI

PHILOSOPHIE DES SCIENCES

BEAUNIS H., BINET A. — *L'Année psychologique* : deuxième année, 1895 in-8, Félix Alcan: 1010 p.

Le développement considérable donné à ce second volume de *L'Année psychologique* témoigne de l'activité des psychologues. Il est divisé en trois parties. La première partie contient, d'abord, six mémoires originaux : *Les caractères anormaux et morbides*, par M. Th. Ribot; *Un aperçu de psychologie comparée*, par M. Forel; *Temps de lecture et d'omission*, par M. Flournoy; *Sur les phénomènes intellectuels*, par M. Bourdon; *Notes sur les conditions favorisant l'hypnose*, par M. Gley; *Les illusions de poids*, par M. Bieryliet. Puis viennent les travaux et recherches du laboratoire de psychologie physiologique de la Sorbonne : sur la circulation capillaire dans ses rapports avec la respiration et les phénomènes psychiques, par MM. Binet et Courtier; sur la localisation des sensations tactiles, par M. V. Henri; sur la continuité des chiffres et des nombres dans la mémoire immédiate, par M. Xilliez; sur l'application de la méthode graphique à la musique en vue d'étudier certains points de la psychologie des mouvements, par MM. Binet et Courtier; sur la peur chez les enfants, par M. Binet. A ces travaux font suite des revues générales : sur la psychologie historique, par M. Azoulay; sur le sens du lieu de la peau, par M. V. Henri; sur les sensations olfactives, par M. J. Passy; sur la psychologie individuelle, par MM. Binet

et V. Henri; sur le calcul des probabilités en psychologie, par M. V. Henri.

Dans la seconde partie se trouvent plus de deux cents analyses bibliographiques très consciencieuses et très riches en renseignements. Une table bibliographique forme la troisième partie.

Deux des mémoires ont une portée générale et nous ont particulièrement intéressé : celui de M. Ribot et celui de M. Forel. Nous remarquons, dans le premier, une ingénieuse et très juste distinction entre la logique de l'intelligence, qui repose sur le principe de contradiction, et la logique des sentiments, que régit le principe de finalité (p. 14), et une excellente critique de l'explication des caractères contradictoires par l'association de contraste. M. Ribot tient, avec raison selon nous, que l'origine de ces caractères doit être cherchée, non dans les idées et leur mode d'association, mais dans les événements plus profonds de l'ordre affectif, dont l'association par contraste n'est elle-même qu'un résultat (p. 16).

M. Forel, en son mémoire, s'élève contre ce qu'il appelle « le fétichisme de l'atome matériel » (p. 19). Il n'admet pas que l'on oppose « une activité dite inconsciente à l'activité consciente » (p. 21). Comme M. Durand (de Gros), — dont il rappelle et admire les travaux de philosophie biologique, — il attribue « une conscience et une activité propre aux centres nerveux sub-cérébraux » (p. 22). Il montre très bien les difficultés que présente la psychologie comparée et qui résultent de l'*anthropisme*, c'est-à-dire de la tendance à « transplanter notre subjectivisme, le contenu de notre conscience supérieure, dans les actes des insectes et des animaux en général » (p. 31).

BERGSON HENRI. — Matière et mémoire, essai sur la relation du corps à l'esprit (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan : III-279 p.).

Nous regrettons de ne pouvoir consacrer qu'une brève notice à ce livre curieux, riche d'idées, et dont la forme est, à notre sens, vraiment parfaite, parce qu'elle ne fait qu'un avec la pensée subtile qu'elle exprime. Montrer les rapports de la perception et de l'action, de la mémoire et de la perception; expliquer comment de ces rapports résultent une multitude de plans de conscience différents; rendre compte, par ces rapports, des idées générales et des associations d'idées; enfin, tirer de ces observations et analyses psychologiques une théorie métaphysique de la matière et de l'esprit, dans laquelle se lève ou s'atténue la triple opposition de l'inétendu à l'étendu, de la qualité à la quantité et de la liberté à la nécessité : tel est l'objet que s'est proposé l'auteur.

Nous approuvons et goûtons fort, en quelques points essentiels, la partie psychologique de son travail. Ainsi nous admettons, comme lui, que la perception se rapporte à l'action; et qu'entre le souvenir

et la perception il y a une différence de nature, et non pas seulement d'intensité. Ce sont les deux propositions fondamentales, liées l'une à l'autre, auxquelles se rattachent toutes ses autres vues. Il établit très bien, contre l'école associationniste, que la distinction des perceptions du présent et des représentations du passé ne consiste pas simplement en celle d'*états forts* et d'*états faibles*. « Si le souvenir d'une grande douleur, dit-il, n'est qu'une douleur faible, inversement une douleur intense que j'éprouve tinira, en diminuant, par être une grande douleur remémorée. Or, un moment arrive, sans aucun doute, où il n'est impossible de dire si ce que je ressens est une sensation faible que j'éprouve ou une sensation faible que j'imagine, mais jamais cet état faible ne m'apparaîtra comme le souvenir d'un état fort. Le souvenir est donc toute autre chose (p. 147). »

Il fait remarquer que cette idée fautive d'une simple différence de degré entre la perception et le souvenir vient d'une fautive idée de la nature de la perception. « On ne veut voir dans la perception, dit-il, qu'un enseignement s'adressant à un pur esprit, et d'un intérêt tout spéculatif. Alors, comme le souvenir est lui-même, par essence, une connaissance de ce genre, puisqu'il n'a plus d'objet, on ne peut trouver entre la perception et le souvenir qu'une différence de degré, la perception déplaçant le souvenir et constituant ainsi notre présent, simplement en vertu de la loi du plus fort. Mais il y a bien autre chose entre le passé et le présent qu'une différence de degré. Mon présent est ce qui m'intéresse, ce qui vit pour moi, et, pour tout dire, ce qui me provoque à l'action, au lieu que mon passé est essentiellement impuissant (p. 148). »

Il y a entre le souvenir et la perception une différence importante sur laquelle nous avons autrefois appelé l'attention¹, en rejetant, comme le fait aujourd'hui M. Bergson, la théorie de Hume et des associationnistes. Ce qui établit, selon nous, cette différence, c'est l'application des catégories ou idées de rapports inhérentes à l'esprit. En vertu des catégories de causalité et de succession ou de temps, l'esprit joint à la sensation la croyance à un objet ou cause extérieure de cette sensation, qu'il met, ainsi que la sensation, dans le présent. A l'image représentée il joint la croyance à une sensation d'où cette image dérive; et cette sensation, ainsi que sa cause extérieure, il les met dans le passé. Nous ne parlons pas de la catégorie de position ou d'espace que l'esprit joint aux sensations visuelles et tactiles. Il nous paraît clair que la psychologie de la mémoire et de la perception ne peut se passer des catégories; et qu'on ne peut les faire naître de la mémoire et de la perception déjà différenciées, parce qu'elles sont nées pour les différencier.

¹ Voyez *Critique philosophique*; 1^{re} série, t. XXIV, et *Psychologie de Hume*, Introduction.

Il est inutile de dire que les catégories, remises à la place qui leur appartient dans l'expérience psychique, nous mènent à une théorie de la matière et de l'esprit très différente de celle de M. Bergson.

COUTURAT (Louis). — **De l'infini mathématique** (grand in-8°, F. Alcan; xxiv-667 p.).

Nous nous bornerons à quelques réflexions sur cet ouvrage considérable, en regrettant de ne pouvoir lui consacrer ici une étude critique développée. L'objet que s'y est proposé l'auteur est de défendre l'infini actuel de quantité contre les objections du néo-criticisme.

M. Couturat définit le nombre une collection d'unités, à quoi nous n'avons pas à contredire. En cette définition entrent deux idées, selon lui rationnelles ou aprioriques, l'idée d'*unité* et celle de *tout* ou de *collection*. Pluralité n'est pas encore nombre : il faut que les unités, qui sont *plusieurs*, soient réunies, que l'esprit en forme une unité complexe, une synthèse, qui est la totalité. « Étant donnée une variété de sensations, la pensée, en s'attachant (simultanément ou successivement, peu importe) à divers éléments de cette multiplicité hétérogène, y démêle ou plutôt y découpe plus ou moins arbitrairement des objets, et confère à chacun d'eux l'unité. Mais il ne suffit pas de découvrir ou d'inventer des unités au sein de la diversité infinie de la conscience : ces unités éparses ne font pas encore *un* nombre ; ce sont simplement *plusieurs* unités. Il faut alors rassembler toutes ces unités dans une vue synthétique de l'esprit et en former un tout unique, objet d'un acte intuitif de pensée : c'est ce tout qui seul constitue proprement le nombre entier. On remarquera que si les objets individuellement perçus se prêtent plus ou moins à recevoir la forme de l'unité, tout en n'offrant jamais d'unité véritable, la collection qu'ils forment ne peut évidemment recevoir l'unité que par un décret absolument arbitraire de l'esprit, car il s'agit d'imposer de nouveau à la pluralité des unités déjà constituées la forme rationnelle de l'unité (p. 360). »

Nous citons ce passage, parce qu'il contient, croyons-nous, les principes d'où part l'auteur dans ses raisonnements sur l'infini numérique. L'unité et le nombre ne viennent pas de l'expérience ; ils ne sont pas donnés à l'esprit ; ce sont des formes que l'esprit tire de lui-même et qu'il confère aux choses ; ce sont des créations de l'esprit, la première à demi arbitraire, la seconde entièrement arbitraire. — Nous disons que l'unité est, pour M. Couturat, une création à demi arbitraire de l'esprit, parce que, d'après les expressions dont il se sert indifféremment (*démêler* et *découper*, *découvrir* et *inventer*), il paraît hésiter sur ce premier point, tandis que sur le second, sur le nombre, il est absolument affirmatif. — Voyons maintenant les conséquences. Si l'unité et le nombre sont des créations de l'esprit,

les unités et les nombres concrets ne sont pas plus réels, pas moins idéaux, que les unités et les nombres abstraits, et ceux-ci ne sont pas plus idéaux, pas moins réels, que les unités et les nombres concrets ; la distinction du réel et de l'idéal ou possible n'existe pas en matière d'unité et de nombre. Or, si cette distinction n'existe pas, on ne peut dire ni que le réel soit nécessairement fini, c'est-à-dire tel ou tel nombre, telle ou telle collection déterminable d'unités, ni que l'idée d'infinité doive s'appliquer uniquement au possible, soit une simple idée de possibles sans terme assignable.

Nous contestons absolument les principes d'où ces conséquences se déduisent. D'abord, nous n'admettons pas l'opposition qu'établit M. Couturat entre l'expérience et la raison dans la question du nombre, pas plus que nous ne l'admettons dans la question des espèces et des genres. Dans l'expérience entrent divers éléments aprioriques : idées d'unité et de nombre, idées de ressemblance et de différence, idée de succession, idée de position. On ne doit donc pas dire des idées d'unité et de nombre, pas plus que de celles de ressemblance et de différence, qu'elles sont étrangères à la réalité expérimentale, puisqu'elles en sont des éléments constitutifs. On ne doit pas dire que ce sont des formes imposées arbitrairement aux choses, pas plus qu'on ne peut le dire des idées de ressemblance et de différence. L'esprit démêle et découvre des unités dans la nature, par exemple, des étoiles, des arbres, des hommes, etc., disons en général des qualités semblables et distinctes ; il ne les découpe pas, il ne les invente pas. Il perçoit quelquefois des unités réunies en collections inégales, par exemple la collection des pétales d'une rosacée et celle des pétales d'une crucifère. Il ne les crée pas arbitrairement, pas plus qu'il ne crée arbitrairement les unités dont elles sont composées, pas plus qu'il ne crée arbitrairement les ressemblances et les différences qui constituent les espèces et les genres. Des nombres concrets, donnés dans l'expérience, nous passons aux nombres abstraits, lesquels s'appliquent, non seulement au réel, mais encore au possible. La suite des nombres abstraits est une sorte de cadre préparé par l'esprit, qui a comparé et analysé des collections réelles, pour recevoir toutes les collections possibles de l'expérience, comme l'espace abstrait en est un pour toutes les positions possibles, et le temps abstrait pour toutes les successions possibles. Il nous paraît inutile d'insister ; cette différence évidente des nombres abstraits et des nombres concrets, qui est celle du possible et du réel, ruine l'argumentation infinitiste.

DURAND DE GROS (J.-P.). — Les Mystères de la Suggestion

(broch. in-8°, Félix Alcan ; 22 p. .)

En cette brochure, M. Durand (de Gros) revient sur les mystères de la suggestion dont traite son remarquable ouvrage : *le Merveil-*

leur scientifique. Il remarque, d'abord, que la disposition à subir la suggestion est en raison, toutes choses égales d'ailleurs, du développement de la crédulité et de l'obédience individuelles. « Pour que la suggestion opère et s'effectue, il est indispensable que son énoncé, ou les divers signes qui peuvent en tenir lieu, soient compris du sujet, et, secondement, qu'elle obtienne une certaine adhésion de sa part (p. 5). » Mais, dans certains cas de suggestion, par exemple dans celle qui produit la vésication sans vésicatoire, le suggestionné a certainement l'idée de vésication, mais son intelligence ne comprend pas le mécanisme de ce phénomène physiologique, et ce n'est pas sa volonté qui le réalise. « Et pour ce qui est du concours de la crédulité et de l'obédience, qu'en reste-t-il, où s'aperçoit-il, quand nous voyons certains sujets, à l'annonce d'une suggestion extravagante, se livrer à des transports d'incrédulité, et, l'effet une fois réalisé, lutter avec fureur pour surmonter l'obsession qui les domine (p. 6) ? »

Il y a là une autonomie que l'auteur résout très simplement par la théorie du polypsychisme, qu'il a depuis longtemps élevée sur des données positives de physiologie, d'anatomie humaine, d'anatomie comparative et de zoologie générale. Il faut, dit-il, distinguer, dans l'organisme humain, plusieurs centres psychiques, plusieurs consciences, l'une, supérieure, constituant le Moi principal, et les autres, en grand nombre, subordonnées. La *mise en train* de l'action suggestionnelle se fait par la conscience supérieure. Une fois ainsi *amorçées*, les consciences inférieures opèrent par elles-mêmes, opèrent seules (p. 15).

Cet amorçage par la conscience supérieure est-il toujours nécessaire pour que la suggestion soit possible ? M. Durand ne le pense pas. Il tient qu'il est des cas où les consciences inférieures peuvent communiquer directement avec le dehors par la porte des organes des sens, c'est-à-dire voir et entendre sans que la conscience supérieure voie et entende. Il rappelle qu'il a cité, dans ses livres, des exemples curieux de ce pouvoir (p. 17). Il ajoute qu'on ne peut, comme l'École de Nancy, réduire tout le merveilleux thaumaturgique à la suggestion.

« L'influence du moral sur le physique, autrement dit la suggestion, est sans doute l'un des plus puissants leviers de la thaumaturgie ; mais avec elle rivalise l'action biomagnétique occulte de la volonté, ou mieux de la pensée, s'exerçant par l'intermédiaire d'un impondérable, un congénère probable de l'électricité, dont la nécessité s'impose à la raison, et par le moyen duquel l'esprit agit matériellement à distance, et perçoit également à distance, sans le secours d'aucun organe corporel visible et tangible (p. 18). » La cure merveilleuse du professeur russe Dorobetz, due récemment à la prière cabalistique d'une guérisseuse, ne lui paraît pouvoir s'expliquer que par cette action biomagnétique ou télépathique.

DURAND DE GROS (J.-P.). — L'Idée et le Fait en biologie

(broch. in-8°, Félix Alcan; 88 p. .

Ce travail est, en grande partie, la réédition de deux articles antérieurement publiés dans la *Revue philosophique*. M. Durand y montre très bien l'impropriété de l'expression *anatomie générale* appliquée à l'histologie par Bichat et, depuis Bichat, par tous les physiologistes. Elle ne convient pas plus à l'étude des éléments, des matériaux, de l'étoffe organique, que le terme *chimie générale* à la chimie des corps simples. C'est un lapsus de logique. Ce qu'il faut appeler *anatomie générale*, « c'est la considération de *tous* les degrés de la progression de composition organique (éléments, tissus, organes, appareils) envisagés comme genres, c'est-à-dire abstraction faite des caractères propres de leurs espèces respectives » (p. 53). Par cette erreur, le fondateur de l'histologie s'est interdit la gloire d'élever le couronnement de l'édifice physiologique, en posant les bases de l'organologie.

L'organologie, sans laquelle il ne saurait y avoir d'anatomie générale ni de physiologie générale, suppose la conception de l'organe abstrait et la détermination des parties essentielles et des modes d'action essentiels de cet organe abstrait. Selon notre auteur, l'organisme animal est une association, une colonie d'organismes élémentaires dont chacun est essentiellement formé : 1° d'un centre nerveux, avec un centre psychique ou *moi* inhérent; 2° de conducteurs nerveux efférents et afférents; 3° d'organes-outils commis à la mise en rapport électif des conducteurs nerveux avec les *agents* fonctionnels, actifs ou passifs, en vue d'un résultat final ou travail utile déterminé. Il donne le nom d'*organe entier primaire* à chacun de ces organismes simples composants, et celui de *fonction entière primaire* au mode d'activité de l'organe abstrait ainsi conçu (p. 55). En un mot, l'organologie repose sur le *polyzoïsme*; et du polyzoïsme découle le *polypsychisme*, lequel explique les phénomènes de suggestion et se vérifie par ces phénomènes. On voit quelle est la portée de cette belle conception de l'organe abstrait.

On trouve dans la brochure de M. Durand une excellente analyse de la méthode à laquelle sont dues toutes les découvertes des sciences. Il explique qu'elle est à la fois expérimentale et rationnelle, qu'elle consiste à aller sans cesse du fait à l'idée et de l'idée au fait. Il se montre très opposé, — et vraiment la fécondité de ses vues de philosophie biologique lui en donne bien le droit, — à l'empirisme étroit et simpliste qui entend ne s'attacher qu'au fait, qui ne donne aucune place, aucun rôle à l'idée dans la recherche scientifique, et qui toujours répète le mot de Magendie : « Des expériences, rien que des expériences, sans mélange de raisonnement ! »

FONSEGRIVE (GEORGE L.). — **Essai sur le libre arbitre, sa théorie et son histoire**, 2^e édition revue et augmentée d'un Appendice (in-8^o Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 392 p.).

Cette seconde édition reproduit la première, qui est de 1887, en y ajoutant un Appendice sur le mouvement contingentiste d'après les récentes publications de M. Jean Pérés, de M. Bergson, de M. J. Weber. Les vues de ces philosophes mettent, nous semble-t-il, en vive lumière la différence qui existe entre la pure contingence et le libre arbitre. M. Fonsegrive estime avec raison que le nom de liberté ne peut s'appliquer à une spontanéité absolue à laquelle on ne reconnaît pas « le pouvoir de se décider entre deux alternatives (p. 376) » ; et que des actes spontanés, qui étaient seuls possibles au moment où ils se sont produits, ressemblent, quoiqu'on les dise émanés du moi et du moi seulement, plutôt à des actes nécessaires qu'à des actes libres.

Il est certain, dirons-nous, qu'ils sont tout aussi amoraux que des actes nécessaires. Et c'est pourquoi c'est un tort — que l'on peut reprocher à notre auteur, — de rejeter comme illusoire le rapport établi par Kant entre la liberté et l'obligation. C'est par ce rapport que la liberté se distingue de la pure contingence. Il faut que deux futurs contraires soient possibles au même moment comme pouvant être également liés à la synthèse des phénomènes qui constituent le moi, sans quoi l'impératif moral n'aurait pas de sens. L'impératif moral suppose la contingence, mais une contingence spéciale qui n'exclut pas la liaison de finalité du moi et de l'acte.

M. Fonsegrive fait de la loi de personnalité une critique où nous remarquons qu'il se fait et donne une idée inexacte de l'idéalisme néo-criticiste. « Si la loi de personnalité, dit-il, est purement subjective, si elle ne répond à rien de réel, M. Renouvier ne nous aura-t-il pas appris, en nous démontrant cette vérité, à nous défaire de toute croyance aux sentiments qui en sont la suite ? Sans doute, nous ne pourrions nous défaire ni du sentiment de la responsabilité, ni du remords, ni du repentir ; mais nous saurons que ces phénomènes ne répondent à rien de réel et nous prendrions alors très aisément notre parti d'un sentiment que nous saurons illusoire. Si, pour échapper à ces conséquences, M. Renouvier accordait une valeur objective quelconque à la loi de personnalité, il rétablirait l'existence de ces entités qu'il veut détruire, et, à parler franchement, on ne pourrait plus voir aucune différence entre l'âme du spiritualisme et cette loi de personnalité inventée par les criticistes (p. 374). »

Tel est le dilemme que l'auteur oppose à la loi de personnalité. On y échappe sans peine en répondant que la loi de personnalité est inséparable des phénomènes qu'elle unit et régit ; donc que, d'une part, elle est aussi réelle, aussi objective que ces phénomènes,

et que, d'autre part, ces phénomènes sont subjectifs comme la loi qui en constitue la synthèse. Ni les phénomènes n'ont une réalité, une objectivité qui n'appartiendrait pas à la loi, ni la loi une subjectivité qui la distinguerait des phénomènes. — Mais alors, dira M. Fousegrive, la loi de conscience ou de personnalité ne diffère pas de l'âme du spiritualisme. — Nous le voulons, si l'on entend que tout ce que renferme l'idée de la substance âme se réduit à la loi de conscience ou de personnalité. L'idéalisme néo-crititiste ou phénoménisme rationnel n'est pas autre chose que le spiritualisme analysé et approfondi.

M. Fousegrive fait preuve, dans la partie historique de son livre, d'une érudition fort riche. Il semble cependant que les vues de Tertullien, des sociniens et de Montesquieu sur les rapports de la prescience et du libre arbitre n'auraient pas dû y être omises. Nous devons signaler une erreur qui nous avait étonné dans la première édition et qu'il a laissée dans la seconde. « Jouffroy soutient, dit-il, que Dieu ayant vu que le libre arbitre de l'homme ne pouvait coexister avec sa propre science a préféré se priver de la prescience pour doter l'homme de la liberté (p. 267). » Or, l'opinion exprimée par Jouffroy *Cours de droit naturel*, t. I, p. 115-119 est qu'il n'y a pas de contradiction logique entre la liberté et la prescience divine, attendu que Dieu peut voir l'avenir, comme nous voyons le passé et le présent, c'est-à-dire qu'il peut voir les actions humaines telles qu'elles résulteront des libres déterminations de la volonté. Cette opinion est précisément celle de M. Fousegrive.

FOUILLÉE (ALFRED). — **Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan; LXVIII-351 p.).

Dans ce volume, où l'on retrouve les brillantes qualités, bien connues, du penseur, de l'écrivain, du polémiste, M. Fouillée examine et critique les doctrines de l'inconnaissable, les doctrines idéalistes et les doctrines de la contingence et de la liberté. Il voit et montre en ces doctrines diverses une réaction contre la science positive.

L'expression *science positive* veut être définie avec précision. Il y a deux espèces de sciences : les sciences de la nature, les sciences psychologiques et morales. La méthode des premières est l'observation externe ; celles des secondes l'observation intérieure et l'interprétation des signes de conscience. C'est aux premières que s'applique l'épithète *positive* ; on les réunit en disant au singulier : la *science positive* ; souvent même, omettant l'épithète, on dit : *la science*, comme si ce nom, avec l'autorité qui s'y attache, leur devait être réservé. Les doctrines agnostiques, idéalistes et contingentistes ou libertistes se fondent sur la distinction, reconnue nécessaire, des

deux espèces de sciences et de leurs méthodes. Elles sont une réaction, non contre le savoir, considéré en général, ni contre telle ou telle science particulière, physique, chimie, biologie, ni contre la science positive, c'est-à-dire contre le groupe des sciences de la nature, mais uniquement contre les systèmes (matérialisme, positivisme) qui prétendent réduire toutes les connaissances humaines au type des sciences de la nature, qui soutiennent que hors de ces sciences, au-dessus des objets qu'elles atteignent, il n'est aucune réalité que l'on puisse admettre et dont on doive s'occuper.

Rien de plus légitime, à notre sens, que la réaction contre ces systèmes. Et nous remarquons que la philosophie de M. Fouillée joue son rôle dans cette réaction parmi les doctrines idéalistes. Voici quelques passages qu'il nous est agréable de citer :

« Quand on a admis que toutes les réalités connaissables sont des phénomènes dans la conscience, il faut faire un pas de plus et dire : toutes les réalités connaissables sont en elles-mêmes des phénomènes de conscience ou de subconscience. Le physique est réductible au mental. Ce mouvement s'accomplit sous nos yeux. Le second stade atteint par la philosophie contemporaine a été précisément la réduction de tous les phénomènes au type psychique, offrant des degrés de conscience infinis, jamais l'inconscience absolue (p. XLVI). »

« Une fois rétabli l'élément psychique au cœur même de la réalité, la réalité tout entière sera conçue comme homogène et une, soit dans ses éléments, qui sont psychiques, soit dans ses lois, qui, à une extrémité, sont mécaniques, à l'autre, sociologiques (p. XLVII). »

« Le mental étant désormais accepté comme le vrai contenu de la réalité dont le matériel n'est qu'une forme, la philosophie parvenue à son dernier stade considérera l'idée de la société universelle des consciences comme le fond de ce qu'on appelait autrefois la Nature (p. XLVIII). »

En ces passages caractéristiques il y a un point essentiel sur lequel nous sommes parfaitement d'accord avec notre auteur : c'est la réduction du physique au mental. Mais nous ne saurions voir dans cette réduction un stade atteint par la philosophie contemporaine. C'est après Descartes, à la fin du xvii^e siècle et au commencement du xviii^e, que s'est accompli ce progrès. Il est vrai qu'il a été longtemps méconnu ; mais les idéalistes contemporains qui y arrivent, à leur tour, par leur réflexion personnelle, n'ont pas à s'en faire honneur. Il n'a été continué et complété et n'avait besoin de l'être, à notre époque, que par la réduction de la substance à la loi de conscience ou de personnalité, et par la négation de l'infini actuel, négation qui met une limite logiquement nécessaire à la nécessité causale et d'où résulte la possibilité du libre arbitre.

M. Fouillée ne paraît pas d'ailleurs se rendre compte de ce qui est impliqué dans la réduction du physique au mental. Il ne parle que

de l'insuffisance de la science positive, dont le point de vue est partiel et abstrait et auquel il faut joindre celui de la philosophie pour atteindre la réalité complète. Il devrait dire que la science positive n'atteint pas la réalité vraie, le fond des choses, parce que son point de vue est relatif, qu'il dépend de la constitution de notre sensibilité. M. Fouillée voudrait concilier la réduction du physique au mental avec le réalisme des sciences de la nature, unir en une seule et même synthèse le mécanisme et le psychisme, mis sur le même plan, et considérés comme homogènes. Son idéalisme est incohérent et contradictoire.

M. Fouillée rejette le noumène de Kant. Avec toute raison, croyons-nous : il est clair que l'idéalisme objectif exclut l'agnosticisme ; les monades, avec leurs degrés différents de conscience, détruisent l'inconnaissable métaphysique en le remplaçant. Mais peut-on appliquer sérieusement le nom d'inconnaissable à la contingence ? Pour dire d'une chose quelle est inconnaissable il faut d'abord supposer qu'elle existe. Il n'y a d'inconnaissable que ce qui est à la fois réel et inaccessible. L'antécédent causal d'un fait premier n'est ni connaissable ni inconnaissable, parce qu'il n'existe pas.

M. Fouillée ne veut pas qu'il y ait de limite à l'application du principe de raison suffisante, à la position de la question *pourquoi*. Cependant il faut bien que la série régressive des *pourquoi* s'arrête et que l'on avoue l'impossibilité de répondre à cette dernière question : *Pourquoi y a-t-il quelque chose ?* Toute raison explicative est tirée de quelque chose, suppose l'existence de quelque chose ; il est donc contradictoire d'admettre qu'il y ait une raison explicative de toute existence.

Il nous serait facile de réfuter les arguments par lesquels M. Fouillée croit pouvoir défendre l'infini actuel. Mais l'examen de ces arguments dépasserait les bornes qu'il nous faut donner à cette notice. Nous renvoyons donc à ce que nous avons écrit sur ce sujet, en réponse à M. Boirac et à M. Fouillée lui-même, dans la *Critique philosophique* (1^{re} série, t. XI, p. 195 et suiv. ; t. XXIV, p. 91 et suiv.). Nous nous bornerons à rappeler : 1^o qu'il est impossible de mettre une différence intelligible entre l'idée de nombre et celle de pluralité réelle ou d'objets donnés ; 2^o qu'une pluralité réelle ou d'objets donnés ne peut être assimilée à celle que l'esprit introduit lui-même dans un continu (voyez l'*Année philosophique* de 1894, p. 227).

FOUILLEE (ALFRED). — **Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde** in-8°. Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 379 p.).

Ce volume fait suite à celui qui est consacré au mouvement idéaliste. Il peut se résumer dans les lignes suivantes :

« Le vice essentiel du positivisme, d'abord en sa synthèse objective,

puis en sa synthèse imparfaitement subjective, c'est d'avoir précisément fait abstraction du vrai *sujet*, de l'être sentant et pensant, et, par conséquent, de ne pas s'être élevé au véritable point de vue de la philosophie (p. 8). »

M. Fouillée montre d'abord que l'on ne peut considérer comme rationnelle et philosophique l'irréductibilité des sciences de la nature admise par Auguste Comte et par certains partisans de la contingence; que l'unification du savoir objectif ne présente aucune difficulté théorique, si on le distingue de tout ce qui a trait au subjectif et au psychique comme tel; que les qualités nouvelles qui interviennent à chaque étage des sciences positives, naissent d'un rapport au sujet sentant; que, ce sujet éliminé, il ne reste toujours que des mouvements soumis aux mêmes lois; qu'ainsi la science objective est partout et toujours la mécanique (p. 17).

Mais il y a une irréductibilité qui ne saurait être contestée, parce qu'elle est fondée sur des faits positifs : celle de la science objective et de la psychologie. C'est précisément celle que repoussent les positivistes. « Le fait élémentaire de sensibilité, plaisir ou douleur, dit très bien M. Fouillée, est irréductible à tout ce qui est purement mécanique ou physique; il en est de même pour le fait élémentaire de la pensée, fût-il simplement la conscience d'une différence. A plus forte raison le sujet qui connaît et la science est-il irréductible aux objets de sa science (p. 145). »

Réductibilité des sciences de la nature au mécanisme, irréductibilité des sciences de la nature et des sciences de l'esprit : telles sont les deux thèses principales de l'ouvrage. On nous permettra de rappeler que nous les avons soutenues dans un des premiers numéros de la *Critique philosophique* :

« Il est de fait, écrivions-nous le 7 mars 1872, que, par sa doctrine des propriétés irréductibles, le positivisme se met en travers du mouvement scientifique contemporain, et se montre rétrograde en physique, en chimie, en physiologie...

« Il y a pourtant une irréductibilité qu'il faut maintenir comme essentielle, parce qu'à la vouloir supprimer on cesse de s'entendre soi-même. C'est celle de la sensation et du mouvement, de l'ordre mécanique et de l'ordre psychologique. C'est précisément celle sur laquelle le positivisme jette de l'obscurité par son aversion pour la méthode subjective et pour l'observation psychologique, et par le matérialisme de sa physiologie cérébrale... On ne doit pas craindre d'accorder au mécanisme quand on ne sacrifie pas le sujet sentant et pensant... Il faut chercher à tout expliquer dans la nature mathématiquement et mécaniquement; et en même temps il faut savoir que le mécanisme n'est que l'apparence extérieure de la nature, que ce qu'il y a au fond, c'est la pensée, que tous ces composés qui s'offrent à la perception externe sous l'aspect mécanique, se résolvent en monades, en sujets réels, semblables à des degrés très différents

sans doute, mais réellement semblables au sujet dont chacun de nous a la conscience. Ainsi le mécanisme universel n'exclut pas l'animisme universel : ce sont les deux faces de la même nature ; l'une nous est donnée par la perception externe, l'autre par la conscience et l'induction. »

On voit que nous admettons, comme M. Fouillée, et depuis longtemps, d'une part, une synthèse mécanique et, de l'autre, une synthèse idéaliste du monde. Mais ici une remarque s'impose, que nous ne trouvons pas dans son livre : c'est que ces deux synthèses ne doivent pas être mises sur le même plan, et ne peuvent donc être réunies en une synthèse unique ; que la première, relative et subjective, en ce sens qu'elle dépend du sujet sentant, est celle de la science proprement dite ; que la seconde, qui est celle de la philosophie, est seule vraiment réelle et ne doit pas être considérée comme un simple complément de la première.

Nous ajouterons que, s'il y a des rapports entre les monades diverses, il n'y a de société véritable au sens moral, qu'entre les consciences élevées à la dignité de personnes, les consciences inférieures n'étant pour les personnes que des moyens ; que les rapports des monades, des consciences de divers degrés, et l'évolution qui tend à la production des personnes s'expliquent beaucoup mieux, selon nous, par le monisme théiste que par le monisme panthéiste ; que ce dernier ne nous paraît donner satisfaction ni à la conscience morale ni à la conscience religieuse.

FUNCK BRENTANO (Th.). — **Méthode et Principes des sciences naturelles. Introduction à l'étude de la médecine** (in-8°, Bataille et C^{ie}, 140 p.).

Nous ne saurions résumer ce curieux travail d'un philosophe très conservateur en philosophie et, en même temps, très peu réactionnaire, très au courant des résultats les plus généraux des sciences. Il nous dit (p. 106) : « Toutes les forces se transforment les unes dans les autres, parce que toutes ne sont que des mouvements de la matière éthérée, et elles se transmettent à travers le vide des espaces moléculaires comme à travers les espaces sidéraux : toutes proviennent d'une même cause, la diversité des formes élémentaires, lesquelles, immuables, sont sans force aucune, toute force étant mouvement ; mais, par cela même aussi, elles provoquent dans la matière éthérée qui réagit sur les situations respectives, tous les phénomènes petits et grands, dans lesquels nous ne nous perdons que parce que, croyant toujours découvrir des forces distinctes, nous en méconnaissons la merveilleuse unité. »

« Quelles sont ces formes élémentaires ? » Il y a dans les corps autre chose que de l'électricité positive, négative et neutre ; autre chose que le volume et le poids atomique de composés plus ou moins

simples ou complexes. Il y a leurs formes. Descartes les appelait les parties de l'étendue. Mais toute partie de l'étendue, par cela seul qu'elle est partie, a une forme précise; sinon elle ne ferait point partie de l'étendue et ne serait qu'un point mathématique... Il faut de toute nécessité qu'il y ait autant des formes premières élémentaires qu'il y a de corps simples... Il faut en outre que les formes élémentaires qui constituent les corps simples, appartiennent à un seul et même type... » Quel est ce type? le *tétraèdre* (p. 63).

Platon prétendait que la philosophie de la nature est objet d'*opinion*, non de *science*. Aussi nous semble-t-il que M. F. Brentano affirme avec excès d'assurance et surtout insuffisance de preuves. Nous avons perdu depuis quelque temps l'habitude de la philosophie oraculaire. Elle a peut-être son bon côté. Elle improvise des convictions et dispense de réfléchir, ce qui est quelquefois fatigant. Elle détache aisément les idées de l'esprit qui les a pensées pour leur faire prendre place dans les idées des autres. Mais il ne s'agit pas seulement d'introduire; il faut faire durer, pour cela enfoncer. On n'y parvient qu'à l'aide de bonnes raisons. Et ces raisons, nous avons beau y regarder, nous manquons à les apercevoir. L'auteur a une façon d'expliquer la vie très expéditive et fort économique. « Que l'on se souvienne de ce qui a été dit des forces, porosité, capillarité, osmose, dissolution, évaporation, qui agissent avec une si grande puissance sans que les corps ne se décomposent ni ne changent de caractère, de façon qu'ils conservent leur indépendance relative..., on saisira bientôt que, dans leurs transformations, *un moment a dû arriver* où, entre les solides, les liquides et les gaz, *il a pu et dû* se former des groupements élémentaires tels que les vibrations secondes et les ondes caloriques devinrent plus intenses, les courants éthérés plus multiples... Il en résulta que les forces moléculaires eurent aussi des actions plus multiples, et que les formes et les molécules constituées se maintinrent dans un état de liberté relative... nous venons de définir la cellule ou plutôt la *matière protoplasmique* (p. 129). » Le lecteur est en mesure d'entrevoir le genre d'intérêt du présent livre. Il suggère et affirme, affirme encore plus qu'il ne suggère et suggère encore plus qu'il ne prouve.

GAUDRY (ALBERT). — **Essai de paléontologie philosophique**
(in-8°, Masson; 230 p.).

Les idées principales développées dans ce beau livre sont que « la paléontologie nous fait assister à une évolution régulière du monde animé (p. 137) »; que l'on peut assimiler cette évolution à celle de l'individu et la suivre comme on suit celle de l'individu; que cette évolution apparaît comme un progrès de l'organisation, de l'activité, de la sensibilité et de l'intelligence; qu'elle « révèle une unité de plan qui se poursuit à travers les âges, annonçant un Organisateur

immuable, tandis que la paléontologie nous offre le spectacle d'êtres se modifiant sans cesse (p. 211).

Les zoologistes définissaient l'espèce « l'assemblage d'individus qui donnent en s'accouplant des produits féconds ». M. Gaudry tient que cette définition doit être remplacée par celle-ci : « L'espèce est l'assemblage des individus, qui ne sont pas encore assez différenciés pour cesser de donner ensemble des produits féconds » (p. 201). Les espèces ne peuvent plus être considérées comme immuables; la différenciation progressive a donné naissance à des espèces nouvelles. Mais comment cette différenciation s'est-elle produite? Lamarck et récemment M. Cope ont parlé de l'influence de l'exercice sur les organes. Darwin a étudié le rôle de la sélection naturelle. Selon notre auteur, on doit avouer que les causes des transformations sont très peu connues (p. 202). D'ailleurs, ce n'est pas de ces causes qu'il entend s'occuper, mais de la signification des changements et du plan qu'ils réalisent. C'est du plan préconçu de l'évolution, non de la concurrence vitale, qu'il fait dépendre la différenciation progressive des êtres et la production successive des espèces. Aussi son transformisme téléologique est-il fort différent du darwinisme, comme on peut le voir par le passage suivant, qui nous semble caractéristique : « On a dit que les êtres des divers âges géologiques ont eu, les uns avec les autres, des luttes où les plus forts ont vaincu les plus faibles, de sorte que le champ de bataille est resté aux mieux doués; ainsi le progrès serait la résultante des combats et des souffrances du temps passé. Telle n'est pas l'idée qui ressort de l'étude de la paléontologie. L'histoire du monde animé nous montre une évolution où tout est combiné comme dans les successives transformations d'une graine qui devient un arbre magnifique couvert de fleurs et de fruits, ou d'un œuf qui se change en une créature compliquée et charmante. Le têtard est certainement très inférieur au crapaud adulte qui se promène sur la terre ferme; mais il est bien constitué pour remplir ses humbles fonctions de têtard; grâce à ses branchies, il respire dans l'eau; sa queue aide ses mouvements aquatiques; ses longs intestins conviennent à son régime herbivore. Ainsi en a-t-il été des êtres anciens; leurs fonctions étaient moins élevées, mais leurs organes étaient en rapport avec leurs fonctions; tout était bien ordonné. Il ne faut pas croire que l'ordre soit sorti du désordre; le monde géologique n'a pas été un théâtre de carnages, mais un théâtre majestueux et tranquille » (p. 30).

GORY (GÉDÉON). — **L'immanence de la raison dans la connaissance sensible** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Alcan; 346 p.).

L'objet de ce livre est de montrer que les idées de la raison ont leur origine dans l'expérience, qu'elles y trouvent leur usage légi-

time, et qu'elles ne peuvent servir à connaître ni à concevoir d'aucune façon des réalités transcendantes. C'est ce que M. Gory entend par *l'immanence de la raison*. Selon lui, il n'y a pas un domaine de la raison différent de celui de l'expérience ; hors de l'expérience, il n'est rien de possible, rien à chercher, rien à croire, rien à rêver. L'expérience n'est pas conditionnée par un inconditionné ; elle renferme en elle-même toutes les conditions qu'elle suppose.

De l'expérience, l'abstraction dégage quatre représentations fondamentales : la durée, l'étendue, la causalité et la substantialité. Chacune de ces représentations est une relation, une synthèse de deux termes : un *Déterminant* et un *Indéterminé*. « Le premier est subjectif, ou interne, ou actif, ou connaissant, ou contenant, selon le point de vue ; le second étant objectif, ou externe, ou passif, ou connu, ou contenu, selon le point de vue (p. 38). » L'auteur appelle *analyse rationnelle* l'opération logique qui, en chaque représentation abstraite, isole l'un de l'autre les deux termes qui la constituent, le déterminant et l'indéterminé : dans la représentation abstraite de durée, les idées de l'instant et du continu temporel ; dans celle d'étendue, les idées du point et du continu spatial ; dans celle de causalité, les idées de la cause pure et de l'effet pur ; dans celle de substantialité, les idées de la substance pure et du mode pur. C'est la raison qui sépare ces idées par l'analyse des synthèses de la connaissance sensible ; ce sont donc les idées de la raison. L'erreur des métaphysiciens, dit M. Gory, est de croire que de l'analyse rationnelle résulte une conception double, c'est-à-dire qu'une conception particulière, ayant une unité propre, répond à chacun des deux termes isolés, « et que la raison constitue par conséquent un mode de connaissance sensible ». En réalité, les deux idées corrélatives ne font ensemble qu'une seule unité : « nous concevons bien deux termes d'une relation synthétique, mais nous les concevons comme opposés et unis dans l'unité d'une même pensée, qui est une représentation sensible (p. 71) ».

Toutes les idées de la raison qui répondent au déterminant s'unissent en une idée générale et suprême, qui est l'idée théologique du sujet pur, de l'esprit du parfait ; toutes celles qui appartiennent à la série opposée et qui répondent à l'indéterminé, s'unissent en une idée générale et suprême, qui est l'idée cosmologique de l'objet pur, de la matière, de l'infini (p. 83). Le parfait comprend la cause et la substance absolues, avec, pour fondement mathématique, l'instant et le point. L'infini comprend l'effet et le mode absolu, avec, pour fondement mathématique, le continu temporel et spatial.

Ces deux idées du parfait de la pure théologie et de l'infini de la pure cosmologie, c'est-à-dire de Dieu et du monde, sont séparées par l'analyse rationnelle, mais inséparablement unies dans l'expérience. Il n'y a pas de théologie pure, ni de cosmologie pure ; Dieu ne saurait être réellement séparé du monde. Une âme du monde : voilà la

seule idée de Dieu qui s'accorde avec l'expérience. Ce Dieu ne laisse pas d'être personnel ; le panthéisme de M. Gory n'exclut nullement l'anthropomorphisme : tant s'en faut, qu'au contraire il l'implique.

L'ouvrage de M. Gory témoigne d'une grande force de pensée. Mais nous ne saurions admettre ni sa conception du parfait où entrent la cause, la substance, l'instant et le point ; ni l'assimilation qu'il établit entre l'espace et le temps, en attribuant à ce dernier une continuité essentielle, en lui donnant, comme à l'espace, trois dimensions ; ni l'explication obscure qu'il donne de la quantité intensive, en la rapportant, pour la maintenir, à la troisième dimension du temps ; ni le parti violent qu'il croit pouvoir prendre de réduire le passé à une création de la mémoire, pour échapper à toute difficulté rationnelle touchant l'origine et la cause première des choses. C'est ôter, nous semble-t-il, toute espèce de sens aux mots *parfait* et *dimension*, que d'appliquer le premier au point et à l'instant, et le second à la simultanéité, en laquelle il n'y a pas de plus ou de moins. Il nous est impossible de comprendre ce que peut être une troisième dimension du temps, c'est-à-dire une relation de temps, différente du rapport de succession et du rapport de coexistence. Enfin, dirons-nous, n'est-ce pas supprimer les idées mêmes de *passé* et de *mémoire* que de faire du premier, non l'objet, mais l'effet, de la seconde ?

Nous reprochons à notre auteur, non d'enfermer la raison dans l'expérience, mais de réduire toute expérience à celle qui résulte de cette forme, selon nous contingente, de la sensibilité, l'espace. Il se trouve ainsi obligé, pour conserver un Dieu réel, de lui donner un corps, le monde, et, par suite, très naturellement conduit à mettre, en même temps que nos corps dans ce corps divin, nos âmes, nos consciences personnelles, dans la grande âme, dans l'universelle conscience. Et il ne manque pas d'invoquer à l'appui de ce panthéisme, — ce qui le caractérise comme contraire à la morale de la raison et du droit, — la biologie qui montre dans les organismes des sociétés, la sociologie qui assimile les sociétés à des organismes, la religion qui prescrit de sacrifier la personnalité humaine à la personnalité divine de l'univers.

HALLEUX (JEAN). — **Les principes du positivisme contemporain, exposé et critique** (in-12, F. Alcan ; 351 p.).

Le positivisme, tel que le définit M. Halleux, n'est pas seulement la philosophie d'Auguste Comte. Il comprend les doctrines de Hume, de Stuart Mill, de Taine, de Spencer. On doit même y rattacher la méthode de Descartes et la critique de Kant. « Descartes s'inspirait manifestement de l'idée fondamentale du positivisme en cherchant à établir toute science aussi bien spéculative qu'expérimentale sur un simple fait : celui de sa propre existence (p. 74). » Kant préten-

doit démontrer que la raison pure « ne peut engendrer aucune connaissance certaine sur la nature des choses et de leurs lois » ; il était conduit par son idéalisme subjectiviste « aux mêmes conclusions que l'école empirique en ce qui concerne la valeur scientifique des opérations spéculatives (p. 78 »). En somme, ce qui caractérise le positivisme, selon M. Halleux, c'est de réduire aux données de l'expérience les objets de la connaissance certaine. Le mot *positivisme* prend ainsi le sens général d'empirisme.

Aux principes du positivisme l'auteur oppose ceux du néo-thomisme. Comme le positivisme, le néo-thomisme rejette l'innéité et l'intuition *a priori* des rationalistes. Comme le positivisme, il admet que l'expérience est la source *première* de toutes nos connaissances, et qu'elle ne porte *directement* que sur les phénomènes. Mais il ne s'en tient pas à ces thèses, d'où le positivisme conclut qu'au delà des phénomènes nous ne pouvons rien connaître. Il se flatte d'atteindre, par l'expérience même et grâce à l'abstraction, les substances et les causes efficientes. Écoutons M. Halleux :

« Les sens ne perçoivent pas seulement une couleur, une étendue, une résistance, etc., mais quelque chose de coloré, d'étendu, de résistant... Nous sommes certains de percevoir des choses réelles... »

« Il est d'ailleurs contradictoire de nier la réalité des substances pour n'admettre que celle des phénomènes. Le phénomène n'appelle-t-il pas la substance ; la modification, l'être modifié : la qualité, le sujet qualifié (p. 309) ? »

« Lorsque, avançant la main, je mets en mouvement un corps, j'ai conscience que je meus le bras. Sans doute, le sens intime ne distingue pas formellement le moi agissant de son acte, comme l'œil ne distingue pas formellement la couleur de la chose colorée. Mais de même que dans le tout concret qui frappe mon regard est contenue la substance, de même dans l'acte que m'atteste le sens intime est impliquée la réalité du principe agissant. Ma raison, en réfléchissant sur les données concrètes du sens intime, peut ensuite y distinguer l'acte de l'agent. Elle saisit par le fait même une relation de causalité et acquiert directement l'idée d'une cause efficiente par l'expérience interne... »

« Nous voici donc en possession des idées de cause et d'événement... Or, en comparant l'idée d'événement à l'idée de cause, je vois aussitôt que tout événement doit avoir une cause. Il suffit pour arriver à cette conclusion de montrer qu'un être ne peut se donner à lui-même l'existence. S'il a reçu l'existence, il la tient donc d'un autre. Donc tout ce qui arrive ou tout événement doit être causé (p. 231). »

Tels sont les arguments par lesquels notre auteur croit pouvoir établir l'origine expérimentale des idées de substance et de cause. Ils ne sont pas nouveaux. Ils peuvent satisfaire ceux à qui suffit la clarté superficielle du sens commun et qui ne comprennent pas la

nécessité, la portée, les progrès successifs de l'analyse et de la critique de la connaissance dans la philosophie moderne. Faut-il répéter ici une fois de plus que l'idée de substance matérielle se réduit, par la critique cartésienne des qualités secondaires et la critique berkeleyste des qualités primaires, à celle de substance spirituelle, et celle de substance spirituelle, par l'analyse néo-criticiste, à celle de loi, d'une loi spécifique, qui est la loi de personnalité ; que la critique de la substance s'applique à la cause substantielle, ce qui fait du rapport de causalité un rapport de phénomènes ; que l'universalité et la nécessité de ce rapport ne peuvent se déduire par abstraction des faits particuliers et contingents de l'expérience ?

JANET (PAUL). — **Principes de métaphysique et de psychologie.**

Leçons professées à la Faculté des lettres de Paris, 1888-1894 (2 vol. in-8, Delagrave ; t. I, VIII-650 p. ; t. II, 620 p.).

En présentant cet ouvrage au public comme son « testament philosophique », M. Paul Janet se rend à lui-même ce témoignage. — il le pouvait, certes, en toute justice, — que, depuis l'époque où il a « commencé à penser », il a aimé la philosophie d'un amour « qui n'a jamais tari ». « Quelques crises philosophiques que j'aie traversées dit-il, rien ne m'a découragé. Je n'ai pas eu l'oreille fermée aux nouveautés ; elles m'ont toujours intéressé et souvent séduit. Je ne me suis pas montré à leur égard un adversaire hargneux et effrayé ; j'en ai pris ce que j'ai pu ; mais, malgré ces concessions légitimes, je suis resté fidèle aux grandes pensées de la philosophie éternelle dont parle Leibniz, et ces pensées n'ont jamais cessé de me paraître immortellement vraies. *Préface*, p. VI. »

Nous citons ces lignes où M. Janet exprime avec simplicité sa constante attitude philosophique, parce que, selon nous, elles le caractérisent parfaitement : conviction spiritualiste qui ne craint pas l'examen et la discussion, curiosité attirée par les problèmes métaphysiques, largeur et libéralisme d'esprit. Chez M. Janet, le spiritualisme a toujours été une philosophie, non une orthodoxie.

L'ouvrage contient une introduction à la science philosophique ; six livres : I. *L'esprit* ; II. *Les passions* ; III. *La volonté* ; IV. *Dieu* ; V. *Le monde extérieur* ; VI. *L'idéalisme* ; enfin, un appendice contenant diverses études critiques qui offrent un grand intérêt.

Nous ne saurions ici, on le comprend, passer en revue les divers sujets examinés dans ce cours de philosophie. Nous signalerons, comme particulièrement dignes d'attention, dans l'introduction, les leçons VI et VII sur la classification des sciences, et les leçons XII et

III sur les rapports de la philosophie et de la théologie ; dans le livre premier, la leçon première sur la responsabilité philosophique ; dans le livre II, les leçons VIII et IX sur la théorie des passions chez Spinoza et chez Fourier ; dans le livre III, la leçon VI sur le

libre arbitre ; dans le livre IV, la leçon première sur l'infini ; dans le livre V, la leçon IV sur la démonstration de l'existence du monde extérieur ; dans le livre VI, la leçon VII sur l'argument ontologique et la leçon VIII sur le réalisme et l'idéalisme ; dans l'appendice, les trois études critiques sur la philosophie de Secrétan, sur celle de M. Boutroux et sur celle de M. Lachelier.

Nous remarquons que, dans sa leçon sur l'infini, M. Janet substitue cette définition de Dieu : « l'Être intini, absolu et parfait, qui a produit toutes choses (t. II, p. 86), » à celle que donne le catéchisme : « l'Être infiniment bon, infiniment sage, infiniment parfait, qui a créé toutes choses ». C'est celle du catéchisme que nous préférons, parce qu'elle exclut la doctrine panthéiste de l'émanation, et parce qu'elle permet d'exclure des attributs divins l'infini de quantité. Ces deux raisons sont précisément celles que M. Janet invoque en faveur du changement qu'il propose. Il tient, d'une part, qu'on ne doit pas faire entrer dans la définition de Dieu un dogme particulier, la création, et que, d'autre part, on y doit faire entrer les attributs métaphysiques qui distinguent Dieu de l'humanité. Il est ainsi conduit à examiner la notion d'infini. Il admet cette notion et s'applique à la défendre, disant, avec Spinoza, qu'un fini est nécessairement borné par autre chose. A quoi nous répondrons, avec Malebranche, que nous ne voyons nullement cette nécessité, et que le fini est constitué par sa nature propre, indépendamment de tout ce qui peut l'environner. Pourquoi la suppression de ce qui l'environne changerait-elle sa nature, augmenterait-elle son étendue ? C'est l'espace qui fait penser qu'un fini ne peut être fini par lui-même, par sa propre nature. Mais l'espace n'est rien de réel ; être borné par l'espace, c'est n'être borné par rien. — Réel ou idéal, dit notre auteur, l'espace est une notion essentielle de l'esprit, « et par conséquent l'infinité qui y est contenue est elle-même une forme essentielle de la pensée (p. 92) ». — La question de l'infini, répondrons-nous, est engagée dans celle de la réalité de l'espace. C'est cette dernière qu'il faut commencer par résoudre. Si l'espace n'est rien de réel, notre idée de l'infini spatial n'a pas d'objet réel ; c'est celle d'objets possibles, juxtaposés sans fin les uns aux autres ; c'est celle d'in-défini.

Si nous ne sommes pas d'accord avec M. Janet sur la question de l'infini, nous approuvons entièrement le mode d'argumentation par lequel il démontre l'existence du monde extérieur. Nous tenons, comme lui, qu'il faut faire intervenir dans cette démonstration la croyance à l'existence des autres hommes, à titre d'esprits, croyance fondée sur les signes qui nous révèlent leurs pensées et leurs sentiments, en un mot leurs états subjectifs. Ces états subjectifs ne sont pas nôtres ; ils nous sont étrangers ; donc, ils appartiennent à d'autres êtres. Mais cette induction, qui nous fait croire à l'existence des autres hommes, nous pouvons l'étendre aux animaux et même

aux corps bruts¹. Quoique ces derniers ne nous donnent aucun signe de sentiment, leur action sur nous permet de supposer encore l'état subjectif appelé *effort*. « Les corps, dit M. Janet, sont des efforts qui s'opposent au nôtre ; à ce titre, ils sont aussi réels que les hommes ou les animaux (p. 198). » D'après ce raisonnement, il devrait conclure, comme nous, à l'idéalisme objectif. Cependant il déclare que cette conclusion ne lui paraît pas nécessaire. En quoi il ne peut, selon nous, éviter le reproche d'inconséquence. La démonstration n'a de valeur que si l'effort est un état subjectif partout où il est envisagé ; et si l'effort, même dans les corps, est un état subjectif, il faut bien faire du monde extérieur, comme Leibniz, quelque chose d'analogue à nos âmes.

LACHELIER J. — **Du fondement de l'induction, suivi de Psychologie et Métaphysique** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 173 p.).

Des deux écrits réunis en ce volume, le premier est la thèse de doctorat soutenue à la Sorbonne par l'auteur, en 1871 ; le second, un article publié dans le numéro de mai 1885 de la *Revue philosophique*. La thèse et le numéro contenant l'article étaient épuisés, et tous ceux qui s'intéressent au progrès de la philosophie désiraient que ces deux belles et profondes études fussent réimprimées.

Nous rappellerons brièvement la conclusion de la thèse, qui est d'inspiration à la fois kantiste et leibnizienne. L'induction, selon M. Lachelier, ne saurait reposer, en fin de compte, sur le principe des causes efficients, sur les lois mécaniques. Ce principe ne peut nous garantir la conservation des corps quelconques, organisés ou même bruts, attendu que les corps quelconques ne sont que des systèmes de mouvements à la destruction desquels les lois mécaniques sont par elles-mêmes indifférentes. Qu'est-ce qu'induire ? C'est croire, c'est affirmer qu'un ensemble de conditions dont on ignore le détail infini se concertent pour maintenir l'ordre du monde ; c'est donc admettre *a priori* que l'harmonie est en quelque sorte l'intérêt suprême de la nature, et que les causes, dont elle semble le résultat, ne sont que des moyens sagement concertés pour l'établir. Ainsi le principe des causes finales est le véritable fondement de l'induction, le seul principe d'explication définitive. A la finalité doit être subordonné le mécanisme, qui, expliquant chaque phénomène par un phénomène antécédent et condamnant ainsi l'esprit à une régression sans fin, fait du monde un problème insoluble et contradictoire.

Nous admettons la subordination du mécanisme à la finalité, en nous appuyant sur la critique idéaliste de la substance étendue et

(1) Voyez *Psychologie de Hume*, Introduction, p. LVII et suiv., et l'*Année philosophique* de 1895, p. 140 et suiv.

mobile ; mais les arguments par lesquels M. Lachelier établit que le principe des causes finales est le fondement ultime de l'induction nous paraissent très contestables. Nous ne voyons pas que le principe des causes finales soit nécessaire à la stabilité, d'ailleurs relative, des systèmes de mouvements qui constituent les corps ; ni que la pensée en ait besoin pour éviter l'inconnaissable infinité des causes efficientes ; ni qu'elle puisse envisager l'ordre des fins comme supérieur au temps.

Le principe des causes efficientes n'implique pas une infinité de causes. A cette infinité il suffit d'opposer le principe de contradiction. Pourquoi cette infinité est-elle inconnaissable ? Parce que l'esprit, un esprit quelconque, ne peut embrasser dans sa pensée que ce qui forme un tout, et que les mots *embrasser* et *tout* sont en contradiction avec le mot *infini*. Comment faire la synthèse d'une série infinie ? Et la contradiction porte non seulement sur l'infini comme pensé et connu, mais encore sur l'infini comme existant. Il y a une excellente raison pour qu'il ne soit pas connaissable, quelle que soit la perfection de l'esprit, c'est qu'il n'existe pas. Les causes en action dans l'infini de l'espace et du temps passé sont données ; c'est une chaîne dont les anneaux sont réels. Réels, il est impossible que ces anneaux ne forment pas un tout. S'ils forment un tout, un nombre, la chaîne est finie : il y a des limites à la connexion des causes dans l'espace et à la régression des causes dans le temps. C'est la logique qui fait à la contingence sa place ; et ce n'est pas l'exigence légitime de l'entendement, c'est l'illusion de l'imagination qui remplit le temps et l'espace sans bornes d'un enchaînement de causes sans nombre.

Il est vrai que l'ordre des causes finales, envisagé comme seul vraiment réel, nous aide à nous affranchir de l'infinisme et du déterminisme absolu auquel nous incline l'imagination quand nous ne considérons que l'ordre des causes efficientes. Mais pour envisager l'ordre des fins comme seul vraiment réel, il faut d'abord reconnaître la relativité et la subjectivité nécessaires du mécanisme. Et il faut se garder d'élever l'ordre des fins au-dessus du temps, si l'on ne veut pas qu'il devienne inintelligible et s'évanouisse, avec la contingence et la liberté qu'il semblait assurer. La grande erreur de Kant, que M. Lachelier nous paraît avoir trop suivi dans sa thèse, a été, selon nous, de mettre le temps et l'espace sur le même plan, de leur attribuer le même genre de subjectivité.

LAFFITTE (PIERRE . — Cours de philosophie première, t. II : Des lois universelles du monde (in-8°, bureaux de la *Revue occidentale* ; IX-300 p.).

Les disciples d'Auguste Comte appellent philosophie première l'étude des lois générales abstraites indépendantes de la nature des

phénomènes. Ces lois générales se rapportent les unes à l'Homme, les autres au Monde. De là la division de la philosophie première en deux parties : I. *Théorie générale de l'entendement* ; II. *Des lois universelles du monde*. Le premier volume du Cours de M. P. Lafitte, publié en 1889, est consacré aux lois de l'entendement ; le second volume, aux lois du monde.

Les lois générales du monde sont au nombre de six, que l'auteur expose en suivant l'ordre de complication successive :

La loi de *persistance* : Tout état statique ou dynamique tend à persister spontanément, sans aucune altération, en résistant aux perturbations extérieures.

La loi de *coexistence* : Un système quelconque maintient sa constitution active ou passive, quand ses éléments éprouvent des mutations simultanées, pourvu qu'elles soient exactement communes.

La loi d'*équivalence* : Il y a toujours équivalence entre l'action et la réaction, si leur intensité est mesurée conformément à la nature de chaque conflit.

Loi de *conciliation* : Subordonner toujours la loi du mouvement à celle de l'existence, en concevant tout progrès comme le développement de l'ordre correspondant, dont les conditions quelconques régissent les mutations, qui constituent l'évolution.

Loi de *classement* : Tout classement positif doit procéder d'après la généralité croissante ou décroissante, tant objective que subjective.

La loi de *l'intermédiaire* : Tout intermédiaire doit être normalement subordonné aux deux extrêmes, dont il opère la liaison.

M. Lafitte montre comment ces lois s'appliquent aux sciences du monde inorganique, et comment elles s'étendent, d'après la philosophie qu'il professe, à la biologie, à la sociologie et à la morale. Il rappelle par quels travaux successifs elles ont été découvertes, et l'historique qu'il donne de chacune d'elles offre un très grand intérêt. C'est, à notre sens, la partie la plus originale de son livre. Nous signalerons notamment les pages 97-104 sur le développement de la conception de la matière à partir de Descartes. Quelques passages caractéristiques méritent d'être cités :

« Descartes a cherché un caractère fondamental de la matière auquel il pût subordonner tous les autres, et par les modifications duquel il pût expliquer tous les phénomènes qui nous entourent. Descartes crut trouver ces caractères dans l'étendue et le mouvement, c'est-à-dire dans les deux grandes propriétés révélées par la vision...

« Il y avait dans la conception de Descartes un vice capital, à savoir l'impossibilité de définir la quantité de matière, et l'incapacité de donner un moyen précis et rigoureux pour la déterminer...

« Tout corps à qui l'on veut communiquer un mouvement ou chez qui on veut l'arrêter ou le diminuer, présente une résistance. Cette résistance nous est révélée par une sensation du sens de la muscula-

tion et constitue un phénomène *sui generis*, irréductible aux sensations de forme et de mouvement données par la vue. Or, la mécanique générale ne pouvait être fondée qu'en tenant compte de ces phénomènes et en cherchant à les mesurer... Newton fit le pas capital en appréciant ces phénomènes de résistance et en les mesurant.

« Au lieu de réagir comme Descartes contre l'évolution métaphysique par la réduction de tous les phénomènes aux lois de la géométrie et de la mécanique, Leibniz opère un mouvement profondément rétrograde en étendant la conception des êtres dits simples et sans étendue... Il est inutile de dire qu'au point de vue scientifique aucun être quelconque n'est concevable sans étendue et sans mouvement. L'insuffisance de la philosophie cartésienne à cet égard c'est, comme dans toute doctrine matérialiste, d'avoir méconnu l'existence d'autres propriétés différentes et irréductibles à celle-là (p. 98 et suiv.). »

Nous n'avons rien à objecter, au point de vue purement scientifique, à cette critique du monadisme leibnizien. Le monde de la mécanique générale est un monde, non d'êtres simples, mais d'êtres étendus, mobiles et résistants. Descartes en avait trop simplifié les conditions ; il s'était trompé en pensant que les qualités primaires pouvaient suffire pour le constituer. Pour en former une conception dont l'expérience pût s'accommoder, il a fallu que Newton joignît, dans les corps, à l'étendue et au mouvement la force de résistance. Il est clair que les monades de Leibniz, conçues à l'imitation de la notion que nous avons des âmes, ne pouvaient être les éléments d'un monde conforme à l'expérience sensible. Elles étaient donc, par leur nature, étrangères à la science expérimentale. Mais les positivistes auraient à établir, contre la métaphysique, que les monades, écartées avec raison de la science proprement dite, ne sont pas la réalité profonde et ultime, seule vraiment objective, que voilent les phénomènes mécaniques et physiques résultant et dépendant de la constitution de notre sensibilité. Il est vrai qu'ils confinent l'esprit humain dans le domaine de la science proprement dite, lui interdisant toute hypothèse, toute induction, toute croyance relative à l'essence, à la nature intime des choses. C'est trop exiger ; peut-être ne se rendent-ils pas compte de tout ce que perdrait l'esprit humain à observer cette loi d'abstinence.

LE DANTEC (FÉLIX). — Le Déterminisme biologique et la Personnalité consciente (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 158 p.).

M. Le Dantec expose, en ce volume, une doctrine originale d'atomisme psychologique. Il admet, comme Maupertuis, Charles Lemaire, Hœckel et M^{me} Clémence Royer, que la matière jouit, en dehors de ses propriétés physiques et chimiques, de la propriété de conscience.

Mais il tient que cette propriété de conscience est absolument inactive. « *Tout se passerait*, dit-il, exactement de la même manière dans la nature si cette propriété de conscience était retirée à la matière, ses autres propriétés restant les mêmes (p. 34). » Ainsi son atomisme est psychologique, non téléologique; c'est en quoi il se sépare de ceux qui, avant lui, ont donné aux atomes un minimum de conscience.

Il désigne les phénomènes psychiques par le nom d'*épiphénomènes* qu'il n'emploie pas dans un autre sens. La psychologie est donc, pour lui, l'étude des épiphénomènes. Nous ne constatons les épiphénomènes qu'en nous-mêmes; nous ne faisons que les supposer chez les autres êtres. Ce qui fonde et autorise cette supposition, c'est que nos épiphénomènes sont nécessairement composés, comme le sont les phénomènes qu'ils accompagnent; c'est que notre conscience ne peut être considérée que comme une somme de consciences élémentaires, de même que notre vie est une somme de vies élémentaires. Nous sommes donc obligés d'accorder une certaine conscience aux atomes qui entrent dans notre constitution. Mais ces atomes ne diffèrent en rien de ceux qui entrent dans la constitution d'un mouton, d'un chien, etc. Donc, il nous faut supposer dans le mouton, dans le chien, etc., une conscience somme plus ou moins analogue à la nôtre.

La conscience somme est, comme la conscience élémentaire, « inerte et impuissante »; dans l'homme et dans l'animal, comme dans le plastide et dans l'atome, les épiphénomènes ne sont que « simples témoins inactifs ». « Nous savons ce que nous faisons, dit notre auteur, nous ne faisons pas ce que nous voulons; la volonté est une illusion (p. 36). » Le déterminisme psychologique est rigoureux, absolu, comme le déterminisme biologique, dont il est le reflet; il résulte du caractère d'épiphénomène attribué à la conscience.

Cette théorie des épiphénomènes, très opposée à la doctrine des idées-forces de M. Fouillée, rappelle les deux séries motrice et psychique de Spinoza, indépendantes et parallèles en leur développement, la série psychique *représentant* la série motrice et le déterminisme absolu qui la régit. On peut lui reprocher, au point de vue psychologique, de ne pas donner au désir, donc à la volonté, prise en un sens général, la place qui lui appartient, la première, dans les phénomènes psychiques, et de réduire ces phénomènes à des images et à des idées. La liberté peut être une illusion; c'est une question à examiner; mais le désir et l'aversion sont parfaitement réels; et ils sont très distincts de ce qu'il y a dans l'esprit de purement représentatif. Le rapport du mouvement et du désir n'est certainement pas celui de l'idéal et de l'idée. Nous ajouterons que le matérialisme de M. Le Dantec ne saurait avoir aucune valeur philosophique pour qui a suivi l'évolution de la philosophie moderne et compris la critique idéaliste de la matière.

LE DANTEC (FÉLIX). — **Théorie nouvelle de la vie**
(in-8°, Bibliothèque scientifique internationale, F. Alcan ; 323 p.).

Le corps d'un être vivant, animal ou végétal, se compose d'une multitude d'éléments anatomiques, que l'on appelle *plastides*. La vie d'un animal ou d'un végétal est la résultante des activités synergiques des plastides dont il est composé. On ne peut se faire une idée exacte et précise des phénomènes de la vie que présente l'animal ou le végétal, si l'on ne commence par étudier la vie des plastides ou vie élémentaire.

Selon l'auteur, tous les phénomènes de la vie élémentaire dépendent du domaine de la chimie. Cependant les plastides ont une propriété spéciale, « très curieuse (p. 107) », et qui manque à tous les corps bruts, la propriété d'assimilation. On ne connaît en chimie aucune substance qui ne se détruise en tant que composé défini chaque fois qu'elle réagit d'une manière quelconque. Ce qui caractérise la substance d'un plastide, c'est qu'elle est « un composé défini qui, au cours des réactions chimiques avec des corps différents de lui, s'accroît en quantité tout en restant composé défini (p. 89) ».

Les chapitres les plus intéressants et les plus importants de l'ouvrage sont le chapitre xii : *Morphologie et physiologie des plastides*, et le chapitre xxi : *La loi de l'assimilation fonctionnelle*. On y trouve une très forte et très remarquable critique des idées de Claude Bernard sur la distinction de la matière et de la forme dans les êtres vivants et sur les conditions de l'assimilation et de la destruction organique. Claude Bernard voyait dans le protoplasma une substance amorphe, matière vivante à qui manque la forme pour constituer un être vivant ; dans l'être vivant, un protoplasma qui a reçu une forme spécifique et caractéristique. M. Le Dantec soutient que, pour un protoplasma, comme pour une substance chimique cristalline, la composition chimique entraîne une forme spécifique déterminée ; que la forme est donc une conséquence de la nature de la matière vitale ; en un mot, qu'il y a un lien immuable entre la morphologie et la physiologie des plastides (p. 146 et suiv.).

Claude Bernard enseignait, d'une part, que la destruction organique dépend de l'activité fonctionnelle des organes, qu'elle est d'ordre physico-chimique, et qu'elle s'accompagne de phénomènes externes ; d'autre part, que la synthèse assimilatrice correspond au repos fonctionnel, qu'elle est ce qu'il y a de véritablement vital, et qu'elle s'accomplit silencieusement au sein des tissus. M. Le Dantec conteste toutes ces propositions en s'appuyant sur des observations et des considérations qui semblent probantes. Il montre que le développement des organes par l'exercice et l'atrophie des organes par le défaut d'usage ne s'accordent nullement avec le principe de destruction fonctionnelle de Claude Bernard.

La loi d'assimilation fonctionnelle est fondamentale dans la philosophie biologique de l'auteur. Elle lui paraît suffire pour rendre compte, sans hypothèses téléologiques, de la corrélation des formes et de l'adaptation des organes à leur fonction. Le titre de l'ouvrage est justifié par les vues nouvelles, ingénieusement coordonnées, qu'il contient; mais on ne peut dire que l'esprit en soit nouveau: c'est l'esprit positiviste qui, en biologie, comme en toute autre branche du savoir, prétend substituer le principe des conditions d'existence à celui des causes finales. « Il n'y a pas à demander, dit M. Le Dantec, si une telle réaction d'assimilation est possible; elle est possible puisqu'elle a lieu (p. 107). » Ainsi parlait Auguste Comte. Nous rappellerons que, dans une étude sur l'*Appropriation des parties organiques*, un disciple d'Auguste Comte, Charles Robin, a combattu, en 1869, le vitalisme de Claude Bernard et repoussé son *idée créatrice et directrice*, comme une de ces explications fictives, auxquelles on avait pu s'arrêter quand la chimie n'était pas encore constituée, mais que l'étude des éléments anatomiques et des humeurs ne permettait plus de prendre au sérieux¹.

LÉVY ALBERT. — **Psychologie du caractère, contribution à l'éthologie** (in-8°, Bruxelles, Lamertin; Paris, Alcan; 207 p. .

Cet ouvrage est bien divisé. D'abord l'auteur se demande comment il faut entendre le caractère: « Est-il uniquement, comme le soutiennent les empiristes et les déterministes, la simple résultante des *circumfusa* et *ingesta*? » Non. Il n'y aurait pas « moindre témérité à prétendre qu'il est exclusivement le produit d'un développement spontané et autonome ». Il y a dans le caractère des éléments innés, des éléments acquis. Aux premiers les seconds se superposent. L'éducation est donc possible. Nous sommes assez de cet avis.

Et nous ne nous sentons guère disposé à contredire l'auteur quand il nous propose d'admettre que, s'il est d'une part des caractères équilibrés, il en est d'autres chez lesquels une faculté gouverne et au besoin tyrannise les autres: ce sont les *exclusifs*. Nous croirons bien volontiers aussi qu'il est des *intellectuels*, des *sensitifs*, des *volontaires*. Depuis la vieille distinction des « trois facultés » de l'âme qu'il est d'ailleurs plus facile de railler que de combattre, il y avait des chances pour que cette classification fût proposée un jour ou l'autre. Elle n'est donc pas originale. Le travail de M. Lévy n'en est pas moins à lire. C'est le travail d'un esprit curieux, sagace, ennemi du paradoxe, et qui, par endroits, a de la pénétration.

(1) Voyez la *Philosophie positive*, n° de mai, juillet et septembre 1869.

PAULHAN (FR.). — **Esprits logiques et Esprit faux**
(in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Alcan; 362 p.).

L'étude de psychologie appliquée que vient de nous donner M. Paulhan, doit son importance au système de psychologie dont elle dérive. L'auteur, l'un des esprits les plus féconds et les plus riches de notre temps, a commencé par poser ses principes. Il a tout d'abord essayé de bâtir une doctrine. Après l'avoir bâtie, il veut en éprouver la solidité. On dirait que toute science lui semble vaine si elle n'aboutit à aucune pratique. Et, de fait, la psychologie n'aura droit au nom de science qu'après avoir fondé la pédagogie. Entre la psychologie pure et la pédagogie se placent donc une ou plusieurs séries d'études ayant pour objet la synthèse des résultats les plus immédiats et les moins indiscutables de la psychologie théorique. De même que la physiologie végétale est distincte de la botanique systématique, laquelle ne saurait se confondre avec l'art du jardinier, de même la science des Mill et des Wundt, laquelle est distincte de l'art d'un Pestalozzi, ne saurait se confondre avec cette psychologie systématique dont nous venons de trouver le nom, mais qu'à la différence du Dieu de Bossuet « nommant Cyrus avant sa naissance » nous n'avons *désignée* qu'après l'avoir *constatée*. Il serait intéressant, très intéressant même, malheureusement assez impossible, de savoir si l'ordre dans lequel M. Paulhan a *publié* ses livres correspond à l'ordre de ses préoccupations. Sa classification des caractères, sa classification des « types intellectuels » dérive, en apparence, de sa théorie de « l'activité mentale ». Nous ne savons trop si les choses se sont passées comme elles en ont l'air. Nous ne sommes pas sûr que les aptitudes de M. Paulhan ne l'ont pas dirigé tout d'abord vers la psychologie systématique et nous inclinerions à croire que sa psychologie théorique en est, si l'on peut ainsi dire, un résumé anticipé. Il est si rare en matière expérimentale que les conclusions s'accordent avec les prémisses quand on a posé celles-ci en premier lieu !

Ces réserves faites, il y a lieu de féliciter M. Paulhan d'avoir su, à ce degré, systématiser, non pas seulement les types intellectuels, non pas même les caractères, mais son propre travail. On n'y parvient que grâce à des qualités multiples, dont la rencontre, en un même esprit, est une vraie faveur de la nature.

Donc l'intelligence, en l'homme, est adossée à une sensibilité. Par suite de cette union nécessaire, plusieurs cas se présenteront. Qui sera vassale ? qui suzeraine ? Entre l'une et l'autre l'état de guerre sera-t-il l'état normal ? A moins que ce ne soit l'état contraire.

Vous trouvez de par le monde de ces gens dont Auguste Comte disait : « Ils ont juste assez de cervelle pour respirer. » C'est qu'en effet, même pour vivre bêtement, il ne faut pas être absolument

brute, l'intelligence est un moyen de vivre. Pour se défendre, il faut exercer sa vue. Pour exercer sa vue avec fruit et même ses autres sens, un peu d'intelligence est assez nécessaire.

Sans le maître d'école, cette intelligence ne s'affranchirait jamais, chez la plupart, de la domination des fonctions sensibles et vitales. L'instruction a pour effet d'affranchir l'intelligence des besoins.

Pour qu'il y ait des types intellectuels, au sens propre du mot, cet affranchissement est indispensable. Une fois émancipée, l'intelligence n'en est pas moins soumise à des lois, mais ces lois lui sont propres. Et c'est jusqu'à un certain point être libre que de n'être esclave que de soi-même. L'intelligence, en quoi consiste-t-elle? Elle consiste à coordonner logiquement des idées, des images, des perceptions. Mais cette coordination logique est rarement atteinte.

Aux plus bas degrés de l'espèce humaine, se trouvent les esprits incohérents dont les idées vont et viennent au hasard sans lien, sans but. Entre les uns et les autres, entre les esprits incohérents et les esprits logiques, il est de nombreux intermédiaires. Les gens qui associent leurs idées *par ressemblance*, sont inférieurs à ceux chez qui prédomine l'association logique et systématique. — Le sont-ils décidément? — La mobilité de l'intelligence est une condition de son progrès. Et les esprits logiques sont des esprits fixes, donc solidifiés, donc imperfectibles. On peut n'avoir pas l'esprit logique et n'être pas quand même un esprit faux.

Mais à quoi bon poursuivre notre résumé puisqu'il nous est impossible, limité comme nous le sommes par la place, de donner la parole à M. Paulhan pour esquisser sa méthode, ou de la prendre nous-même pour discuter sa théorie? Répétons, pour finir, qu'il a fait un bon livre et donné un bon exemple en montrant à quoi la psychologie pouvait servir.

PAYOT (JULES). — **De la Croissance** in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan; XIV-251 p.

La première partie de cet ouvrage contient une analyse de la connaissance du monde extérieur, d'où l'auteur conclut que « la notion de matière est notablement explicable par les états de conscience et par leurs rapports ». « Il n'est rien, dit-il, qui reste, dans le monde objectif, hors des prises de cette analyse : il n'y a nul résidu inexplicable, et il est parfaitement absurde de concevoir la matière comme quelque chose qui explique l'esprit, puisqu'elle-même ne peut être conçue qu'en terme d'états de conscience (p. 157). »

Nous souscrivons sans peine à cette conclusion berkeleyiste; mais nous nions qu'elle implique « le scepticisme radical » où M. Payot nous enferme (p. 103) et dont, selon lui, nous ne pouvons sortir que par une métaphysique telle que celle de Schopenhauer, par un panthéisme de la volonté (p. 166 et suiv.). La question de la réalité de

la matière ne doit pas être confondue avec celle de la réalité du monde extérieur. Réalité du monde extérieur veut dire réalité d'êtres extérieurs à nous, c'est-à-dire distincts de notre moi, quelle que soit la nature de ces êtres. Monde extérieur a donc un sens plus général que matière. Nous ne sommes pas obligés d'opter entre le perceptivisme et l'idéalisme égoïste.

C'est par une induction fondée sur les principes de causalité et de finalité, — nous l'avons montré¹, — que se produit et se légitime la croyance à la réalité du monde extérieur. Il est vrai que cette induction est exclue par une théorie purement empiriste de la connaissance telle que celle de M. Payot. C'est ce philosophe qui s'est enfermé lui-même dans un scepticisme radical, en rejetant tout élément a priori de la pensée, en disant que nous ne pouvons accorder à la loi de causalité une valeur absolue sans faire de notre « système musculaire la loi absolue des choses (p. 169) ». Il en sort cependant par la métaphysique panthéiste de la volonté. Mais de quel droit logique? Pourquoi cette doctrine plutôt qu'une autre? Pourquoi la volonté unique de Schopenhauer plutôt que les monades, en nombre infini, de Leibniz? Pourquoi suppose-t-il, au delà de notre monde « constitué par des éléments subjectifs et qui n'a de support que nos données musculaires », cette Volonté, cause éternelle des êtres passagers, « qui nous a concédé provisoirement le privilège de la conscience » p. 163. »?

L'auteur nous dit lui-même ce qui le pousse vers l'hypothèse panthéiste. Pour lui, le principe de la morale est le renoncement, le sacrifice de soi; et le sacrifice de soi à autrui ne se justifie que par le sentiment panthéiste de notre rien-être individuel. Ce sentiment atteint l'égoïsme à sa racine, qui est l'individualité. D'ailleurs il s'accorde très bien avec une théorie de la connaissance qui, n'admettant pas les idées aprioriques et rationnelles, fait dépendre notre personnalité uniquement de nos sensations empiriques et contingentes, on peut dire de notre corps.

M. Payot fait remarquer cet accord du panthéisme avec l'empirisme. Il est incontestable; mais il ne porte que sur la négation de la valeur de notre personnalité. L'hypothèse d'une Volonté, réalité inconnue, d'où procèdent les apparences personnelles, n'en reste pas moins arbitraire. Et qu'est-il besoin de spéculer sur cet *x*? La métaphysique panthéiste n'est pas nécessaire pour nous convaincre de notre rien-être individuel; l'empirisme suffit: il remplit très bien, à cet égard, l'office du vieux matérialisme. Il s'agit de savoir si la conviction du caractère transitoire de notre personnalité, de toute personnalité, a la portée morale que lui donne notre auteur. Nous le nions formellement. On était loin de le penser, quand cette conviction venait

¹ *Psychologie de Hume*, Introduction, p. lvi et suiv.; voyez aussi l'*Année philosophique* de 1895, p. 140 et suiv.

du matérialisme. Pourquoi le penserait-on, parce que le panthéisme substitue à cette idole métaphysique, la Matière, cette autre idole métaphysique, la Volonté, tout aussi vide, tout aussi inutile que la matière, tout aussi dépourvue d'attributs intellectuels et moraux? Est-ce ce mot *volonté*, dont on a ôté le sens, qui va nous inspirer le renoncement, le sacrifice de notre précaire, chétive et misérable individualité? Mais à qui ferai-je ce sacrifice? A la volonté métaphysique que l'on met sous les phénomènes? Elle est aveugle et sourde, impassible et amoral comme la matière, elle ne vaut pas mieux que la matière. A l'individualité d'autrui? Elle est précaire, chétive et misérable comme la mienne, elle ne vaut pas mieux que la mienne. Pourquoi ne sacrifierais-je pas celle d'autrui à la mienne plutôt que la mienne à celle d'autrui? Le mépris métaphysique de la personne ne distingue pas entre les personnes; il ne peut donc affecter, modifier leurs rapports, qui restent soumis aux mobiles de la sensibilité. Et que peut contre les passions égoïstes, attachées uniquement au moi sensible et phénoménal, l'idée de la brièveté de ce moi? Ne les invite-t-elle pas à profiter du jour présent? Rappelons-nous le *carpe diem* de l'épicurien Horace.

PICTET (RAOUL). — **Étude critique du matérialisme et du spiritualisme par la physique expérimentale** (juin-S^e, Genève, Georg; Paris, Alcan; XIX-396 p.).

Ce qui caractérise le matérialisme, c'est de prétendre expliquer la totalité des phénomènes cosmiques par la théorie des chocs. M. Raoul Pictet montre que cette théorie est insuffisante et ne s'accorde pas avec la physique expérimentale, laquelle nous conduit et nous oblige à admettre une cause de mouvement qui n'est pas la matière en mouvement. Tel est l'objet de son remarquable ouvrage.

La loi expérimentale de l'attraction newtonienne peut recevoir deux interprétations opposées, qui présentent tous les caractères d'un dilemme : « De deux choses l'une : — Ou bien la matière peut attirer la matière sans l'intermédiaire du milieu; ce serait une propriété essentielle, caractéristique, au même titre que l'inertie, bien qu'incompréhensible. — Ou bien l'attraction à distance n'existe pas, et les chocs de l'éther matériel, venant heurter la surface des corps avec des différences d'intensité variable, suivant l'écartement des dits corps, les rapprochent selon la loi newtonienne et expliquent le phénomène de la gravitation et de la pesanteur (p. 167). » De la seconde interprétation découle le matérialisme, avec ses conséquences fatalistes. La première est le fondement du spiritualisme et de la croyance à la liberté. Eh bien, il résulte de l'examen critique des phénomènes dus à l'attraction, qu'elle s'exerce « sans l'intermédiaire du milieu actif où les corps sont placés (p. 145) », c'est-à-dire que la

physique expérimentale impose la première interprétation et repousse la seconde.

Mais si l'attraction ne peut se ramener à l'impulsion, au choc, c'est-à-dire au contact de deux corps matériels, il faut affirmer la réalité du *potentiel*, c'est-à-dire d'un « réservoir d'énergies inconnues, lesquelles peuvent agir sur la matière pondérable pour provoquer des mouvements n'ayant pas d'antécédents mécaniques connus, ni observables »; il faut reconnaître que la force vive ou énergie actuelle peut être produite, créée, « sans équivalence connue antérieure »; il faut accorder à la force « une valeur scientifique égale à celle de la matière pondérable ». Le mot *force*, désignant ici quelque chose qui n'est pas un mouvement antérieur transformé, est nécessairement synonyme du mot *esprit*. « Une cause de mouvement qui n'est pas de la matière en mouvement, c'est la définition unique de l'esprit dans le sens physique et philosophique du mot (p. 283). » Ainsi le potentiel, « ce réservoir d'énergies inconnues, qui échappent à toute observation directe, nous met en contact avec l'obligation d'admettre l'existence d'un domaine extra-matériel, ou du domaine des esprits, des forces, des causes premières (p. 288) ».

L'intéressante et solide réfutation que nous donne M. Raoul Pictet de la théorie des chocs, en laquelle, comme il l'a très bien montré, se résume le matérialisme des savants, doit, il nous semble, porter la conviction en tous les esprits qui restent, par leurs habitudes intellectuelles, placés au point de vue réaliste. On peut y joindre celle qui se tire de l'impossibilité logique de la régression à l'infini. Mais il est naturel qu'elles paraissent, l'une et l'autre, inutiles à ceux qui ont compris la critique idéaliste de l'espace, de la matière et du mouvement.

PLATON. — *Œuvres*, traduites par *Victor Cousin*, seconde édition par *Barthélemy Saint-Hilaire* (1 vol. in-8°, Alcan et Hachette; vi-412 p.).

Ce volume contient l'*Euthyphron*, l'*Apologie*, le *Criton* et le *Phédon*. La mort n'a pas permis à Barthélemy Saint-Hilaire de mener plus loin la révision de la traduction de Cousin, qu'il avait entreprise à l'âge de quatre-vingt-neuf ans. Il nous donne, dans une introduction, son jugement sur Socrate, Platon et leurs doctrines. Admirateur du maître et du disciple, il ne laisse pas de repousser des théories qui paraissent fondamentales dans le platonisme, notamment celles des Idées, de la réminiscence et de la préexistence des âmes.

« La théorie des Idées, dit-il, prête à la critique. Aristote l'a combattue, sans d'ailleurs la détruire complètement. Son argument principal, c'est qu'elle multiplie les êtres sans motif suffisant. Le monde où nous vivons nous offre déjà bien des obscurités sans y ajouter des ténèbres nouvelles. D'abord, où sont les Idées? Dans quel lieu rési-

dent-elles ? Le mythe de Phèdre devait répondre à cette première objection. Il nous apprend que les âmes, avant de descendre sur cette terre, ont contemplé les essences éternelles des choses, en faisant partie du cortège des dieux, appelés aussi à s'instruire par cet éblouissant spectacle. Les humains n'en ont conservé qu'un souvenir douteux qui se réveille quand ils perçoivent les réalités de notre pauvre demeure...

« Cette hypothèse, bien gratuite, semble attenter à la véracité de Dieu, si sagement défendue par Descartes. Dieu ne peut pas tromper ses créatures ; et si nous croyons invinciblement à la réalité définitive du monde extérieur, c'est que Dieu a voulu nous le faire connaître, du moins en partie. Nous vivons dans le monde actuel sans le moindre souvenir d'une existence précédente. La démonstration du Ménon n'est pas sérieuse. Cette théorie de la réminiscence appartient-elle à Socrate ou à Platon ? Elle est ingénieuse ; mais on ne saurait l'accepter, quel qu'en soit l'auteur.

« Si l'âme a joui d'une existence antérieure à celle-ci, elle est éternelle, et l'égale des Dieux. Alors, que devient notre personnalité, notre libre arbitre, notre être tout entier ? Cette éternité, qu'on lui attribue, sans preuve, la prive de tous les dons merveilleux qui lui sont accordés en cette vie. A vrai dire, l'âme n'a plus rien d'humain : elle peut transmigrer à jamais de corps en corps sans se fixer à aucun. Se montrant un jour sous la forme de l'homme, elle peut, après une durée plus ou moins longue, se produire sous forme animale ; elle peut se transformer indéfiniment ; mais que devient-elle dans ce chaos d'existences successives qui n'ont entre elles aucun lien ? On peut encore se demander ici : Est-ce Socrate, est-ce Platon, qui a conçu ces bizarres rêveries ? Même après tant de siècles, elles ont encore des adeptes parmi nous. Ce culte suranné ne leur confère pas plus de crédit...

« L'éternité de l'âme a cet autre inconvénient qu'elle semble assigner un nombre fixe à la multitude des âmes... Elles traversent les temps qui se succèdent sans s'arrêter à aucun. S'il est une théorie contraire aux faits que nous pouvons observer, c'est bien celle-là. Nous voyons chaque jour des âmes nouvelles se produire avec la transmission de la vie. Sous nos yeux l'existence de l'âme commence en même temps que celle du corps ; et ce fait, tout inexplicable qu'il est, ne peut pas être révoqué en doute (p. 47 et suiv.). »

Dans une étude sur le platonisme, comme celle de Barthélemy Saint-Hilaire, il convenait surtout, nous semble-t-il, de bien mettre en lumière la corrélation de ces trois théories platoniciennes de la préexistence, de la réminiscence et des Idées. La préexistence, chez Platon, dérive de la réminiscence, et celle-ci, liée aux Idées, ne laisse aucun doute sur leur nature objective et substantielle. La réminiscence devait disparaître du spiritualisme, remplacée par l'innéité ou la participation à la raison éternelle, quand les Idées, sous l'influence

du monothéisme, furent devenues des pensées divines. Ce changement est bien marqué dans les *Rétractations* de saint Augustin. Dès lors la préexistence, manquant de base psychologique, ne pouvait plus se défendre que comme doctrine morale et religieuse ; mais elle était contraire à l'esprit de la nouvelle religion, dont elle eût fait une sorte de brahmanisme ; on comprend qu'elle ait été exclue de la théodicée chrétienne.

RIBOT TH.). — **La psychologie des sentiments** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; xi-443 p.).

Ce livre, qui fait connaître la situation présente de la psychologie des sentiments, est admirablement composé, plein d'observations intéressantes, analysées avec précision, soumises à une critique judicieuse et dont la portée est très bien mise en lumière. Il comprend une introduction et deux parties.

Dans l'introduction, M. Ribot esquisse l'évolution générale de la vie affective. Il y distingue plusieurs périodes : d'abord, celle de la sensibilité vitale ou organique ; puis, celle des besoins, c'est-à-dire des tendances purement vitales ou physiologiques avec la conscience en plus ; ensuite, celle des émotions primitives ; enfin, celle des sentiments supérieurs. Dans la première partie (*Psychologie générale*) il étudie, d'abord, la douleur et le plaisir (douleurs physiques et douleurs morales, plaisirs sensoriels et plaisirs spirituels, plaisirs et douleurs morbides), les états neutres et les conditions d'existence du plaisir et de la douleur ; puis, la nature et les conditions intérieures et extérieures de l'émotion ; en dernier lieu, la mémoire affective et le rôle des sentiments dans l'association des idées. Dans la seconde partie (*Psychologie spéciale*), il traite des émotions spéciales : de l'instinct de conservation sous sa forme physiologique, c'est-à-dire de la faim, de la soif et du dégoût ; des formes défensive et offensive de l'instinct de conservation, c'est-à-dire de la peur et de la colère ; de la sympathie et de l'émotion tendre ; des émotions liées à la personnalité, de l'instinct sexuel, du passage des émotions simples aux émotions complexes, des sentiments sociaux et moraux, du sentiment religieux, du sentiment esthétique, du sentiment intellectuel, des caractères normaux et anormaux, de la dissolution de la vie affective.

Nous noterons, en cet ouvrage, quelques vues importantes qui semblent appartenir spécialement à M. Ribot et qui caractérisent son enseignement du Collège de France.

Dans la question de méthode, il montre une largeur d'esprit que l'on ne saurait trop louer. Il reconnaît que l'expérimentation appliquée aux sentiments n'a guère fait jusqu'ici que corroborer les données de l'observation. Il tient, avec raison, que l'anthropologie, l'histoire des mœurs, des arts, des religions seront souvent plus

utiles au psychologue que les apports de la physiologie. « Les expériences de laboratoire, dit-il, inspirent à certains une foi inébranlable; mais l'évolution des sentiments dans le temps et l'espace, à travers les siècles et les races, est un laboratoire qui opère, depuis des milliers d'années, sur des millions d'hommes et dont la valeur documentaire n'est pas médiocre (p. 183). »

On doit également approuver l'esprit sévèrement scientifique qu'il apporte dans les recherches psychologiques et qui lui rend suspecte la tendance naturelle et générale « à tout ramener à *une* formule, à imposer aux faits l'unité parfaite (p. 281) ». Cette tendance est, à ses yeux, une « maladie » de l'esprit humain.

Il n'admet pas que le plaisir et la douleur, la joie et le chagrin soient mis au nombre des émotions. Le plaisir et la douleur diffèrent des émotions par leur caractère de généralité; ils sont diffus partout, pénètrent partout (p. 46). Quant à la joie et au chagrin, ils sont de même nature que le plaisir et la douleur et ne peuvent donc en être séparés (p. 45). Le plaisir et la douleur ne doivent pas non plus être considérés comme des sensations; ce sont des qualités ou plutôt des concomitants de la sensation (p. 38-51).

Sur la nature de l'émotion, M. Ribot adopte la théorie de William James et de Lange, mais sérieusement modifiée. Entre l'émotion et ses manifestations physiques il y a, selon lui, correspondance et non rapport de causalité. Il faudrait, dit-il, éliminer de la question toute notion de cause et d'effet. « La formule aristotélicienne de la matière et de la forme me paraîtrait mieux convenir, en entendant par matière les faits somatiques, par forme l'état psychique correspondant; les deux termes n'existant d'ailleurs que l'un par l'autre et n'étant séparables que par abstraction... Ce que les mouvements de la face et du corps, les troubles vaso-moteurs, respiratoires, sécrétoires expriment objectivement, les états de conscience corrélatifs que l'observation intérieure classe suivant leurs qualités, l'expriment subjectivement; c'est un seul et même événement traduit dans deux langues (p. 113). »

Un des chapitres les plus intéressants et les plus curieux de l'ouvrage est celui qui est consacré à la mémoire affective. Les observations et les vues de M. Ribot sur ce point sont nouvelles; elles constituent, croyons-nous, par leur valeur et leur portée, un progrès sérieux de la psychologie. Il établit très bien qu'il y a un type affectif net et tranché comme le type visuel, le type auditif et le type moteur; que ce type comporte des variétés, que la mémoire et l'amnésie affectives jouent un grand rôle dans la vie humaine.

La doctrine psychologique générale de M. Ribot se résume en deux propositions: 1° la vie affective a la première place dans la totalité de la vie psychique; elle n'est pas dérivée, elle n'est pas un mode, une fonction de la connaissance, elle existe par elle-même, elle est irréductible (p. 429); 2° dans la vie affective, la tendance

(désir et aversion) est le fait primordial ; elle est antérieure au plaisir et à la douleur ; c'est une propulsion qui n'est explicable que par l'organisation physique et mentale (p. 433). Sur ces deux propositions nous sommes d'accord avec M. Ribot.

ROISEL. — **L'idée spiritualiste** (in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; 200 p.).

L'homme primitif croyait que « les corps de la nature sont habités par des esprits qui agissent comme lui volontairement (p. 2) » : voilà, selon M. Roisel, l'origine de l'idée spiritualiste. Du fétichisme primitif, l'idée spiritualiste a conduit l'humanité à une cosmogonie dualiste, c'est-à-dire à l'hypothèse de l'existence de deux principes, un esprit actif et une matière inerte. L'auteur attribue cette hypothèse à un empire et à une civilisation qu'il appelle *scythiques* : il explique les diverses transformations religieuses et philosophiques qu'elle a subies. L'esprit, qui d'abord n'était considéré que comme organisateur et moteur, est devenu, vers le commencement de notre ère, créateur de la matière. A côté de cette doctrine scythique s'est développée dans les religions et les philosophies panthéistes la doctrine de la race aryenne, qui fait émaner le monde de la substance divine.

M. Roisel réfute les deux doctrines scythique et aryenne. Elles supposent, l'une et l'autre, l'action d'une cause simple, indivisible, immatérielle. Mais l'hypothèse d'une cause dont la nature est en opposition avec celle de son effet, est insoutenable. L'action simplement ordonnatrice de cette cause est impossible, parce qu'une substance simple ne peut agir sur une substance multiple. L'action créatrice est impossible, parce que toute action suppose deux termes. L'action génératrice ou émanation est impossible, parce qu'elle est incompatible avec la nature d'une cause simple.

L'univers ne peut être l'effet d'une cause immatérielle. Les doctrines scythique et aryenne doivent faire place à l'hypothèse « d'atomes substantiels existant de toute éternité dans l'espace (p. 121) ». C'est l'explication la plus rationnelle de l'univers que l'homme ait encore conçue ; c'est la seule doctrine qui « établisse, entre la cause et l'effet, le rapport nécessaire, la loi par laquelle la cause est cause et produit son œuvre (p. 120) ». Pour établir ce rapport qu'exige la raison, l'auteur donne à l'atome trois attributs « l'étendue ou la matière, le mouvement ou la force, et l'instinct ou la connaissance immédiate ». « L'atome, dit-il, n'est pas plus force que matière, pas plus matière que connaissance immédiate. Ce sont trois réalités éternelles constituant l'être nécessaire qui, par association avec ses semblables, engendre toutes choses (p. 124). »

Il n'y a rien d'original ni dans la critique que fait M. Roisel du théisme et du panthéisme, ni dans la doctrine atomistique qu'il prétend établir. Critique et doctrine sont également empruntées à

Charles Lemaire¹. Ni la force de cette critique, ni les arguments sur lesquels s'appuie cette doctrine ne sauraient arrêter les disciples de la philosophie idéaliste. Pas plus à M. Roisel qu'à Lemaire ils n'accorderont que l'on doit voir des axiomes dans ces propositions : Il y a un rapport nécessaire d'égalité ou de proportionnalité ou d'équivalence entre la cause et l'effet ; Toute action suppose deux termes préexistants ; Il est impossible qu'une cause spirituelle unique, une cause-volonté, ait des effets multiples. Voilà pour la critique. Quant à la doctrine, qui est celle de l'atomisme vitaliste ou psychologique, ils se borneront à lui opposer le caractère relatif et subjectif des qualités primaires et de l'espace, d'où vient que l'on ne peut attribuer la même *réalité* à l'étendue et au mouvement de l'atome qu'à ses propriétés psychiques.

SALISBURY (Le marquis de). — **Les limites actuelles de notre science**, discours présidentiel prononcé devant la *British Association*, trad. par W. de Fonvielle broch. in-12, Gauthier-Villars ; xviii-54 p.).

L'objet de ce spirituel discours est de « passer en revue, non notre science, mais notre ignorance (p. 11) », d'appeler l'attention « sur les incertitudes dans lesquelles nous nous trouvons vis-à-vis de trois ou quatre questions physiques choisies parmi les plus sérieuses de toutes celles que notre siècle s'efforce de résoudre (p. 12) ».

La première question est celle de la nature et de l'origine des soixante-cinq corps simples de la chimie. Cette collection d'éléments « disparates » paraît irrationnelle : « dans n'importe quel système de cosmogonie », on ne peut concevoir comment ils se sont formés (p. 13). Après la découverte de Dalton, on avait cru, d'après les rapports de leurs poids atomiques, pouvoir leur assigner une origine commune. On avait supposé que les poids atomiques des différents corps étaient des multiples exacts de celui de l'hydrogène ; d'où l'on avait conclu que « chaque atome élémentaire était seulement un nombre plus ou moins grand d'atomes d'hydrogène assemblés en un seul par quelque étrange procédé (p. 14) ». Mais cette vue théorique n'a pas été confirmée par l'observation : « la réponse faite par le laboratoire a toujours été claire et négative (p. 15) ».

M. Mendeleef a montré que les soixante-cinq corps simples se divisent en sept familles, lesquelles diffèrent les unes des autres, et dont « chacune est construite sur le même plan intérieur (p. 18) ». Cela indique pour les corps de chaque famille quelque origine identique, mais ne fait pas connaître la raison de leur parenté commune.

Autre énigme. L'analyse spectrale nous a appris que l'oxygène et

(1) Voyez l'*Année philosophique* de 1891, p. 171.

l'azote, que possède la terre en si grande abondance, n'existent pas dans le soleil. « Si la terre est un morceau détaché par la force centrifuge de la masse du soleil, comme les cosmogonistes aiment à le déclarer, comment se fait-il qu'en quittant le soleil nous l'avons débarrassé si complètement de son azote et de son oxygène (p. 17). »

La question de l'éther n'est pas moins obscure que celle de l'espèce chimique. Lord Salisbury remarque que l'éther occupe dans le monde de la science une position très « bizarre »; qu'on peut l'appeler « une entité à moitié découverte », parce que « ce serait exagérer de dire que c'est un corps, ou même une substance (p. 20) »; qu'on en connaît une seule propriété, laquelle est « au plus haut degré incompréhensible »: celle d'onduler perpendiculairement à la direction du mouvement (p. 23).

De la question de l'éther et de ses ondulations, si différentes de celles de tous les fluides connus, l'orateur passe à celle de la force inconnue qui produit la vie végétale et animale. Malgré les progrès de la biologie, cette force « continue à défier non seulement notre imitation, mais même notre analyse (p. 25) ».

Arrivant à la question de l'origine des espèces vivantes, lord Salisbury reconnaît que Darwin a détruit la doctrine de l'immutabilité de l'espèce, laquelle a perdu, avec Agassiz, « le dernier défenseur qui pût attirer l'attention des savants (p. 30) ». Mais les biologistes ne sont pas d'accord « sur l'étendue que l'on peut attribuer à la communauté d'origine » des espèces distinctes, et « sur la manière dont se sont développées les variations » qui leur ont donné naissance. Il expose deux objections que l'on a élevées contre l'explication de Darwin, et qui lui paraissent conserver leur puissance. La première se fonde sur « la longueur du temps demandé par les darwiniens pour la mise en action de leur système (p. 31) », et que la physique mathématique ne semble pas pouvoir concéder. La seconde est que la sélection naturelle est une conjecture, non une donnée de l'expérience; qu'on ne saurait l'assimiler à la sélection artificielle où les croisements sont préparés; que le hasard, un extraordinaire hasard, peut seul permettre la formation de nouvelles races par la transmission de variations avantageuses, accidentellement acquises.

SECRETAN (CHARLES). — **Essais de philosophie et de littérature**
(in-12, Paris, Alcan; Lausanne, Payot; 382 p.).

Ce livre posthume comprend des articles publiés antérieurement en divers recueils: *la Crise de la religion; la Philosophie de Hartmann; le Néo-Criticisme; Kant et l'Orthodoxie protestante; Sainte-Beuve et le Christianisme; des livres et des lecteurs en 1853; M. Edouard Rod; Juste Olivier; Ernest Renan; Henri Jaccottet*. Nous ne saurions ici analyser ces articles dont le plus important au point de vue phi-

losophique est lui-même une analyse, d'ailleurs excellente, du système de Hartmann. En tous on retrouve l'accent de conviction, l'originalité de pensée et le style animé qui donnent un si grand intérêt à tous les écrits de Secrétan. Celui qui est consacré au néo-criticisme, devait attirer spécialement notre attention. Nous y notons un court passage où l'auteur répond à nos remarques sur le rapport des idées d'éternité et de temps.

Nous avons montré, dans l'*Année philosophique* de 1890, que l'opposition mise par le spiritualisme classique entre ces idées est inintelligible. « Il est vrai, disions-nous, que les scolastiques ont imaginé une *duratio tota simul*, une éternité indivisible, comme ils ont inventé une immensité indivisible... Mais il n'est rien de plus vain que ces inventions et ces distinctions contre lesquelles proteste la langue elle-même. Qu'est-ce que c'est que cette éternité qui n'est pas composée de durées, qui ne dure pas, en qui n'entre pas l'idée de grandeur ou de nombre, qui diffère du temps par essence, par nature, qui n'a rien de commun avec le temps, sinon un mot vide de sens? N'est-il pas évident que c'est avec l'idée de temps, de durée, de succession, que nous formons celle d'éternité, et qu'à prétendre l'élever, en quelque sorte, dans les nuages, au-dessus de son origine réelle et positive, au-dessus de notre constitution intellectuelle, on finit par ne plus s'entendre soi-même! »

Voici la réponse de Secrétan :

« L'opposition du temps et de l'éternité ne nous paraît pas aussi vaine qu'aux apôtres du néo-criticisme. Il se peut qu'on ait tiré du temps la notion de l'éternité; pour notre compte, nous voudrions nous y élever par la considération de l'esprit. Une mémoire sans oubli, une prévision claire, certaine, complète ne serait-ce pas la *duratio tota simul*? Et n'est-ce pas le propre de la métaphysique de prendre les mots dans la plénitude et dans la pureté de l'idée qu'ils expriment, sans les restrictions, sans les négations de l'expérience concrète, sans les contradictions du fini (p. 262). »

Nous ne voyons nullement, répliquerons-nous, qu'une mémoire parfaite et une prévision parfaite réalisent la *duratio tota simul*. Une mémoire parfaite ne peut faire connaître les phénomènes passés que comme passés, que comme antérieurs à l'instant où ils sont rappelés; si elle les faisait connaître comme présents, elle ne serait plus une mémoire. Puisqu'elle est parfaite, elle doit en donner une connaissance absolument exacte: il faut donc qu'elle se les représente avec tous leurs rapports, avec toutes leurs différences, donc avec leurs différences de temps. La même observation s'applique à la prévision parfaite. Mémoire et prévision supposent, en l'esprit, la distinction du passé, du présent et du futur. Mémoire et prévision parfaites la supposent parfaite, — loin de la supprimer, — c'est-à-

{t) *L'Année philosophique* de 1890 (p. 179).

dire excluent non seulement toute omission de faits, mais encore toute confusion de temps. N'est-il pas clair qu'à l'ordre du temps est lié l'ordre de causalité, de la causalité libre comme de la causalité fatale, et qu'on ne peut ôter à l'esprit le premier sans le dépouiller aussi du second? En un mot, n'est-ce pas entre l'esprit et l'intemporel, et non, comme le veut Secrétan, entre le temps et l'esprit qu'il faut voir un antagonisme?

SPENCER (HERBERT). — **Le principe de l'évolution**,
réponse à lord Salisbury (broch. in-8°, Guillemin; 27 p.).

En cette réponse, M. Spencer reproche à lord Salisbury d'avoir confondu l'évolution avec l'explication particulière qu'en donne Darwin. La doctrine de l'évolution doit être distinguée des « théories sur les causes spéciales de l'évolution ». Lors même que ces théories seraient ruinées et qu'il faudrait reconnaître l'insuffisance de la sélection naturelle, la doctrine de l'évolution « demeurerait intacte ». Ce qui caractérise cette doctrine, c'est qu'elle fait dériver les organismes de tous genres d'une suite de modifications, c'est qu'elle établit entre eux une parenté physiologique. Il est vrai que cette parenté physiologique n'est pas prouvée par l'observation directe, mais elle se fonde sur les preuves inductives les plus fortes et les plus décisives.

M. Spencer rappelle les faits qui conduisent nécessairement à la doctrine de l'évolution. Il y en a cinq groupes, tirés de la paléontologie, de la classification, de la distribution des formes organiques dans l'espace, de l'embryogénie, des organes rudimentaires. « Voilà, dit-il, cinq groupes de faits qui tous suggèrent la même histoire et convergent vers la même conclusion : la valeur démonstrative de chacun d'eux produit en se combinant avec les autres une valeur démonstrative immense... L'hypothèse de l'évolution se tient debout sur ces groupes de preuves qui se vérifient mutuellement, et se passe des conclusions que l'on peut tirer relativement à ses causes spéciales (p. 13). »

Nous ferons remarquer que toutes les inductions alléguées en faveur de la doctrine de l'évolution n'ont pas une égale force, et que l'on devrait bien écarter celles qui se tirent de la classification. Une classification naturelle n'est pas nécessairement généalogique; car le rapport de ressemblance n'implique pas un rapport de filiation. Supposez l'existence primitive de plusieurs êtres : ils seront nécessairement plus ou moins semblables, plus ou moins différents, et se classeront donc selon les degrés de leurs ressemblances et de leurs différences. Telle est l'idée que l'on se fait de la classification en chimie, en cristallographie. Pourquoi n'en serait-il pas de même en botanique et en zoologie? L'expérience nous apprend que certaines ressemblances résultent de la filiation; mais il ne suit pas de là que

l'on doit assigner cette origine à toutes les ressemblances. La spécificité, ou relation de ressemblance et de différence, régit tous les phénomènes ; elle est, comme la multiplicité ou le nombre, une catégorie, une loi première de la connaissance ; première, donc inexplicable. On a cru longtemps que les genres, les ordres et les classes des végétaux et des animaux n'exprimaient nullement un lien de parenté, et rien n'empêcherait de le croire, si la paléontologie, l'embryogénie, l'étude des organes rudimentaires et celles des variétés et des races n'en suggéraient et ne paraissaient en autoriser l'explication généalogique.

SPIN A. — **Pensée et réalité, essai d'une réforme de la philosophie critique**, traduit de l'allemand sur la 3^e édition par A. Penjon grand in-8°, F. Alcan ; xvi-366 p.

Pour donner une idée générale de la doctrine philosophique développée dans cet ouvrage important, nous ne saurions mieux faire que de citer un passage de la préface où M. Penjon en résume les principes :

« La philosophie de *Pensée et réalité* n'est pas une de ces constructions métaphysiques, dans lesquelles l'imagination et les préjugés introduisent toujours quelques données arbitraires. Ce n'est, à aucun degré, un essai d'explication des choses et de la connaissance que nous en avons. C'est la pure constatation de ce qui est et, du même coup, la réfutation décisive du sensualisme. L'auteur prend pour point de départ, d'un côté, l'évidence du fait de conscience, qu'il analyse comme personne ne l'avait fait avant lui, et, de l'autre, celle du principe d'identité, qui est le seul principe vraiment *a priori*. Son originalité est, en effet, d'avoir compris le premier, ou simplement d'avoir constaté que ce principe est la loi suprême de la pensée, le fondement de toutes nos affirmations logiques. Sa grande découverte est d'avoir vu que la valeur objective du principe d'identité est prouvée par son désaccord même avec la réalité empirique, où rien ne se rencontre qui soit identique avec soi-même, qui ait une nature vraiment propre, qui soit une substance ou un absolu, un inconditionné ; mais où tout, en même temps, est organisé de manière à prendre l'apparence de substance, de corps ou d'esprit. Tout en s'écartant de la loi de notre pensée ou de la norme, le monde de l'expérience, aussi bien au dehors de nous qu'au dedans, paraît ainsi se conformer à cette loi. En fait, il n'est composé que de phénomènes : nos sensations d'une part, nos états intérieurs, de l'autre, sont l'étoffe exclusivement dont il est fait, et cependant nous croyons, par une nécessité naturelle, en vertu de la loi suprême de notre pensée, à l'existence de corps hors de nous ; nous nous apparaissent à nous-mêmes comme des substances unes et identiques. A la réflexion seulement, en constatant partout la com-

position, le changement, la dépendance vis-à-vis de conditions, nous découvrons le caractère anormal des choses et notre propre anomalie. La loi de la pensée, qui a créé l'illusion, nous donne aussi le moyen de la pénétrer et, en la pénétrant, de la dissiper ou plutôt de nous élever au-dessus d'elle et de la juger. Nous ne pouvons, en effet, parvenir à reconnaître l'anomalie des choses et la nôtre que parce que nous avons la notion de la norme; nous ne pouvons penser au relatif et au conditionné comme tels que parce que nous concevons l'inconditionné et l'absolu (p. vii). »

La doctrine de Spir est fondée sur la distinction kantiste du noumène et du phénomène. Ce qui la caractérise, c'est qu'elle supprime tout rapport entre l'absolu et le relatif, entre Dieu, l'unique et immuable et parfaite substance, et le monde, où tout n'est que phénomènes et changements. Par là elle se rapproche de l'éléatisme et aussi de l'aristotélisme. On sait que le Dieu d'Aristote, qui est la perfection, est la cause finale, mais ne saurait être la cause efficiente de ce qui est imparfait.

THOUVEREZ (ÉMILE). — **Le réalisme métaphysique** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine; F. Alcan; 282 p.).

Le mot *réalisme* est pris, en cet ouvrage, au sens scolastique, et non comme opposé à *idéisme* et à *subjectivisme*. Le réalisme, dit M. Thouverez, consiste « dans la réalité de la raison, c'est-à-dire dans l'indépendance des principes qui gouvernent les phénomènes du monde à l'égard précisément de ces phénomènes qui eux-mêmes en dépendent (p. 7) ». Et plus loin, développant cette définition :

« Ainsi le réalisme est identique pour nous au rationalisme, et ce qu'il s'agit d'établir, c'est la prépondérance absolue de la raison sur tout autre élément dans le monde... La raison se manifeste tour à tour soit dans la pensée purement abstraite par la série de ses actes intelligibles, concepts, jugements, raisonnements; soit dans le monde concret, externe ou interne, par l'ensemble des principes qui sont les formes de la sensibilité et les catégories de l'entendement; soit peut-être dans une réalité supérieure, source de tout le reste, indépendante du monde qu'elle organise et qui l'exprime (p. 9). »

Cette dernière phrase nous donne le plan du livre. Il est divisé en quatre parties, où l'auteur développe une critique de la raison opposée au subjectivisme de Kant, conforme au réalisme, tel qu'il le comprend, et qui, en quelques points, ne manque pas d'originalité. Dans la première partie, il examine les démarches de la raison abstraite, du concept au jugement, du jugement au raisonnement et à ses divers modes; dans la seconde, les formes de la sensibilité, nombre, espace et temps; dans la troisième, les catégories de l'entendement, substance, cause, fin, devoir et beauté; dans la quatrième

les preuves cosmologique, téléologique et ontologique de l'existence de Dieu. On voit que dans sa critique de la raison il fait rentrer celle de la raison pratique et celle du jugement, en mettant le devoir et la beauté au nombre des catégories.

Il nous faut noter d'abord les vues de M. Thouverez sur le principe d'identité, qu'il réduit au principe de raison suffisante (p. 14) ; et sur la différence des jugements analytiques et des jugements synthétiques, qu'il estime purement relative (p. 23). Ces vues, que nous ne saurions admettre, ne sont pas nouvelles : on trouve la première dans l'ouvrage de M. Gardair sur la *Connaissance*, et la seconde dans celui de Magy sur la *Raison et l'âme*.

La seconde partie nous paraît la plus intéressante de l'ouvrage. L'auteur fait du nombre, — en quoi il suit Proudhon¹, — une forme de la sensibilité, qu'il joint à l'espace et au temps. Il voit, avec raison, une « insurmontable dualité » dans l'importante différence qui existe entre le nombre, d'une part, l'espace et le temps, d'autre part ; et il remarque très bien que cette dualité a été « mise en relief pour la première fois par Zénon d'Elée, avec tant de vigueur, qu'aujourd'hui encore, la meilleure preuve qu'on n'a pas réfuté Zénon, est qu'on discute sur lui (p. 128) ». Il semble que cette opposition du discontinu et du continu aurait dû le conduire à nier l'objectivité de l'un ou de l'autre. — En fait, elle avait conduit Zénon à nier l'objectivité du discontinu, et elle a conduit l'école néo-criticiste à nier l'objectivité du continu. — Mais la seule conclusion qu'il en tire est que « le nombre, qui est nécessaire à l'espace, lui est antérieur logiquement et réellement » ; que « le temps et l'espace jettent, après coup, comme un revêtement sensible sur la mesure numérique préexistante, purement intelligible et rationnelle » ; que « dans cette descente de la raison à l'expérience, le nombre est la première hypostase » ; que « le nombre qui est plus simple que le temps et l'espace, est, par rapport à eux, comme la condition par rapport au conditionné » ; que « l'espace est une fin qui justifie et consacre le nombre (p. 130) ». Après cela, on n'est pas surpris qu'il repousse les théories de Leibniz et de Kant sur l'espace, et qu'il adopte celle de Clarke, en l'interprétant à sa manière.

Par la critique de la raison, M. Thouverez s'élève, de la réalité des idées à la réalité de Dieu. Il faut, dit-il, que Dieu existe, sans quoi la réalité des idées manque de fondement ; et il faut que Dieu soit conçu comme une personne, non comme une abstraction logique, parce qu'il faut que les idées, qui sont des lois exprimées dans la nature, existent dans un entendement divin. « C'est le dernier terme, et la dernière formule, du réalisme métaphysique (p. 269). » Nous n'avons aucune objection à élever contre cette formule : c'est celle même où arrive, de son côté, l'idéalisme néo-criticiste.

(1) *De la Création de l'ordre dans l'humanité*, par P.-J. Proudhon, p. 183.

MORALE, HISTOIRE ET PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

ARNAL (P.-A.). — **Les Postulats kantiens dans la philosophie néo-criticiste** (broch. in-8°, Montauban, imprimerie Granié; 146 p.).

L'objet de cette thèse de baccalauréat en théologie est d'exposer les corrections que la philosophie néo-criticiste a apportées à la théorie kantienne des postulats de la loi morale. M. Arnal y résume très exactement les vues de M. Renouvier sur les rapports de la liberté et de la certitude; sur les moyens physiques de l'immortalité; sur l'explication du mal par la préexistence; sur la création et la personnalité divine. Il conclut en montrant l'influence heureuse que, selon lui, doit avoir le néo-criticisme sur la théologie.

« La théologie est la philosophie de la religion, et le néo-criticisme nous semble le système destiné à jouer un rôle important dans la formation d'une dogmatique renouvelée. Il doit avoir, nous avons l'assurance qu'il aura, une double influence.

« En premier lieu, son influence sera négative. Le néo-criticisme, qui a renversé, en philosophie, les idoles de la substance en soi, de l'infini réalisé, pièges sans cesse tendus à la spéculation qui dépasse l'expérience, inépuisables sources d'antinomies et de contradictions, ruinera, en théologie, l'empire qu'elles ont conservé. La dogmatique gardera une prudente réserve dans les questions qui dépassent la raison humaine. Inutiles pour la foi du cœur, écueil où parfois se brisent à la suite des notions fausses les croyances vraies, les recherches transcendantes, les conceptions métaphysiques de l'essence et de l'absolu ne sont pas la véritable théologie. L'homme qui prie et qui adore, adore et prie un Dieu de justice et d'amour, un Dieu vivant; la raison qui veut penser la foi du cœur, hésite et se détourne devant les théories de la *cause de soi*, de l'*absolu inconditionné et personnel*.

« En deuxième lieu, son influence sera positive. Le néo-criticisme est une doctrine de progrès; il croit que de vérité en vérité l'esprit peut s'élever vers la vérité plus complète, sans jamais se flatter d'avoir achevé son ascension, mais soutenu par l'espoir de connaître chaque jour davantage. Même dans le monde actuel à l'horizon étroit, malgré les imperfections de nos facultés, la connaissance

s'étendra sans cesse et véritablement, si, abandonnant les prétentions à l'absolu, le chercheur, appuyé sur les prémisses morales, va du connu à l'inconnu, restant fidèle à la raison (p. 134 et suiv.). »

M. Arnal a bien vu le rapport qui existe entre les idées que M. Renouvier avait développées, dans son *Deuxième Essai*, sur les conditions physiques de l'immortalité personnelle et la théorie de la préexistence et de la chute à laquelle il a été conduit par le développement de sa pensée sur les postulats. Cette théorie « d'un organisme initial et universel, où l'individu et l'espèce sont également sauvegardés », lui paraît supérieure à celle de Julius Müller « qui sacrifie l'espèce » et à celle de Secrétan « qui sacrifie l'individu ». « Pourtant, dit-il, aucune réponse suffisante n'est donnée; le problème du mal, le problème essentiel, est aussi le problème le plus difficile que l'homme se soit jamais posé (p. 87). »

BALFOUR A.-J. — **Les bases de la croyance**, trad. de l'anglais par G. ART, préface de E. BRUNETIÈRE in-8°, Montgredien; XLVIII-292 p. .

Conduire le lecteur à la foi religieuse, à la foi chrétienne, par la critique du naturalisme et du rationalisme, de la science et de la philosophie: tel est l'objet de ce livre, qui pourrait, nous dit l'auteur, « être intitulé: *Considérations préliminaires à une étude de la théologie* » (p. XLII).

Il est divisé en quatre parties. Dans la première, M. Balfour montre « l'antagonisme existant entre le système naturaliste et les sentiments considérés jusqu'ici comme les biens les plus précieux possédés par la famille humaine ». « Si le naturalisme est vrai, dit-il (et, pour lui, le mot *naturalisme* est synonyme de *positivisme*, *empirisme*, *agnosticisme*, alors la morale n'est plus qu'un simple catalogue de préceptes utilitaires; la beauté, l'occasion accidentelle d'un plaisir éphémère; la raison, le passage obscur d'une série d'habitudes irréflechies à une autre série » (p. 56).

Dans la seconde partie, il examine la conception scientifique de l'univers, et il en fait ressortir l'incohérence. « Considérez, dit-il, quel est ce monde auquel on nous demande de croire: un monde qui, pour la plupart des gens, ne peut être conçu d'une façon quelque peu adéquate que dans les limites du sens visuel, mais qui, en réalité, ne possède aucune des qualités associées d'une façon caractéristique au sens visuel, c'est-à-dire la lumière ni la couleur. Un monde à demi pareil aux idées que nous en avons et à demi différent de ces idées. Pareil aux idées, pour autant que les qualités dites primaires de la matière, telles que l'étendue et la solidité, sont en jeu; différent de ces idées, dès qu'il s'agit des qualités dites secondaires, telles que la chaleur et la couleur » (p. 92).

L'incohérence de la conception scientifique consiste dans la dis-

tion qu'elle établit entre les qualités secondaires, qu'elle réduit à des modes de sensations, et les qualités primaires, dont elle fait des réalités permanentes. Cette distinction arbitraire ne satisfait ni le philosophe empirique ni l'homme ordinaire. Pour celui-ci, toutes les qualités sont également réelles; pour celui-là, toutes se réduisent également à des modes de sensations.

Voilà la philosophie empirique en contradiction avec la conception scientifique du monde. A la réalité postulée par la science (atomes, forces et mouvements) elle substitue une réalité de son cru, ou les possibilités permanentes de sensation de Stuard Mill, ou bien l'inconnaissable de M. Herbert Spencer (p. 94). Elle aboutit logiquement au solipsisme (p. 96). Et il en est de même de l'idéalisme transcendantal, qui croit expliquer le monde de l'expérience, en le faisant dépendre de l'esprit, c'est-à-dire en ajoutant, pour le constituer, aux sensations dont se contente l'empirisme psychologique le lien qui leur manque, les idées de relations ou catégories du moi pensant (p. 108 et suiv.). Si le monde de la science est incohérent, celui de la philosophie est une fiction: une suite de sensations, dit l'agnostique; une création du moi, dit l'idéaliste. La science, qui a droit à notre confiance pratique, ne peut satisfaire nos besoins intellectuels; elle appelle un complément théorique que les systèmes de philosophie ne donnent pas. Les systèmes de philosophie ont été des éléments de médiocre importance pour le progrès de l'humanité (p. 123). Ils n'ont guère qu'une valeur esthétique. Le droit de la croyance résulte de l'insuffisance de la science et de la stérilité de la philosophie.

Dans la troisième partie, M. Balfour oppose l'autorité à la raison. Il reconnaît qu'à la raison sont dus « en grande partie le développement de toute nouvelle connaissance et l'examen critique des anciennes » (p. 180); mais il soutient que, dans la production de la croyance, elle a un rôle insignifiant, « si on le compare aux influences énormes et universelles qui découlent de l'autorité » (p. 181).

La quatrième partie nous conduit jusqu'au seuil du temple. L'auteur y établit que la présupposition d'un auteur rationnel du monde est réclamée par toute science qui veut être complète (p. 245); qu'il n'existe de conflit entre la théologie et la science « ni quant à l'existence de Dieu, ni quant à la possibilité de son action sur les phénomènes » (p. 247); que l'existence de Dieu admise, il faut attribuer à Dieu une action spéciale, privilégiée à l'égard de l'homme, avec laquelle d'ailleurs s'accorde parfaitement l'évolution (p. 257); que la morale réclame un Dieu moral, comme la science un Dieu rationnel (p. 261); qu'on ne peut s'arrêter au pur théisme, mais qu'il faut admettre l'inspiration divine et la doctrine chrétienne de l'incarnation; que le christianisme peut seul, en nous faisant comprendre la valeur de l'âme humaine et de son développement moral, nous

soustraire aux doutes résultant de notre connaissance de l'immensité du monde matériel et des difficultés que présente le problème du mal p. 278 et suiv. .

Nous venons de résumer brièvement l'ouvrage remarquable de M. Balfour. On y trouve, notamment dans la seconde et la quatrième parties, des vues originales et profondes. Mais nous sommes loin d'admettre l'opinion qu'exprime l'auteur sur l'impuissance de la philosophie et sur le rôle insignifiant de la raison. Peut-il croire sérieusement que le rôle de la raison soit moindre dans l'invention et dans l'organisation que dans la critique des doctrines, dans la création et l'extension que dans la destruction des autorités intellectuelles ? Pour établir l'impuissance de la philosophie, il considère et critique deux systèmes qui nous condamnent au solipsisme. Mais la philosophie est-elle tout entière renfermée dans ces deux systèmes ? N'y en a-t-il pas un troisième, l'idéalisme objectif, qui, tout en refusant aux qualités primaires l'objectivité que leur accorde la science proprement dite, se flatte d'atteindre des réalités indépendantes du sujet pensant, les seules et vraies réalités ?

BERTHELOT (M. . — **Science et morale** (in-8 .
Calmann Lévy; xu-318 p.).

M. Berthelot a réuni dans ce volume des articles sur la destination générale de la science et sur ses applications à la morale et à l'éducation; des notices sur Pasteur, Claude Bernard, Paul Bert, etc.; deux discours prononcés au Sénat pour la défense de la haute culture, lors du vote de la loi militaire; un discours sur la censure, prononcé à la Chambre des députés; une étude de psychologie animale sur les fourmis; des études sur l'histoire des sciences (transmission des industries antiques au moyen âge, chimie arabe, découverte de l'alcool, rôle des perles dans l'histoire, Papin et la machine à vapeur). Ces mélanges offrent, comme on le voit, une grande variété; ils sont d'une lecture intéressante et attrayante.

Nous ne nous occuperons ici que du travail sur la science et la morale, par lequel s'ouvre le volume et qui lui a donné son titre. C'est le seul philosophique, à proprement parler. Nous en citerons quelques passages caractéristiques en y joignant nos propres réflexions.

« Notre méthode consiste à observer d'abord les faits, — je dis les faits internes dévoilés par la conscience ou sensation intime, aussi bien que les faits du dehors, manifestés par la sensation extérieure, — et à provoquer le développement des uns et des autres par l'expérimentation, source principale de nos découvertes (p. 14). » — L'auteur réduit toutes les connaissances au même type; il n'y a, pour lui, que des faits à observer; il écarte les principes rationnels, les lois de l'esprit, l'apriorisme. Or, l'apriorisme, dont on ne peut méconnaître

le rôle dans les sciences de la nature, parce qu'il est un élément nécessaire de l'expérience même, est tout en morale comme en mathématique. Si la morale n'est pas apriorique, elle n'est pas : il n'y a plus que des mœurs.

« Si la science ne ferme aucun horizon, cela ne veut pas dire qu'elle prétende avoir pénétré l'essence des choses, mot vague dont se paient les théologiens, et qui cache toujours au fond des notions représentatives et anthropomorphiques : sous les mots essence, nature des choses, nous voilons les idoles de notre imagination (p. 18). » — Ces notions anthropomorphiques, que M. Berthelot rejette dédaigneusement comme des idoles de l'imagination, sont celles des consciences élémentaires qui, dans l'idéalisme leibnizien, constituent le fond ultime de toute réalité. Eh bien, ces notions idéalistes s'imposent à la pensée; le progrès de la philosophie y aboutit nécessairement. Ce sont les atomes étendus ou même les atomes dynamiques, centres de forces, et l'espace dans lequel ils sont répandus, à des distances plus ou moins grandes les uns des autres, qui sont des idoles de l'imagination.

« Ce n'est pas la science qui a prononcé le mot de création et retracé *a priori* l'histoire de la fabrication du soleil et de la lune dans l'ignorance la plus complète du système général du ciel;... ce n'est pas la science qui a subordonné l'univers à notre microscopique globe terrestre (p. 20). » — La science positive ignore la création et la volonté créatrice, et n'a pas à s'en occuper; mais elle ne peut pas ignorer, et elle est obligée, par la contradiction inhérente à l'infini actuel, d'admettre le commencement du monde. La science a détruit l'ancienne idée de la subordination mécanique du monde à la terre; mais les objets matériels n'en sont pas moins subordonnés à l'esprit, quelle que soit leur grandeur, et par la nature même de cette grandeur, qui est spatiale.

« Ce ne sont pas les dogmes religieux qui ont institué le sentiment de la patrie et celui de l'honneur, aboli l'esclavage et la torture, proclamé le respect de la vie humaine, la tolérance et la liberté universelles, l'égalité et la solidarité des hommes (p. 21). » — Le sentiment de la patrie n'était pas sans rapport avec les religions grecque et romaine (lisez Fustel de Coulanges). L'abolition de l'esclavage n'est pas sans rapport avec le monothéisme. L'égalité et la solidarité des hommes ne sont pas sans rapport avec le christianisme. La tolérance et la liberté universelles ne sont pas sans rapport avec le protestantisme. Ce n'est certainement pas l'histoire naturelle, l'anthropologie des ethnologistes, qui conduit à l'abolition de l'esclavage, à la liberté et à l'égalité des personnes.

« L'établissement des règles de la morale a été tiré du domaine interne de la conscience et du domaine externe de l'observation (p. 23). » — Il faut distinguer entre la morale théorique et la morale appliquée. Il est certain que l'observation interne et l'observation

externe peuvent nous éclairer sur les applications particulières de la morale. Mais la forme impératif catégorique et la matière générale de la morale droit de la personne sont rationnelles et aprioriques.

« L'homme de notre temps trouve au fond de sa conscience l'idée du bien et du mal et le sentiment ineffaçable du devoir, c'est-à-dire l'impératif catégorique de Kant p. 28. » — L'idée du bien et du mal ne prend un sens moral que par l'idée apriorique du devoir, et celle-ci n'est claire et précise que par la distinction de l'impératif catégorique et des impératifs hypothétiques. C'est cette distinction qui importe. C'est par cette distinction que la morale est indépendante de la religion comme de la science. Bien que le devoir ou impératif catégorique soit un caractère spécifique de la mentalité humaine, on ne peut dire qu'il soit ineffaçable dans la conscience, en ce sens qu'il y brillerait toujours de la même lumière, car les passions altruistes et égoïstes tendent constamment à l'obscurcir et à l'altérer dans sa matière et dans sa forme.

BERTRAND (ERNEST). — De la nature de l'expiation

(broch. in-8, Fischbacher, 39 p. .)

On sait que, d'après la théorie de la satisfaction viciaire, soutenue autrefois par tous les dogmaticiens orthodoxes, Jésus-Christ se serait substitué sur la croix à l'humanité tout entière, en ce sens qu'il aurait offert à Dieu une satisfaction infinie, intégralement et juridiquement équivalente à la réparation infinie que les pécheurs étaient incapables de lui accorder. M. Ernest Bertrand repousse cette théorie, et la critique qu'il en fait nous paraît excellente.

D'autre part, il admet que « l'expiation doit être personnelle », et que « le coupable ne doit laisser à aucun autre le soin d'offrir à la justice divine la réparation que le Dieu saint a le droit d'exiger des transgresseurs de sa Loi p. 35 ». Selon lui, l'œuvre d'expiation du Christ n'est pas « une substitution pure et simple », elle est comme une initiation, une préparation à la nôtre p. 36 ». Mais il fallait que le Christ expiât pour nous et avec nous pour donner à notre expiation la valeur qu'elle devait avoir. « De même que, dans une famille déshonorée par l'inconduite de l'un des siens, ce sont les membres les plus nobles, les plus respectables de cette famille, qui sont les plus affectés de la honte infligée au nom qu'ils portent; de même, c'est le plus saint, le plus pur de tous les hommes qui a le plus entièrement savouré l'effrayante amertume de leurs offenses contre Dieu. Il s'est uni à ses frères coupables par les liens d'une ardente et mystérieuse sympathie p. 31. »

Si la coexpiation de M. Bertrand consistait simplement, comme il semble le dire en ce passage, dans une douloureuse sympathie de honte et de remords éprouvée par le Fils de l'homme pour ses

frères coupables et malheureux parce que coupables, elle fournirait une théorie de la Rédemption contre laquelle la raison et la conscience n'auraient pas d'objection à élever. Il n'est pas de sentiment auquel ne puisse s'appliquer la sympathie. Au Christ homme parfait, on peut attribuer une sympathie parfaite pour toutes les misères morales de l'humanité; on peut dire qu'il a pris et porté en lui toutes ces misères. Mais la sympathie appliquée au sentiment amer du péché et à tout ce qu'il renferme de souffrance ne peut se confondre avec le sentiment que le pécheur a de *son* péché. Jésus-Christ n'a pu au sens propre du mot se repentir des péchés des autres, parce qu'il n'a pu les connaître, ni les sentir comme *siens*. La coexpiation n'est admissible que si elle est considérée comme la plus haute espèce du genre compassion. Il faut qu'elle soit dégagée de toute idée de châtiement substitutif et de réparation juridique. Et elle ne peut l'être si l'on ne rejette la conception réaliste et solidariste de la justice divine. Elle doit être considérée comme essentiellement propitiatoire. Entre l'ancienne théorie orthodoxe et celle que nous indiquons ici trop brièvement, M. Bertrand prend une position intermédiaire, indécise et illogique, qui nous paraît difficile à garder.

BLONDEL (MAURICE). — **Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux** (broch. in-8°, Saint-Dizier, imprimerie Saint-Aubin et Thiévenot; 86 p.).

L'apologétique dont il s'agit en cette curieuse brochure est celle du catholicisme. L'auteur examine d'abord les méthodes d'apologétiques « qui ont le moins de prix et de portée (p. 3) ». C'est, par exemple, celle qui prend à son service la fausse philosophie. On ne doit pas employer des arguments qui ne valent que pour des intelligences mal préparées et superficielles. M. Blondel n'admet pas qu'en apologétique la fin justifie les moyens. Il pose dans toute son étendue, — à quoi nous applaudissons, — le devoir de la loyauté intellectuelle. Non seulement, dit-il, nous ne devons défendre la vérité que par des arguments « dont nous approuvons la validité formelle *pour nous* », mais nous ne devons « rien omettre pour que ces preuves soient valables en soi (p. 5) ». Une autre méthode à repousser est celle qui donne aux sciences une extension abusive dans le domaine de la philosophie et de l'apologétique. Les mathématiques, la physique ou la biologie ne peuvent « déposer en faveur du dogme », car le temps est passé « où il a pu paraître qu'elles avaient une portée proprement philosophique (p. 6) ».

L'auteur passe à d'autres formes d'apologétique qui lui paraissent plus sérieuses. Il tient que les faits historiques ne peuvent être érigés en preuves philosophiques, et que la philosophie est incompétente et pour affirmer et pour nier le caractère miraculeux de tels

ou tels faits dont la réalité historique serait reconnue. L'apologétique historique est ainsi condamnée comme l'apologétique scientifique (p. 9). L'apologétique fondée sur la convenance intellectuelle et morale du christianisme est « inefficace ou prématurée pour quiconque, ne croyant pas, prétend se gouverner en philosophie, et sent le besoin légitime de descendre ou de monter jusqu'aux extrémités de sa raison (p. 12) ». Celle qui tire des présomptions, en faveur du christianisme, de son identité avec les lois de la vie, présente de grandes difficultés philosophiques et théologiques, si on la considère comme rationnellement concluante; elle ne définit ni ne permet au philosophe « de définir exactement la relation de l'ordre naturel avec l'ordre surnaturel (p. 18) »; elle n'analyse la vie que pour lui imposer finalement une hétéronomie qui n'est pas philosophiquement justifiée (p. 20). L'ancienne apologétique doctrinale (démonstration de l'existence de Dieu, du fait et de l'objet de la révélation « ne peut se prêter, sous sa forme systématique, aux exigences des esprits qu'il s'agit d'atteindre tels qu'ils sont (p. 22) »; elle n'a pas de consistance philosophique.

Ce travail critique achevé, M. Blondel aborde la partie positive de son étude. Il s'agit de déterminer le point précisément philosophique dans le problème religieux et la méthode propre à le toucher. Voici ce point décisif : La condition même de la philosophie est la notion d'*immanence*, ce qui veut dire « que rien ne peut entrer en l'homme qui ne sorte de lui et ne corresponde en quelque façon à un besoin d'expansion, et que ni comme fait historique, ni comme enseignement traditionnel, ni comme obligation surajoutée du dehors, il n'y a pour lui vérité qui compte et précepte admissible sans être, de quelque manière, autonome et autochtone ». D'autre part, « il n'y a de chrétien, de catholique, que ce qui est proprement surnaturel, c'est-à-dire qu'il est impossible à l'homme de tirer de soi ce que pourtant on prétend imposer à sa pensée et à sa volonté (p. 28) ». La tâche de l'apologétique est de montrer dans la philosophie la plus autonome le fondement des exigences de la révélation, dans l'homme purement homme l'insuffisance et l'impuissance de la nature, d'où résulte le besoin du surnaturel. Ainsi la vraie méthode est celle qui considère le surnaturel comme postulé par la pensée et par l'action. M. Blondel explique comment, par cette méthode d'immanence — c'est le nom qu'il lui donne — peuvent se renouveler les perspectives philosophiques et religieuses, comment elle fait comprendre, en les conciliant, la véritable solidarité et la mutuelle indépendance de la philosophie et de la théologie (p. 43).

Il est inutile de faire remarquer l'originalité de cette apologétique qui ne se soucie ni des arguments rationnels du spiritualisme, ni de ceux qui se tirent des sciences, ni des preuves historiques de la révélation. Elle convient, selon nous, beaucoup moins au catholicisme qu'à un christianisme intérieur et mystique, entièrement

affranchi de la tradition orthodoxe. Mais on peut, nous semble-t-il, être très indépendant de toute autorité externe sans s'associer au jugement que porte M. Blondel sur l'apologétique spiritualiste, sur l'apologétique scientifique et sur l'apologétique historique. La première n'a besoin que d'être renouvelée et approfondie pour donner des preuves satisfaisantes (par exemple, la preuve idéaliste) de l'existence d'un Dieu personnel. La seconde n'est pas toujours aussi vaine que le prétend l'auteur : Boscovich et Cauchy n'avaient pas tort d'accorder une valeur philosophique et apologétique à l'impossibilité de l'infini actuel mathématiquement démontrée. Enfin il est impossible que l'apologétique fasse abstraction de l'histoire, quelle que soit la nature des preuves qu'elle lui demande ; — il se peut que ces preuves ne consistent nullement dans les miracles physiques. — Le christianisme est né dans l'histoire ; c'est l'histoire qui nous fait connaître ses origines, ses développements, ses formes diverses. Pour aller de la pensée immanente à la révélation, au surnaturel, il nous faut bien passer par l'histoire.

BORDAGE (O.). — **Le Bonheur et le Devoir**, conférence
(broch. in-8°, Nîmes, imprimerie Clavel et Chastanié ; 28 p.).

Deux choses constituent l'élément permanent, le fond de la nature humaine : le désir du bonheur et la conscience du devoir. La détermination du rapport de ces deux choses a donné naissance en éthique, à deux écoles opposées : l'école du bonheur ou de l'intérêt et celle de l'obligation. L'objet de la conférence de M. Bordage est d'exposer et d'apprécier les principes des deux écoles. Il y montre très bien en quoi consiste leur opposition. Il ne s'agit pas d'une antinomie essentielle des notions de bonheur et de devoir. L'école du bonheur supprime en réalité le devoir et le droit en les faisant sortir d'une transformation de l'intérêt. L'école du devoir n'exclut pas le bonheur, mais elle l'envisage comme la conséquence de l'accomplissement du devoir, du règne final de la justice.

M. Bordage aurait pu, semble-t-il, établir avec plus de précision que le devoir ne se réduit pas à une pure forme ; qu'il a un objet, une matière ; que par cette matière, il se détermine comme devoir de justice et comme devoir de charité, envers les autres et envers soi-même ; que la notion de bonheur est inséparable de celle de bien dans cette matière du devoir ; que le formalisme moral de Kant est en contradiction avec son idée du souverain bien. Quant à la critique qu'il fait de la morale utilitaire, elle est de tous points excellente.

BROGLIE (l'abbé de). — **Religion et Critique**, œuvre posthume recueillie par l'abbé C. Piat in-12, Victor Lecoffre ; LX-360 p.).

Cet ouvrage posthume comprend plusieurs leçons données à l'Institut catholique et une conférence faite au Salon des Œuvres, lesquelles, par les rapports des sujets traités, semblent former quatre parties naturelles et ordonnées d'un tout : I. *Définition de la religion* ; II. *Transcendance du christianisme* ; III. *Religion et Science* ; IV. *Religion et Philosophie*. Il est précédé d'une intéressante préface de M. l'abbé Piat sur l'apologétique de l'abbé de Broglie.

I. Nous devons noter, dans la première partie, la définition de la religion et celle de la vraie religion. Une définition ne doit convenir qu'à la chose définie. Il faut donc que la définition de la religion soit telle qu'elle ne permette de la confondre ni avec la philosophie, la morale et l'art, d'un côté, ni avec la magie et la mythologie féerique, de l'autre. L'abbé de Broglie donne de la religion la définition suivante : « L'essence de la religion consiste dans la croyance à un monde supérieur dans lequel se trouve l'objet suprême des aspirations légitimes du cœur et de la conscience humaine et avec lequel il est possible d'avoir dès ici-bas des communications (p. 29). » Il définit la religion vraie « un système de relations objectives et réelles avec un monde suprasensible joint à un enseignement doctrinal dont ce système de relations garantit la vérité (p. 67) ». Il montre que la notion de la vraie religion exclut la conception polythéiste et la conception panthéiste de l'univers, et ne peut s'accorder qu'avec la conception monothéiste (p. 80). La vraie religion a deux conditions : l'une philosophique, le monothéisme ; l'autre historique, « la transcendance de l'une des religions de l'univers par rapport à toutes les autres (p. 87) ».

II. Dans la seconde partie, l'abbé de Broglie définit ce caractère de transcendance qui distingue la vraie religion, et qu'il ne trouve que dans le judaïsme et dans le christianisme : « Une religion transcendante, dit-il, c'est par rapport aux lois de l'histoire ce qu'est le miracle par rapport aux lois physiques (p. 123). » La transcendance, c'est le surnaturel historique, lequel ne doit pas être confondu avec le surnaturel physique ; car, « la transcendance n'étant qu'une exception aux lois historiques, les miracles de l'ordre physique ne sont pas nécessaires pour la constituer ; une religion pourrait n'être transcendante que par sa doctrine, sa morale et sa puissance sociale (p. 124) ». — Cette définition de la transcendance, où n'entre que le surnaturel moral, nous paraît fort importante.

III. Dans la troisième partie, l'abbé de Broglie établit que la science n'est nullement en conflit avec l'idée générale d'un Dieu et d'une vie future ; qu'elle a détruit, non la vraie religion, mais l'espèce de « mythologie qui lui était annexée (p. 201) » ; qu'elle a « seulement

purité la pensée des croyants d'un mélange d'éléments étrangers, et l'a ramenée à l'austérité du véritable monothéisme (p. 197) ». Il soutient contre la critique rationaliste la réalité historique des miracles « attestés clairement par la parole divine » ; mais il admet que « des traditions relatives à des miracles, chères à certaines églises, ou contenues dans la vie des saints, pourront être reconnues moins authentiques qu'on ne le supposait », et que « l'exégèse biblique elle-même devra modifier quelques-unes de ses conclusions et tenir compte des résultats de la science » (p. 220) ».

IV. La quatrième partie contient une brève et claire analyse de l'ouvrage de l'auteur sur *le Positivisme et la Science expérimentale*. L'abbé de Broglie y défend, contre l'idéalisme, la réalité de l'espace et des corps ; contre le phénoménisme, l'existence des substances matérielles et spirituelles, et des causes-substances. Il y soutient que substances et causes peuvent être atteintes, non seulement par la métaphysique, mais par la science expérimentale. — Nous ne dirons qu'un mot de ces thèses : elles sont en contradiction avec les résultats de l'analyse et de la critique modernes de la connaissance, avec l'évolution même de la philosophie depuis Descartes.

BRUNETIÈRE (FERDINAND). — **La Moralité de la doctrine évolutive**
(in-16, Firmin-Didot ; 92 p.).

Ce qui fait, selon M. Brunetière, la moralité de la doctrine évolutive, c'est le caractère pessimiste de la théorie de la descendance. Cette théorie a « discrédité et ruiné la dangereuse hypothèse de la bonté naturelle de l'homme » (p. 9) ». Elle est venue « donner une base physiologique au dogme du péché originel » (p. 21) ». On sait que dans le péché du premier homme, qui, transmis à ses descendants par l'hérédité, les a rendus tous coupables, si éloignés qu'ils fussent de cette source et si incapables, semble-t-il, d'y participer, Pascal voyait le plus incompréhensible des mystères, mais en même temps une explication nécessaire de la condition humaine. Eh bien, ce que Pascal déclarait incompréhensible, « la théorie de la descendance en a fondé la recevabilité, la probabilité, la presque certitude sur la base même de l'histoire naturelle » (p. 23) ». Darwin nous a montré dans notre origine animale l'abîme où le nœud de notre condition, selon le mot de Pascal, prend ses replis et ses tours (p. 25).

Nous ferons remarquer à M. Brunetière que ce qui, dans le péché originel, choque la raison et la conscience, c'est l'hérédité de la culpabilité, et non celle des instincts et des passions de la nature animale. C'est dans la première de ces hérédités qu'est le mystère ; et nous ne voyons nullement que la théorie de la descendance l'ait éclairci, qu'elle en ait fondé la recevabilité, la probabilité, la presque certitude.

Il y a, selon Pascal, dans le péché originel deux choses : un mystère qui choque la raison et une explication du mal inhérent à la con-

dition humaine. La théorie de la descendance, qui laisse au mystère ce qu'il a de monstrueux, détruit l'explication, en la remplaçant. Elle substitue le pessimisme matérialiste au pessimisme chrétien. Voilà l'accord admirable de Darwin et de Pascal, de l'évolutionnisme et du christianisme !

M. Brunetière se montre tout heureux de « précipiter l'homme, comme disait Pascal, dans la nature des bêtes », pour opposer à cette nature, à cette fatalité de notre origine, l'éducation, l'institution sociale, l'institution religieuse, pour faire comprendre et sentir la nécessité des autorités réprimantes, temporelles et spirituelles. Il veut que l'on reconnaisse le rôle bienfaisant de ces autorités, qu'on leur attribue tout ce qu'il y a en l'homme d'humain, et qu'on ne voie en l'homme rien de naturel que ce qui est animal. Il ne fait pas attention qu'une doctrine qui réduit ce qu'il y a en nous d'humain à quelque chose d'acquis, d'accidentel et d'artificiel, détruit l'unité morale de l'espèce humaine, l'égalité morale des hommes ; que, si l'espèce humaine n'est pas distinguée et séparée des espèces animales par des sentiments naturels désintéressés, par des idées innées de justice et de bonté, il n'y a plus de morale d'aucune sorte, ni chrétienne, ni théiste, ni indépendante ; que, s'il faut nier cette innéité altruiste, rationnelle et morale, l'origine des précieuses autorités réprimantes est absolument inexplicable ; qu'elles n'ont pu naître que des caractères mentaux spécifiques de l'homme ; qu'elles supposent ces caractères et en tirent leur force, et qu'on ne saurait donc leur attribuer, pas plus qu'au contrat social de Rousseau, le passage de l'état bestial, seul réputé naturel, à la moralité et à la justice.

BRUSTON C. — Études sur Daniel et l'Apocalypse

(broch. in-8°, Fischbacher ; 39 p.).

Ces deux savantes études exégétiques sont précédées d'une courte préface, où l'auteur montre l'importance de la critique des livres sacrés, en rappelant aux pasteurs et aux laïques pieux, qui ont « l'air de Foublier », que le principe essentiel et central du protestantisme est l'unique autorité de l'Écriture. « Que nous importent, dit-il avec raison, les opinions d'Anselme, d'Augustin, d'Athanase ou de tout autre Père de l'Église, ou même des Réformateurs, si elles ne reposent pas sur des textes bibliques *sainement interprétés*, ou si elles ont contre elles des déclarations formelles ou des faits, qu'on affecte en vain d'ignorer ou de ne pas comprendre (p. 4) ? »

Les conclusions de la première étude se résument dans les propositions suivantes, qui nous paraissent clairement établies :

Les quatre empires du *Livre de Daniel* sont l'empire babylonien, l'empire mède, l'empire médo-perse, la domination hellénique à partir d'Alexandre. Le quatrième empire n'est pas l'Empire romain.

comme on l'a cru pendant longtemps, en adoptant sur ce point l'exégèse juive, laquelle s'explique très bien par le refus de reconnaître en Jésus le Messie promis. L'auteur du *Livre de Daniel* attendait l'établissement du royaume messianique de l'époque qui suivit la mort d'Antiochus Epiphane. Cette interprétation fut celle des Juifs pieux qui vivaient avant la fondation de l'empire romain, ou aux tout premiers temps de cet empire ; elle fut celle de Jean-Baptiste qu'elle porta à se lever pour crier : « Le royaume des cieux approche ! » Elle fut celle de Jésus lui-même, qui, en prenant le titre de Fils de l'homme, a manifestement fait allusion au chapitre vii de *Daniel*. En se désignant habituellement sous ce nom, Jésus montrait clairement que le royaume qu'il voulait fonder était d'une tout autre nature que les royaumes de ce monde, et moralement aussi supérieur à eux que la nature humaine est au-dessus de la nature animale. Ce titre de Fils de l'homme signifie donc à peu près la même chose que les paroles célèbres : « Mon royaume n'est pas de ce monde ; le royaume de Dieu est au dedans de vous, » etc.

La seconde étude est le résumé d'un travail antérieurement publié par M. Bruston. Il y montre que l'*Apocalypse* a été formée par la réunion de deux ouvrages distincts, dont le premier chronologiquement a été inséré dans le second, à partir du chapitre x ; que la tête égorgée et la plaie mortelle guérie, dont parle le chapitre xii, représentent le meurtre de Jules César, véritable fondateur de l'empire romain, et le rétablissement de cet empire par Auguste ; que c'est une erreur de les rapporter, comme on l'a fait, à la mort de Néron, et à son prétendu retour, ou au rétablissement de l'empire par Vespasien ; qu'à Jules César s'applique le chiffre 666, etc.

CASTRIES (Le comte HENRY DE). — **L'Islam, impressions et études**
(in-12, Armand Colin ; 359 p.).

L'objet de ce livre est de « faire revenir l'opinion sur quelques préjugés relatifs au Prophète arabe et à sa religion (p. 11) ».

Selon l'auteur, on ne peut refuser à Mahomet « une foi immense, une sincérité absolue (p. 48) », dans la première partie de sa vie. « Si le Coran n'est pas le verbe de la Divinité, s'il n'est qu'une conception purement subjective de l'esprit de Mahomet, retenons au moins, pour l'honneur de l'humanité, que les accents admirables du Prophète arabe ne sont pas ceux d'un imposteur (p. 43). » Il est vrai que sa sincérité et sa droiture sont plus difficiles à défendre quand il fut devenu un chef politique ; mais il faut reconnaître « que sa fin fut bien celle d'un ardent apôtre quittant la terre avec la conviction d'avoir rempli sa mission (p. 54) ».

On accuse Mahomet d'intolérance. M. de Castries répond qu'il fallait « combattre, même par la violence, l'idolâtrie perverse (p. 69) », et que « Mahomet servait Dieu en traquant les idolâtres (p. 70) ».

Mais cette intolérance que l'on trouve dans quelques passages du Coran, il est facile de la montrer dans le Deutéronome et dans la fameuse lettre de saint Augustin au comte Boniface (p. 74). D'ailleurs on peut citer d'autres versets du Coran où la tolérance est recommandée (p. 72).

Nous ferons remarquer ici que les préceptes de tolérance exprimés par ces versets devaient être pratiquement stériles dans une religion qui apparaissait comme une sorte de judaïsme universaliste, de messianisme temporel, prétendant fonder par la force sa domination, son empire sur le monde. Il est clair que l'intolérance mahométane procède du même principe que celle qui est prescrite dans le Deutéronome ; mais elle n'est nullement justifiée par ce rapprochement. Elle ne saurait l'être non plus par l'intolérance catholique, qui est une odieuse corruption de l'esprit chrétien, un démenti à ces grandes paroles où s'affirme le messianisme spirituel : *Le royaume de Dieu est au dedans de vous ; Mon royaume n'est pas de ce monde.*

Le Coran mérite-t-il le reproche qu'on lui fait généralement d'avoir inspiré un esprit fataliste à ses sectateurs ? M. de Castries ne l'admet pas. Il est vrai, dit-il, que la prescience et l'omnipotence divines sont des vérités sans cesse répétées par le Coran ; mais la liberté humaine y est affirmée par des textes aussi nombreux ; et si cette thèse et cette antithèse n'y sont pas conciliées, elles ne le sont pas davantage dans nos livres sacrés. Le problème est commun à l'islamisme et au christianisme ; il a donné lieu, dans les deux religions, aux mêmes conflits de la raison, aux mêmes disputes et rivalités d'écoles (p. 154 et suiv.).

Il nous paraît que l'esprit fataliste doit naturellement, logiquement, sortir d'une religion qui ne laisse voir en tout ce qui arrive que des actes et des décrets divins ; qui, supprimant pour la pensée humaine, l'enchaînement des causes secondes, ôte son champ d'action à la liberté humaine, et qui absorbe, en les confondant, et l'idée de loi naturelle et celle de loi morale ou de justice dans celle de l'irrésistible volonté divine. Ce sont bien là les caractères essentiels de l'islamisme, comme en témoigne le mot *Islam*, qui signifie *résignation*. Ce mot, en lequel se résume la psychologie religieuse des musulmans, suffit pour justifier la réputation de fatalistes qui leur est faite. Le fatalisme dont il s'agit consiste dans la manière de sentir et de vivre qu'implique le monothéisme musulman et qui dérive d'une foi absolue et sans contrepoids à la Providence temporelle, c'est-à-dire précisément dans cette résignation à l'unique, suprême et immuable Volonté, contre laquelle on ne peut rien, contre laquelle on ne doit rien vouloir, mais que l'on doit adorer en tout événement.

DUPUY (PAUL). — **La Question morale à la fin du XIX^e siècle**
(in-8°, Reinwald ; 432 p.).

M. Paul Dupuy traite, en ce volume, des rapports de la science et de la morale, de la morale traditionnelle et de ses sources judéo-chrétienne et gréco-romaine, des doctrines morales modernes (morale empirique, morale idéaliste, morale du socialisme), des fondements du droit, du droit de propriété, du droit de punir.

Il remarque, d'abord, que la morale a des rapports nécessaires avec l'idée qu'on se fait de la science, et qu'avant d'aborder la question morale il faut bien examiner la valeur des théories dites scientifiques qui mènent à supprimer cette question. De là, trois chapitres introductifs, fort intéressants, sur la Matière vivante, la Personnalité et l'Évolution.

Il y établit que « le mécanicisme, comme principe général d'explication et de genèse des phénomènes vitaux, est une hypothèse aussi gratuite qu'illusoire (p. 31) » ; que la sensibilité, dans ses modes divers, ne saurait être une transformation de l'énergie (p. 34) ; qu'on ne peut faire dépendre de l'énergie ces deux groupes de faits auxquels se rattache la personnalité : 1^o la faculté directrice de l'activité intellectuelle et morale, 2^o la mémoire, condition *sine qua non* du sentiment de l'identité personnelle (p. 67) ; qu'on a « indûment prétendu faire de l'évolution la loi universelle de la nature, loi à caractère progressif ininterrompu et en série linéaire (p. 92) » ; qu'il y a « non seulement des évolutions et des contre-évolutions, mais des évolutions dissemblables entre elles et dont il peut être difficile de dire quelle est l'évolution progressive et quelle est celle qui ne l'est point (p. 95) ».

Ces chapitres de l'Introduction sont, à notre sens, la partie la plus originale du livre. Dans les chapitres consacrés à l'exposition des doctrines morales anciennes et modernes, nous remarquons une excellente critique des vues de M. Letourneau sur l'évolution historique de la morale. M. Dupuy montre très bien que le progrès moral s'est produit, non par l'évolution, mais par la restriction du principe égoïste, point de départ supposé. Il soutient que l'homme a dû avoir, à l'origine, « des instincts aussi perfectionnés que les animaux supérieurs, au lieu d'avoir été, tout d'abord, l'être le plus abominable de l'animalité », comme le prétend M. Letourneau. Pourquoi est-il devenu si souvent l'anthropophage, le voleur, la bête livrée aux pires passions ? C'est que les nécessités de la défense ont dû corrompre la moralité primitive. « On s'est mis à tuer, à voler, pour se défendre d'abord, se venger ensuite. D'où il résulte que l'humanité, dans son ensemble, à part des exceptions peu nombreuses probablement, a dû tomber dans une véritable déchéance (dont la tradition juive pourrait n'être qu'un écho, avec toutes les suites qu'a dû

entraîner la concentration vigoureuse des pouvoirs organisés soit pour la défense, soit pour l'attaque (p. 129). »

EHRHARDT (E.). — **Le Principe de la morale de Jésus**
(broch. in-8°, Fischbacher; 19 p.).

C'est la leçon d'ouverture faite à la Faculté de théologie protestante de Paris, au commencement de l'année scolaire 1896-97. M. Ehrhardt y examine en quoi consiste l'originalité de la morale de Jésus. Cette morale dérive de sa notion de Dieu, plus complète et plus profonde que celle de l'Ancien Testament. Dans l'Ancien Testament, les attributs caractéristiques de Dieu sont la sainteté, la justice, la bonté. Mais la bonté divine ne s'étend pas aux pécheurs. Pour Jésus, la miséricorde est aussi essentielle à Dieu que la sainteté et la justice. Donc, ce n'est pas seulement au Dieu juste et saint qu'il faut ressembler; c'est au Dieu de miséricorde, qui fait lever son soleil sur les bons et les méchants, et pleuvoir sur les justes et sur les injustes. Dans l'Ancien Testament, la morale est renfermée dans les règles invariables et uniformes de la tora. Pour Jésus, Dieu réclame de nous plus que l'accomplissement d'une loi générale et immuable. Agissant sans cesse, il n'a pas dit son dernier mot par la bouche de Moïse. Il entre en communion personnelle avec chaque âme. A chaque âme, à chaque génération, il a une tâche spéciale à imposer, un sacrifice spécial à demander.

Selon M. Ehrhardt, la morale de Jésus présente trois caractères qui la mettent en opposition avec la morale judaïque. D'abord, Jésus distingue nettement l'idée de la pureté morale de celle de la pureté rituelle. Ensuite, il réforme certaines règles sociales d'Israël: par exemple, il condamne ouvertement le droit de répudiation accordée par la tora au mari vis-à-vis de sa femme. Enfin, il y a dans l'Évangile des préceptes étrangers à la tora: par exemple, le commandement supplémentaire adressé au jeune homme riche: « Vends ce que tu as, donne-le aux pauvres, et suis-moi. » Ces préceptes, où apparaît surtout l'originalité de Jésus, ne peuvent être du domaine d'une loi générale: il s'agit de devoirs qui ne sauraient être les mêmes pour tous, mais qui s'imposent à tel ou tel homme, à tel ou tel moment. Ces devoirs comprennent deux objets liés l'un à l'autre: le renoncement, d'une part, et, d'autre part, l'acte d'adhésion à la personne et à l'œuvre de Jésus. En invitant le jeune homme riche à vendre ses biens et à le suivre, Jésus n'entend pas proclamer un idéal moral d'un genre particulier que seuls le moine et le martyr réaliseraient complètement; il n'entend pas davantage se proposer comme modèle; il veut simplement dire ceci: le devoir le plus pressant de l'heure présente, c'est celui de se déclarer pour moi, et il faut être prêt à tout sacrifier à l'accomplissement de ce devoir.

L'œuvre morale de Jésus a été, selon nous, de dégager de la tora

une loi toute spirituelle, qui atteint les actes à leur source intérieure, une loi des pensées, des sentiments, des mouvements du cœur humain. Par cette loi, supérieure à la *tora*, dont elle est la pure essence, il fondait la morale et la religion universelles et éternelles. C'est à ce but que nous paraissent se rapporter tous les préceptes évangéliques. De ce point de vue il est facile d'en comprendre la portée. Ils opposent l'esprit à la lettre : c'est donc l'esprit qu'il en faut voir, au lieu d'interpréter littéralement ce qui a un sens figuré. Ainsi la prescription de la non-résistance marque, non, comme le veut Tostoï, le renoncement systématique à tout droit de la personne, mais, ce qui est bien différent, l'interdiction de tout sentiment de haine et de vengeance personnelle ; ce qui revient à dire que la conscience de l'offensé ne doit pas admettre la légitimité de la vengeance, même mesurée par la loi du talion.

Nous ajouterons que, comme loi des mobiles intérieurs, la morale de Jésus, résumée dans le précepte évangélique de tendre à la perfection du Père céleste, comporte, par sa nature même, selon les circonstances et selon les personnes, des déterminations et des applications particulières qui ne sauraient entrer dans une loi générale des actes extérieurs et qui ne peuvent être que du ressort de la conscience individuelle. Cette riche et vivante spiritualité des enseignements et prescriptions évangéliques a donné lieu à de fausses interprétations. L'Église catholique en a tiré deux codes différents : celui de la moralité commune et celui d'une perfection supérieure. D'autres y ont vu une doctrine d'amour, transitoire ou permanente, étrangère à la justice.

FALLOT (T.). — *Qu'est-ce qu'une Église ?*

(in-12, Fischbacher ; ix-218 p.).

Ce livre est un livre de théologie pratique, et il semble échapper à nos préoccupations philosophiques. Ce serait une erreur de le penser. Il est possible et intéressant de le considérer comme un chapitre de sociologie : « organisation d'un groupe en vue d'une certaine œuvre, par l'emploi de moyens déterminés : voilà en somme ce qui constitue une Église. » Pourquoi irait-on chercher uniquement dans les sociétés animales l'image et l'explication des sociétés que fondent les hommes ? Pourquoi négligerait-on d'étudier les sociétés les plus élevées et les plus conscientes que l'homme puisse créer ? Ce parti pris n'a rien de philosophique. C'est dans ses œuvres conscientes que l'homme est le plus homme et qu'il convient de l'étudier. Parmi les vues qui doivent attirer l'attention du philosophe, signalons particulièrement celles qui se rapportent à la parole, au péché, à la conversion, aux rapports de l'Église et de l'État, au légalisme, à l'esprit sectaire, au fanatisme, à l'importance des institutions.

LANESSAN, J.-L. de. — **La Morale des Philosophes chinois**, extraits des livres classiques de la Chine et de l'Annam in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; 124 p.

Ce volume, qui nous donne la quintessence de la morale chinoise, est divisé en trois parties, d'après la distribution méthodique des extraits : I. *Les Fondements de la morale d'après les philosophes chinois* ; II. *Les Règles morales des philosophes chinois* ; III. *Pensées et Maximes des philosophes chinois*.

M. de Lanessan fait d'abord remarquer le caractère optimiste de l'anthropologie chinoise. « Les philosophes chinois, dit-il, admettent que la nature de l'homme est originairement bonne. Ils considèrent l'homme comme venant au monde non souillé par le péché, mais pur et bon (p. 11). » Il admire cet optimisme et l'oppose au pessimisme chrétien, à la doctrine chrétienne du péché originel. — Cependant, il croit aux origines animales de la nature humaine, donc à l'hérédité chez l'homme des passions animales. Est-ce qu'une telle hérédité, parfaitement conforme à la théorie évolutionniste, n'introduit pas l'inclination au mal dans la nature psychologique de l'homme ?

M. de Lanessan nous apprend que les questions métaphysiques du libre arbitre, de la vie future et de la divinité étaient étrangères aux préoccupations des philosophes chinois (p. 7). Ce positivisme, selon lui, leur fait honneur ; il y voit la valeur rationnelle de leur morale. — Nous croyons, au contraire, que leur morale était imparfaite, inférieure, superficielle, précisément parce que ces questions n'y avaient aucune place, et qu'elle avait besoin d'être complétée, élevée, approfondie par les solutions positives données à ces questions, par les croyances auxquelles Kant a donné le nom de postulats. N'est-il pas clair que les idées de libre arbitre et de sanction dans une vie future ont été liées à la morale par un progrès de la réflexion appliquée à l'analyse des caractères du devoir, et par un progrès de l'expérience du mal inhérent à la vie présente ?

« La morale occidentale la plus pure, dit M. de Lanessan, n'a trouvé aucune autre formule que : *Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'il vous fût fait*. La morale chinoise va plus loin ; elle ajoute : *Agissez envers les autres comme vous voudriez qu'on agit envers vous-même* (p. 54). — Voilà une assertion vraiment prodigieuse. Il paraît que l'auteur connaît mieux les philosophes chinois que les Évangiles. La seconde formule, qu'il admire dans le *Lun-Yu*, se trouve aussi, — il peut s'en assurer, — chez saint Mathieu (ch. vi, v. 12) : « Tout ce que vous voudriez que les hommes fissent pour vous, faites-le de même pour eux : c'est la Loi et les Prophètes ; » et chez saint Luc (ch. vi, v. 31) : « Comme vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites de même pour eux. »

LOBSTEIN P.A. — **Essai d'une introduction à la dogmatique protestante** (in-8°, Fischbacher; 250 p.).

Que faut-il entendre par un dogme? Quelles sont les sources de la dogmatique protestante? Quelle en est la norme? Quelle en est la méthode? Comment doit-elle être constituée en système? Telles sont les questions examinées en ce volume.

Le dogme, au sens traditionnel et historique, « n'est autre chose, dit M. Lobstein, que la croyance définie et formulée officiellement par l'autorité compétente »; c'est « la formule qui a acquis force de loi dans l'Église, et qui participe de l'autorité de cette Église (p. 24) ». Cette notion traditionnelle du dogme, fille des Pères et des Scolastiques, « ne se présente sous sa forme conséquente que dans l'Église catholique (p. 27) ». Elle ne pouvait subsister dans le protestantisme; car elle est incompatible avec la conception protestante de la foi, de l'Église et de l'autorité. Selon le protestantisme, la foi « est une conviction essentiellement personnelle, déterminée par des motifs d'un ordre spirituel (p. 30) »; l'Église « est la communion des croyants », ce n'est pas « le clergé », ce sont « les chrétiens (p. 32) »; l'autorité « est une manifestation de la force intrinsèque de la vérité, une démonstration d'esprit et de puissance (p. 34) ». Il est donc clair que le dogme entendu comme décision autoritaire et obligatoire de l'Église est en contradiction avec l'esprit de la Réforme.

Est-ce à dire que la Réforme ait mis fin au dogme? Non, mais elle devait nécessairement en transformer l'idée. Que peut être, que doit être le dogme dans l'Église protestante? Il faut: 1° qu'il soit l'*expression* de la foi protestante, c'est-à-dire qu'il serve « d'organe fidèle, d'interprète scrupuleux et complet à l'expérience et à la connaissance religieuses, dont l'Évangile est à la fois le principe et l'objet (p. 47) »; 2° qu'il soit l'*expression scientifique* de la foi protestante, ce qui implique « la clarté, la précision, le lien logique des pensées, l'absence de toute obscurité et de toute équivoque (p. 48) »; 3° qu'il soit une affirmation scientifique de la *foi de l'Église*, « et non l'opinion individuelle d'un docteur ou le système particulier d'une école (p. 50) »; 4° que « cette affirmation scientifique de la foi de l'Église réponde aux besoins et aux intérêts de l'époque actuelle et de la *génération présente* (p. 51) ».

Quelle est la source de la dogmatique protestante? C'est la foi, et c'est l'Évangile: c'est la foi qui s'est assimilé l'Évangile, c'est l'Évangile qui été saisi par la foi. « Supprimer l'un des termes, ce serait tomber dans un subjectivisme sans règle positive ou dans une objectivité sans vie intérieure (p. 80). »

Selon M. Lobstein, la norme de la dogmatique protestante ne peut être ni l'autorité des confessions de foi, lesquelles « portent

l'impression du temps et du milieu qui les ont vues naître (p. 91) » ; ni même l'autorité de l'Écriture sainte, attendu que l'Écriture sainte ne peut être considérée comme infaillible que par ceux qui admettent la théopneustie verbale, et que cette notion de la *dictée* du Saint-Esprit ne répond « ni au caractère distinctif et à la nature intime de la Bible, ni au témoignage que les auteurs sacrés se rendent à eux-mêmes (p. 97 et suiv.) ». L'unique autorité en matière de foi, pour le protestant, c'est l'Évangile, c'est-à-dire « la révélation divine dans la personne et l'œuvre de Jésus-Christ (p. 113) ».

Cette conception d'une autorité religieuse reconnue et acceptée intérieurement par notre expérience détermine la méthode de la dogmatique protestante. Cette méthode doit être historique dans son principe et dans ses conséquences. Elle peut aussi être appelée psychologique et expérimentale ; mais l'expérience que le dogmaticien doit chercher « à démêler et à traduire » n'est pas purement individuelle ; c'est « l'expérience collective de la communauté chrétienne, expérience dont la conscience de Jésus est à la fois la source, la matière et la norme (p. 130) ».

Dans un dernier chapitre, qui nous paraît le plus intéressant de l'ouvrage, M. Lobstein indique comment, selon lui, doit se constituer l'*organisme* de la dogmatique protestante. Le groupement des doctrines chrétiennes doit être *christocentrique*. En d'autres termes, il faut mettre au centre de la dogmatique l'œuvre et la personne du Christ (p. 189 et suiv.). Le salut par le Christ est le clef de voûte de tout l'édifice théologique. Toutes les autres doctrines, paternité de Dieu, création, providence, notion du péché, conception eschatologique, sont impliquées dans ce dogme primordial et final ; elles en sont les présuppositions ou les conséquences.

LUBBOCK (Sir Joux). — **L'Emploi de la Vie** (in-18. Bibliothèque de philosophie contemporaine, Alcan : 219 p.).

L'Emploi de la Vie est une suite, un complément du *Bonheur de vivre*, dont nous avons rendu compte dans l'*Année philosophique* de 1890 et dans celle de 1892. On y retrouve la même sagesse optimiste, appuyant d'abondantes citations, cueillies partout, les conseils pratiques qu'elle donne, en une suite de chapitres, sur le *tact*, l'*argent*, la *récréation*, la *santé*, l'*éducation nationale*, l'*éducation personnelle*, les *bibliothèques*, la *lecture*, le *devoir social*, la *vie sociale*, l'*application*, la *foi*, l'*espérance*, la *charité*, le *caractère*, la *tranquillité d'âme*, la *religion*.

La morale de l'auteur est, comme celle des anciens, un art de la vie heureuse ; ce n'est pas une doctrine d'ascétisme et de renoncement absolu. Rappelant les versets de l'Évangile sur la porte large et le chemin spacieux qui mènent à la perdition, sur la porte étroite et le chemin étroit qui mènent à la vie, il ajoute : « On ne nous dit

pas que le vrai chemin est plus âpre et plus difficile, mais qu'il est étroit et difficile à trouver. Sans doute, il n'y a qu'un seul vrai chemin, et les faux chemins sont innombrables... Mais il ne suit pas de là que ce chemin soit plus semé d'écueils et de tempêtes que tout autre (p. 15). »

Plus loin, il recommande d'être généreux, mais « sans extravagance ». « Le conseil que le Christ donna au jeune riche, dit-il, peut être considéré comme ne regardant que lui, car il faut songer à nos enfants aussi bien qu'aux pauvres. Vos rentes sont à vous ; mais le capital que vous avez reçu de vos ancêtres n'appartient pas à vous seul (p. 44). »

Il s'agit de comprendre les conditions du bonheur terrestre, non de le sacrifier au bonheur céleste. « La providence veillera-t-elle plus sur nous qu'ici ? Si nous ne créons pas notre bonheur sur la terre, comment pouvons-nous espérer le trouver au ciel ! Sans doute, comme le bonheur peut être triple, par l'anticipation, par la jouissance même, et par le souvenir, une grande source de bonheur peut encore exister pour nous dans le fait même de pouvoir regarder en avant et espérer revoir ceux que nous avons aimés et perdus ; et connaître bien des choses qui nous sont maintenant cachées. Je n'ai rien à dire contre cette source de bonheur, mais elle ne doit pas nous faire mépriser nos biens terrestres (p. 194). »

MAFFRE (P.). — **Le Tolstoïsme et le Christianisme**
(broch. in-8°, Montauban, imprimerie Granic ; 90 p.).

En cette thèse de baccalauréat en théologie, M. Maffre expose les idées fondamentales du comte Tolstoï sur Dieu, la vie future, le libre arbitre, la morale, le principe du mal, la condition du salut. Il montre sans peine qu'elles sont fort opposées aux principes essentiels du christianisme, bien qu'elles se présentent comme tirées de l'Évangile. Le tolstoïsme, qui fait grand usage des mots *esprit* et *vie* sans les définir ; qui nie à la fois le Dieu personnel, l'immortalité personnelle et le droit personnel, reconnaissant ainsi la corrélation qui existe entre ces trois choses, le tolstoïsme est un nouveau bouddhisme et un faux christianisme.

S'il est quelque chose de clair au monde, c'est que Jésus a enseigné la personnalité divine, la responsabilité humaine, la résurrection, le futur jugement de Dieu et les sanctions de la vie future ; c'est qu'il a mis le principe du mal dans la volonté de l'individu, non dans les institutions sociales ; la condition du salut dans la repentance ou changement de volonté, non dans les lumières acquises par la raison sur le sens et le but de la vie ; c'est que les préceptes du Sermon de la Montagne ne sont que le Décalogue spiritualisé, approfondi, imprimé au cœur ; c'est que les aphorismes évangéliques qui résument la morale chrétienne : Aimez votre prochain comme vous-

mêmes ; Faites aux autres ce que vous voudriez qu'ils vous fissent, ne renferment nullement le renoncement tolstoïste au droit personnel ; c'est que la charité chrétienne, fort différente, malgré certaines apparences, de la charité bouddhique, suppose la justice, qui la limite, l'ordonne, la règle, et dont elle est le perfectionnement. Le tolstoïsme doit être repoussé au nom de la foi chrétienne, comme au nom de la morale rationnelle.

Tout cela est indiqué, mais d'une manière trop confuse, dans le travail de M. Maffre.

MÉNARD Louis. — **Symbolique des religions anciennes et modernes.**

Leçon d'ouverture du cours professé à l'Enseignement populaire de Paris (broch. in-8°, Ernest Leroux ; 32 p.).

En cette belle leçon d'ouverture, M. L. Ménard indique ses vues générales sur les religions anciennes et modernes, sur la mythologie, sur les rapports de la religion avec la science, avec l'art et avec la morale, sur la concordance des religions et des formes politiques, sur l'importance de l'histoire des religions. Nous en détacherons le passage suivant, qui nous paraît caractéristique, et où l'on peut voir une ingénieuse critique du culte de l'humanité, préconisé par Auguste Comte et ses disciples :

« La langue mythologique est si éloignée de nos habitudes que, le plus souvent, on s'arrête à la lettre du symbole, sans essayer de le traduire sous une forme abstraite qui le ferait comprendre... Aujourd'hui, une école de philosophes qui veut fonder une religion sur la science positive déclare que l'humanité doit désormais s'adorer elle-même. C'est ce qu'elle fait depuis bien longtemps ; mais il n'y a pas de religion sans culte, et on ne peut invoquer une de ces abstractions que les mêmes philosophes appellent des entités. S'ils étudiaient le mécanisme de la langue mythologique, ils reconnaîtraient que le christianisme a toujours adoré l'humanité dans son type idéal, celui d'un Dieu-Homme qui s'offre en sacrifice pour le salut du monde. De même, dans le bouddhisme, la place du Dieu suprême, éliminé par la conscience religieuse de l'Orient, est occupée par un homme qui embrasse toutes les créatures vivantes dans les liens bénis de l'universelle charité (p. 16). »

Une des idées fondamentales de M. Ménard est que la diversité des formes politiques répond à celle des religions, par exemple la république au polythéisme et la monarchie absolue au monothéisme. Voilà, dirons-nous, une généralisation dont la base psychologique est insuffisante. Le monothéisme est un genre qui comprend des espèces différentes les unes des autres. Il y aurait donc des distinctions à faire. Le monothéisme de l'Évangile n'est pas celui du Coran. La nature de l'influence exercée par une religion monothéiste dépend de l'idée qu'elle donne des attributs divins, de l'ordre qu'elle met

entre ces attributs. Il y a certainement une corrélation naturelle entre le monothéisme et la monarchie absolue, « si Dieu n'est, comme disait Malebranche, que tout-puissant, ou s'il ne se glorifie que dans sa toute-puissance ». Mais nous ne voyons pas pourquoi il y aurait discordance entre l'organisation républicaine de la société et une religion monothéiste dont le Dieu unique est conçu comme la Raison parfaite. Il se comprend que les religions de la nature aient plusieurs dieux : il ne peut y en avoir qu'un dans la religion de la conscience. « Les religions anciennes, dit M. Ménard, sont des systèmes de physique, les religions modernes des systèmes de morale (p. 40). » Eh bien, la religion, pour devenir vraiment et complètement un système de morale, postule le monothéisme. L'unité divine se lie et répond naturellement à l'unité et à l'universalité de la Loi morale, de la Loi de justice.

OLLÉ-LAPRUNE (Léon). — De la virilité intellectuelle

(broch. in-12, Belin ; 47 p.).

En ce discours éloquent, prononcé à Lyon le 20 mars 1896, M. Ollé-Laprune traite de la virilité intellectuelle. Le premier caractère de la virilité intellectuelle est de penser par soi-même. Pour le jeune homme qui a commencé à penser par soi-même, il s'agit d'abord de garder sa liberté et de la défendre contre les auteurs, les livres, les formules, de « ne pas pratiquer, dans l'ordre de l'intelligence, le laissez faire, le laissez passer (p. 16) ». Il faut éclaircir les formules vagues, briser les formules fausses, pour en extraire l'âme de vérité qu'elles contiennent (p. 18), user de son esprit devant les formules, même bonnes, mêmes imposées par la foi (p. 23). « En s'enfermant dans la lettre, on risque d'y croupir et d'y périr (p. 22). »

Ce n'est pas tout. Pour penser en homme, « il faut étendre ses connaissances ; il faut faire des acquisitions, s'initier aux sciences, aux sciences de la nature quand on le peut, aux sciences historiques, aux sciences sociales (p. 24) ». Enfin, à l'esprit formé, armé, prémuni contre les dangers qui peuvent l'assaillir, bien pourvu de connaissances solides, il reste à exercer une certaine action sur les autres esprits. « C'est le dernier signe et le dernier effet de la virilité intellectuelle (p. 26). »

La virilité intellectuelle nous donnera de voir clair, de savoir juger, de savoir conclure. Ce sont les qualités qui manquent le plus au temps présent, quoiqu'elles n'aient jamais été plus nécessaires (p. 29). Notre temps a trois passions : celle de la science, celle de la justice sociale et celle de la liberté démocratique. Comme il n'aime pas les principes, ces trois passions, qui ne sont pas mauvaises en elles-mêmes, le conduisent fatalement à l'anarchie, et, par l'anarchie, à l'oppression tyrannique. »

En conséquence, M. Ollé-Laprune conseille aux jeunes catholiques

d'esprit viril, d'approfondir et les principes de leur religion et le triple objet de la passion de notre temps. « Nous trouverons, dit-il, que la science, la justice sociale et la liberté, approfondies comme il faut, apparaissent comme ayant en soi de quoi ramener précisément à nos principes. » p. 38. »

Ces termes généraux de *science*, de *justice sociale*, de *liberté démocratique* ne peuvent offrir un terrain de discussion qu'à la condition d'être définis. Nous ne savons quelles idées l'auteur croit pouvoir y mettre sans atténuer ni diminuer les principes catholiques. Mais nous savons que le catholicisme libéral qui défendait la liberté civile de conscience a été condamné par l'Église.

OLLÉ-LAPRUNE (LÉOX). — **Éloge du P. Gratry**, discours prononcé au collège de Juilly le 8 février 1896 (broch. in-8°, P. Tequi et V. Lecoffre; 27 p.).

Ce qui caractérise le P. Gratry, selon M. Ollé-Laprune, c'est qu'en lui la raison et la foi étaient inséparablement unies. « Il ne met pas d'un côté sa raison, et d'un autre côté sa foi : il estime sa foi bonne pour penser, pour user de sa raison comme il faut, et il laisse sa raison regarder respectueusement à sa foi et s'y mêler. Il va à la vérité totale avec l'âme totale. » (p. 12). »

Ce qu'il y avait d'original dans la pensée et dans le style du P. Gratry venait de sa parfaite sincérité. « Ce n'est pas un écrivain proprement dit ou un littérateur, mais c'est un homme qui écrit comme il parle, de même qu'il parle comme il pense, et son style a des beautés à faire envie aux écrivains de profession : car en ne cherchant qu'à rendre sa pensée, toute sa pensée, qu'il essaye de conformer elle-même aux réalités visibles et invisibles, il a une façon toute originale d'écrire, et c'est sans doute la plus grande marque de talent. » (p. 13). »

Nous souscrivons sans peine à cet éloge. De tous les philosophes, moralistes et écrivains catholiques du XIX^e siècle, le P. Gratry a été, nous semble-t-il, le plus vraiment et le plus profondément chrétien. Nous en trouvons la preuve dans tous ses ouvrages, mais surtout dans les *Lettres* qu'il écrivit en 1870 sur l'infailibilité du pape, et où sa conscience religieuse s'élève contre les mensonges et les falsifications historiques mis au service du romanisme.

PÉTAVEL-OLLIFF (E.). — **La Kénose après la Transfiguration**, étude exégétique sur les versets 5-11 de la 2^e Épître de saint Paul aux Philippiens (broch. in-8°, Lausanne, G. Bridel; 27 p.).

Les sept versets dont il s'agit sont très connus : ils ont été cités et commentés dans toutes les controverses sur la préexistence de Jésus-Christ. Voici la traduction qu'en donne M. Pétavel-Olliff : « Ayez en

dedans de vous les sentiments dont Jésus-Christ lui-même fut animé : bien que revêtu des caractères d'un Dieu, il ne considéra pas l'égalité avec Dieu comme une proie à retenir, mais il se dépouilla lui-même en prenant les caractères d'un esclave, etc. » Il explique et justifie cette traduction par des remarques grammaticales qui nous paraissent concluantes. Il montre, par exemple, que le mot grec *μορφή* signifie *caractère extérieur*, et que l'expression *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* doit être entendue, non dans un sens métaphysique, mais dans un sens moral et hyperbolique. De ces versets les théologiens protestants attachés aux dogmes traditionnels avaient tiré la théorie de la kénose, par laquelle ils conciliaient la divinité préexistante de Jésus-Christ avec son humanité réelle. Ils supposaient et enseignaient que la seconde personne de la Trinité avait, en s'incarnant, renoncé momentanément à ses attributs divins. Cette interprétation, selon M. Pétavel-Ollivé, ne peut venir que de la prévention dogmatique ; il est impossible de traduire *μορφή* par *essence* ; on ne trouve dans le texte de saint Paul la kénose de l'incarnation que parce qu'on l'y a mise. L'ingénieux exégète soutient et s'efforce d'établir que ce texte s'applique à l'acte de volonté par lequel Jésus-Christ s'est dépouillé librement de la gloire divine dont la Transfiguration l'avait revêtu, « pour se plonger dans un abîme de souffrances et d'abnégation (p. 13) ».

PORRET (J.-ALFRED). — **Évangile et Science**, étude philosophique (broch. in-8°, Genève, G. Robert ; 75 p.).

Entre l'Évangile, qui raconte des miracles, et la science qui affirme les lois de la nature, y a-t-il une contradiction insoluble ? L'idée de loi naturelle exclut-elle logiquement celle de miracle ? C'est à l'examen de cette question que la brochure de M. Porret est consacrée.

On a prétendu résoudre l'antinomie en refusant à la science le droit d'affirmer l'universalité des lois naturelles. L'auteur repousse cette solution au nom de l'expérience. « Les observations poursuivies avec méthode depuis des siècles ont amené peu à peu, mais invinciblement, à statuer un ordre constant dans les phénomènes de la nature... Les lois de la nature sont un postulat de l'ordre cosmique... Plus l'observation s'est étendue, mieux s'est manifestée l'universalité de la loi (p. 47) ». D'ailleurs, la notion d'être créé implique celle de nature ; « or, une nature, quelque rudimentaire ou si parfaite qu'on la suppose, se conçoit-elle sans un régime qui, tout ensemble, la fixe et la limite, en d'autres termes, sans des lois ? »

Mais, a-t-on dit encore, ce qu'on appelle lois de la nature, ce sont des concepts de l'esprit. Ces concepts n'ont qu'une valeur subjective. Le monde objectif et réel demeure tout entier réservé pour le miracle (p. 50). — Cette solution est tirée de l'idéalisme de Kant. M. Porret ne peut l'admettre. Il défend le réalisme en invoquant

l'argument cartésien de la véracité divine. Sur quoi nous ferons remarquer qu'il n'est pas nécessaire, pour reconnaître des lois de la nature, d'arrêter la spéculation au réalisme géométrique et mécanique de Descartes. Le monde des qualités secondaires, que nous donnent les sensations, dépend du monde de l'étendue et du mouvement, qui est celui de la science proprement dite, et ce dernier, qui tire ses lois de la forme apriorique de notre sensibilité, qui est donc encore subjectif, dépend du monde vraiment réel des monades et des lois réelles qui régissent les monades. La réalité recule au delà de la couleur, au delà de l'étendue, mais elle subsiste ordonnée et soumise à des lois.

L'antinomie se résout, selon notre auteur, par la méthode de l'expérience appliquée à tous les faits, soit matériels, soit spirituels. Nous croyons, dit-il, qu'il y a des lois partout. Mais ces lois, il s'en faut que nous les connaissions toutes. Notre science n'est pas complète; elle n'est que fragmentaire et bornée (p. 28). Elle n'a donc pas le droit de nier *a priori* et absolument le miracle, en lui opposant les quelques lois qu'elle est parvenue à dégager. Une philosophie plus compréhensive que ses devancières montrera un jour dans le miracle « la résultante de lois supérieures à celles que l'expérience ordinaire constate (p. 34) ».

Avant d'expliquer le miracle par des lois supérieures, il conviendrait, nous semble-t-il, d'établir clairement et avec précision que les récits bibliques de miracles peuvent être considérés comme de solides témoignages historiques.

PRESSENSÉ (FRANCIS DE). — **Le cardinal Manning**

(in-12, Perrin; 316 p. .

M. F. de Pressensé a réuni en ce volume deux articles qu'il avait publiés dans la *Revue des Deux Mondes* sur la vie du cardinal Manning. Cette biographie est un panégyrique éloquent. Manning y apparaît comme absolument admirable, d'abord dans sa conversion au catholicisme déterminé par sa conception idéale de l'Église, que l'anglicanisme lui avait paru incapable de réaliser, ensuite dans le zèle ultramontain qu'il déploya après sa conversion et dans le rôle qu'il joua au Concile du Vatican, enfin dans les aspirations de son catholicisme social, nettement opposé au libéralisme économique. « J'ai essayé, conclut l'auteur, de dire la vie de Manning : ce long effort vers la vérité, ce sacrifice héroïque de tout ce qui est cher à l'homme, cette passion de certitude qui le jeta aux pieds de l'Église infallible et, dans cette Église, aux pieds du vicaire de Jésus-Christ, gardien incorruptible du dépôt de la foi. J'ai essayé de dire aussi cette noble tentative pour ramener l'humanité à l'Église, et pour rendre à l'Église conscience de sa mission d'affranchissement, de consolation et de salut pour les sociétés comme pour les individus (p. 316) . »

Il ne faut pas confondre l'amour de la vérité, l'effort vers la vérité, avec la passion de la certitude. Souvent la passion de la certitude arrête l'effort vers la vérité et même pousse à la fuir. Ce n'est pas l'amour de la vérité, de la vérité historique et théologique, c'est la passion de la certitude qui a jeté Manning aux pieds du pape infail-
 lible. Il a vu dans la certitude assurée, garantie par l'infail-
 libilité, le moyen, la condition de l'action morale et sociale du christianisme. Sa logique ressemble fort à celle de Lamennais, du Lamennais de *l'Essai sur l'indifférence*. Le christianisme, religion d'amour, a-t-il
 pensé, doit avoir une action sociale transformatrice. Cette action
 sociale, dont le but est de diminuer la misère et d'augmenter le
 bonheur des hommes, n'est possible que par des croyances communes
 gardées fidèlement et qui dirigent sûrement la vie. Ces croyances
 communes veulent être imposées par une autorité visible et externe,
 à cause de la faiblesse de la raison et de la conscience humaines. Il
 faut qu'elles soient élevées au-dessus des opinions individuelles. L'au-
 torité visible et externe qui impose ces croyances ne peut être celle
 de l'État, ni celle d'une Église qui relève de l'État, qui a été instituée
 par l'État, comme l'Église anglicane. Il n'est qu'une Église qui puisse
 exercer l'action sociale transformatrice réclamée par la charité chré-
 tienne : c'est celle qui possède une autorité indépendante des États,
 et qui, grâce à cette autorité, est une et universelle; c'est l'Église
 catholique. Donc, il faut aller au catholicisme, il faut aller à Rome :
 le christianisme de Rome peut seul réformer et renouveler la société.

Ces raisonnements ont fait, semble-t-il, grande impression sur
 l'esprit de M. F. de Pressensé. Il a l'air de les considérer comme
 solides et concluants. Il ne voit pas ce qu'il y a d'illusoire et de con-
 tradictoire dans ce besoin d'une certitude qui ne soit pas subjective,
 qui ne soit pas individuelle. Il ne voit pas le mépris de la vérité et
 de la justice que renferment cette infail-
 libilité papale postulée par la
 piété chrétienne et cette théocratie sociale ou socialiste postulée par
 la charité chrétienne. Il ne voit pas que le besoin psychologique
 d'autorité ne peut suffire, en sa généralité abstraite, pour justifier
 telle autorité déterminée, celle de l'Église ou celle de l'Écriture ;
 qu'une autorité déterminée étant un fait historique, on ne peut
 écarter l'examen historique de ses titres ; que l'autorité de l'Église,
 ayant sa base dans l'Écriture, ne saurait être un refuge pour qui
 tient que « les sévères méthodes de la science et de la critique » ont
 ruiné l'autorité de l'Écriture ; que cette autorité de l'Église, à laquelle
 on demande un ordre social nouveau, n'a aucun système cohérent
 à mettre à la place de la liberté économique.

PROUDHON (P.-J.). — **Jésus et les origines du christianisme**, préface et manuscrit inédits classés par *Clément Rochel* (in-8°, G. Havard ; 323 p.).

En ce volume sont réunies, classées par chapitres, des notes trouvées dans les papiers de Proudhon. Quelques-unes, purement philosophiques, nous apprennent ce qu'il pensait de Dieu, des causes finales, de l'univers, du surnaturel.

Des réflexions sur Jésus et les Évangiles remplissent presque tout le livre. Elles sont très curieuses ; mais on y trouve, — ce qui n'a rien d'étonnant, — bien des contradictions. Le chapitre qui nous paraît le plus important est celui où Proudhon résume ce qui est, à ses yeux, l'œuvre propre et personnelle de Jésus. Nous en citerons quelques passages :

« Jésus a conçu Dieu comme *Père*, chef actif de la famille humaine ; par là, il a changé l'esprit et le sens de la religion...

« Ce premier changement dans la notion religieuse et dans le sentiment religieux opéré, Jésus a fait une chose plus décisive encore et qu'on ne découvre guère avant lui ; il a fondu ensemble et identifié la *religion* et la *morale*, deux choses auparavant radicalement disjointes, bien que la *crainte des Dieux* fût donnée comme la sanction des obligations humaines. Par cette fusion intime, Jésus a donné un surcroît d'intensité au sens religieux et au sens moral ; il a pu renouveler les consciences et rendre le salut de la civilisation possible. Sans lui, l'ancien monde aurait vécu dans une corruption interminable, comme une Chine abominable. Ce *statu quo* dans l'immoralité aurait été invincible.

« La religion et la morale ainsi renouvelées et fondues ensemble, Jésus a organisé la famille religieuse sous le nom d'Église...

« Jésus a donné à la morale un caractère nouveau, quant aux principes et à la théorie. Pour lui, les préceptes de la morale, invariables de leur nature, ne sont pas tant conçus comme déduction de la *dignité* individuelle, à la manière du droit patricien, du *droit de l'homme*, comme nous disons aujourd'hui, ou de la justice immanente, que comme un développement de l'esprit de famille, et du sentiment qui lui est propre. De là la *charité* évangélique (p. 223 et suiv.). »

Ce jugement remarquable, qui résulte, dit Proudhon, d'une « méditation attentive, faite de bonne foi (p. 243) », ne s'accorde guère avec d'autres notes, assez nombreuses, où il fait de Jésus un socialiste égalitaire, un révolutionnaire, un *justicier*. Nous estimons qu'il est d'une tout autre valeur que ces notes.

Proudhon veut que Jésus ait repoussé toute croyance messianique, qu'il ait été (c'est le mot dont il se sert) *anti-messie*, qu'il se soit attaché uniquement à la réforme religieuse et morale. — Anti-

messie, oui certes, Jésus l'a été, si l'on entend par là son opposition au messianisme temporel et politique. Mais le messianisme spiritualisé était la condition même de la réforme religieuse et morale ; pour s'y consacrer, il a dû s'attribuer la dignité messianique conçue comme spirituelle. Cette croyance est en harmonie parfaite avec tout son enseignement ; elle explique ses paroles et ses actes, sa vie et sa mort.

D'après ses vues sur l'œuvre de Jésus, Proudhon distingue et sépare nettement sa propre morale de justice immanente de la morale évangélique et chrétienne. Il divise l'histoire religieuse et morale de l'humanité en trois grandes époques : « 1^o les cultes primitifs, ou la Religion et la Morale séparées ; 2^o le christianisme, ou la Religion et la Morale unies ; 3^o la Morale seule et indépendante de la Religion (p. 173). » — Nous nous bornerons ici à une brève remarque : l'union de la religion et de la morale, telle que l'a comprise Jésus et qu'elle est formulée dans l'Évangile, a réalisé la perfection de la morale et de la religion ; la troisième époque de la série historique de Proudhon, où la fraternité serait séparée de la religion du Père, et la justice séparée de la fraternité, ne serait nullement un progrès de l'éthique. La dignité et le droit de la personne ne peuvent rien gagner à laisser s'éteindre l'esprit qui fonda le christianisme.

RÉVEILLÈRE. Le contre-amiral. — **A travers l'Inconnaissable**
in-16, Fischbacher ; 120 p. .

Dans ce recueil de pensées, nous notons les suivantes qui nous paraissent intéressantes et suggestives :

« La science ne traite que des choses de l'espace. Or, tout est-il dans l'espace (p. 2^o ? »

« Je ne comprends pas pourquoi l'homme souffre ; je le comprends encore bien moins pour l'animal, car lui est bien un innocent (p. 21). »

« Depuis que l'idée de justice a pénétré dans le monde, la croyance en une autre vie se fonde sur un besoin de justice, mal satisfait ici-bas (p. 40). »

« Le besoin de bonheur est la raison d'être de la religion, — et du socialisme qui est aussi une religion (p. 43). »

« Une société ne peut vivre sans justice, elle peut vivre sans fraternité ; la justice est la condition de l'existence même des sociétés, la fraternité en est l'ornement (p. 33). »

« Jésus est vraiment l'homme-Dieu, parce qu'en lui-même s'est accompli ce suprême miracle d'un homme vivant, d'un homme de chair et d'os, dans lequel toute trace de l'animalité a disparu (p. 84). »

« Jésus a découvert dans son cœur un Dieu-Père, parce qu'il a aimé l'humanité de toute son âme (p. 83). »

ROBERTY E. DE. — **L'Éthique : le Bien et le Mal**, essai sur la **Morale considérée comme Sociologie première** in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan : xxiv-237 p.).

Ce livre est le premier d'une série, une introduction, peut-on dire, à la science morale, telle que la comprend l'auteur, telle qu'il se propose de la traiter en un certain nombre de volumes.

Pour M. de Roberty, la morale est une sociologie. Moralité et socialité lui paraissent de véritables synonymes. « Ce que nous nommons, dit-il, la foi morale est un savoir sociologique vague, mal délimité et grossièrement empirique (p. 61). » De cette identité essentielle de la morale et de la sociologie se déduisent des conséquences intéressantes. La morale de l'individu apparaît comme une suite et une dépendance de la morale sociale. « Le sociologue étudiera la socialité dans son germe (les lois de la vie), dans ses développements ultérieurs (les groupes sociaux), et enfin dans son produit le plus achevé (l'individu social) (p. 82). »

Tout en repoussant comme absurde l'idée d'une banqueroute *générale* du savoir, M. de Roberty n'a pas de peine à admettre « l'insuffisance des efforts tentés jusqu'ici pour asseoir, sur une base irrévocablement scientifique, la connaissance morale ou sociale (p. 113) ». Mais il fait remarquer que cette faillite du savoir moral « n'engage pas l'avenir; lui ouvre, au contraire, les portes et facilite la rénovation tant désirée et rêvée (p. 116) », et que « les résultats nuls ou négatifs dont se plaignent si fort nos moralistes et nos philosophes, condamnent avant tout, sinon uniquement, les procédés d'investigation employés jusqu'à ce jour en sociologie, en psychologie, en morale (p. 117) ».

Ainsi, l'imperfection de l'éthique vient, selon l'auteur, de l'imperfection de la sociologie, et l'on ne peut arriver à la connaissance des vrais principes moraux que par celle des réels processus sociaux. « L'ignorance sociologique de nos ancêtres, dont nous héritâmes en grande partie, doit s'interpréter aujourd'hui comme l'unique ou la vraie source de nos souffrances intellectuelles de nos chutes morales, de nos fautes, de nos crimes, de nos plaies sociales si diverses et si terribles. Ce lien causal n'est guère contestable pour le passé dont les méprises éthiques s'assimilent aux anciennes erreurs de la médecine charlatanesque et aux aveuglements sans nombre de l'hygiène (p. 147) ». Les idées que nous avons du bien et du mal dépendent du savoir social : le bien « en représente et en résume, à chaque époque donnée, les échelons supérieurs », le mal « les échelons inférieurs (p. 146) ». Il ne faut parler ni de loi morale observée ou enfreinte, ni de cette entité psycho-morale, l'intention » : bonnes et mauvaises actions se produisent en vertu des lois naturelles; elles sont faites les premières avec « la science exacte », les secondes avec « une

vision indistincte ou fausse » de la totalité de leurs conséquences sociales; et c'est en quoi consiste leur différence (p. 143).

Nous n'entendons pas comme M. de Roberty les rapports de la morale et de la sociologie. Nous n'admettons pas que la première soit à la seconde ce que sont à la biologie la médecine et l'hygiène. Nous voyons dans la sociologie une morale appliquée, et non dans la morale une sociologie appliquée. La conception éthique de notre auteur découle logiquement de sa théorie de la connaissance, qui est celle du positivisme et de l'évolutionnisme. Comme toute connaissance réelle est, à ses yeux, *apostériorique* : comme il prétend réduire tout *a priori* à un *a postériori* dont on ne se rend pas compte, il ne peut donner aucune place, dans la morale scientifique à l'*a priori* du devoir; il ne peut considérer que comme illusoire et vaine la distinction de l'impératif catégorique et des impératifs hypothétiques; il ne peut rien voir d'absolu dans la différence du bien et du mal.

SABATIER (A.). — **L'apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée**, 3^e édition revue et augmentée (in-8°, Fischbacher; xxix-424 p.).

La nouvelle édition de ce beau livre présente quelques changements. L'auteur y a joint une carte des voyages de Paul; des notes qui complètent le texte primitif, notamment celle de la page 111 sur l'Antichrist; des recherches nouvelles sur les rapports de Paul avec la communauté de Corinthe; enfin, en appendice, une dissertation remarquable sur l'origine du péché dans le système théologique de Paul.

M. Sabatier suit le développement de la doctrine de Paul, et il la voit constituer finalement un système « dont toutes les parties sont déterminées et conditionnées les unes par les autres (p. 420) ». Nous ne pouvons résumer ici cette doctrine, telle que l'interprète et l'expose le savant professeur; nous en signalerons quelques points qui nous paraissent offrir un intérêt spécial.

Selon M. Sabatier, l'idée que Paul, dans l'Épître aux Colossiens, nous donne de la personne du Christ, « s'éleve à peu près au niveau de la christologie johannique ». « Seul, le nom de *λόγος* manque. Mais ce nom même, que Paul a peut-être évité à dessein, ajouterait à peine une nuance à sa pensée (p. 251). » — Nous croyons volontiers que le *πρωτόγονος* de Paul et de l'auteur de l'Épître aux Hébreux, peut être rapproché du *λόγος* de Philon, qui est aussi *πρωτόγονος*, et, par conséquent, du *λόγος* johannique. On comprend que les deux écrivains du Nouveau Testament aient évité un terme philosophique que rendait suspect la spéculation philonienne, étrangère au messianisme chrétien, et qui pouvait détourner les esprits de la foi au Christ rédempteur.

M. Sabatier est disposé à croire que la pensée de l'apôtre à l'égard

de la préexistence du Christ « s'arrêtait à un milieu assez difficile à saisir entre la préexistence personnelle et la préexistence simplement idéale ». « C'était, dit-il, quelque chose de moins que l'une et de plus que l'autre. Celle-ci n'est qu'une abstraction, et le génie hébraïque n'aime point, ne connaît même pas l'abstraction. Celle-là conduit aisément à une sorte de généalogie divine mythologique, et aurait facilement pour conséquence le docétisme. Paul semble avoir évité ces deux écueils. L'activité anté-historique du Christ se confond avec celle du $\pi\epsilon\upsilon\sigma\delta\omicron\zeta\alpha$ divin. C'est cet Esprit divin qui est apparu comme personne humaine en Christ; et, dès lors, il devient difficile, pour ne pas dire impossible, d'accorder à celui-ci une préexistence séparée (p. 362). » — S'il faut, dirons-nous, refuser au Christ une préexistence séparée, on ne doit parler que de préexistence idéale, car on ne conçoit ni une préexistence substantielle qui ne soit pas personnelle, ni une préexistence personnelle qui ne soit pas séparée. Et si Paul s'est arrêté à un milieu dont on n'a aucune idée, on ne peut dire qu'il ait évité les deux écueils.

M. Sabatier considère l'idée de *substitution* comme essentielle à la sotériologie paulinienne. « Toute la construction de l'apôtre, dit-il, repose, en dernière analyse, sur une identification mystique entre Jésus et les croyants. Jésus devient tout ce que nous étions, et nous, nous devenons tout ce qu'était Christ. Il est *péché* en nous; nous sommes *justice* en lui (p. 324). » Et plus loin : « La rédemption consiste précisément en ceci, que Dieu voit en Christ, le péché; et, en nous, ce qui est en Christ, la justice. Il y a sans doute là une contradiction logique, mais c'est la contradiction divine de l'amour. La logique du cœur se moque de celle de la raison (p. 357). » — Il y a lieu de douter, nous semble-t-il, que la double substitution dont il s'agit dans la 2^e Épître aux Corinthiens, exprime des rapports réels et positifs entre Dieu et Jésus, entre Dieu et les croyants. On peut y voir une comparaison, un genre de figure, plutôt qu'une doctrine arrêtée. Mais, paulinienne ou non, une telle doctrine doit être repoussée comme contraire à la notion de justice. La logique du cœur ne saurait prévaloir contre celle de la conscience. L'union mystique ne peut exclure la distinction des personnes et des responsabilités; elle ne peut faire voir le péché là où il n'est pas.

M. Sabatier n'admet pas que les exégètes puissent écarter du chapitre ix de l'Épître aux Romains l'idée d'une prédestination absolue. Et il n'a aucune objection contre cette idée, qui lui paraît « un produit normal de la foi religieuse (p. 350) ». N'est-ce pas celle « de l'indépendance souveraine de l'activité divine, de la *causalité suprême* de la volonté absolue, qui n'a de compte à rendre à personne et à qui personne n'a le droit d'en demander, idée philosophique si naturelle, si inévitable que tout esprit réfléchi y arrive du premier élan, dès qu'il ne veut pas s'arrêter à un *moralisme* aussi superficiel que vulgaire (p. 351) »? — Nous sommes de ces moralistes superficiels

qui se refusent à mettre en Dieu deux volontés contradictoires : l'une active, nécessitant toutes choses, le mal comme le bien, l'autre impérative, prescrivant de faire le bien et d'éviter le mal; qui croient que la première de ces volontés, si elle n'est limitée, ôte à la seconde toute espèce de sens; en un mot, qui opposent le Devoir à la Volonté prédestinante. Il se peut que l'apôtre ait enseigné le prédéterminisme sans en envisager les conséquences logiques, sans faire réflexion que cette idée détruisait en Dieu les attributs moraux. Dans ce cas, nous dirons qu'il s'est trompé. Mais il n'est pas sûr qu'on puisse lui attribuer cette erreur. La prédestination absolue, qui est affirmée au chapitre ix de l'Épître aux Romains, se rapporte au plan historique de la rédemption (élection des Juifs et vocation des Gentils). S'applique-t-elle au salut et à la damnation des individus? On ne le voit pas clairement, et M. Ménégot l'a contesté en s'appuyant sur des raisons qui ne manquent pas de force.

STAPFER (EDMOND). — **Jésus-Christ pendant son ministère**
(in-12, Fischbacher; xxxv-353 p.).

Dans ce volume, le savant professeur de la Faculté de théologie protestante de Paris n'a pas eu l'intention d'écrire une « Vie de Jésus », en d'autres termes d'aligner, dans un ordre à peu près chronologique, les récits du Nouveau Testament, et de les étudier l'un après l'autre en en faisant la critique et l'exégèse. Il s'est proposé, dit-il, de chercher ce que Jésus a pensé, ce qu'il s'est proposé de faire, ce qu'il a prétendu être. Il distingue dans son ministère deux périodes, l'une de succès, l'autre de lutte et qui se termine par une catastrophe; ces deux périodes sont séparées par le moment critique où le peuple, qui ne trouve pas en Jésus ce qu'il attendait, se détourne de lui. Durant la première, Jésus produit l'effet d'un simple rabbi, mais d'un rabbi dont l'action est autrement intense, profonde et troublante que celle de tous les autres. Comme les autres, il soigne les corps et les âmes, il a un ministère itinérant, et prend position dans toutes les questions qui agitaient alors les écoles et la foule : « sorte de pharisien, si l'on veut, mais bien nouveau, bien libéral, qui spiritualise tout ce qu'il dit et transforme tout ce qu'il touche; sorte d'essénien, si l'on veut, mais en apparence seulement, car nul n'a été plus irréconciliable adversaire du légalisme étroit et des purifications extérieures ». Il répète la Loi, mais il l'approfondit, en met en lumière l'esprit et par là dépasse tous ses contemporains. En outre, son enseignement consiste en autre chose qu'en prédications, il vit ce qu'il dit, et c'est une nouvelle originalité. Enfin, il ne développe pas une doctrine intellectuelle sur Dieu, il parle d'expérience, il énonce ce que Dieu est pour lui. Il a conscience de sa filialité, d'une intime communion avec le Père; et de ce sentiment dérive celui de sa messianité. C'est ce dernier sentiment qui explique et domine tout son

ministère. La première période de ce ministère consiste à préparer l'avènement du Messie. Mais peu à peu devant l'opposition systématique des pharisiens, ses sentiments et ses idées se modifient : il n'a pas un instant de doute sur ce qu'il est, mais il croit de plus en plus qu'il finira par une mort violente : c'est là ce qui caractérise la seconde période de son activité. M. Stapfer la résume en ces termes : « Il arrive à la conviction nouvelle que son œuvre ne se fera pas par la parole et par les miracles, et que sa mort est probablement nécessaire à la venue du royaume. Il voit bien que la conversion de son peuple ne sera pas uniquement obtenue par les moyens qu'il a jusqu'ici employés. Il doit renoncer à la pure spiritualisation du judaïsme, comme l'entendent certains pharisiens. Lui-même devient universaliste au sens le plus absolu et perd toute sa foi juive. Il ne sera pas seulement le Messie spirituel et moral qui est né aux jours de la tentation du désert, il sera le Messie souffrant et scellant son œuvre par son martyre. Cette mort précédera la venue du Royaume qu'il continuera à annoncer comme prochaine. » Telle est la thèse essentielle de l'ouvrage. Elle est psychologique tout autant qu'historique. M. Stapfer a eu pour but véritable de noter les événements intérieurs qui, dans l'âme de Jésus, correspondent aux événements extérieurs de son existence. Là est la grande originalité de son livre, et ce qui en fait l'intérêt attachant. En bloc, sa thèse nous paraît juste et sa méthode excellente. Nous aurions cependant des réserves à élever sur quelques points de détail. M. Stapfer nous paraît avoir exagéré le caractère juif de l'éschatologie de Jésus ; il ne s'est pas assez demandé si les disciples ne nous ont pas transmis une image un peu épaisse et matérialisée de ses idées.

STRADA (J.). — Jésus et l'ère de la science. La véritable histoire de Jésus in-8°. Félix Alcan ; xvi-323 p. .

Selon M. Strada, la science, avec son critérium impersonnel, le fait, doit remplacer les foies ou fidéismes et les systèmes ou philosophismes. Les foies sont représentées par des prophètes qui prétendent avoir reçu une révélation divine et qui l'imposent par l'intimidation. Leur méthode est l'autorité arbitraire. M. Strada voit dans Jésus l'apogée du fédéisme. « Jésus, dit-il, poussa l'arbitraire qui caractérise la méthode fédéiste plus loin que les foies de Zoroastre, de Bouddha, de Moïse, de Mahomet, en se disant non plus prophète, mais Dieu, fils unique de Dieu. C'était l'absolutisme absolu (p. 51). »

L'interprétation que donne notre auteur des récits évangéliques est celle que l'on peut appeler politique, celle de Reimarus et des déistes du xviii^e siècle. Il admet la valeur historique de ces récits. Il tient que si « le fanatisme des évangélistes cause un aveuglement d'où naît la légende, leur véracité donne les faits réels qui sont l'histoire ». Il se flatte de « déduire l'histoire de la légende », par

ces seuls faits, que des « enthousiastes innocents » ont « loyalement racontés », sans en analyser « la portée et les conséquences (Préface, p. xvii) ».

En notant les faits évangéliques, en les groupant « d'une façon absolument probante et certaine », en les suivant « jusqu'à la conclusion qu'ils nécessitent (p. xiii) », il s'est convaincu que Jésus s'est donné à lui-même la mission de sauveur sous l'influence des Hindous ou des Egyptiens dont les caravanes « traversaient la Judée pour se rendre à Tyr et à Sidon (p. 17) »; que, pour accomplir cette mission, il s'est initié aux « secrets des prophètes et des faiseurs de prodiges (p. 18) »; que ses miracles sont des fourberies (p. 36); qu'il joignait le caractère le plus absolu (p. 61) à la plus extrême habileté (p. 59); que sa « factique, voulue et précise », apparaît dans les circonstances de la prétendue résurrection de Lazare (p. 64); qu'il a « combiné » sa propre résurrection avec la complicité et l'aide de deux disciples *secrets* (p. 78); que Nicodème et Joseph d'Arimathie l'ont descendu tout sanglant, mais vivant de la croix, l'ont mis dans le sépulchre, d'où il s'est échappé sous les habits de jardinier pour aller se guérir de ses blessures à Emmaüs et reparaitre aux regards de ses disciples (p. 83).

La conclusion de M. Strada est que le Jésus historique a voulu fonder une théocratie « qu'il conduirait seul en qualité de Dieu, fils de Dieu, l'infailible et le tout-puissant »; et que « l'Église seule, avec un pape, infailible divinement, a tiré les conséquences exactement logiques des monstruosité de Jésus, et les a appliquées par les moyens les plus odieux (p. 226) ».

Il est inutile de dire que cette exégèse ne saurait être prise au sérieux. Quant à la critique que fait M. Strada de la morale évangélique, nous remarquons qu'elle est surtout fondée sur le dogme des peines éternelles, qui, dit-il, fait de Dieu « l'implacabilité (p. 224) ». Il aurait fallu commencer par établir que Jésus a réellement enseigné ce dogme.

TEISSONNIÈRE (PAUL). — **Le Problème du surnaturel**
 (broch. in-8°, Lausanne, imprimerie G. Bridel; 41 p.).

Le rapprochement qu'établit M. Teissonnière entre l'acte libre et l'acte surnaturel est, à nos yeux, parfaitement légitime. « Qu'est-ce, dit-il, qu'un acte libre? C'est la production d'un phénomène qui n'est pas nécessairement déterminé par des antécédents nécessaires (p. 7). » Et il montre sans peine que la même définition s'applique à l'acte surnaturel.

Il suit de là, selon lui, que « notre croyance à la liberté engage notre croyance au surnaturel ». Il nous paraît aller un peu bien vite. On peut croire à la liberté humaine et à la liberté divine créa-

trice sans admettre des actes libres d'intervention divine dans le monde créé. Ce sont ces actes libres d'intervention qui constituent, à proprement parler, le surnaturel. Et il est clair que la croyance à ces actes dépend de l'idée que nous nous faisons des attributs divins.

De l'analogie de l'acte libre et de l'acte surnaturel, M. Teissonnière tire une autre conséquence : c'est que l'acte surnaturel, l'acte libre de Dieu est à la fois d'ordre moral et d'ordre physique, attendu que la liberté humaine passe de la volition à l'acte extérieur, du psychique au physique, qu'elle intervient « dans l'ordre matériel pour en troubler la causalité » (p. 8). Il veut donc que le surnaturel physique et le surnaturel moral soient inséparablement associés dans la croyance, et qu'on ne puisse écarter le premier pour s'en tenir au second. L'impossibilité de les séparer se fonde sur le principe de concomitance ou de parallélisme, qui est à la base de toute la psychologie moderne. D'après ce principe, l'ensemble d'événements intérieurs, pensées, sentiments, volitions, etc., qui constituent la vie de notre âme, est accompagné d'une série parallèle de modifications dans notre organisme corporel et particulièrement dans notre système nerveux (p. 26). Il résulte de cette correspondance du moral et du physique, de la pensée et du mouvement, que le surnaturel physique est lié nécessairement au surnaturel moral, dont il est comme la doublure (p. 30).

L'auteur ne fait pas attention, nous semble-t-il, que le principe de concomitance ou de parallélisme peut recevoir deux interprétations opposées : l'interprétation matérialiste et l'interprétation idéaliste. Le phénomène mental et le phénomène cérébral sont inséparables ; soit. Mais, des deux phénomènes, quel est celui qui dépend de l'autre, qui est conditionné, causé par l'autre ? C'est le phénomène mental, dit le matérialiste. L'idéaliste répond que c'est le phénomène cérébral, et il le prouve par la critique des qualités primaires et de l'espace. Pour qui admet l'interprétation matérialiste, Dieu ne peut agir sur l'âme qu'au moyen du cerveau ; il faut qu'il intervienne dans l'ordre physiologique pour fournir à la liberté des motifs et des mobiles. Dans cette hypothèse, le surnaturel est uniquement et exclusivement physique, car les modifications mentales ainsi produites résultent, selon des lois naturelles, des modifications cérébrales. D'après l'interprétation idéaliste, c'est sur l'âme que Dieu agit directement, en d'autres termes, c'est dans l'ordre mental qu'il intervient. Cet acte d'intervention a sans doute des effets physiologiques ; mais ces effets se produisent conformément aux lois naturelles. Le surnaturel est donc ici uniquement et exclusivement moral.

Notons encore que l'idéaliste ne met pas sur le même plan le mouvement et la pensée, le physique et le moral, parce qu'il ne leur recorde pas la même réalité. Le moral ou la pensée est pour lui chose *réelle*, la seule chose *réelle*. Le physique ou le mouvement n'est qu'une apparence due à la constitution de notre sensibilité. Il

se comprend donc qu'il place dans le domaine mental et moral, le seul réel à ses yeux, les actes d'intervention qu'il croit pouvoir attribuer à Dieu. S'il admettait que l'action surnaturelle, c'est-à-dire libre du créateur, peut s'appliquer à des êtres autres que l'homme; s'il ne voyait dans cette action rien qui ne s'accordât avec les attributs moraux de Dieu; si, en outre, la réalité de cette action lui paraissait historiquement démontrée, il la ferait porter sur les perceptions et appétitions des monades qui constituent les divers êtres, animaux, végétaux et minéraux.

TOURNADE (C.). — **Les Contradictions. Pensées et Fragments**
(in-12, Fischbacher; 268 p.).

« Ce livre, lit-on dans la Préface, est comme le résumé d'une longue conversation avec moi-même, la conversation de toute une vie (p. 7). » Au cours de cette conversation, M. Tournade a retrouvé certaines pensées de Pascal, celles-ci, par exemple :

« On n'a aucune garantie par les sens. Ce qui a trompé une fois peut tromper toujours. »

« Quelle différence y a-t-il entre ce que nous appelons hallucination et ce que nous appelons réalité? C'est simplement que celle-ci a pour elle la majorité. »

« Un mendiant qui rêverait toutes les nuits qu'il est roi, et un roi qui rêverait toutes les nuits qu'il est mendiant, auraient à peu près la même vie (p. 30). »

« Nous sommes des condamnés à mort, ignorant le lieu, le jour, l'heure et le mode de l'exécution (p. 99). »

« Les Évangiles concordent assez entre eux pour attester; pas assez pour qu'on dise qu'ils ont été concertés (p. 125). »

« S'il n'y avait pour me faire croire à la religion que les gens qui en ont le bénéfice, j'en douterais; mais ceux qui n'en ont que des outrages et des supplices, sont dignes de foi (p. 130). »

« En vérité, n'eût-on de la vie à venir que la notion la plus vague, la plus incertaine, il serait encore prudent d'y tout sacrifier; et qui a la certitude du néant (p. 137)? »

« Les amoureux veulent être aimés pour eux-mêmes; mais qu'est-ce qui est vraiment nous? Jeunesse, force, santé, beauté, gaieté, esprit même, l'on peut tout perdre. Ces choses ne sont que prêtées (p. 159). »

Mais, dans tout le recueil, M. Tournade se montre pénétré de la philosophie morale et religieuse de Pascal. Comme Pascal, il fonde l'apologétique sur le mépris de la nature humaine, et, par suite, de la morale naturelle et du droit naturel. Comme Pascal, il soutient, — et c'est sa conclusion (p. 10), — que, hors du christianisme, il ne saurait y avoir ni croyance à Dieu, ni croyance au devoir, que la morale, Christ et Dieu forment un faisceau dont on ne peut rien isoler.

WAGNER C. . — **L'Évangile et la Vie**, sermons
in-12, Fischbacher : viii-337 p. .

On retrouvera dans ce volume toutes les qualités qui ont fait le succès de cet orateur religieux : une forme familière, saisissante dans sa simplicité, imagée, moins populaire pourtant qu'on n'a coutume de le dire ; pour le fond, la préoccupation constante d'éclairer la vie par l'Évangile, mais surtout l'Évangile par la vie. Les observations psychologiques qui émaillent ces discours sont souvent d'une réelle profondeur ; notons une étude très fouillée sur le besoin naturel de confession, et sur les conditions auxquelles la confession est possible et morale : — des vues intéressantes sur la solidarité morale, la divinisation du succès, la légitimité et les bienfaits religieux de la critique libre. M. Wagner insiste avec raison sur le danger qu'il y a à confondre la religion avec l'acceptation docile de formules toutes faites ; mais il montre peut-être un peu trop de dédain pour les formules qui sont une nécessité de la vie de l'esprit, et une nécessité qui n'est pas d'ordre aussi inférieur qu'il le pense.

YRJÖ-KOSKINEN Z. . — **Le Christianisme, sa situation actuelle et sa doctrine fondamentale**, traduit du finnois in-12, Fischbacher : 110 p. .

M. Yrjö-Koskinen est chargé de l'instruction publique et des cultes dans le gouvernement du grand-duché de Finlande. Dans cet ouvrage, il commence par constater une renaissance du paganisme qui éclate, d'après lui, dans la vie pratique des peuples et dans les doctrines des philosophes, et qui s'oppose de plus en plus au christianisme. Il se demande laquelle de ces deux puissances est destinée à avoir l'empire du monde. Il répond que le christianisme finira par être vainqueur, et il justifie son espoir en invoquant à la fois les nécessités sociales et le témoignage de la raison. Sous ce dernier nom, il entend une apologétique dont il nous présente en ces pages les traits essentiels. Elle est curieuse par la place qu'elle donne à la personne du Christ. La christologie n'est pas un des chapitres de la dogmatique. Elle en est le centre ; elle contient les principes dont le reste n'est que le développement. Au point de vue philosophique, nous y relèverons seulement cette affirmation, que l'homme est capable du divin, sans que le panthéisme soit le vrai. Les exigences sociales qui, d'après l'auteur, ramèneront le règne du christianisme, ont d'une part la nécessité de la religion pour la vie morale, et d'autre part l'impossibilité pour la pensée moderne de créer une religion nouvelle et de fonder un culte.

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

SOCIOLOGIE ET PÉDAGOGIE

ANTOINE (Le R. P. Ch.). — **Cours d'économie sociale**
(in-8°, Guillaumin; x-658 p.).

Dans une courte préface, le P. Antoine déclare se rattacher « à une école à la fois plus nouvelle et plus ancienne que le xviii^e siècle ». Il tient qu'entre le libéralisme et le socialisme : « deux fils de 89, qui se traitent en frères ennemis, il y a place pour un chemin très large, très éclairé, très sûr, à son avis le seul sûr, celui d'où la Révolution française nous a fait dévier (p. ix) ». Il s'est efforcé de dégager les leçons contenues dans les Encycliques de Léon XIII, lesquelles se résument en cette proposition : « La réforme sociale dépend de l'initiative individuelle et collective aidée par l'État, dirigée et fécondée par l'Église (p. x). »

L'ouvrage se divise en deux parties : I. *l'ordre social*; II. *l'ordre économique*. Les chapitres qui nous paraissent offrir le plus d'intérêt sont, dans la première partie, le chapitre III (*Fonction de l'État*), et, dans la seconde partie, les chapitres XI (*Analyse de la production*), XVII (*Principales formes de la répartition*), XIX (*Du juste salaire*).

Selon l'auteur, l'État doit réprimer et punir « les actes contraires à la religion qui constituent un scandale public »; il doit veiller « à ce que ni les lois, ni les magistrats, ni les fonctionnaires, dans l'exercice, ne viennent à détruire ou à amoindrir l'esprit de religion de la société »; il doit donner son appui et sa protection « à tout ce qui tend à établir, développer et fortifier la religion publique »; enfin dans cette fonction d'assistance, il doit « respecter les droits et l'autorité supérieure de la société à laquelle appartient la vraie religion, c'est-à-dire de l'Église catholique (p. 75) ». Il est inutile de faire remarquer que cette conception des devoirs de l'État est absolument contraire à la morale de la raison et du droit. On comprend que le P. Antoine repousse les principes de 89, qu'il voie une « erreur capitale » dans la théorie kantiste de l'État, et qu'il reproche à cette théorie de faire consister la fin de la société civile « dans la coexistence des libertés individuelles sous une loi générale

de contrainte (p. 64 »). Le P. Antoine n'est pas de ceux qui, comme les disciples du « sophiste génial appelé Kant (p. 64) », font de la liberté « une idole à laquelle tout doit être rapporté (p. 63) ».

Le P. Antoine veut que la valeur soit à la fois objective et subjective ; il la définit « l'estimabilité d'une chose à cause de sa bonté absolue ou relative (p. 234) » ; il n'admet pas qu'elle consiste uniquement « dans l'estime d'une chose p. 236 ». Le mot *estimabilité* ne nous paraît pas exact, pas plus que le mot *désirabilité* employé par M. Gide. La *valeur économique* ne dépend pas de la bonté *réelle* des choses, de ce qui *doit* les faire désirer, mais de l'idée toute subjective qu'on a de leur bonté et qui les fait désirer à tort ou à raison. C'est au chapitre de la *Consommation* qu'il faut envisager l'estimabilité, la désirabilité, la bonté et l'utilité objectivées des choses, la *valeur morale* des désirs et des demandes dont elles sont les objets.

Au chapitre xix, le P. Antoine soutient, d'après l'Encyclique sur la *Condition des ouvriers*, que, pour être légitime, le salaire ne doit pas tomber au-dessous de ce qu'exigent les besoins de l'ouvrier ; en d'autres termes, que l'ouvrier a droit à un salaire minimal p. 339 et suiv. Il introduit ainsi dans la détermination du salaire l'idée d'un droit naturel indépendant de l'accord des parties et auquel les parties doivent se conformer ; en quoi il méconnaît, comme le chef de son Église, la loi inéluctable qui fait dépendre la valeur du travail de celle des produits, et celle des produits des demandes des consommateurs. Nous ajouterons que la doctrine du salaire minimal, supposant un droit dont la base ne peut être qu'arbitraire, est anti-juridique aussi bien qu'anti-économique. Les socialistes catholiques ne peuvent s'entendre sur l'étendue des besoins auxquels le salaire minimal doit être proportionné, et l'on voit par leurs controverses que l'enseignement de Léon XIII n'est pas plus infaillible sur la question du salaire que l'enseignement de Benoît XIV sur celle de l'intérêt de l'argent.

BOURGEOIS (LÉON). — **Solidarité** (in-12, Armand Colin ; 136 p.).

« Il y a un mot qui, aujourd'hui, paraît, à chaque instant, dans les discours et dans les écrits politiques ; qui prend, de jour en jour, un sens plus plein, plus profond et plus étendu (p. 7) » ; le mot de *solidarité*. Ce mot indique le besoin de rapprocher et de combiner « la méthode scientifique et l'idée morale » (p. 16) et de renouveler ainsi l'éthique, le droit et l'économie sociale. Affranchis de plus en plus des systèmes *a priori* et des croyances traditionnelles, les esprits sont contraints de chercher, « en dehors des concepts sans réalité et des sanctions invérifiables, des règles de conduite dont le caractère obligatoire résultera simplement de l'accord du sentiment et de la raison » (p. 17) ».

La morale ne peut plus voir dans l'homme une fin en soi, un sujet

de droits abstraits, parce que la science ne permet plus de le considérer comme un être de nature spéciale. « Il est à la fois une fin et un moyen. Il est une unité, et il est la partie d'un tout. Il est un être ayant sa vie propre et ayant droit à conserver et à développer cette vie ; mais il appartient en même temps à un tout sans lequel cette vie ne pourrait être ni développée, ni conservée (p. 84.) » Entre des êtres qui sont les parties d'un tout, le droit ne peut s'établir comme entre des êtres métaphysiquement isolés les uns des autres. C'est de la notion positive de la solidarité, c'est-à-dire des actions réciproques de la partie et du tout, que « la théorie des droits et des devoirs recevra son expression, non abstraite et subjective, mais concrète, objective, conforme aux nécessités naturelles et par la même définitive (p. 86) ».

D'après les lois de la solidarité naturelle, la société est le tout, l'organisme, dans lequel vit l'individu, sans lequel il ne peut vivre. L'homme est donc, à toute heure, un « débiteur (p. 101) » envers la société. Il n'est pas seulement le débiteur de ses contemporains, il l'est encore de ses ancêtres et des ancêtres de ses contemporains. « En naissant, il commence à jouir d'un capital immense qu'ont épargné d'autres générations antérieures (p. 117). » Cette dette, contractée envers les ancêtres, il est tenu moralement de l'acquitter à ceux qui seront appelés à la vie (p. 124). Ainsi sa liberté est grevée d'une double dette : dette envers tous les hommes vivants, à raison et dans la mesure des services à lui rendus par l'effort de tous ; dette envers les générations suivantes à raison des services rendus par les générations passées (p. 138). Il doit, outre sa part dans l'échange des services, ce qu'on peut appeler sa part dans la contribution, pour le progrès (p. 130). Cette double dette résulte de l'extension donnée à l'idée de quasi-contrat. Le quasi-contrat social, auquel la solidarité donne naissance, représente l'accord qui eût dû s'établir préalablement entre les membres de la société, s'ils avaient pu être également et librement consultés (p. 132). Le quasi-contrat social peut et doit être appliqué avec sanction, comme un contrat positif. « Le devoir social n'est pas une pure obligation de conscience, c'est une obligation fondée en droit », et la loi positive en assurera l'exécution, sans commettre « un empiètement sur le droit de l'individu (p. 141) ».

Telle est la théorie des droits et des devoirs à laquelle M. Bourgeois a été conduit par ses réflexions sur les lois naturelles de la solidarité, et qu'il estime « satisfaisante au point de vue scientifique et au point de vue moral (p. 154) ». Nous venons de résumer brièvement son petit livre, qui est écrit d'un style clair et élégant et fort bien composé. Nous y voyons un curieux, mais vain effort pour unir l'esprit positiviste et l'esprit de la Révolution française, les idées de solidarité et d'organisme dues aux sciences naturelles, et les idées de contrat et d'égalité des droits qui ne peuvent venir que de la raison et de la conscience. Nos objections à cette combinaison de la méthode scien-

titique et de l'idée morale portent sur presque tous les points. Nous regrettons de ne pouvoir les développer.

M. Bourgeois reconnaît lui-même que l'idée morale n'est pas donnée par les sciences de la nature, puisqu'il la distingue de la méthode scientifique. On peut donc, si le mot *réalité* est synonyme de *fait*, dire que la morale suppose des concepts sans réalité. La morale est apriorique, ou n'est pas. Elle est apriorique dans sa forme d'impératif catégorique et dans sa matière, la personne humaine considérée et traitée comme fin en soi. Dire que la personne humaine est une fin en soi, c'est dire qu'en elle est une dignité inviolable. Cette dignité sépare absolument les personnes des choses; elle isole métaphysiquement les personnes les unes des autres; elle ne permet pas de les absorber en un tout dont elles feraient partie, en un organisme dont elles seraient les organes. Cette dignité s'appelle *droit*. Il est clair que ce n'est point une qualité, une propriété observable dans l'individu.

La société résulte des sentiments et des intérêts; elle résulte du devoir que les hommes se reconnaissent de travailler à leur perfectionnement mutuel; elle résulte de la possession commune du milieu nécessaire à leur vie. Ils sont moralement obligés de l'organiser de telle sorte qu'elle fasse régner entre eux la justice. De là le caractère obligatoire du contrat social. Il n'est donc pas nécessaire, pour expliquer le lien social, d'invoquer l'idée de solidarité organique. Cette idée ne peut qu'obscurcir et fausser la notion de la société civile.

Le but essentiel de la société civile est d'établir, de conserver et de développer les meilleures et les plus sûres garanties du droit. Ce but suffit pour expliquer, en même temps qu'il les limite, les charges que l'État impose aux contemporains en faveur des générations futures. Si l'État pouvait légitimement se substituer comme créancier aux ancêtres, il pourrait, d'après la dette contractée envers eux par chaque individu, étendre ses droits au point de supprimer tous les droits individuels.

M. Bourgeois oppose sa conception du devoir social à la concurrence économique qui, selon lui, continue, dans la société, la concurrence vitale des espèces. Cette appréciation ne résiste pas à l'examen. Les deux phénomènes n'ont de commun que le mot *concurrence*. La libre concurrence économique découle de l'égalité de liberté des individus et la suppose garantie par la loi. Elle affirme le droit; elle est donc, en réalité, la négation de la lutte pour la vie. L'aphorisme *laissez faire, laissez passer* n'a jamais signifié, pour les économistes classiques, laissez faire la violence, laissez passer la fraude. Il se peut qu'ils n'entendent pas assez les fonctions de l'État. C'est que, pour eux, l'État, même démocratique, n'est pas ce qu'est la loi dans la définition d'Aristote, l'intelligence sans passion (ἀνευ ὁρμήσεως νόμος). Ils se délient d'interventions qui peuvent donner naissance à des privilèges et à des contraintes injustes.

DEVILLE (GABRIEL). — **Principes socialistes** (in-12, V. Giard et E. Brière; XXXVIII-274 p.).

En ce volume M. G. Deville a réuni trois conférences et deux articles de revue où il expose et défend les principes du socialisme marxistes.

L'idée très simple sur laquelle se fonde le système de Marx est que l'ouvrier n'est payé que pour une partie de son travail. Comment Marx sait-il qu'il en est ainsi? Parce qu'il tient pour évident que le travail de l'ouvrier est le seul facteur réel de la production; que, par suite, l'ouvrier a droit à un salaire équivalent à tous les produits; que, par suite, la part que s'attribue le capital ne pouvant être considérée comme une rémunération légitime, est injustement enlevée à l'ouvrier, est en réalité due à un *surtavail* que l'ouvrier est obligé de s'imposer. Il est clair que le système est ruiné, si le capital concourt à la production; si, comme la main-d'œuvre, il a le droit d'être rémunéré; si sa rémunération ne peut être fixée que par un contrat libre, d'après la loi générale de la valeur.

C'est sur cette question de la valeur que doit surtout porter le débat entre socialistes et économistes. Elle est, nous semble-t-il, facile à résoudre. La valeur du concours qu'apportent à la production le capital et le travail (et par travail nous entendons les diverses capacités employées) ne peut se déterminer *a priori*, c'est-à-dire par des principes de morale et de droit antérieurs et supérieurs aux contrats. Elle dépend de la valeur des produits, laquelle dépend des besoins et désirs qu'il s'agit de satisfaire, par conséquent des demandes qui en sont faites. Il est donc inévitable que la valeur du travail (salaire) et celle du capital (intérêt) soient soumises, comme celle des produits, à la loi d'offre et de demande.

Les socialistes n'admettent pas que l'épargne, l'abstinence serve à la production. Nous leur demanderons s'il est indifférent que le producteur, au lieu de dépenser tout son gain en objets de consommation, en réserve une partie pour des outils, des matières premières, des moyens de production quelconques. Si cet emploi d'une partie du gain n'est pas indifférent à la production, il constitue nécessairement une valeur susceptible de s'échanger contre une autre valeur. C'est l'épargne qui rend possible la création, le renouvellement, l'accroissement et le perfectionnement des instruments de travail. S'ils ne sont pas inutiles, on ne peut dire que l'épargne le soit. S'ils sont utiles, il est impossible qu'ils se prêtent gratuitement, qu'ils concourent gratuitement à la formation de la richesse.

M. G. Deville est un disciple d'une terrible orthodoxie. Selon lui le dernier mot de la science sociale est dans Marx. Hors de Marx, le socialisme n'est que verbiage sentimental. Il s'agit de comprendre la pensée du maître, non d'y ajouter ni d'en retrancher. Il faut voir

comme il maltraite, non seulement les économistes, — cela n'a rien d'étonnant, — mais encore les socialistes qui, comme Malou, prétendent corriger et compléter la doctrine marxiste. Cette prétention lui paraît ridicule et intolérable. *Préface*, p. xxiv et suiv.,.

GIDE (CHARLES). — **Principes d'économie politique.**

3^e édition refondue et augmentée (in-12, Larose ; viii — 616 p.).

Cet ouvrage contient nombre de vues intéressantes, originales, suggestives. Mais il en est qui nous paraissent contestables. Ainsi, nous sommes étonné que l'auteur n'accorde aucun rôle à l'épargne dans la production (p. 438). Est-ce que la valeur que l'on s'abstient de consommer n'est pas employée à payer le travail qui produit l'outil ? Est-ce qu'elle n'est pas réservée pour cet usage ?

Nous ne comprenons pas qu'après avoir montré par d'excellents arguments que le travail ne peut être la cause de la valeur, il ajoute que l'explication de la valeur par les désirs des hommes est l'expression de *ce qui est*, tandis que l'explication de la valeur par le travail est l'expression de *ce qui doit être* (p. 66). La notion économique de la valeur et l'idée morale de ce qui doit être n'ont rien de commun.

M. Gide définit la valeur par le simple fait d'être plus ou moins désiré. « La valeur, dit-il, c'est la désirabilité (p. 51). » Il remarque que ce mot un peu barbare, qu'il avait employé dans la première édition de son livre en 1884, a été adopté depuis lors par M. Paul Leroy-Beaulieu. Il convenait peut-être de proposer un terme plus exact que le mot *utilité*, qui est équivoque ; et il est très vrai que la valeur dépend du désir. « Il ne s'agit pas, en économie politique, écrivions-nous le 4 juillet 1878, de l'utilité *raisonnablement* appréciée de l'utilité envisagée au point de vue *raisonnable* du physiologiste et du moraliste. L'utilité, conçue comme élément de la valeur, ne doit pas être confondue avec ce qu'on pourrait appeler l'*utilité scientifique*. Celle-ci s'exprime par les propriétés mêmes des choses, ou plutôt par le rapport naturel, constant, de ces propriétés avec les besoins réels des hommes ; tandis que l'*utilité économique* se mesure par la demande, dépend entièrement du désir, raisonnable ou non, s'étend indéfiniment avec lui, en subit les variations et les caprices, et embrasse, avec le nécessaire et l'utile, l'immense domaine de l'agréable et du beau⁽¹⁾. » Nous n'aurions donc rien à objecter au mot *désirabilité*, s'il n'était lui-même équivoque. Une chose ne tire pas sa valeur économique de ce qu'elle est désirable, mais de ce qu'elle paraît désirable, de ce qu'elle est, en fait, désirée.

M. Gide, qui comme nous fait naître et dépendre la valeur du désir, ne veut accorder aucun sens intelligible à la loi d'offre et de demande (p. 69). Voilà qui est contradictoire. Est-ce que la demande

(1) Voyez *Critique philosophique* 1^{re} série, t. XIII, p. 360.

ne vient pas du désir, n'est pas le désir exprimé? Est-ce que l'offre ne se ramène pas à la demande, n'exprime pas elle-même un désir, le désir du produit contre lequel s'échangent tous les autres, le désir de l'argent? Il nous paraît clair que la mesure de la valeur est dans le rapport des demandes ou désirs, et que cette mesure, le désir étant subjectif, ne peut se déterminer que par l'accord des volontés, par le contrat.

Nous ne saurions admettre la critique que fait M. Gide du contrat de salaire, et en général des contrats à forfait, tels que le fermage et le prêt à intérêt (p. 390, 451). Ces contrats ne sont pas seulement légitimes en eux-mêmes, comme librement formés; ils s'expliquent très bien par la division du travail, et sont, en un grand nombre de cas, déterminés par l'intérêt de la production.

Enfin, il nous paraît se montrer beaucoup trop favorable à l'impôt progressif, contre lequel il déclare qu'il n'y a point d'objection de principe à élever (p. 586). Il y en a, nous semble-t-il, une très forte qu'il aurait pu et dû voir: c'est l'arbitraire inévitable de la progression. S'il y a quelque chose de clair au monde, c'est que l'impôt progressif sur le revenu atteint la sécurité économique, en livrant à l'Etat, considéré comme l'organe d'une justice supérieure, l'ordre de distribution des richesses résultant de la propriété et des libres contrats.

GUYOT (YVES). — La Morale de la Concurrence
(in-16, Armand Colin; 59 p.).

L'objet de ce petit livre est de montrer le bien général que l'intérêt personnel fait naître de la concurrence, c'est-à-dire de la liberté assurée de production et d'échange. Il y a une école de moralistes qui met le principe de la morale personnelle dans l'intérêt bien entendu, celui de la morale sociale dans l'harmonie et la solidarité des intérêts. M. Yves Guyot appartient à cette école. Il n'est pas, selon lui, de régime plus favorable à la moralité que celui de la liberté économique. Pourquoi? Parce que, sous ce régime, chaque producteur, chaque échangeur se sent constamment obligé, sous des peines certaines et prochaines, à bien comprendre son intérêt et en même temps à se rendre compte que son intérêt est lié à celui des autres. La concurrence développe ces vertus individuelles, l'activité, l'énergie, la persévérance, la prudence, le courage. On parle d'altruisme: ne voit-on pas que de la concurrence résultent nécessairement l'altruisme professionnel et l'altruisme patronal?

Il est inutile de faire remarquer que les mots *obligation* et *altruisme* n'ont pas pour nous le même sens que pour l'ingénieur économiste. Nous n'avons rien à objecter à ce qu'il dit des résultats de la libre concurrence. Mais la loi sociale qui assure la libre concurrence repose sur des principes de morale rationnelle: devoir de respecter

la vie, la liberté, la propriété, devoir de sincérité dans les contrats que l'on forme, devoir d'observer loyalement les engagements pris. Ce sont ces principes qu'il eût fallu examiner pour justifier complètement le titre : *Morale de la concurrence*. Il est facile de voir qu'ils se résument dans les deux formes données par Kant à l'impératif catégorique.

GUYOT (YVES). — **L'Économie de l'Effort**

(in-18, Armand Colin : x-320 p.).

Pour donner une idée à la fois exacte et complète de cet excellent ouvrage, nous citerons les propositions suivantes, formules brèves et précises, en lesquelles M. Yves Guyot résume la science économique :

L'intervention économique du gouvernement a toujours eu pour résultat d'augmenter l'effort que le commerce a pour but de diminuer (p. 52).

Le rôle du capital dans la production n'est qu'un rôle d'avance. Ce n'est pas lui qui rémunère le travail ; le travail est rémunéré par le consommateur (p. 81).

Le législateur ne peut établir un rapport fixe entre deux valeurs variables (p. 107).

La circulation d'un pays est d'autant plus développée que l'usage des monnaies y est plus restreint relativement au chiffre de ses affaires (p. 114).

Sont capitaux fixes tous les outils, tous les capitaux qui produisent de l'utilité sans se transformer. Sont capitaux circulants les matières premières qui ne produisent de l'utilité qu'à la condition de perdre leur identité ; et aussi les marchandises destinées au commerce, parce que ces marchandises ne produisent d'utilités au marchand qu'à la condition de perdre leur identité (p. 128).

Le progrès industriel consiste à obtenir le rapport inverse maximum entre la consommation des capitaux circulants et le rendement des capitaux fixes. La multiplication des capitaux circulants est en raison de la puissance des capitaux fixes (p. 134).

La valeur des capitaux fixes est en raison directe de l'abondance des capitaux circulants ; et la valeur des capitaux circulants est en raison inverse du pouvoir d'utilité des capitaux fixes. La richesse consiste dans la réduction de la valeur des unités des capitaux circulants et dans l'augmentation de leur valeur globale (p. 151).

L'homme est un capital fixe obéissant à la loi de la valeur relative des capitaux fixes et des capitaux circulants. La valeur de l'homme est en raison de la puissance de l'outil. Sa valeur augmente en raison de l'abondance des capitaux circulants et de la puissance des capitaux fixes (p. 157).

On peut considérer comme un critérium du progrès la substitution des contrats privés aux arrangements d'autorité (p. 266).

Est nuisible toute institution qui a pour résultat d'aliéner l'indé-

pendance réciproque du salariaut et du salarié ou des contractants quelconques et de rendre indéfini et immuable le contrat de travail (p. 305).

M. Yves Guyot n'admet ni l'optimisme économique de Bastiat, ni la théorie de Malthus sur la population, ni la théorie de Ricardo sur la rente. Il tient, avec raison, que ces généralisations ne sont pas scientifiquement justifiées. Les chapitres les plus intéressants de son livre sont ceux qu'il consacre à la distinction et à la valeur relative des capitaux fixes et des capitaux circulants. Il y a là, nous semble-t-il, une théorie originale et féconde, un réel progrès de la science économique.

HAURIOU (MATHIEU). — La Science sociale traditionnelle
(in-8°, Larose ; XII-432 p. .)

Ce titre *Science sociale traditionnelle* est équivoque : il veut être expliqué. Ce n'est pas la science sociale, telle qu'elle a été autrefois et jusqu'ici comprise, — jusqu'ici, c'est-à-dire jusqu'aux observations et aux doctrines sociologiques récentes, — que l'auteur a voulu exposer et apprécier. L'idée maîtresse de son livre est que la science sociale ne peut se passer de la tradition, qu'elle ne peut se constituer, atteindre la certitude, que par l'accord de l'observation individuelle avec la tradition, qui est l'observation collective. Pourquoi la tradition est-elle nécessaire ? Parce que dans l'homme il y a de l'inconscient à côté du conscient ; que la science sociale doit prendre connaissance de cet inconscient, où est peut-être la source des plus grandes forces sociales ; et que cet inconscient étant inobservable directement, on n'en peut demander la connaissance qu'à la tradition. La science sociale ne peut se contenter d'explications hypothétiques ; elle a besoin de la certitude, et la certitude, que l'observation individuelle est impuissante à donner, doit être cherchée dans les croyances traditionnelles qui constituent une véritable révélation sociale. Ces croyances traditionnelles se résument dans les deux dogmes chrétiens de la chute et de la rédemption. Il faut revenir à ces deux dogmes, si l'on ne veut échouer misérablement dans l'explication du problème social.

Ces dogmes, hors desquels, selon lui, il n'y a pas de sociologie, M. Hauriou les interprète à sa manière, qui est nouvelle et originale. Il les lie à la doctrine de l'évolution et de la descendance animale de l'homme, qu'il paraît admettre comme vérité démontrée. La chute a consisté dans la révolte de l'orgueil humain contre l'évolution. L'homme faisait partie d'une série. Son existence avait été réalisée grâce à une longue descendance. Au moment où il arrivait à la conscience, à la raison, à la possibilité de la conduite personnelle, sa route était toute tracée. Mais il a bronché sur cette route

droite et unie ; il n'a pas suivi la direction pour laquelle cependant l'impulsion lui était donnée par tout son passé d'animalité. « Le moi a voulu devenir maître de sa propre conduite, juger le bien et le mal à son point de vue à lui, se faire centre du monde. Il s'est insurgé contre l'évolution (p. 170). »

L'idée de la chute implique et détermine celle de la rédemption. La faute originelle, qui avait été une contre-évolution, une insurrection du moi contre le non-moi, ne pouvait être rachetée que par la soumission et le sacrifice volontaire du moi au non-moi. Mais le socialisme ne peut-il pas s'appuyer sur ces idées de la chute et de la rédemption ? Si l'homme a fait une faute en s'insurgeant contre l'évolution, le meilleur moyen de réparer cette faute n'est-il pas que l'individu abandonne sa conduite à la direction du milieu social organisé, c'est-à-dire à la collectivité ? A ce raisonnement, qui paraît sans réplique, l'auteur répond que toute collectivité organisée est, par son organisation même, séparée de l'ensemble du monde ; que l'organisation de toute collectivité est consciente ; et que, par conséquent, la direction de la conduite imprimée par cette collectivité exclurait l'inconscient qui est justement la plus grande partie de l'évolution. Donc, « la rédemption, ce n'est pas le sacrifice du moi au non-moi représenté par la collectivité organisée, c'est le sacrifice du moi au non-moi représenté par le prochain, le semblable, ou à l'infini par Dieu (p. 117). »

Cependant, dira-t-on, l'Église catholique est bien une collectivité organisée qui dirige la conduite de ses fidèles. — « L'Église catholique, répond M. Hauion, n'est pas séparée de l'ensemble du monde, puisqu'elle est intimement unie à Dieu, fondée par Dieu, gouvernée par Dieu, dont le pape n'est que le vicairé ; puisque, d'autre part, elle admet des croyances mystérieuses provenant de l'inconscient. Les chefs de l'État collectiviste sont-ils disposés à se dire vicaires de Dieu et à se conduire comme tels, à proposer des dogmes, à fonder l'État sur des mystères (p. 170) ? »

Il suit de là clairement, nous semble-t-il, que l'auteur n'aurait aucune objection contre une théocratie collectiviste organisée par l'Église catholique, gouvernée par le pape et les évêques. Voilà qui juge la science sociale traditionnelle.

Est-il nécessaire de faire remarquer la contradiction qui est à la base de cette prétendue science ? M. Hauion nous dit qu'il faut joindre la tradition à l'observation individuelle pour mettre, en sociologie, la certitude à la place d'explications hypothétiques. Or, est-il conception plus individuelle, plus hypothétique que l'interprétation étrange qui fait de la chute une révolte contre l'évolution, qui appelle faute originelle l'acte par lequel l'homme a pour la première fois affirmé sa dignité d'être raisonnable, en se séparant de l'animalité, en rompant et entrant en lutte avec cet inconscient où Edmund Clay voyait le principe du mal ?

LILIENTFELD (PAUL DE). — **La Pathologie sociale** (in-8°, V. Giard et E. Brière; XLVII-335 p.).

M. de Lilienfeld, qui admet, comme vérité scientifique, l'assimilation de la société humaine et de l'organisme vivant, l'entend à sa manière et la restreint beaucoup plus que M. Worms. Il ne retrouve dans le corps social qu'un seul système organique, le système nerveux, à côté duquel il place « une substance intercellulaire, représentée par tous les produits destinés à la consommation ». « Système nerveux, substance intercellulaire, voilà, dit-il, les deux facteurs réels dont est formée, nécessairement, toute réunion d'individus humains, toute société (*Introduction*, p. xxv.) » Mais la substance intercellulaire sociale n'est que « la projection du système nerveux (p. 66) » de la société ; de sorte qu'en réalité la société est tout entière formée d'un système nerveux et de ses produits. Voilà qui nous éloigne des vues de M. Worms et des positivistes qui lui ont frayé le chemin. La sociologie de M. de Lilienfeld, sous des apparences biologiques, est une psychologie. Il est facile de voir que *système nerveux social*, *cerveau social* sont des synonymes biologiques d'*esprit social*, de *conscience sociale*. La pathologie des sociétés n'est donc, — c'est l'auteur lui-même qui le dit (p. 16), — que l'étude des maladies ou anomalies psychiques.

L'auteur ramène tous les faits sociaux à trois grandes catégories : faits économiques, faits juridiques, faits politiques. Ces trois sphères économique, juridique et politique de la société correspondent, selon lui, dans les organismes de la nature, aux sphères physiologique, morphologique et hiérarchique ou unitaire (*Introduction*, p. xxix). Il rejette toutes les autres classifications des phénomènes sociaux comme n'impliquant « qu'une coordination d'idées abstraites ou de définitions générales, d'après des schèmes hors de tout contact avec la réalité (p. xxxiv) ». Il indique quelle est la sphère d'évolution progressive des trois sphères : pour la sphère économique, augmentation de la propriété et de la liberté économique ; pour la sphère juridique, délimitation plus spécialisée et plus nette des droits individuels et communs ; pour la sphère politique, unité d'action politique plus intense accompagnée de libertés politiques plus larges (p. xxix). Il est bien clair qu'il n'a pas eu besoin de demander ces vérités à l'étude des fonctions et des formes organiques et de la hiérarchie ou unité que présente l'être vivant.

Le chapitre le plus curieux de l'ouvrage est celui qui a pour titre *La Science et la Religion*, et où l'auteur se plaît à montrer l'accord de sa sociologie positive avec les dogmes catholiques du péché originel, de la rédemption et de la trinité et avec la conception catholique de l'Eglise. « Ce qui est remarquable, dit-il, c'est que la théologie chrétienne conçoit l'association des croyants, l'Eglise, comme un

organisme réel parfaitement dans le même sens que le fait la sociologie positive pour la société humaine en général (p. 284. »

Voilà la sociologie positive qui fournit des arguments aux apologistes du catholicisme ! D'après les vues de M. de Lilientfeld, ne semblent-ils pas fondés à dire que l'Église catholique a réalisé, dans l'ordre spirituel, le type parfait de la société-organisme, et qu'elle l'eût aussi réalisé, dans l'ordre temporel, si des maladies sociales (doctrines individualistes en religion, en économie politique et en politique, Réforme du xvi^e siècle, Révolution française n'avaient limité et en partie détruit son influence ?

LOMBROSO (C.) et FERRERO (G.). — La Femme criminelle et la Prostituée. traduction de l'italien par *Louise Meille* (in-8), Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan : xvi-679 p...

L'objet de cet ouvrage est d'établir les deux thèses suivantes, liées l'une à l'autre et fondées, l'une et l'autre, sur la psychologie de la femme :

1^o Les criminelles-nées sont beaucoup plus rares que les criminels-nés, mais elles sont le plus souvent d'une férocité et d'une perversité beaucoup plus grandes ;

2^o La prostitution innée est, chez la femme, l'équivalent de la criminalité innée.

Dans les faits qu'ils citent à l'appui de ces deux thèses, les auteurs voient une confirmation de leurs principes d'anthropologie criminelle. On sait que, d'après ces principes, il existe chez certains hommes une criminalité innée qui s'explique par l'atavisme, par un retour à l'état moral de l'homme primitif. Eh bien, il en est de même, selon eux, de la prostitution chez certaines femmes : elle s'explique par un retour à la promiscuité primitive. Il leur paraît naturel que le retour atavique prenne cette forme dans le sexe féminin, parce qu'il doit naturellement, chez la femme, atteindre surtout le sentiment de la pudeur, qui a été, pour elle, le principal résultat de l'évolution sociale.

« Le criminel-né et la prostituée-née, disent-ils, présentent la même absence de sens moral, la même dureté de cœur, le même goût précoce du mal, la même indifférence de l'infamie sociale, qui fait supporter à l'un la condition de forçat et à l'autre celle de femme perdue ; la même imprévoyance, mobilité et tendance à l'oisiveté ; le même goût pour les plaisirs faciles, pour l'orgie, pour les liqueurs fortes ; la même ou presque la même vanité. La prostitution n'est donc, en somme, que le côté féminin de la criminalité... (p. 578. »

L'explication anthropologique du crime et de la prostitution suppose une théorie de l'évolution morale contre laquelle s'élèvent les plus fortes objections. Des faits nombreux conduisent à voir dans

l'état moral de certains sauvages le résultat d'une déchéance, et à repousser l'idée que cet état moral représenterait celui de nos premiers ancêtres. Si le type criminel, peut-on dire à M. Lombroso, présente les traits de certain type sauvage, n'est-ce pas parce que ce dernier s'est formé et conservé ensuite d'une dégradation d'abord passionnelle, puis physique? M. Westermarck a montré que l'hypothèse de la promiscuité primitive n'a aucun fondement réel, aucun caractère scientifique. On peut d'ailleurs, sans admettre l'existence de criminels-nés et de prostituées-nées, reconnaître, entre la prostitution et la criminalité, un certain parallélisme, dont la sociologie rend facilement compte.

L'ouvrage renferme, sur la biologie et la psychologie de la femme, des observations intéressantes et curieuses, mais dont la valeur est indépendante des doctrines d'anthropologie criminelle. D'après MM. Lombroso et Ferrero, la femme serait moins sensible que l'homme. Étant moins sensible, elle serait naturellement plus cruelle, si la pitié n'était développée en elle par la maternité.

MARX (KARL). — **Misère de la philosophie**, avec une préface de *Friedrich Engels* (in-12, V. Giard et E. Brière; 294 p.).

Ce petit ouvrage est une réponse au livre de Proudhon intitulé : *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*. Écrit en français, il parut en 1847 à Paris, mais il passa à peu près inaperçu. En 1892, il a été traduit en allemand et publié avec une préface de F. Engels et quelques appendices. La réédition actuelle est conforme à l'édition allemande. Marx y fait une très vive et très forte critique des vues de Proudhon sur la valeur (ch. 1); puis de la philosophie proudhonienne de l'évolution économique (ch. 2).

Proudhon voyait une antinomie entre la valeur d'usage et la valeur d'échange; elles sont, disait-il, en raison inverse l'une de l'autre et tendent continuellement à s'exclure. Il identifiait la valeur d'échange prise en elle-même, à la rareté et à la demande, et la valeur d'utilité, prise en elle-même à l'abondance et à l'offre. Sur quoi Marx remarque avec raison que cette identification « ne repose que sur une abstraction futile », attendu que « la demande est en même temps une offre, et l'offre en même temps une demande (p. 50) ». Il aurait pu ajouter, — suivant la ligne de pensée que lui imposaient l'observation et l'analyse économiques, — qu'il n'y a pas deux espèces de valeurs, mais une seule, laquelle suppose utilité et rareté et régit l'échange des services et des produits; que l'idée proudhonienne de la constitution des valeurs est une chimère, parce que la valeur de tout produit, de tout service, dépendant de l'offre et de la demande, est nécessairement relative et variable, et qu'il est absurde d'y voir une qualité inhérente aux choses, mesurable au sens propre du mot.

L'autonomie de la valeur d'usage et la valeur d'échange était, aux yeux de Proudhon, fondamentale. Il en faisait sortir tout le mouvement économique, dont il traçait l'histoire, non, disait-il, selon l'ordre des temps, mais selon la succession des idées. Cette histoire était divisée en des époques auxquelles correspondaient les diverses catégories économiques, successivement opposées les unes aux autres : division du travail, machines, concurrence, monopole, etc. Le jugement que porte Karl Marx sur ce système artificiel et arbitraire d'antinomies, se résume dans le passage suivant :

« Chaque rapport économique a un bon et un mauvais côté : c'est le seul point dans lequel M. Proudhon ne se dément pas. Le bon côté, il le voit exposé par les économistes ; le mauvais côté, il le voit dénoncé par les socialistes... Il est d'accord avec les uns et avec les autres en voulant s'en référer à l'autorité de la science... C'est ainsi qu'il se flatte d'avoir donné la critique et de l'économie politique et du communisme : il est au-dessous de l'une et de l'autre... Il veut être la synthèse, il est une erreur composée. Il veut planer en homme de science au-dessus des bourgeois et des prolétaires ; il n'est que le petit bourgeois, ballotté constamment entre le capital et le travail, entre l'économie politique et le communisme (p. 173). »

L'objet des *Contradictions économiques* était, comme le dit Marx, de faire la critique et de l'économie politique et des utopies socialistes. La critique proudhonienne de l'économie politique, tirée des fausses généralisations de quelques économistes, notamment de Ricardo, est très superficielle. Celle des utopies socialistes — qu'on relise l'admirable chapitre XII sur la *Communauté* — est, à notre sens, décisive et fait toute la valeur du livre. Pourquoi Marx ne s'y est-il pas attaqué ?

MAURY (L.). — **La Prédication sociale au IV^e siècle** (broch. in-8°).
Montauban, imprimerie Granié ; 47 p.).

C'est la leçon d'ouverture faite à la Faculté de théologie protestante de Montauban, au commencement de l'année scolaire 1896-97. M. Maury y fait connaître, par des citations fort intéressantes, ce qu'il appelle la prédication sociale, — il aurait pu dire socialiste, — des Pères de l'Église au IV^e siècle, c'est-à-dire de saint Ambroise, de saint Jean Chrysostome, de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Grégoire de Nysse, de saint Augustin. C'est une éloquente prédication de charité, dont il faut louer l'inspiration généreuse, mais sur laquelle on doit faire des réserves au nom de la morale, de la raison, et du droit et de la science économique. Pour les Pères du IV^e siècle, il n'y a pas de droits personnels, mais seulement des devoirs : *riche et avare* sont synonymes ; l'aumône est une dette à payer aux pauvres ; l'intérêt de l'argent est une rapine ; la communauté est de droit naturel, car la terre a été donnée en héritage à tous les hommes ; la propriété est née de l'usur-

pation et de la violence. Saint Jean Chrysostome déclare formellement que la société idéale serait celle où ne seraient plus prononcés ces tristes mots, *le mien, le tien*.

Il n'est pas besoin, croyons-nous, de montrer ce qu'il y avait d'illusoire dans les applications de la morale de charité, telle que l'entendaient les Pères du IV^e siècle. Il leur semblait que tout le problème consistait dans la répartition des biens, comme si les biens étaient tous fournis par la nature, et en quantité suffisante pour tous les besoins. Ils ne se rendaient pas compte de la nécessité et des conditions réelles de la production, d'une production constante et constamment accrue.

MAZEL (HENRI). — La Synergie sociale

(in-12, Armand Colin ; 356 p.).

Synergie veut dire concours d'action. La synergie sociale est l'association des activités. Elle comprend deux éléments : l'énergie de l'individu et l'amour qui unit pour une action commune les énergies individuelles ; elle est le principe de la vie morale et sociale. M. Mazel recherche ce qu'elle a été dans le passé ; il examine ce qu'elle est dans la société française actuelle ; il essaye de prévoir ce qu'elle sera dans l'avenir. De là la division de l'ouvrage en trois parties : d'abord, une esquisse de philosophie de l'histoire ; ensuite, un plan de réformes ; enfin, des conjectures sur les sources futures de la synergie sociale.

La synergie sociale a toujours été le produit de la religion ; aussi faut-il donner à la religion la première place en sociologie. « Toutes les civilisations, dit l'auteur, ont été religieuses, et n'ont été civilisations que parce qu'elles étaient religieuses ; l'athéisme contemporain l'est ou le deviendra comme l'athéisme bouddhique (p. 39). »

M. Mazel compare les religions d'après leur influence sur le développement de l'énergie et de l'amour. De cette comparaison il résulte que le christianisme, qui est « l'axe de notre civilisation », le christianisme, « en lequel socialement comme en Dieu métaphysiquement nous vivons, progressons et sommes (p. 36) », est très supérieur aux autres religions prosélytiques et universalistes, c'est-à-dire au bouddhisme et à l'islamisme. « Tandis que le bouddhisme réagissait contre le polythéisme par le panthéisme, et contre l'égoïsme par l'amour passif, le christianisme, lui, proclamait le monothéisme, père de la conscience morale et de la fierté, et l'amour actif, non plus résignation, mais charité... Musulmans et bouddhistes nous montrent ce qui est advenu des peuples qui ont embrassé une religion fondée sur le juste, mais étrangère à l'amour, ou suivi une doctrine d'amour, mais étrangère au divin, au juste et au fort (p. 41 et suiv.). »

Nous souscrivons à ce jugement. Oui, ce qui fait la haute valeur morale et sociale du christianisme, c'est qu'il unit à l'amour l'activité

personnelle et la justice. Enlevez-lui les deux derniers caractères pour le réduire à une doctrine d'amour étrangère au juste et au fort, et il n'est plus qu'une sorte de bouddhisme. C'est ce que montre très bien M. Mazel dans les pages qu'il consacre à Tolstoï et à l'interprétation tolstoïste des Évangiles (p. 280 et suiv.).

Mais il nous semble que l'auteur de ces pages, qui n'entend pas que l'amour soit renoncement à la volonté et à l'action et passive résignation à l'injustice, qui reproche à Tolstoï de « tarir les sources de la force et de la grandeur d'âme (p. 286) » ; il nous semble qu'un écrivain qui ne parle qu'avec admiration d'Emerson, de Carlyle et d'Ibsen, n'aurait pas dû méconnaître la légitimité de la grande insurrection spirituelle du xvi^e siècle, l'importance et la fécondité des principes d'où est née la Réforme, la supériorité du christianisme indépendant et individualiste qu'elle a fondé sur le christianisme autoritaire de l'Église romaine. Comment n'a-t-il pas vu que le protestantisme, qui substituait à l'autorité sacerdotale l'autorité de l'Écriture interprétée par la conscience personnelle, la justification par la foi personnelle au formalisme imposé des observances extérieures, c'était, dans l'ordre spirituel, la décentralisation, la fédération, le libre développement et la libre association des énergies ?

MICHEL (HENRY). — Leçon d'ouverture d'un cours d'histoire des doctrines politiques (broch. in-8°, bureaux de la *Revue bleue*; 35 p.).

Nous appelons l'attention de nos lecteurs sur cette belle leçon d'ouverture. M. Michel y expose l'objet de son Cours. En même temps, il en indique l'esprit. L'histoire des doctrines politiques doit, selon lui, préparer la solution du problème qui « apparaît comme le tout des controverses actuelles », du problème des rapports de l'individu avec l'État. Elle doit éliminer la solution collectiviste, tout en montrant l'insuffisance des « froids théorèmes de l'économie politique orthodoxe (p. 18) ». Elle doit établir que « l'individualisme, tel qu'il se présente chez la plupart de ses plus récents défenseurs, n'est qu'une image réduite, mutilée, déformée de l'individualisme véritable (p. 19) ». Elle doit faire sentir « la nécessité d'améliorer le sort de ceux qui souffrent, de ceux qui ne sont pas encore pleinement des hommes, et qui, livrés à eux-mêmes, ne peuvent pas le devenir ». Elle doit conduire à dégager un principe supérieur à l'individualisme vulgaire et au socialisme vulgaire, capable de les absorber, et dont les applications permettront « d'obtenir, par des moyens de liberté, la mise en valeur économique et morale de tous les membres de la cité nouvelle (p. 20) ».

Nous accordons que le libéralisme économique ne peut suffire pour résoudre la question des rapports de l'individu avec l'État. Mais il nous paraît très certain qu'on ne la résoudra pas, si l'on ne tient compte des vérités établies par l'économie politique, quelque froides

qu'elles paraissent. Les sentiments ne sauraient prévaloir contre des faits et des lois scientifiques, par exemple contre la loi de la valeur.

MOLINARI (G. DE). — **Comment se résoudra la question sociale**
(in-12, Guillaumin; vii-423 p.).

La thèse que M. de Molinari soutient et développe avec talent, dans ce livre, est que les lois économiques naturelles, loi de la valeur et loi de la concurrence industrielle et commerciale, travaillent, par une action efficace, quoique inaperçue, à résoudre la question sociale; que les gouvernements, par leurs interventions aveugles, entravent cette action et mettent obstacle aux progrès qui en résulteraient; qu'il importe donc d'étendre le plus possible le domaine de la liberté économique; que l'idéal serait d'y tout faire entrer et de supprimer entièrement la sujétion politique, de telle sorte que les gouvernements fussent, comme les autres entreprises, pleinement soumis à la concurrence; que le moyen de réaliser cet idéal serait de reconnaître et de mettre en pratique le droit de sécession. Nous citerons le passage suivant, qui est caractéristique: « Le prix des services des gouvernements va s'élevant sans cesse dans les pays où leur pouvoir est limité et réglementé par une constitution aussi bien que dans ceux où il ne l'est point. D'où il est permis de conclure que le remède à cet état de choses est le même que celui qui a suscité depuis un siècle le merveilleux progrès de l'industrie; il consiste à affranchir de la sujétion politique les consommateurs des services des gouvernements, comme ils ont commencé à l'être de la sujétion économique (p. 313). »

Ainsi, M. de Molinari ne voit la solution de la question sociale que dans le libéralisme économique poussé jusqu'à la négation de tous services publics. Le but qu'il montre est absolument opposé à celui du socialisme. — Plus d'industrie privée! disent les socialistes il ne doit plus y avoir que des services organisés par l'État; la concurrence est le principe du mal social; tout doit lui être soustrait. — Tout doit lui être abandonné, répond notre auteur, parce qu'elle est le principe du bien. Le prix des services publics est imposé par l'État; ce sont des monopoles qui doivent disparaître.

Pour M. de Molinari, comme pour les socialistes, il n'y a dans la science sociale qu'un seul principe, dont tout doit dériver. L'un déclare que ce principe est la *propriété individuelle, l'échange*; les autres, que c'est l'État, la *communauté*. Celui-là veut que l'État ne soit rien; ceux-ci, qu'il soit tout. Les deux principes, dirons-nous, sont nécessaires et irréductibles; ils doivent être également maintenus. Le caractère essentiel de l'utopie est de méconnaître le droit de la personne, la loi de justice. Ce caractère apparaît clairement dans le libéralisme économique absolu, aussi bien que dans le socialisme. C'est une utopie, certes, de vouloir supprimer l'échange,

la concurrence, la loi d'offre et de demande, d'en appeler à l'autorité et à la fraternité pour la production et la distribution des richesses. Mais c'en est une aussi de vouloir faire rentrer l'existence de l'État dans la loi économique du libre échange des services, comme si la substitution de la concurrence productive à la concurrence destructive et spoliatrice, ne supposait pas l'existence de l'État, organe et garant du droit commun; comme si les intérêts particuliers, pour converger vers le bien général, ne devaient pas être soumis, dans leur mouvement et leur action, à la loi de justice, loi qui exclut, non seulement la violence, mais encore la fraude et tous les moyens et toutes les formes de la fraude, loi déterminée, appliquée et sanctionnée par la raison et la force de la communauté, par l'État; en un mot, comme si la société civile n'avait pas, par sa nature, par sa fonction justicière, un caractère obligatoire et universel et pouvait être assimilée aux libres associations d'ordre économique.

NORDAUF (MAX). — **Paradoxes sociologiques**, traduit de l'allemand par *Auguste Dietrich* in-18, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan; 182 p.).

Les essais réunis en ce volume sont au nombre de sept : I. *Regard en arrière*; II. *Succès*; III. *Suggestion*; IV. *Reconnaissance*; V. *L'État destructeur des caractères*; VI. *Nationalité*; VII. *Regard en avant*. En tous se trouvent des idées originales, présentées sous une forme piquante; mais le nom de *paradoxes* ne convient guère qu'au deuxième (*Succès*) et au quatrième (*Reconnaissance*).

Dans le premier essai (*Regard en arrière*), l'auteur nous montre tous les progrès matériels, intellectuels et moraux naissant des besoins de l'homme et des qualités inhérentes à sa nature. Dans le troisième (*Suggestion*) il expose des idées semblables à celles de M. Tarde sur le rôle de l'imitation en sociologie. Il établit que « l'uniformité des vues et des sentiments au sein d'un même peuple ne s'explique pas par une homogénéité organique, mais par la suggestion qui est exercée sur tous les membres de ce peuple par les mêmes exemples de l'histoire, par les mêmes chefs vivants de la nation, par la même littérature » (p. 89).

Dans le cinquième (*L'État destructeur des caractères*), M. Nordaun défend l'individualisme et s'élève avec force contre « la misérable uniformité imposée par l'État » (p. 125). Il reproche à l'État de détruire toute originalité, d'empêcher et de supprimer par la violence et la contrainte la belle et riche diversité des développements résultant de la suggestion naturelle (p. 126). Dans le sixième (*Nationalité*) soutient la nécessité historique de l'éveil des consciences nationales. Puis il examine quel est le principe de la nationalité. Ce principe n'est, dit-il, ni dans la race, ni dans l'histoire, ni dans les institutions. Il est dans la langue. « Par la langue seule l'homme devient

membre d'un peuple... La langue est en réalité l'homme même (p. 142 et suiv.). » A la fin du sixième essai, et dans le septième (*Begard en avant*), l'auteur exprime ses conjectures sur l'avenir de l'humanité. Elles sont fort pessimistes : des guerres sanglantes doivent, selon lui, résulter nécessairement de la concurrence vitale des peuples.

Il est à remarquer que l'idée de justice n'a aucune place dans les essais sociologiques de M. Nordan. Il ne voit dans les sociétés humaines que des intérêts et des forces. Un même principe, la sélection naturelle, domine, à ses yeux, biologie, psychologie, sociologie. Cependant les paradoxes des 2^e et 4^e essais semblent très propres à jeter des doutes sur cette conception trop simple de la nature humaine, sur l'explication évolutionniste, toute physiologique, des sentiments humains.

PASCAL (R. P. de). — **Philosophie morale et sociale**, tome II
Philosophie sociale (in-12, Lethielleux ; 531 p.).

Nous avons rendu compte du tome I^{er} de cet ouvrage dans l'*Année philosophique* de 1894. Le tome II se compose de quatre livres : I. *L'homme et Dieu* ; II. *L'homme et sa personnalité* ; III. *L'homme et ses semblables* ; IV. *L'homme et le monde extérieur*. L'auteur traite, dans le livre III, de la société domestique, de la société civile et de la société religieuse ; dans le livre IV, des modes d'organisation du travail, des moyens et instruments de production, de la répartition des produits, de l'échange international, de l'impôt et de l'assistance. Nous noterons quelques-unes de ses vues :

Il ne croit pas que le divorce, sagement réglementé par des lois qui en rendent l'usage difficile et rare, soit absolument opposé au droit naturel, absolument inconciliable avec les intérêts fondamentaux de la société (p. 77 et suiv.). Il estime que « l'esclavage, même le plus adouci, est contraire aux meilleures conclusions, aux vœux et à toutes les tendances du droit naturel (p. 116) ». Il met, sur le compte d'une « sentimentalité malade », les objections qu'on oppose à la peine de mort (p. 270). Il tient que la liberté des cultes n'est « que le signe déplorable de la rupture de l'unité religieuse et de l'indifférence sociale à l'égard de Dieu et de la religion qu'il a fondée (p. 278) » ; que, s'il est permis, en certains cas, de tolérer divers cultes dans l'État, on ne doit pas « transformer cette tolérance en droit absolu pour l'erreur (p. 279) ». Il accorde à l'État « le pouvoir de rendre obligatoire un *minimum* d'instruction (p. 299) ». Il s'élève avec force contre le principe de la séparation de l'Église et de l'État, alléguant que « l'homme collectif, pas plus que l'homme individuel, ne peut légitimement se poser en dehors de la révélation chrétienne » et que Dieu, « qui impose aux existences privées la règle supérieure de la religion, ne saurait tenir pour licite la sécularisation, c'est-à-dire

l'apostasie légale de ces grandes existences publiques qui jouent sur la scène du monde un personnage important (p. 335). Il expose, explique et défend l'enseignement traditionnel de l'Église sur l'illégitimité essentielle du prêt de l'argent à intérêt (p. 462 et suiv.). Il distingue, d'après l'Encyclique de Léon XIII, sur la *Condition des ouvriers*, deux parties dans le salaire : l'une, sur laquelle peut influer la loi d'offre et de demande ; l'autre formant « le *minimum* requis par la nature et par le but même du travail », et qui doit, dans tous les cas, être « garanti au travailleur » (p. 494). Il admet l'idée d'un « juste prix » indépendant de l'échange et auquel l'échange doit se conformer (p. 500). Il se prononce pour l'impôt progressif qu'il déclare très juste « pourvu qu'il n'ait d'autre but que d'établir une proportionnalité plus exacte que la proportionnalité arithmétique » (p. 517).

Les doctrines politiques et économiques du P. de Pascal sont, comme on le voit, très opposées au libéralisme. Avons-nous besoin de défendre ici, contre la théologie où il les a puisés, les vrais principes du droit et de la science économique, et de rappeler les objections décisives que l'on peut faire et que l'on a faites à l'impôt progressif et aux théories socialistes du juste prix, du juste salaire et du crédit gratuit ?

PÉREZ (BERNARD). — **L'Éducation intellectuelle dès le berceau** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Alcan ; 341 p.).

M. Bernard Pérez est un observateur très attentif et un judicieux collectionneur de faits. Nous ne disons point cela pour déprécier son œuvre, mais pour la caractériser. En général dans les sciences d'observation, ce n'est jamais par des lois que l'on débute. Mais pour les découvrir, il les faut soupçonner ; rappelez-vous Claude Bernard ! Rappelez-vous aussi Bacon qui aimait l'expérience pour elle-même et ne détestait point les gens qui marchent même sans savoir où ils vont. Or, M. Pérez sait où il va. Et c'est à la constitution de la pédagogie qu'il travaille. Et il veut qu'elle commence dès le berceau. Il demande que, dès le berceau, les parents se mettent à l'œuvre, car la nature n'attend pas pour commencer la sienne. Il demande que l'on exerce tous les sens pour leur faire *acquiescer* le plus de perceptions possibles. Il faut aider l'enfant à reconnaître les personnes par l'ouïe. « L'exercice consiste, après s'être fait voir et entendre, à se faire aussitôt entendre sans se laisser voir. D'autres fois, après une assez longue absence, on se fait entendre avant de se laisser voir : l'enfant est fortement intrigué dans l'attente du sein ou d'une resse. C'est là une excitation très vive pour ses tendances utilitaires et sympathiques. Mais l'exercice peut devenir un jeu presque désintéressé, car ce n'est pas seulement la voix parlante, mais le chant qu'à des distances et dans des positions variées l'on fait ainsi écouter

au jeune enfant (p. 23) : « Sur la mémoire, M. Pérez a aussi de bonnes remarques. Il a joliment raison quand il dit : « Le progrès d'ensemble de la mémoire se mesure au nombre accru des réminiscences de chaque espèce. Sensorielles, concrètes, simples, associées, combinées; il se mesure encore à la justesse et à l'opportunité de leur reproduction sous forme d'explications, de définitions, de désignations verbales... etc. » (p. 72). » Nous savons bien que ce n'est pas seulement la mémoire qui a progressé, mais l'esprit. Mais il ne faut pas en matière d'éducation détacher la mémoire de l'intelligence. En travaillant sagement à l'une, on travaille efficacement pour l'autre. M. Pérez est de ceux qui veulent respecter et exciter l'initiative de l'élève; il faut éveiller l'attention, mais on ne l'éveille qu'à la condition de ne la point prolonger; auquel cas on l'endormirait véritablement (p. 94). Ici se place une remarque dont chacun louera la justesse : « L'attention ne s'exerce pas à vide et sans raison : ni l'enfant, ni l'adulte lui-même n'observent en général pour observer. Quand on parle de curiosité, de travail intellectuel et de joie de la découverte, n'oublions pas qu'on ne s'attend à trouver du nouveau que parce qu'on en sait déjà quelque chose, ne serait-ce que la couleur, la forme, la provenance ou un certain usage. C'est donc dans les souvenirs bien vérifiés, certains ou probables du jeune enfant, que doit se prendre le point de départ d'une nouvelle connaissance, c'est-à-dire l'intérêt d'un nouvel exercice (p. 96). » Nous en avons dit assez pour inspirer aux curieux de psychologie le désir de consulter ce très bon et très attachant répertoire de documents enfantins. Nous espérons que M. Pérez n'est pas au bout de ces expériences. Il ne traitera peut-être plus de nouveaux sujets : mais il multipliera les recherches et enrichira notre savoir.

QUEYRAT Frédéric). — **Les Caractères et l'Éducation morale** (in-18°. Bibliothèque de philosophie contemporaine, Alcan; 171 p.).

Le caractère, nous dit M. Queyrat (p. 33), est la synthèse des trois grandes facultés psychiques : la sensibilité, l'intelligence et l'activité. Aussi désigne-t-on le caractère par la faculté prédominante. Il y aura des caractères émotionnels, des caractères intellectuels, des caractères actifs. Mais il n'est pas évident qu'une seule faculté prédominera. Dans tous les cas de prédominance simultanée de deux facultés, les caractères se subdiviseront en *actifs émotionnels*, *actifs méditatifs* ou *volontaires*, *méditatifs émotionnels* ou *sentimentaux*. Également il pourra se faire que la *tonalité* des trois facultés soit différente : les caractères seront alors les uns *équilibrés*, les autres *amorphes*, les autres *apathiques*. Puis il faudra tenir compte des formes semi-morbides et morbides du caractère et distinguer des caractères *instables*, *irrésolus*, *contrariants*, *hypocondriaques*, *mélancoliques*, *hystériques*.

Nous ne savons si cette classification n'est pas superficiellement

systématique. L'observation de la réalité y tient-elle assez de place ? Nous ne savons, non plus, si c'est définir rigoureusement le caractère que de le définir : « une *crystallisation* d'habitudes autour d'un *noyau central* qui est le tempérament primitif (p. 34 »). M. Queyrat, qui est un philosophe, s'est-il jamais interrogé sur le droit des métaphores à entrer dans une définition ? Or, dans la définition présente, il est au moins deux métaphores. C'est, peut-être, deux de trop.

Aussi bien le présent ouvrage n'a-t-il aucune prétention scientifique. L'auteur vulgarise pour aider au développement fécond des sciences pédagogiques. On doit lui être reconnaissant de ses efforts, de ses lectures et de sa sagacité. Ses livres peuvent être plus facilement lus et compris que d'autres, et ses réflexions personnelles ne risquent pas d'égarer. Elles sont d'ailleurs aussi suggestives que saines.

RENOUVIER (Ch.). — **Introduction à la philosophie analytique de l'histoire**, nouvelle édition revue et considérablement augmentée du *Quatrième Essai de critique générale* (grand in-8°, Ernest Leroux ; m-611 p.).

Cette nouvelle édition d'un ouvrage depuis longtemps épuisé contient huit chapitres entièrement nouveaux et fort importants : dans la première partie, le chapitre III *Les conjectures de Kant sur les commencements de l'histoire de l'homme* et le chapitre XI *Étude comparative des vues de Kant, Spencer et Schopenhauer sur l'histoire générale* ; dans la seconde partie, le chapitre II *Des définitions de la religion*, le chapitre IV *Du commencement empirique de la religion et de la réflexion*, le chapitre VI *Examen des hypothèses sur l'état sauvage*, le chapitre VII *D'une hypothèse évolutionniste sur l'origine des croyances religieuses*, le chapitre XVIII *De l'esprit de la critique biblique chez Renan et chez Scherer*, le chapitre XIX *Les origines chaldéennes*.

M. Renouvier nous dit, dans une courte préface, quel objet il s'est proposé et comment il a conçu sa tâche ; il s'agit, pour lui, de la revue générale des idées humaines ; d'où le sous-titre donné à l'ouvrage, dans la nouvelle édition : *Les Idées, les Religions, les Systèmes*. « Je relève les doctrines des philosophes et les croyances des peuples ; j'étudie leurs liaisons et leurs suites dans ce qu'elles ont d'essentiel, pour les discuter, les mettre à leur place dans la vie et dans la pensée de l'humanité, et faire sortir d'un tableau général les inductions qui peuvent paraître les plus justifiées sur les origines et les destinées... Voilà ce que j'entends par la philosophie de l'histoire. Les idées des hommes, sous la double forme, foi et systèmes, sont les matériaux historiques de cette philosophie qui embrasse l'histoire de la philosophie et, si je l'ose dire, la philosophie de la philosophie avec celle de la religion. Les faits n'y entrent que pour la donnée

empirique des temps, pour la succession des civilisations et des États, à mettre en rapport avec les stations et les révolutions de l'esprit. Hors de là, le fait n'est que l'accident, pour lequel il ne peut y avoir de philosophie. C'est parce que je n'essaie pas de composer avec les faits groupés imaginativement une série de termes à aboutissement forcé que ma *philosophie analytique de l'histoire* ne rassemble pas à ce qui s'écrit le plus souvent sous le nom de *philosophie de l'histoire*, et quelquefois aujourd'hui de *sociologie* (Préface, p. iv). »

Nous ne saurions analyser ici ce grand et beau livre qui, par la place et l'importance qu'il donne aux idées morales, à la conscience morale, dans le mouvement historique, fait un contraste curieux avec les physiques de l'histoire exposées et soutenues au XIX^e siècle. Nous nous bornerons à citer le jugement porté récemment, d'après la première édition, sur la doctrine historique de M. Renouvier par un philosophe anglais, M. Robert Flint. « M. Renouvier a montré, par l'analyse critique du mouvement de l'histoire, que c'est dans l'exercice de la liberté rationnelle que les sociétés, aussi bien que les individus, se sont élevées ou abaissées elles-mêmes. Il a révélé la manière dont les familles, les tribus et les nations ont acquis un caractère commun, des habitudes et des mœurs fixées. Il a expliqué comment les *racés éthiques* se sont formées, et combien est plus grande l'importance qu'elles ont pour l'intelligence de l'histoire que celles des races purement *ethniques*, ou des causes extérieures qui produisent ou modifient ces dernières. Il a réfuté d'une manière à la fois originale, profonde et décisive les théories qui représentent l'histoire, ou comme un produit mécaniquement nécessité, ou comme un mouvement dialectique inévitable, ou comme une simple croissance organique, ou comme la conséquence naturelle d'une lutte pour l'existence entre les individus et les sociétés, ou comme une évolution fondamentalement économique. Il a prouvé qu'elle est, au contraire, une création essentiellement éthique, la formation du monde de l'humanité par de libres volontés individuelles, toujours conscientes de la loi morale, mais toujours agissant dans des conditions données de temps et d'espace, d'hérédité et de solidarité, et toujours influencées par des intérêts et des passions, par un milieu physique et par un milieu spirituel⁽¹⁾. »

RENOUVIER (Cu.). — **Philosophie analytique de l'histoire**, tomes I et II (grand in-8°, Ernest Leroux ; t. I, 584 p.; t. II, 688 p.).

La *Philosophie analytique de l'histoire* devait, dans le plan de M. Renouvier, former le *Cinquième* et dernier des *Essais de critique générale*. Cet ouvrage considérable auquel la publication de la *Cri-*

(1) ROBERT FLINT. *Historical philosophy in France, French Belgium and Switzerland* (in-8°, 1893, William Blackwood), p. 671.

tique philosophique ne lui permit de travailler que depuis 1890, est aujourd'hui terminé, et les derniers volumes, qui sont sous presse, paraîtront dans le cours de l'année 1897. Les tomes I et II contiennent huit livres: I. *Critique des religions à l'état constitué, les dogmes, les sacerdoxes*; II. *La science, la métaphysique et la morale dans l'antiquité*; III. *Les doctrines philosophiques de l'Inde*; IV. *Critique des religions aux époques tertiaires, le bouddhisme*; V. *Les révélations sémitiques*; VI. *Développement de la religion judaïque*; VII. *La révélation chrétienne*; VIII. *Les altérations de la révélation chrétienne*.

Le premier livre traite, en vingt et un chapitres, du mazdéisme et du dualisme moral, du dogmatisme chez les Chinois, du dogmatisme au Japon, des religions des Américains, de la doctrine théologique et eschatologique des Égyptiens, du brahmanisme et des sectes religieuses de l'Inde, des religions babylonienne et assyrienne, des cosmogonies sémitiques et de la cosmogonie de la Genèse, de la discipline étrusque, de la religion des Gaulois, du polythéisme systématisé des Grecs, des mystères et de l'orphisme, de la magie, de la sorcellerie et de la démonologie, de la divination et de l'astrologie, de l'évhémérisme, du syncrétisme et des apothéoses.

Le second livre est consacré à l'histoire de la science, de la métaphysique et de la morale dans l'antiquité. Il comprend dix-sept chapitres et fait connaître le commencement des sciences, l'origine de la métaphysique et son développement, des Ioniens à l'école d'Alexandrie, l'origine de la morale scientifique et son développement, de Socrate aux Néoplatoniciens.

Les doctrines philosophiques de l'Inde forment l'objet du livre III, qui n'a qu'un seul chapitre, où sont analysés le système Nyaya de Gotama, le système Vaiseshika de Kanada, le système Sankhya de Kapila, la philosophie orthodoxe, Mimansa et Védanta. Le livre IV contient sept chapitres, sur le bouddhisme de Çakyamouni, la discipline bouddhique, le développement du bouddhisme, l'aberration de sa métaphysique et la corruption de sa morale.

Dans le livre V (cinq chapitres), l'auteur étudie la révélation mosaïque, le prophétisme hébreu, la prophétie arabe, la révélation et la législation morale de Mahomet; et, dans le livre VI (cinq chapitres), l'idée juive depuis la restauration du Temple jusqu'à la guerre des Macchabées, la marche propre du judaïsme alexandrin, les sectes juives nées après la guerre des Macchabées, les origines du messianisme, les antécédents de la révélation chrétienne.

Le livre VII traite, en six chapitres, de la prédication de Jésus, de sa révélation messianique, de sa morale, de la philosophie de l'histoire de saint Paul, de sa morale et de son enseignement sur la destinée humaine. Le livre VIII (neuf chapitres) fait connaître les doctrines théologiques qui ont altéré la révélation chrétienne, la doctrine du Logos, le gnosticisme, l'origénisme, l'augustinisme et le pélagianisme, etc.

Il n'est, en ces huit livres, chapitre qui n'offre le plus grand intérêt, où l'on ne trouve, à chaque page, des idées originales, fortement exprimées, où l'on n'ait l'occasion d'admirer la riche érudition, la critique pénétrante, la puissance intellectuelle, l'indépendance de jugement, la droite et haute conscience de l'auteur.

RICHARD (GASTON). — **Le Socialisme et la Science sociale** (in-18, Bibl. de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; 199 p.).

La première partie de cet ouvrage est un historique du socialisme, une exposition de ses variations. Sous les variations, il y a « un fond d'idées (p. 59) » sur lequel tous les socialistes s'entendent. C'est ce qui constitue l'unité du socialisme et permet de le définir. M. G. Richard en donne la définition suivante : « Le socialisme est la notion de l'avènement d'une société sans concurrence, grâce à une organisation de la production sans entreprise capitaliste et à un système de répartition où la durée du travail serait la seule mesure de la valeur (p. 79). »

Mais cette définition n'est que celle du système de Marx ! C'est que le système de Marx est « la synthèse du socialisme (p. 78) », synthèse dont les éléments ont été préparés par Proudhon et par Lassalle ; c'est que, chez Marx, le socialisme a pris le caractère d'une science constituée « en opposition à celle de Smith et de ses successeurs (p. 77) ». Cette science nouvelle nie la valeur d'échange, c'est-à-dire tout rapport entre la valeur d'un produit et le besoin que les consommateurs en ont. Elle nie le rôle social de l'épargne et n'admet aucun rapport entre l'abstinence et l'intérêt du capital.

M. Richard fait une très forte et très juste critique des principes de cette prétendue science, en deux chapitres qui forment la seconde partie, selon nous la plus intéressante et la meilleure, de son livre. Nous citerons le passage suivant sur la théorie qui mesure la valeur d'un produit à la force de travail dépensée en le produisant et par conséquent à la durée de travail :

« Il est visible que, les différents travaux exigeant des capacités fort inégales, la durée du travail devient un facteur très secondaire, et la rareté de la capacité un facteur beaucoup plus important. Marx constate cette difficulté. Il croit la résoudre en distinguant le travail simple du travail complexe, celui du tisseur par exemple et celui de l'horloger. Une journée de travail de l'horloger vaudrait deux journées de travail du tisseur. Or, sur quoi est fondé ce nouveau rapport ? Ce ne peut être sur la notion de la force de travail dépensée, car, dépendant des lois de l'organisme humain, elle est la même chez le tisseur et chez l'horloger. Ce sera donc sur la difficulté du travail. Mais comment évaluer en *durée* des différences de *capacité* ? La difficulté du travail ne peut élever la rémunération du travailleur qu'en rendant la concurrence plus difficile. Marx est donc acculé à ce

dilemme : ou la valeur est déterminée par la concurrence, ou elle dépend strictement de la durée du travail, quelle que soit la nature de ce dernier. Dans le premier cas, la théorie s'écroule; mais elle n'est pas moins malade dans le second, car le cercle vicieux y est manifeste. Si tous les travaux ont la même valeur, une organisation communiste peut seule assurer la division du travail, car personne n'assurera la tâche de s'initier à des travaux industriels compliqués pour se contenter de la rémunération qu'obtient un travail simple (p. 113.) »

Rien de plus vrai que ce rapport entre le communisme et la théorie marxiste de la valeur. Mais il nous semble que Marx ne l'eût pas contesté. C'est précisément, eût-il répondu, parce que la libre division du travail, résultant de l'échange, de l'individualisme, ne peut donner la vraie mesure de la valeur, qu'il faut écarter comme illusoire la réforme égalitaire de l'échange, le mutualisme de Proudhon, et comprendre la nécessité d'établir une organisation communiste de la division du travail.

L'auteur montre très bien qu'entre les principes du socialisme et ceux de la civilisation le désaccord est absolu, la contradiction radicale. L'épargne est « à la fois le fruit et l'agent de la civilisation (p. 120) ». Les socialistes voient dans l'épargne « un fait anormal, un cas de parasitisme (p. 121) » : le socialisme est donc « la théorie de la consommation immédiate », laquelle « répond à l'état sauvage (p. 122) ». Or tous les progrès de l'humanité sont dus au développement du penchant à l'épargne, à la répression du penchant à la consommation immédiate. « C'est en acquérant la prévoyance et l'énergie productive, résumées l'une et l'autre dans les habitudes d'épargne, que les races supérieures ont pu adoucir la lutte pour l'existence (p. 123) . »

Nous goûtons fort tout ce que dit M. Richard de l'épargne et de la capitalisation et qui nous rappelle certaines pages de Bastiat. Mais il nous paraît singulièrement injuste pour les économistes classiques, qu'il appelle « les disciples attardés d'Adam Smith » et auxquels il reproche de « célébrer la concurrence » (p. 193) . Ce reproche vient d'une équivoque, du rapprochement que le mot *concurrence* conduit à établir entre la liberté de l'offre et de la demande et la lutte pour la vie. La concurrence économique n'est nullement analogue à la concurrence vitale; elle en est plutôt le contraire, comme opposée au monopole, qui fausse la valeur des produits et des services, en violant l'égalité des droits.

SAY (Léon). — **Contre le socialisme** (in-12, Calmann Lévy; 253 p.).

En ce volume sont réunis trois discours, prononcés par Léon Say : le premier, à la Chambre des députés, le 13 novembre 1893; le second, le 30 novembre 1895, à la séance publique annuelle de l'Académie des sciences morales et politiques; le troisième, au banquet

de l'Union libérale, le 14 janvier 1896. Ces trois discours sont des manifestations d'une seule et même opinion, résolument opposée au socialisme : le premier et le troisième le combattent dans son application à la loi de finances; le second, dans la philosophie panthéiste dont il dérive.

Léon Say fait une très forte et très juste critique de l'impôt progressif. Il montre qu'au libéralisme se lie la proportionnalité, et que la progression fournirait au socialisme le plus utile instrument, c'est-à-dire le plus efficace moyen de modifier la distribution de la richesse entre les citoyens.

Ce qui juge, selon nous, la progression, c'est qu'elle n'a pas de principe. Voici un ministère qui la propose et une Chambre qui l'établit modérée. Mais restera-t-elle modérée? Est-ce qu'un autre ministère et une autre Chambre ne peuvent pas l'appliquer sans modération? *Modérée!* que signifie ce mot? Y a-t-il une ligne de démarcation précise entre ce qui est modéré et ce qui ne l'est pas? N'est-il pas clair que l'impôt progressif est une chose où l'on ne peut distinguer, séparer l'abus de l'usage? L'impôt progressif est théoriquement inadmissible, parce qu'il est essentiellement arbitraire. Il procède d'un socialisme équivoque et illogique qui attribue à l'État un droit souverain sur la répartition, et qui ne connaît et ne peut proposer aucune règle, aucune formule rationnelle de répartition.

SCHÜLLER (RICHARD). — **Les économistes classiques et leurs adversaires**, trad. de l'allemand (in-12, Guillaumin; xi-169 p.).

L'objet de ce livre est de défendre les économistes classiques, contre leurs adversaires de l'école historique. Selon l'auteur, les représentants de cette école, M. Brentano, M. Knies, M. Hildebrand, M. Schmoller, etc., se sont fait et ont répandu dans le public allemand une très fautive idée de l'économie politique classique, des enseignements d'Adam Smith, de J.-B. Say, de Ricardo et de Malthus.

Les reproches faits à l'économie politique classique par les écrivains de l'école historique sont : 1° de ne pas tenir compte des conditions de civilisation, de temps et de lieu; 2° de ne pas tenir compte des diversités humaines; 3° de ne tenir compte d'aucun mobile humain autre que l'égoïsme; 4° de ne tenir aucun compte des oppositions d'intérêts; 5° de repousser toute restriction de la liberté individuelle, toute intervention économique de l'État. M. Schüller examine successivement ces cinq reproches et montre, par des citations nombreuses et, semble-t-il, concluantes, qu'ils ne sont nullement fondés.

A son tour, il accuse les économistes de la nouvelle école de « ralentir, par leurs tendances empiriques, le mouvement intellectuel dans le domaine des sciences sociales (Introduction, p. xi) »; de « négliger l'étude des phénomènes primordiaux et des principes

fondamentaux (p. 31) » ; de manquer de « la faculté de théorisation nécessaire pour une analyse pénétrante et une synthèse complète », de « décorer leur faiblesse du nom de postulat méthodologique », d'étudier « pêle-mêle et sans distinction les différents aspects de la vie et les mobiles divers de l'activité (p. 70) ». « Pour apprécier à sa juste valeur, conclut-il, l'opposition entre les tendances historiques et classiques, il faut ne pas oublier quelles sont les visées politiques de l'école historique. Revenir à un conservatisme usé, enrayer tout développement populaire énergique, toute réforme sociale qui toucherait à la hiérarchie sociale existante, telle est la politique que les représentants de l'école historique considèrent comme seule appropriée à résoudre les problèmes sociaux de l'heure présente. Au point de vue de leurs conceptions politiques, la loyale critique faite par Smith et ses disciples des gouvernements de leur temps, leur paraît constituer un dissolvant de l'Etat ; la défense et l'exaltation des grands principes classiques équivalent à leurs yeux à la négligence et à l'oubli des circonstances particulières ; l'énergique initiative prise par les classiques dans les questions économiques, politiques et sociales de leur époque, leur fait l'effet d'un dangereux radicalisme (p. 132). »

SENART (ÉMILE). — Les castes dans l'Inde, les faits et le système

(in-12, Ernest Leroux ; xxii-257 p.).

Quels caractères l'institution indienne des castes présente-t-elle à l'observateur ? Qu'était-elle dans le passé et quelle en est l'origine ? Telles sont les questions à l'examen desquelles est consacré le livre très intéressant de M. Senart.

Les castes sont les unités corporatives qui forment le cadre invariable de la population de l'Inde. « Ces groupes, dit le savant auteur, ne sont de leur nature liés à aucune répartition géographique limitée. Ils se distinguent par des dénominations particulières, se réunissent en assemblées pour connaître de certaines affaires ; ils s'isolent par un soin jaloux à ne se point marier entre eux et par la règle qui leur interdit des uns aux autres tout contact et toute communauté de repas ; ils se différencient par leurs occupations, qui sont pour chacun spéciales et héréditaires ; ils possèdent une juridiction qui est l'observation stricte des règles que sanctionne leur tradition (p. 12). »

Il y a entre les castes une hiérarchie, dont le pivot est la supériorité reconnue de la caste brahmanique. Ce sont les enseignements, les observances et la domination brahmaniques qui maintiennent l'organisation des castes aujourd'hui attaquée par l'influence occidentale, par les notions, par les habitudes qu'elle patronne (p. 100 et suiv.).

D'après la littérature brahmanique (Lois de Manou, Brâhmanas, hymnes du Véda, il n'y aurait eu, à l'origine, que quatre castes :

les Brâhmanes, les Kshatriyas, les Vaïgyas et les Çâdras. C'est la théorie officielle. Elle ne s'accorde pas avec les faits : il est facile de voir par plus d'un indice et par les contradictions mêmes où elle s'engage que, « de vieille date, les castes ont été bien autrement nombreuses qu'elle ne paraît d'abord le supposer (p. 138) ». Les castes que la tradition littéraire fait considérer comme primitives étaient en réalité quatre classes. « Ces classes, dit M. Senart, peuvent être fort anciennes. C'est seulement par la suite qu'elles ont été superposées aux castes. Différentes de nature et d'origine, les vraies castes ou les organismes dont elles sont issues étaient, dès le début, bien plus fractionnées et bien plus nombreuses (p. 140). » Il faut donc distinguer ces deux éléments combinés dans la théorie brahmanique : les classes et les castes. « Souvenirs du passé et réalités du présent se fondirent dans un système hybride ; le régime vivant des castes s'encadra dans de vieilles divisions de races et de classes qui furent démarquées à cet effet (p. 155). »

M. Sénart repousse le système traditionaliste qui confond classes et castes et fait dériver celles-ci de celles-là. Il n'admet pas non plus que l'on puisse donner pour fondement à la caste, soit, comme MM. Nestfield et Ibbetson, la communauté de profession, soit, comme M. Risley, la race et les oppositions qui en dérivent. Aucune de ces explications (classe, profession, race) n'est suffisante, si elle est adoptée exclusivement ; il faut réunir les trois causes et y joindre l'influence puissante de la religion brahmanique, du dogme de la métempsychose qui caractérise cette religion. « L'immobilité des cadres dans lesquels la caste enferme la vie, se justifie et s'explique d'elle-même par une doctrine qui fonde la condition terrestre de chacun sur la balance de ses actions antérieures, bonnes et mauvaises. Le sort de tout homme est fixé par le passé : il doit être, dans le présent, déterminé et immuable. L'échelle des rangs sociaux correspond fidèlement à l'échelle infinie des mérites moraux et des déchéances morales (p. 239). »

On nous permettra de rappeler ici que nous avons, il y a près de trente ans, montré, dans une étude sur les *Religions de l'Inde*⁽¹⁾, la corrélation qui existe entre le régime des castes et la doctrine brahmanique de la préexistence et de la transmigration.

VILLEY (EDMOND). — **Le Socialisme contemporain**
(in-8° Guillaumin; iv-245 p.).

En cet ouvrage, qui a été couronné par l'Institut, M. E. Villey expose, d'abord, les origines, les caractères et les formes du socialisme contemporain (livre I) ; puis il en analyse les causes et les tendances morales et sociales (livre II).

(1) Voyez l'*Année philosophique* de 1868 (in-12, Fischbacher), p. 297 et 309 note.

Nous remarquons, dans la première partie, une excellente critique de la théorie marxiste de la valeur du travail. On sait que selon Marx c'est le quantum du travail ou le temps de travail nécessaire, dans une société donnée, à la production d'un article qui en détermine la quantité de valeur ; en d'autres termes, que la valeur d'une marchandise est à la valeur de toute autre marchandise dans le même rapport que le temps de travail nécessaire à la production de l'une est au temps de travail nécessaire à la production de l'autre. M. Villey n'a pas de peine à montrer qu'en cet article fondamental de leur *credo*, Marx et ses disciples ont méconnu la véritable notion de la valeur.

« Si toute valeur, dit-il, vient du travail, comment expliquer que les produits de la terre se vendent à un prix qui permet au cultivateur de payer une rente au propriétaire tout en conservant par devers lui un profit normal?... Comment expliquer qu'une terre abandonnée par un fleuve et qui n'a reçu encore aucun travail de l'homme ait une valeur parfois considérable?... Comment se fait-il que, de deux hectolitres de vin qui ont exigé le même travail, l'un vaille 40 francs et l'autre 100 francs?... Pourquoi donc le produit du travail d'une journée d'un artiste peintre se vend-il vingt fois plus cher que le produit du travail d'une journée d'un peintre en bâtiments? Karl Marx nous dira que le travail complexe, *skilled labour*, travail qualifié n'est que le travail simple multiplié, de sorte qu'une quantité donnée de travail complexe correspond à une quantité plus grande de travail simple. Mais cette idée est radicalement fautive : c'est un autre travail, d'une valeur supérieure à cause de sa *rareté*. C'est à peu près comme si l'on disait qu'un hectare de vigne d'un grand cru et dont le produit se vend dix fois le prix d'un vin ordinaire, est la même chose que dix hectares de vigne ordinaire. Réunissez vingt peintres en bâtiments et vous n'aurez pas un artiste peintre! Karl Marx et ceux qui l'ont copié ont oublié cet élément constitutif de la valeur dont l'influence est plus ou moins sensible, mais n'est jamais absente : la rareté (p. 61 et suiv.). »

Ils ont oublié, dirons-nous, que le travail ne vaut que par le service qu'il rend, que par l'utilité qu'il produit ; et qu'il vaut d'autant plus qu'il produit une utilité plus désirée, plus demandée. Pourquoi la valeur du travail ne peut-elle se mesurer par le temps du travail ? Parce que le travail, envisagé non comme *opus*, mais uniquement comme *labor*, c'est-à-dire séparé de sa fin, est sans utilité, par conséquent sans valeur. La distinction du travail qualifié et du travail simple, que les socialistes sont obligés d'admettre, n'a point de sens au point de vue socialiste ; elle est absolument et nécessairement arbitraire, si elle ne se rapporte — comme la conséquence au principe, — à la différence de la valeur des produits. Elle prouve clairement que c'est la valeur des produits qui fait la valeur du travail.

WORMS (RENÉ). — **Organisme et société** (in-8°, V. Giard et E. Brière : 412 p.).

« Un organisme se compose de cellules unies de certaine manière. Une société, à son tour, comprend des organismes agencés suivant des lois définies. Or, d'une part, les organismes dont se compose la société sont analogues aux cellules qui les forment eux-mêmes, puisqu'ils sont comme elles des corps vivants... D'autre part, les lois qui régissent les membres du corps social sont, au moins pour partie, celles qui régissent les cellules de l'organisme. Donc tout dans la société, éléments et lois, est analogue, — nous ne disons pas identiques, — à ce qu'on trouve dans le corps individuel. Par suite, la société elle-même est analogue à l'organisme. Elle n'est pas simplement un organisme, elle est davantage : étant plus complexe, elle peut être nommée un supra-organisme... On en donnerait une idée incomplète, en disant qu'elle est un organisme, mais on en donnerait une idée fautive en niant qu'elle en soit un. Pour la définir exactement, il faut reconnaître qu'elle constitue un organisme, avec quelque chose d'essentiel en plus (p. 8). »

Telles sont les propositions que M. Worms développe et prétend justifier dans son livre.

La thèse générale de l'analogie des sociétés et des organismes n'est pas nouvelle : c'est celle d'Auguste Comte et de M. Spencer. Auguste Comte, qui était mathématicien, sentait bien qu'elle manquait de précision : il conseille de « la restreindre sagement pour qu'elle ne suscite pas de rapprochements vicieux ». M. Spencer, qui sait l'économie politique et qui est libéral, y apporte deux tempéraments. D'abord, l'organisme social est, d'après lui, discontinu, tandis que l'être vivant est continu. Ensuite, toutes les parties du corps social sont douées de conscience, ce que ne sont pas les parties du corps individuel ; d'où vient que, dans l'organisme, les parties vivent pour le tout, tandis que, dans la société, le tout vit pour les parties.

M. Worms ne paraît pas goûter la sagesse d'Auguste Comte. Le parallèle qu'il établit entre l'organisme et la société, et qu'il poursuit jusque dans les derniers détails, montre qu'il ne se laisse pas arrêter par la crainte des rapprochements vicieux. Il trace, en une suite de chapitres, le plan d'une anatomie, d'une physiologie, d'une embryologie, d'une taxonomie, d'une pathologie, d'une thérapeutique et d'une hygiène des sociétés. Il nous apprend que l'armée dans son rôle défensif et les fortifications correspondent au derme, à l'épiderme et à leurs annexes ; que le cerveau est représenté par le gouvernement, auquel il faut joindre les penseurs, artistes et littérateurs ; les nerfs, par les filets télégraphiques ; les vaisseaux sanguins, par les routes et les marchands qui les parcourent ; les muscles, par les travailleurs purement manuels et mécaniques ; les organes sécréteurs,

par les ateliers; les reins et les glandes sudoripares, par la police et les tribunaux, etc.

M. Worms n'accorde pas un caractère absolu aux deux différences que M. Spencer reconnaît entre l'organisme et la société. Et ses observations intéressantes et ingénieuses sur ces deux points sont peut-être ce qu'il y a de meilleur dans son livre. Il fait remarquer : 1^o que la continuité matérielle n'existe réellement pas plus dans l'être vivant que dans l'être social, attendu qu'il y a des intervalles entre les cellules; 2^o qu'au fond de toute cellule vivante « sommeille une conscience, laquelle peut ne s'éveiller que bien rarement et bien faiblement, mais n'en existe pas moins (p. 63) ».

Si la théorie organico-sociale ne peut souffrir les deux restrictions admises par M. Spencer, on peut s'étonner que M. Worms voie dans la société « quelque chose d'essentiel » qui n'est pas dans l'organisme. Mais il est clair qu'il ne donne pas au mot *essentiel* un sens bien précis; car il déclare, en conclusion, qu'entre l'être organique et l'être social, « la plus profonde différence que puisse relever la science » est celle de la complexité (p. 77). S'il en est ainsi, il n'y a aucune raison pour appliquer aux sociétés le nom de *supra-organismes*; on ne peut logiquement considérer la sociologie que comme une branche de la biologie à ajouter à la zoologie et à la botanique.

C'est la psychologie qui, selon nous, ruine cette sociologie biologique. On peut et l'on doit sans doute attribuer un certain degré de conscience aux cellules; mais cette conscience cellulaire n'est supposée qu'en vertu d'une induction de la métaphysique idéaliste; elle ne se manifeste par aucun signe positif; elle est donc étrangère à la psychologie scientifique. La conscience des éléments, qui est tout dans l'étude de la société, n'est rien dans celle de l'organisme. Voilà la différence; elle est essentielle, absolue. Au point de vue psychologique, l'homme est une unité; la société, une pluralité. Les mots *conscience sociale, cerveau social, esprit social*, ne sont que des figures. Il n'y faut voir que des abstractions réalisées et personnifiées. Il n'existe que des esprits individuels qui agissent les uns avec les autres (contrat implicite ou explicite), les uns sur les autres (commandement et imitation), les uns contre les autres (conflit). La société n'est pas une donnée de la nature; c'est une création psychologique des individus; et les individus peuvent créer des sociétés diverses en vue de fins diverses. De là la difficulté, ou plutôt l'impossibilité, d'une définition biologique de l'être social. Celle de M. Worms, qui réserve le nom de société aux groupements nationaux, est évidemment arbitraire.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE CRITIQUE ET ESTHÉTIQUE

BAKOUNINE MICHEL. — Correspondance : Lettres à Herzen et à Ogaroff, publiées avec préface et annotations par *Michel Dragomanov*, traduction de *Marie Stromberg* (in-12, Perrin ; 383 p.).

Cette correspondance et l'intéressante préface de l'éditeur nous font connaître le célèbre révolutionnaire. De cette préface nous détachons le passage suivant :

« En regard de l'anarchie actuelle avec son accompagnement de bombes, on pourrait considérer Bakounine plutôt comme son grand-père, de même que Proudhon et Max Stirner pourraient être envisagés comme ses aïeux.... »

« La doctrine de Proudhon sur l'*In-archie* qui, chez celui-ci, à proprement parler, devait amener au fédéralisme, sur le modèle suisse, fut transformée par Bakounine en celle de l'*Amorphisme*, qu'il envisageait toutefois comme un moment transitoire, avant l'organisation de la société *de bas en haut*. De même, Bakounine poussa l'abstention de toute participation aux élections politiques, que Proudhon prétendait nécessaire sous l'Empire, jusqu'à l'abdication de toute action politique pour les socialistes dans un *Etat bourgeois*, en recommandant de remplacer cette action par la *propagande* par le fait (p. 96). »

Il est très vrai que l'école anarchiste a emprunté à Proudhon ses principales formules. Mais il convient de dire que, chez Proudhon, ces formules se présentaient avec un caractère scientifique et, peut-on dire, pacifique. Les moyens par lesquels il prétendait marcher au but anarchiste n'avaient rien de contraire à la morale universelle. L'abolition de l'Etat, selon lui, devait être la conséquence naturelle et heureuse d'un ordre économique nouveau où la gratuité du crédit serait assurée ; mais il n'était, à ses yeux, nullement besoin de violence pour réaliser cet ordre économique. Tout autres sont les idées qui ont prévalu dans l'école anarchiste, tout autres les voies et moyens qu'elle préconise. On peut dire qu'elle a poussé le principe immoral de la souveraineté du but à toutes ses conséquences, qu'elle

en a étendu les applications, sans le moindre scrupule, au point de détruire, non seulement toute morale politique, mais même toute morale privée. C'est Bakounine, qui lui a inspiré l'esprit de violence dont elle est animée, qui l'a organisée en une secte, en un parti de guerre sociale et de destruction universelle. Grâce à lui, le mot *anarchie* qui, pour Proudhon, signifiait ultra-libéralisme, a été pris au sens propre de *désordre* et accepté avec ce sens comme le dernier mot du socialisme révolutionnaire. Nous ajouterons que l'individualisme et l'anarchie théoriques de Proudhon, fondés sur la dignité personnelle et sur l'égalité et le respect mutuel des personnes, ne doivent pas être confondus avec l'individualisme et l'anarchie théoriques de Max Stirner, lesquels reposent sur l'égoïsme systématisé, d'après ce principe directement contraire à l'impératif moral, que pour soi-même chacun est une fin et les autres de simples moyens.

DESJARDINS (ARTHUR). — P.-J. Proudhon, sa vie, ses œuvres, sa doctrine (2 vol. in-12, Perrin : t. I, xxii-279 p. ; t. II, 303 p.).

Cet ouvrage comprend deux parties : une partie biographique et une partie critique. Le récit biographique remplit le premier volume et à peu près le tiers du second ; il est très complet, très vivant, plein de détails curieux. Mais on peut, semble-t-il, regretter que l'analyse des œuvres du célèbre socialiste nous fasse connaître ses contradictions plutôt que l'évolution de ses idées générales. Cette évolution, cependant, ne manque pas d'intérêt, car elle nous révèle les influences qui ont agi successivement sur sa manière de penser et de raisonner. Elle présente trois phases, marquées par trois livres importants : la *Création de l'ordre dans l'humanité*, les *Contradictions économiques*, la *Justice dans la Révolution et dans l'Église*.

Dans la *Création de l'ordre*, il est facile de reconnaître la doctrine positiviste des trois états. Elle y est, à la vérité, un peu transformée : l'état théologique est devenu la religion, l'état métaphysique la philosophie, et l'état positif la science. Religion, philosophie, science sont, aux yeux de Proudhon, les trois grandes époques de la formation de la connaissance. Il conserve la métaphysique en désignant par là la logique et la méthodologie générales dont il fait une partie, la plus générale, de la science. L'économie politique est sa sociologie.

Dans les *Contradictions économiques*, Proudhon se montre ou plutôt croit se montrer disciple de Hegel ; il parle le langage hégélien ; il prétend appliquer la méthode et la dialectique hégéliennes à l'économie sociale. L'idée qui, alors, domine sa pensée est celle du caractère antinomique des catégories ou principes fondamentaux de l'économie politique. En chacune de ces catégories et de l'une à l'autre, il ne voit qu'opposition : de là le désordre, la misère. Il s'agit de trouver la synthèse supérieure qui conciliera la thèse et l'antithèse.

Dans la *Justice*, il renonce à la synthèse, vainement cherchée, par suite, à la méthode hégélienne, restée stérile. Ce n'est plus à l'étude des antinomies économiques qu'il entend demander la science sociale; c'est aux sentiments de dignité et de justice inhérents à la nature humaine. Il développe et systématise à sa manière la morale juridique, vulgarisée, après sa mort, sous le nom de morale *indépendante*. Cette doctrine n'était pas nouvelle, comme elle le parut à nombre d'esprits; c'était, en réalité, celle de Kant, mais appuyée sur une psychologie superficielle, altérée par la préoccupation d'écartier l'apriorisme, rétrécie par l'exclusion absolue de toute idée religieuse, de toute croyance théologique.

Ainsi Comte, Hégel et Kant, bien ou mal compris, sont les maîtres dont s'est inspirée la pensée philosophique de Proudhon. Quant à ses doctrines économiques et sociales, elles ont des rapports, soit d'analogie, soit d'opposition, d'une part, avec celles de Saint-Simon et de Fourier, les deux fondateurs d'écoles socialistes qui l'ont précédé en France, d'autre part, avec celles de Karl Marx, d'où procède le socialisme contemporain. Il convenait de montrer ces rapports et d'assigner ainsi à Proudhon sa place dans l'histoire du socialisme.

Ce que renferme de positif le socialisme proudhonien est la théorie du crédit gratuit, laquelle découle de la théorie de la valeur exposée au chapitre II des *Contradictions économiques*. Cette dernière théorie était, chez Proudhon, fondamentale. Il y a lieu de s'étonner que M. Desjardins ne l'ait pas soumise à un examen approfondi.

Les chapitres du second volume sur *Proudhon et la propriété* nous paraissent les meilleurs de l'ouvrage. On y voit Proudhon s'éloigner peu à peu de la théorie de la possession qu'il avait soutenue en 1840 dans son premier Mémoire : *Qu'est-ce que la propriété*, et l'abandonner formellement à la fin de sa vie. Le changement apparaît d'abord dans *l'Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle* (1851). Il se précise et s'accuse dans la *Justice* (1858) et dans la *Théorie de l'impôt* (1861). Il est achevé dans un écrit posthume, *Théorie de la propriété* (1866), dont M. Desjardins a omis de faire mention, et où Proudhon explique et justifie la propriété franche ou allodiale par le droit politique, comme contrepoids nécessaire à la souveraineté de l'État.

FRANCK (ABOLPHE). — **Nouvelles Études orientales**, préface d'Eugène Manuel (in-8°, Calmann Lévy; XXXII-413 p.).

Cet ouvrage posthume comprend des articles, antérieurement publiés en divers périodiques, sur le Talmud, sur les Pharisiens, les Sadducéens et les Esséniens, sur les origines du christianisme, sur saint Paul, sur la polémique que la religion chrétienne eut à supporter de la part des philosophes et des lettrés du paganisme, sur les rabbins français du commencement du XIV^e siècle, et deux confé-

rences qui sont le résumé des études religieuses de Franck : l'une sur le monothéisme hébreu, l'autre sur l'idée de Dieu dans l'histoire.

Nous ne saurions analyser, en cette notice, ces *Nouvelles Études orientales*, qui témoignent d'une érudition aussi solide qu'étendue. Il en est deux surtout qu'il convient de signaler : celles qui sont consacrées aux origines hébraïques du christianisme et aux sources judaïques de la théologie de saint Paul.

Dans la première, Franck réfute, et, à notre sens, fort bien les vues de Havet sur les plus anciennes croyances des Hébreux, sur le nom de Jéhovah, sur les dates des divers livres de l'Ancien Testament. Il retrouve et montre, soit dans les livres du canon hébreu, soit chez les écrivains juifs d'une époque antérieure à la rédaction des Évangiles, un grand nombre d'idées « que le christianisme s'est assimilées, et qu'il a ensuite, sous son nom, répandues dans le monde avec sa merveilleuse puissance de propagande (p. 265) ». Nous remarquons qu'il cite des passages bien frappants de deux prophètes, Jérémie et Ezéchiel, où la double réversibilité du mal et du bien est formellement repudiée (p. 257).

Dans l'étude sur saint Paul, il s'applique à établir que l'apôtre des Gentils a tiré de la tradition mystique et spéculative des Hébreux, et emprunté aux Pharisiens, auteurs et conservateurs de la Kabbale, son système d'interprétation spirituelle, ses enseignements sur l'Adam céleste « personnifié dans Jésus (p. 275) » ; sur la création transformée en émanation, d'après des textes qui supposent l'unité de substance (p. 276) ; sur la chute, la rédemption et la justification par la foi sans les œuvres (p. 277 et suiv.).

Il y a certainement dans les Épîtres de saint Paul des expressions auxquelles on peut facilement donner un sens panthéiste et que les panthéistes ont souvent invoquées. Mais quelle que soit la source de ces expressions — hébraïque ou grecque, ou en partie grecque et en partie hébraïque — nous ne voyons pas qu'elles impliquent une doctrine panthéiste arrêtée. Elles ont, croyons-nous, une valeur littéraire plutôt que scientifique, une portée morale plutôt que métaphysique. On n'est donc pas fondé à en conclure, comme le veut Franck, que l'apôtre rejetait la création *ex nihilo* et professait l'unité de substance. Il nous paraît clair que, chez lui, la croyance au péché universel était d'origine psychologique, venait de l'expérience psychologique et morale, nullement de la théorie de l'émanation.

HALÉVY (ELIE). — La théorie platonicienne des sciences

(in-8°, F. Alcan ; xl-378 p. .)

La forme dialoguée donnée par Platon à ses écrits est liée à la méthode et au caractère même de sa philosophie, qui est une dialectique. Par une étude approfondie de cette dialectique, M. Elie

Halévy s'est assuré qu'il y faut distinguer deux moments opposés, un moment régressif et un moment progressif, et que cette distinction résout les contradictions apparentes de la pensée platonicienne. On sait qu'il y a deux espèces très différentes de dialogues platoniciens : les uns, par exemple, le *Lachès*, le *Charmide*, le *Petit Hippias*, le *Théétète*, sont négatifs et critiques ; les autres, par exemple, le *Sophiste*, la *République*, le *Timée*, les *Lois*, sont positifs et constructifs. Cette différence ne prouve rien contre l'unité systématique de l'œuvre et de la philosophie de Platon. Elle s'explique très simplement par la différence des principes des deux dialectiques. Le principe de la dialectique régressive est le principe de non-contradiction, l'accord de la pensée avec elle-même. Le principe de la dialectique progressive est la possibilité de la vie, laquelle implique la possibilité de la science. La dialectique régressive a pour objet la critique de la science, fondée sur le principe de la non-contradiction logique ; la dialectique progressive, la justification et l'organisation des sciences, fondées sur les conditions de la vie théorique de la pensée et de la vie pratique de l'homme. Tout le platonisme est là. De là le titre de l'ouvrage.

Le livre de M. Halévy est naturellement divisé en deux parties : dialectique régressive, dialectique progressive. La première comprend cinq chapitres et la seconde trois. Nous ne saurions, en cette notice, suivre le mouvement de ces deux dialectiques, tel qu'il résulte, pour l'ingénieux auteur, de l'analyse et de la coordination des textes. Le premier chapitre de la seconde partie nous a particulièrement intéressé. M. Halévy y fait remarquer, en passant, que sur la mathématique le point de vue du géomètre grec était opposé à celui de l'analyste moderne. Celui-ci voit dans l'algèbre un système de symboles dont le sens est spatial. Aux yeux du géomètre grec, la géométrie était un système de symboles dont le sens était arithmétique (p. 230). Cette opposition s'explique aisément, nous semble-t-il, par celle du rationalisme pythagoricien et du rationalisme cartésien. Le rationalisme pythagoricien, qui dominait la science antique, faisait du nombre le principe d'où naissent les figures, la vraie réalité dont elles ne sont que l'expression. Le rationalisme cartésien a fondé la science moderne sur la conception de la matière réellement et essentiellement étendue ; et le nombre s'y est trouvé subordonné, — comme un moyen logique fourni par l'esprit, — à la connaissance des figures et des mouvements.

Doit-on reconnaître à la philosophie platonicienne l'unité parfaite que M. Halévy sait si bien y découvrir et y montrer ? On peut en douter en considérant les sources diverses d'où elle procède, les doctrines diverses qui en sont sorties et les interprétations différentes qu'on en a données.

MORLEY (Joux). — **Essais critiques**, traduits de l'anglais par *Georges Art*, introduction par *Augustin Filon* (in-12, Armand Colin; xxi-346 p.).

Ce volume renferme des *Essais sur Macaulay, Wordsworth, Carlyle, Emerson, Auguste Comte*, et un discours sur les *Aphorismes*. Nous ne saurions analyser ces remarquables études. Il faut les lire dans la traduction française, qui nous paraît excellente, pour voir avec quelle force sont motivés les jugements de l'auteur. Pour donner une idée de sa critique, nous citerons quelques passages :

Carlyle. — « Rousseau fut par excellence le type de la dangereuse école du sophisme émouvant. Le Rousseau de l'époque actuelle pour les peuples de langue anglaise n'est autre que Thomas Carlyle. La méthode de Rousseau est celle de Carlyle. Pour l'un comme pour l'autre la pensée est une inspiration, la justice un sentiment, la société une institution rétrograde... Le premier ouvrage de Rousseau fut un anathème contre la science et l'art de son époque, la condamnation des livres et de l'éloquence. Exactement dans le même esprit, Carlyle a dénoncé les *moulins à logique*; il a cherché à nous détourner de la littérature et a presque toujours subordonné la discipline de l'intelligence à l'autorité passionnée de la volonté (p. 113).

« La doctrine de Carlyle, lorsqu'elle nous montre la Nature enregistrant les châtiments de l'injustice, est par elle-même un anachronisme. Elle est pire que la réaction catholique; car de Maistre ne demandait à l'Europe que de retourner au xii^e siècle; la théorie de Carlyle nous ramène aux temps préhistoriques où le droit et la force étaient confondus... La morale consiste essentiellement à soumettre la nature aux exigences sociales (p. 142). »

Emerson. — « Il serait inexact de dire qu'Emerson a intimement uni l'idée du beau avec les préceptes de devoir et de prudence jusqu'à en former, comme les Grecs, un sentiment complexe mais unique; pourtant à sa théorie de la perfection conviendra mieux qu'à toute autre théorie moderne, l'appellation de *εὐδαιμονία*, qui est la vertu du parfait gentleman, telle qu'on la trouve décrite dans Platon et Aristote (p. 223). »

Auguste Comte. — « Un ennemi du comtisme l'a défini : le catholicisme *moins* le christianisme. A quoi un de ses meilleurs champions a riposté par cette autre définition : le catholicisme *plus* la science. Jusqu'ici l'utopie de Comte n'a pas mieux réussi auprès des partisans du catholicisme qu'elle n'a séduit les adeptes de la science (p. 295).

« Après avoir rendu un grand et réel service à la pensée, Comte a presque anéanti lui-même ses droits à la reconnaissance des hommes, en construisant un système qui, comme tel, et indépendamment des suggestions qu'on en peut détacher, est franchement rétrograde (p. 299). »

NOURRISSON. — **Voltaire et le Voltairianisme**

(in-8°, Lethielleux : 670 p.).

M. Nourrisson n'admet pas qu'après avoir « rompu les liens de toute espèce de superstition, nous soyons éternellement condamnés à subir le fétichisme de Voltaire ». Il entend repousser « l'arbitraire et décevante association d'idées, qui rattache au nom de Voltaire tout ce qui honore le plus notre race et illustre notre histoire ». Il croit que « l'on peut chérir sa patrie, aimer l'humanité, tenir pour inviolable le droit, pour souveraine la nation, pour inaliénables et plus précieuses que la vie toutes les libertés, notamment la liberté de conscience, et ne pas éprouver le besoin de placer tant et de si saintes choses sous le patronage du frivole Arouet (*Introduction*, p. 46) ». Voilà pourquoi il a écrit ce gros livre, plein de citations intéressantes, pour faire connaître la vie de Voltaire (I^{re} partie) et le voltairianisme ou la philosophie de Voltaire (II^e partie). Il y montre que Voltaire ne mérite le nom de grand, ni par la dignité et la noblesse du caractère, ni par l'originalité et la profondeur de la pensée.

Dans les huit chapitres dont se compose la seconde partie, sont très bien mises en lumière les contradictions de Voltaire sur toutes les grandes questions. On le voit passer du blanc au noir sur les idées, sur l'âme, sur la liberté, sur Dieu, sur la création, sur le mal ; et l'on peut croire qu'il ne s'est jamais soucié beaucoup de mettre de l'unité dans ses vues théoriques. Ce n'est pas par la réflexion et l'invention philosophiques, comme Descartes au XVII^e siècle ; c'est par le sens commun qu'il a régné, au XVIII^e siècle, sur les esprits cultivés. Admirateur et vulgarisateur de Locke et de Newton, il n'a su comprendre ni Malebranche, ni Leibniz, ni Berkeley. C'était un homme de lettres, le roi des hommes de lettres de son temps, à qui rien n'était étranger, qui touchait spirituellement à tout, qui étendait son empire littéraire à la philosophie, à la politique, même à la science. Nous croyons volontiers qu'avec son esprit clair et vif, mais superficiel et peu élevé, et toute sa littérature, et par l'influence même de cet esprit et de cette littérature, il a arrêté le mouvement, le progrès de la pensée philosophique en France, plutôt qu'il ne l'a réellement servi.

M. Nourrisson juge sévèrement la guerre faite par Voltaire à la religion chrétienne. Mais qu'était la religion chrétienne, en France, au temps de Voltaire ? « Une religion, répond notre auteur, dont le prince se disait « l'évêque du dehors », et qui prétendait, en créant seule le citoyen, maîtriser même par la force les consciences ; une religion qui réclamait ou admettait, comme sanction du respect qui lui était dû, des supplices affreux (p. 662). » Voilà la religion que combattait Voltaire de toutes les armes de son redoutable esprit, et dont il voulait affranchir la raison et la conscience de l'individu, la

raison et la conscience du pouvoir civil. Le but, considéré en lui-même, était certainement légitime, si les moyens employés (arguments et railleries) ne l'étaient pas toujours.

M. Nourrisson reproche à Voltaire de n'avoir pas distingué, « de ce que le christianisme est par essence et de ce qu'il doit être, le christianisme tel que l'avaient fait les préjugés et les passions de ses contemporains ». Il paraît croire que c'était une cause accidentelle et nouvelle qui avait fait du christianisme une religion intolérante et oppressive. Mais non ; cette cause était fort ancienne ; elle remontait au moyen âge ; elle remontait même au *iv^e* siècle ; elle ne doit donc pas être cherchée dans les préjugés, dans les passions de ceux qui représentaient le christianisme au temps de Voltaire. Cette cause, c'était l'esprit traditionnel de l'Église catholique ; c'était l'idée qu'elle s'était faite de son autorité, de son droit dans l'État et sur l'État ; l'idée qui avait inspiré, au siècle précédent, l'odieuse Révocation de l'édit de Nantes.

PENJON (A. . — **Précis d'histoire de la philosophie**
(in-12, Delaplane ; vii-396 p.).

Ce *Précis* est très clair et de forme parfaite. Il est assez complet ; quelques philosophes, cependant, ont été omis qui auraient pu y trouver place ; nous citerons Bayle, Newton, Clarke, Norris, Collier, Boscovich. L'analyse des doctrines, forcément brève, offre aux étudiants un memento précieux. Mais il nous paraît qu'elle ne leur donne pas une idée bien exacte de la distinction cartésienne des qualités primaires et des qualités secondaires, de la théorie malebranchiste de l'étendue intelligible, du monadisme leibnizien. M. Penjon méconnaît complètement l'originalité philosophique de Malebranche. Il tient sur la vision en Dieu à peu près le même langage que Cousin et ses disciples. Il répète, à son tour, que « Malebranche se rapproche singulièrement de celui qu'il traitait de *misérable*, de Spinoza, puisqu'il ne craint pas d'affirmer que nous voyons en Dieu l'essence des corps (p. 273) ».

M. Penjon déclare que ni les questions ni les solutions « ne lui sont indifférentes », et qu'il a « ses préférences très décidées (*Introduction*, p. vii) ». Il est facile de voir que ses préférences sont pour la doctrine d'un philosophe contemporain d'origine russe, A. Spir, dont il a traduit le principal ouvrage. C'est à la lumière de cette doctrine qu'il considère et juge la philosophie kantienne. Il rejette les catégories de Kant dont toute la fonction est « de rendre l'expérience en nous possible, sans aucune relation à des objets proprement dits ». Selon lui, Kant n'a pas fondé la philosophie critique, parce qu'il n'a pas compris « qu'il n'y a qu'un noumène véritable, la *substance*, conçue comme n'ayant aucune relation d'aucune sorte avec le monde phénoménal, le monde du changement, mais conçue

de telle sorte, en même temps, que sa notion répond à la loi suprême de la pensée, le principe d'identité, et éclaire tout le reste (p. 36f) ». Kant n'a pas, non plus, fondé la morale : « Car la morale repose, non pas sur un impératif catégorique purement formel, mais sur la vue claire et le sentiment que ce monde de phénomènes dont nous faisons partie n'est pas l'être véritable, et que c'est par une illusion que nous croyons être des substances individuelles, que nous nous attribuons une réalité d'une valeur absolue : d'où naît l'égoïsme avec ses suites naturelles. Nous savons alors et nous sentons que notre être véritable est en Dieu, et que notre devoir en ce monde est de nous rapprocher le plus possible, comme Platon l'avait entrevu, de la perfection par l'oubli de nous-mêmes et la charité (p. 362). »

En cette appréciation de la critique de Kant, M. Penjon se montre très nettement opposé au néo-criticisme. Comme Spinoza, il soutient l'unité de substance, et il en déduit une morale d'amour, l'égoïsme lui paraissant reposer sur la croyance illusoire à la substantialité de l'individu. De ce panthéisme nous ne dirons qu'un mot : il atteint, nous semble-t-il, le droit de la personne bien plus sûrement que l'égoïsme. L'égoïste peut aisément se passer de substantialité métaphysique. Le moi, qui est la fin de ses actes, est tout entier dans ses phénomènes, et c'est à ses phénomènes, non à sa substance, qu'il tend à sacrifier les autres. Pour rapporter tout à soi, il n'est pas besoin qu'il s'attribue une réalité nouménale d'une valeur absolue. Pour s'oublier soi-même, il ne suffit pas qu'il croie à une substance unique en laquelle est son être propre.

PHILIPPE (J.) — Lucrèce dans la théologie chrétienne du III^e au XIII^e siècle et spécialement dans les écoles carolingiennes (broch. in-8°, Félix Alcan; 73 p.).

En ce travail d'exacte et riche érudition, M. Philippe nous montre l'influence exercée par Lucrèce sur la théologie chrétienne du III^e au XIII^e siècle. Cette influence apparaît d'abord chez Arnobe, Tertulien, Lactance; plus tard chez saint Isidore; enfin chez Raban Maur. Le grand poète de la philosophie épicurienne protestait contre les dieux et s'indignait contre les prêtres de l'ancienne religion, que soutenaient, par leurs interprétations ingénieuses, le stoïcisme et le néo-platonisme. Il était naturel que les premiers apologistes de la religion chrétienne vissent en lui un allié et dans ses idées une force qu'ils pouvaient mettre à profit.

Le chapitre consacré par M. Philippe à l'influence de Lucrèce sur Raban Maur nous a particulièrement intéressé. Il contient des notes fort curieuses sur les atomes. Il est à remarquer que Raban Maur trouvait dans la théorie épicurienne des dieux, à la fois corporels et immortels, l'explication de l'immortalité et de la résurrection.

PICAVET (P.) — **Abélard et Alexandre de Hales créateurs de la méthode scolastique** (broch. in-8°, Ernest Leroux : 24 p.).

Dans cette brochure intéressante, M. Picavet montre comment la méthode scolastique a été créée. Avant Abélard, orthodoxes et hérétiques cherchaient et prenaient dans la Bible et dans les Pères, pour y appuyer les thèses qu'ils soutenaient. Abélard le premier réunit les sentences opposées dont les unes étaient auparavant relevées par les orthodoxes et les autres par les hérétiques. De là le *sic et non*. Son but était d'exciter les jeunes lecteurs à chercher la vérité et de les rendre plus pénétrants par cette recherche même. Il s'agissait de concilier les affirmations qui n'étaient contradictoires qu'en apparence, ou, si les contradictions étaient trop manifestes, de comparer les autorités et de faire un choix entre elles. « Ainsi Abélard recueille des sentences avant Pierre le Lombard, et avant les hommes du XIII^e siècle il compose des Sommes de dialectique et de théologie, qui, par elles-mêmes et par les ouvrages dont elles sont la suite et le complément, doivent guider les maîtres et leurs élèves (p. 10). »

La méthode scolastique avait été esquissée par Abélard. Ce fut Alexandre de Hales qui lui donna toute la perfection dont elle était devenue susceptible au XIII^e siècle, en ajoutant aux arguments qui démontraient le pour (*sic*), puis le contre (*non*), ce qu'il appelait *resolutio* et qui était, dit très bien M. Paul Janet, comme « le jugement rendu après plaidoiries ».

RENAN (ERNEST), RENAN (HENRIETTE). — **Lettres intimes 1842-1845**, précédées de **Ma sœur Henriette**, par ERNEST RENAN (in-8°, Calmann Lévy; 408 p.).

Ces lettres font le plus grand honneur au frère et à la sœur. Celles d'Henriette Renan révèlent un grand cœur, une droite conscience, un beau caractère. Elles justifient pleinement l'éloge que fait l'auteur de la *Vie de Jésus* de cette femme supérieure dans la biographie touchante qu'il lui a consacrée. En celles d'Ernest Renan apparaît un écolier d'esprit curieux et ouvert en qui la raison s'éveille, se développe, entre en conflit avec la foi religieuse. Cette foi puisait sa principale force dans l'habitude et le sentiment; elle n'avait pas, semble-t-il, des racines bien profondes dans la conscience morale. La forme rationnelle qu'elle avait reçue de la scolastique, que les définitions de l'Église avaient fixée et sous laquelle elle se présentait et s'imposait au jeune séminariste ne put résister à l'examen qu'il était constamment obligé d'en faire par la nature même de ses études. Les doutes nés de cet examen lui paraissant insurmontables, il comprit qu'il devait renoncer à la carrière ecclésiastique à laquelle il

avait été destiné. Il recula devant le sous-diaconat, qui était « le pas irrévocable », et se décida à sortir du séminaire.

« Je ne me rappelle pas, écrit-il à sa sœur le 14 avril 1843, l'avoir jamais exposé les motifs pour lesquels la carrière ecclésiastique a cessé de me sourire... Eh bien, le voici en un seul mot : je ne crois pas assez. Tandis que le catholicisme a été pour moi la vérité absolue, le sacerdoce s'est montré à moi entouré d'un éclatant prestige de grandeur et de beauté... Du moment où ma raison s'éveilla, elle réclama ses droits légitimes, tels que tous les temps et toutes les écoles les lui ont accordés ; j'entrepris dès lors la vérification rationnelle du christianisme. Dieu, qui voit le fond de mon âme, sait si j'y ai procédé avec attention et sincérité... Certainement, si j'avais à me défendre de quelque partialité, elle lui était favorable et non hostile. Tout ne me portait-il pas à être chrétien ?... Mais tout a dû céder à la perception de la vérité. Dieu me garde de dire que le christianisme est faux : ce mot dénoterait bien peu de portée d'esprit : le mensonge ne produit pas d'aussi beaux fruits. Mais autre chose est de dire que le christianisme n'est pas faux, autre chose qu'il est la vérité absolue, au moins en l'entendant comme l'entendent ceux qui se portent pour ses interprètes... Mais quand on descend de ce christianisme pur, qui, bien entendu, ne serait que la raison elle-même, à ces idées mesquines et étroites, à toute cette mythologie qui tombe devant la critique... Henriette, pardonne-moi de te dire tout cela : je n'adhère pas à ces pensées, mais je doute, et il ne dépend pas de moi de voir autrement que je vois (p. 226). »

A cette lettre Henriette Renan répond le 1^{er} juin 1843 :

« Comment pourrais-je te blâmer du doute qui agite ta pensée ? Ne sais-je pas par expérience que nous ne sommes point les maîtres de repousser ce que notre conscience nous suggère, ce que l'amour de la vérité nous inspire ? Il y a bien plus : dès que cette voix de la vérité se fait entendre, il ne dépend plus de nous d'y fermer l'oreille, elle nous oblige de suivre en tout ses inspirations (p. 234). »

Et désormais, elle n'aura plus qu'une pensée : soutenir de ses conseils, de sa tendresse et de son dévouement la conscience de son frère contre les sentiments divers, très naturels, qui, dans la circonstance, la troublent et l'attristent. « Je sens, lui écrit-elle le 12 septembre 1843, je comprends, je partage tout ce qui oppresse ton âme : oui, il est bien cruel, le moment où il faut rompre avec ce qui a rempli les rêves et fait la joie du passé ; longtemps cette rupture laisse au cœur un vide désolant ; mais nul ne peut éviter une telle douleur, quand ses yeux se sont ouverts, quand la voix de la conscience se fait entendre... Pour trouver consolante ta situation du moment, songe au sort d'un honnête homme qu'un lien irrévocable oblige à enseigner, à imposer ce que sa raison et peut-être même sa conscience ne lui permettent pas d'admettre (p. 280). »

BITTER EGÈNE. — **La famille et la jeunesse de J.-J. Rousseau**
in-12, Paris, Hachette; 308 p. .

M. Ritter, doyen de la Faculté des lettres de l'Université de Genève, a fait de curieuses recherches sur la famille de J.-J. Rousseau. Cette famille se compose de réfugiés français et de bourgeois ou paysans du pays de Genève. Son père, au sang prompt, de menuisier s'était fait maître de danse, et, d'aventures en aventures, avait fini par atteindre Constantinople. Il ne manquait ni de charme, ni d'inconscience morale. Jean-Jacques dut assez lui ressembler.

La partie la plus curieuse du livre a trait à M^{me} de Warens et à son influence sur la philosophie religieuse de Rousseau. La profession de foi du vicaire savoyard était-elle en germe dans les conversations des Charmettes ? « C'est M^{me} de Warens, conclut M. Ritter, qui, jeune et brillante, lui était apparue un jour inoubliable. Belle et noble, comme Julie d'Étange, elle avait accueilli le pauvre garçon, si gauche à ses débuts dans le monde. Et depuis lors, à maintes reprises, quand il était revenu de Turin, de Lyon, de Besançon, battu de l'oiseau, sans ressource et sans appui, chaque fois c'était chez elle qu'il avait trouvé, comme le pigeon de la fable, bon souper et bon gîte. Elle n'avait pas été seulement l'amie des mauvais jours. Quand se préparait l'avenir du jeune musicien, du jeune étudiant en philosophie, c'est elle qui lui avait aplani le chemin : c'étaient ses entretiens, c'étaient ses confidences qui lui avaient fait connaître le monde et les hommes... » Cette apologie de M^{me} de Warens surprendra peut-être. Quand on aura lu deux excellents chapitres de M. Ritter sur *Madame de Warens* et le *Piétisme romand* et sur *Les Idées religieuses de Rousseau*, on sera tenté d'être de son opinion et de reconnaître qu'au moment où Rousseau se sépara de M^{me} de Warens, « il laissa en Savoie une dette infinie ». Mais qu'ont dû penser de cette apologie d'une femme aux mœurs faciles les compatriotes de M. Ritter ? Aussi son livre n'en est-il que plus hardi, et nous devons le remercier d'avoir eu le courage d'être juste, et juste sans réticence.

WEILL GEORGES. — **L'école saint-simonienne, son histoire, son influence jusqu'à nos jours** in-12, Félix Alcan; 319 p.

Dans un volume antérieur, dont nous avons rendu compte (*Année philosophique* de 1894, p. 320), M. G. Weill avait étudié Saint-Simon et son œuvre. Il nous donne aujourd'hui l'histoire complète, très curieuse, de l'école saint-simonienne et du saint-simonisme. Nous voyons l'école s'organiser immédiatement après la mort de Saint-Simon. Ses chefs sont Olinde Rodrigues, Enfantin, Bazard; son organe, fondé en octobre 1825, est le *Producteur*; son idée maîtresse

est celle du progrès ; son objet est de renouveler la société en s'appuyant sur la philosophie de l'histoire ; elle combat le libéralisme en politique et en économie politique.

D'abord purement philosophique, l'école devient religieuse, en 1828, sous l'influence d'Eugène Rodrigues ; c'est une secte qui a une hiérarchie et dont les chefs, nommés *pères*, forment un collège ecclésiastique. Ce nouvel esprit mécontente presque tous les élèves directs de Saint-Simon, et Auguste Comte se sépare de l'école transformée en Église.

En 1829, l'Église saint-simonienne expose sa doctrine en une série de conférences. Elle professe le panthéisme : Dieu, dit-elle, est tout ce qui est ; tout est en lui, tout est par lui, tout est lui. Ce dogme rencontre l'opposition de Buchez, qui reproche au panthéisme de supprimer la création, de détruire la différence entre la cause et l'effet, de confondre Dieu et la matière. Le dissentiment aboutit à la retraite de Buchez et de ses partisans et à la concentration de l'autorité saint-simonienne aux mains de Bazard et d'Enfantin.

A la dissidence sur le dogme succède, en 1831, la dissidence sur la morale, qui amène la retraite de Bazard, de Carnot, de Jean Reynaud, de Pierre Leroux, de Charton, etc. ; puis, un peu plus tard, celle d'Olinde Rodrigues. Enfantin reste l'unique Père ; il emmène avec lui ses principaux disciples dans sa maison de Ménilmontant et y fonde un couvent saint-simonien.

L'histoire de la secte saint-simonienne finit au procès de 1832. Mais celle du saint-simonisme ne s'arrête pas là : « Jusqu'à la mort d'Enfantin en 1864, dit M. Weill, et même plus tard, il y a eu non plus une secte, mais un groupe et surtout un état d'esprit, saint-simonien. » En une suite de chapitres intéressants, l'auteur fait connaître l'influence des idées saint-simoniennes sous Louis-Philippe, sous la seconde République et sous le second Empire.

Les critiques que fait M. Weill du saint-simonisme ne portent que sur la philosophie de l'histoire et la sociologie. Elles nous paraissent justes, mais insuffisantes et superficielles.

M. Weill reproche aux saint-simoniens l'abus de la logique ; c'était, dit-il, « leur grande erreur (p. 296) ». Voilà un reproche qu'un philosophe ne saurait comprendre. Le mal n'est pas, dirons-nous, de raisonner avec une logique rigoureuse, mais de partir, dans le raisonnement, de prémisses fausses. C'est dans les principes psychologiques et moraux des saint-simoniens qu'il fallait montrer la source de leurs erreurs en philosophie de l'histoire et en sociologie.

TABLE DES MATIERES

Renouvier. — LES CATÉGORIES DE LA RAISON ET LA MÉTAPHYSIQUE DE L'ABSOLU	1
L. Dauriac. — LA DOCTRINE ET LA MÉTHODE DE M. J. LACHELIER	63
F. Pillon. — L'ÉVOLUTION DE L'IDÉALISME AU XVIII ^e SIÈCLE. — LA CRITIQUE DE BAYLE	121
F. Pillon. — BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE FRANÇAISE DE L'ANNÉE 1896	189

TABLE ALPHABÉTIQUE

PAR NOMS D'AUTEURS

DE LA BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE

I. — Métaphysique, psychologie et philosophie des sciences.

BEAUNIS (G.), BINET (A.). — L'année psychologique : 2 ^e année	189
BERGSON (HENRI). — Matière et mémoire	190
COUCRAT (LOUIS). — De l'infini mathématique	192
DURAND (J.-P.). — Les mystères de la suggestion	193
DURAND (J.-P.). — L'idée et le fait en biologie	195
FONSEGRIVE (G.-L.). — Essai sur le libre arbitre	196
FOUILLÉE (ALFRED). — Le mouvement idéaliste	197
FOUILLÉE (ALFRED). — Le mouvement positiviste	199
FUNCK-BRENTANO (TH.). — Méthode et principes des sciences naturelles	201
GAUDRY (A.). — Essai de paléontologie philosophique	202
GORY (GÉDEON). — L'immanence de la raison dans la connaissance sensible	203
HALLEUX (JEAN). — Les principes du positivisme contemporain	205
JANET (PAUL). — Principes de métaphysique et de psychologie	207
LACHELIER (J.). — Du fondement de l'induction	209
LAFFITTE (PIERRE). — Cours de philosophie première, tome II	210
LE DANTEC (FÉLIX). — Le déterminisme biologique et la personnalité consciente	212
LE DANTEC (FÉLIX). — Théorie nouvelle de la vie	214
LÉVY (ALBERT). — Psychologie du caractère	215
PAULHAN (FR.). — Esprits logiques et esprits du faux	216
PAYOT (JULES). — De la croyance	217
PICRET (RAOUL). — Etude critique du matérialisme et du spiritualisme	219
PLATON. — Œuvres traduites par Cousin, 2 ^e édit.	220
RIBOT (TH.). — Psychologie des sentiments	222
ROSEL. — L'idée spiritualiste	224
SALISBURY (le marquis de). — Les limites actuelles de notre science	225
SECRETAN (CHARLES). — Essais de philosophie et de littérature	226
SPENCER (HERBERT). — Le principe de l'évolution	228
SPIN (A.). — Pensée et réalité	229
TROUVEZET (EMILE). — Le réalisme métaphysique	230

II. — Morale, histoire et philosophie religieuses.

ARNAL (P.-A.). — Les postulats dans la philosophie néo-criticiste	232
BALFOUR (A.-J.). — Les bases de la croyance	233
BERTHELOT (M.). Science et morale	235
BERTRAND (ERNEST). — De la nature de l'expiation	237

BLONDEL (M.). — Les exigences de la pensée contemporaine en apologetique	238
BORDAGE (O.). — Le bonheur et le devoir	240
BROGLIE (l'abbé de). — Religion et critique	241
BRUNETIERE (F.). — La moralité de la doctrine évolutive	242
BUSTON (G.). — Etudes sur Daniel et l'Apocalypse	243
CASIERIS (le comte de). — L'Islam	244
DEPIA (PAUL). — La question morale à la fin du XIX ^e siècle	246
ERRAULT (E.). — Le principe de la morale de Jésus	247
FALLOT (T.). — Qu'est-ce qu'une Eglise	248
FANESIAN (J.-L. de). — La morale des philosophes chinois	249
LOUBESIN (A.). — Introduction à la dogmatique protestante	250
LI BROCK (SIR JOHN). — L'emploi de la vie	251
MAURE (P.). — Le tolstoïsme et le christianisme	252
MÉNARD (LOUIS). — Symbolique des religions anciennes et modernes	253
OLLE-LAPRUNE (LÉON). — De la virilité intellectuelle	254
OLLE-LAPRUNE (LÉON). — Eloge du P. Gratry	255
PATAFFI-OLLIVIER (E.). — La Kéose après la transfiguration	256
POIRRET (J.-ALFREDO). — Évangile et science	256
PRESSENSÉ (FRANCIS DE). — Le cardinal Manning	257
PROLIDON (P.-J.). — Jésus et les origines du christianisme	259
RÉVELLIERE (le contre-amiral). — A travers l'inconnuissable	260
ROBERTY (E. de). — L'Éthique : le Bien et le Mal	261
SABATIER (A.). — L'apôtre Paul	262
STÄPPER (EDMOND). — Jésus-Christ pendant son ministère	264
STRADA (J.). — Jésus et l'ère de la science	265
TEISSONNIÈRE (PAUL). — Le problème du surnaturel	266
TOURNADE (G.). — Les contradictions, pensées et fragments	268
WAGNER (G.). — L'Évangile et la vie	269
YRJO-KOSKINEN (Z.). — Le christianisme, sa situation actuelle	269

III. — Philosophie de l'histoire, sociologie et pédagogie.

ANTOINE (Le P. TH.). — Corps d'économie sociale	270
BIOGEOIS (LÉON). — Solidarité	271
DEVILLE (GABRIEL). — Principes socialistes	274
GIDE (CHARLES). — Principes d'économie politique	275
GUYOT (YVES). — La morale de la concurrence	276
GUYOT (YVES). — L'économie de l'effort	277
HAFRIG (M.). — La science sociale traditionnelle	278
LALLENFELD (PAUL DE). — La pathologie sociale	280
LOMBROSO (G.) et FERBERO (G.). — La femme criminelle et la prostituée	281
MARX (KARL). — Misère de la philosophie	282
MAURY (L.). — La prédication sociale au IV ^e siècle	283
MAZEL (HENRI). — La synergie sociale	284
MICHEL (HENRI). — Leçon d'ouverture d'un cours d'histoire des doctrines politiques	285
MOLINARI (G. DE). — Comment se résoudra la question sociale	286
NORBAT-MAXI. — Paradoxes sociologiques	287
PASCAL (Le P. DE). — Philosophie sociale	288
PÉREZ (BERNARD). — L'éducation intellectuelle dès le berceau	289
QUÉRYAT (F.). — Les caractères et l'éducation morale	290
RENOUVIER (CH.). — Introduction à la philosophie analytique de l'histoire	291
RENOUVIER (CH.). — Philosophie analytique de l'histoire, tomes I et II	292
RICHARD (GUSTON). — Le socialisme et la science sociale	295
SAY (LÉON). — Contre le socialisme	296
SCHÜLLER (RICHARD). — Les économistes classiques et leurs adversaires	296
SÉNART (EMILE). — Les castes dans l'Inde	297
VILLEY (EDMOND). — Le socialisme contemporain	298
WORMS (RENE). — Organisme et société	300

IV. — Histoire de la philosophie, critique et esthétique.

BAROISNE (MICHEL). — Lettres à Herzen et à Ogaroff	302
DESJARDINS (ARTHUR). — Proudhon, sa vie, ses œuvres, sa doctrine	303
FRANK (ADOLPHE). — Nouvelles études orientales	304
HALÉVY (ELIE). — La théorie platonicienne des sciences	305
MORLEY (JOHN). — Essais critiques	307
NOUBRISSEAU. — Voltaire et le voltairanisme	308
PENJON (A.). — Précis d'histoire de la philosophie	309
PHILIPPE (J.). — Lucrece dans la théologie chrétienne du III ^e au VIII ^e siècle	310
PIGNET (F.). — Abelard et Alexandre de Hales créateurs de la méthode scolastique	311
RENSA (ERNEST), RENSA (HENRIETTE). — Lettres intimes	311
RUTIER (ETIENNE). — La famille et la jeunesse de Rousseau	313
WELL (GÉORGES). — L'école saint-simonienne, son histoire	313

PHILOSOPHIE — HISTOIRE

CATALOGUE

DES

Livres de Fonds

	Pages.		Pages.
BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE.		PUBLICATIONS HISTORIQUES ILLUSTRÉES	15
Format in-12	2	RECUEIL DES INSTRUCTIONS DIPLOMATIQUES	16
Format in-8	4	INVENTAIRE ANALYTIQUE DES ARCHIVES DU MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES	16
COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES	8	REVUE PHILOSOPHIQUE	17
Philosophie ancienne	8	REVUE HISTORIQUE	17
Philosophie moderne	8	ANNALES DE L'ÉCOLE LIBRE DES SCIENCES POLITIQUES	18
Philosophie écossaise	9	REVUE MENSUELLE DE L'ÉCOLE D'ANTHROPOLOGIE	18
Philosophie allemande	9	ANNALES DES SCIENCES PSYCHIQUES	18
Philosophie allemande contemporaine	10	BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE	19
Philosophie anglaise contemporaine	10	Par ordre d'apparition	19
Philosophie italienne contemporaine	11	Par ordre de matières	22
OUVRAGES DE PHILOSOPHIE POUR L'ENSEIGNEMENT SECONDAIRE	12	OUVRAGES DIVERS NE SE TROUVANT PAS DANS LES COLLECTIONS PRÉCÉDENTES	25
BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE CONTEMPORAINE	13	BIBLIOTHÈQUE UTILE	31
BIBLIOTHÈQUE DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS	15		
TRAVAUX DES FACULTÉS DE LILLE	15		
BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE ET POLITIQUE	15		

On peut se procurer tous les ouvrages qui se trouvent dans ce Catalogue par l'intermédiaire des libraires de France et de l'Étranger.

On peut également les recevoir franco par la poste, sans augmentation des prix désignés, en joignant à la demande des TIMBRES-POSTE FRANÇAIS ou un MANDAT sur Paris.

PARIS

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

Au coin de la rue Hautefeuille.

FÉVRIER 1897

Les titres précédés d'un *astérisque* sont recommandés par le Ministère de l'Instruction publique pour les Bibliothèques des élèves et des professeurs et pour les distributions de prix des lycées et collèges.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-12, brochés, à 2 fr. 50.

Cartonnés toile, 3 francs. — En demi-reliure, plats papier, 4 francs.

(Quelques-uns de ces volumes sont épuisés, et il n'en reste que peu d'exemplaires imprimés sur papier vélin; ces volumes sont annoncés au prix de 5 francs.)

- ALLAUX, professeur à la Faculté des lettres d'Alger. **Philosophie de M. Cousin.**
- ALLIER (R.). * **La Philosophie d'Ernest Renan.** 1895.
- ARRÉAT (L.). * **La Morale dans le drame, l'épopée et le roman.** 2^e édition.
— * **Mémoire et imagination** (Peintres, Musiciens, Poètes, Orateurs). 1895.
- AUBER (Ed.). **Philosophie de la médecine.**
- BALLET (G.), professeur agrégé à la Faculté de médecine. **Le Langage intérieur**
et les diverses formes de l'aphasie, avec figures dans le texte. 2^e édit.
- BARTHELEMY-SAINT-HILAIRE, de l'Institut. * **De la Métaphysique.**
- BEAUSSIRE, de l'Institut. * **Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française.**
- BERSOT (Ernest), de l'Institut. * **Libre philosophie.**
— **De la Philosophie sociale.**
- BERTRAND (A.), professeur à l'Université de Lyon. **La Psychologie de l'effort**
et les doctrines contemporaines.
- BINET (A.), directeur du lab. de psych. physiol. de la Sorbonne. **La Psychologie**
du raisonnement, expériences par l'hypnotisme. 2^e édit.
— Avec la collaboration de MM. PHILIPPE, COURTIER et V. HENRI. **Introduction**
à la psychologie expérimentale. 1894.
- BOST. **Le Protestantisme libéral.** Papier vélin. 5 fr.
- BOUGLE, agrégé de l'Université. **Les Sciences sociales en Allemagne, les méthodes actuelles.** 1895.
- BOUTROUX, professeur à la Sorbonne. **De la contingence des lois de la nature.**
2^e édit. 1896.
- BRIDEL (Louis), professeur à la Faculté de droit de Genève. **Le Droit des Femmes**
et le Mariage.
- CARUS (P.). * **Le Problème de la conscience du moi, avec gravures, traduit de**
l'anglais par M. A. Monod.
- COIGNET (M^{me}). **La Morale indépendante.** 5 fr.
- CONTA (B.). * **Les Fondements de la métaphysique, trad. du roumain par D. TESCANU.**
- COQUEREL FILS (Ath.). **Transformations histor. du christian.** Papier vélin. 5 fr.
— **Histoire du Credo.** 5 fr.
— **La Conscience et la Foi.**
- COSTE (Ad.). * **Les Conditions sociales du bonheur et de la force.** 3^e éd.
- DAURIAC (L.), professeur à l'Université de Montpellier. **La Psychologie dans**
l'Opéra français (Auber, Rossini, Meyerbeer). 1897.
- DANVILLE (Gaston). **Psychologie de l'amour.** 1894.
- DELBŒUF (J.), prof. à l'Université de Liège. **La Matière brute et la Matière vivante.**
- DUGAS, docteur ès lettres. **Le Psittacisme et la pensée symbolique.** 1896.
- DUMAS (G.), agrégé de philosophie. * **Les états intellectuels dans la Mélancolie.** 1894.
- DUNAN, docteur ès lettres. **La théorie psychologique de l'Espace.** 1895.
- DURKHEIM (Émile), prof. à la Faculté des lettres de Bordeaux. **Les règles de la**
méthode sociologique. 1895.
- ESPINAS (A.), professeur à la Sorbonne. * **La Philosophie expérimentale en**
Italie.
- FATVRE (E.). **De la Variabilité des espèces.**
- FÈRE (Ch.). **Sensation et Mouvement.** Étude de psycho-mécanique, avec figures.
— **Décadénescence et Criminalité, avec figures.** 2^e édit.
- FIEBELS-GEVAERT. **Essai sur l'Art contemporain.** 1897.
- FONSEGRIVE, professeur au lycée Buffon. **La Causalité efficiente.** 1893.
- FONTANES. **Le Christianisme moderne.** Papier vélin. 5 fr.
- FONVIELLE (W. de). **L'Astronomie moderne.**
- FRANCK (Ad.), de l'Institut. * **Philosophie du droit pénal.** 4^e édit.
— **Des Rapports de la Religion et de l'État.** 2^e édit.
— **La Philosophie mystique en France au XVIII^e siècle.**
- GAUCKLER. **Le Beau et son histoire.**

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-12, à 2 fr. 50 le vol

- GREEF (de). **Les Lois sociologiques.** 2^e édit.
- GUYAU. ***La Genèse de l'idée de temps.**
- HARMANN (E. de). **La Religion de l'avenir.** 4^e édit.
- **Le Darwinisme**, ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette doctrine. 5^e édit
- HERBERT SPENCER. * **Classification des sciences.** 6^e édit.
- **L'Individu contre l'État.** 4^e édit.
- JAELL (M^o). **La Musique et la psycho-physiologie.** 1895
- JANET (Paul), de l'Institut. * **Le Matérialisme contemporain.** 6^e édit.
- * **Philosophie de la Révolution française.** 5^e édit.
- * **Les Origines du socialisme contemporain.** 3^e édit. 1896.
- * **La Philosophie de Lamennais.**
- LACHELIER, de l'Institut. **Du fondement de l'induction suivi de psychologie et métaphysique.** 2^e édit. 1896.
- LANESSAN (J.-L. de). **La Morale des philosophes chinois.** 1896.
- LANGÉ, professeur à l'Université de Copenhague. **Les émotions**, étude psychophysologique, traduit par G. DUMAS. 1895.
- LAUGEL (Auguste). **L'Optique et les Arts.**
- * **Les Problèmes de la vie.**
- * **Les Problèmes de l'âme.**
- **Problème de la nature.**
- LEBLAIS. **Matérialisme et Spiritualisme.** Papier vélin. 5 fr.
- LEBON (le D^r G.). * **Les lois psychologiques de l'évolution des peuples.** 2^e édit. 1895.
- * **Psychologie des foules.** 2^e édit. 1896.
- LÉCHALAS. **Etude sur l'espace et le temps.** 1895.
- LE DANTEC, docteur ès sciences. **Le Déterminisme biologique et la Personnalité consciente.** 1897.
- LEFLVRE, docteur ès lettres. **Obligation morale et idéalisme.** 1895.
- LEMOINE (Albert). * **Le Vitalisme et l'Animisme.**
- LEOPARDI. **Opuscules et Pensées**, traduit de l'italien par M. Aug. Dapples.
- LEVALLOIS (Jules). **Déisme et Christianisme.**
- LEVEQUE (Charles), de l'Institut. * **Le Spiritualisme dans l'art.**
- LIARD, de l'Institut. * **Les Logiciens anglais contemporains.** 3^e édit.
- **Des définitions géométriques et des définitions empiriques.** 2^e édit.
- LOMBROSO. **L'Anthropologie criminelle et ses récents progrès.** 3^e édit. 1896.
- **Nouvelles recherches d'anthropologie criminelle et de psychiatrie.** 1892.
- **Les Applications de l'anthropologie criminelle.** 1892.
- LUBROCK (Sir John). * **Le Bonheur de vivre.** 2 volumes. 3^e édit.
- **L'Emploi de la vie.** 1897.
- LYON (Georges), maître de conférences à l'École normale. * **La Philosophie de Hobbes.** 1893.
- MARIANO. **La Philosophie contemporaine en Italie.**
- MARION, professeur à la Sorbonne. * **J. Locke, sa vie, son œuvre.** 2^e édit.
- MAUS (L.), avocat à la Cour d'appel de Bruxelles. **De la Justice pénale.**
- MOSSO. * **La Peur.** Étude psycho-physiologique (avec figures). 2^e éd.
- * **La fatigue intellectuelle et physique.** traduit de l'italien par P. LANGLOIS. 2^e édit. 1896, avec grav.
- NORDAU (Max). **Paradoxes psychologiques**, trad. DIETRICH. 2^e édit. 1896.
- **Paradoxes sociologiques**, trad. DIETRICH. 1897.
- PAULHAN (Fr.). **Les Phénomènes affectifs et les lois de leur apparition.**
- * **Joseph de Maistre et sa philosophie.** 1893.
- PILO (Mario), prof. au lycée de Bellune. * **La psychologie du Beau et de l'Art.** 1895.
- PIOGER (D^r Julien). **Le Monde physique**, essai de conception expérimentale. 1893
- QUEVRAT (Fr.), professeur de l'Université. * **L'imagination et ses variétés chez l'enfant.** 2^e édit. 1896
- * **L'abstraction, son rôle dans l'éducation intellectuelle.** 1894.
- **Les Caractères et l'éducation morale.** 1896.
- RÉMUSAT (Charles de), de l'Académie française. * **Philosophie religieuse**
- BOT (Th.), professeur au Collège de France, directeur de la *Revue philosophique*. **La Philosophie de Schopenhauer.** 6^e édition.
- * **Les Maladies de la mémoire.** 11^e édit.
- * **Les Maladies de la volonté.** 11^e édit.
- * **Les Maladies de la personnalité.** 6^e édit.
- * **La Psychologie de l'attention.** 3^e édit.
- RICHARD (G.), docteur ès lettres. **Le Socialisme et la Science sociale.** 1897.

- Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-12, à 2 fr. 50 le vol.
- RICHEL (Ch.). *Essai de psychologie générale* (avec figures). 2^e édit.
- ROBERTY (E. de). *L'Inconnaissable, sa métaphysique, sa psychologie.*
- *L'Agnosticisme. Essai sur quelques théories pessim. de la connaissance.* 2^e éd.
- *La Recherche de l'Unité.* 1 vol. 1893
- *Auguste Comte et Herbert Spencer*, contribution à l'histoire des idées philosophiques au XIX^e siècle. 2^e éd.
- *Le Bien et le Mal.* 1896.
- ROISEL. *De la Substance.*
- *L'Idée spiritualiste.* 1897.
- SALCEY. *La Physique moderne.* 2^e édit.
- SAISSET (Émile), de l'Institut. * *L'Âme et la Vie.*
- * *Critique et Histoire de la philosophie* (fragm. et disc.).
- SCHMIDT (G.). * *Les Sciences naturelles et la Philosophie de l'inconscient.*
- SCHÖBEL. *Philosophie de la raison pure.* Papier vélin. 5 fr.
- SCHOPENHAUER. * *Le Libre arbitre*, traduit par M. Salomon Reinach. 7^e édit.
- * *Le Fondement de la morale*, traduit par M. A. Burdeau. 5^e édit.
- *Pensées et Fragments.* avec intr. par M. J. Bourdeau. 13^e édit.
- SELDEN (Camille). *La Musique en Allemagne*, étude sur Mendelssohn.
- SICILIANI (P.). *La Psychogénie moderne.*
- SIGHELE. *La Foule criminelle.* essai de psychologie collective.
- STRICKER. *Le Langage et la Musique*, traduit de l'allemand par M. Schwiedland.
- STUART MILL. * *Auguste Comte et la Philosophie positive.* 4^e édit.
- * *L'Utilitarisme.* 2^e édit.
- TAINÉ (H.), de l'Académie française. * *Philosophie de l'art dans les Pays-Bas.* 2^e édit.
- TARDE. *La Criminalité comparée.* 3^e édition.
- * *Les Transformations du Droit.* 2^e édit. 1894.
- THAMIN (R.), prof. à la Faculté des lettres de Lyon. * *Éducation et positivisme.* 2^e éd. 1895. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.
- THOMAS (P. Félix), prof. au lycée de Versailles, docteur ès lettres. * *La suggestion*, son rôle dans l'éducation intellectuelle. 1895.
- TISSIÉ. * *Les Rêves*, avec préface du professeur Azam.
- VIANNA DE LIMA. *L'Homme selon le transformisme.*
- WUNDT. *Hypnotisme et suggestion.* Étude critique, traduit par M. Keller.
- ZELLER. *Christian Baur et l'École de Tubingue*, traduit par M. Ritter.
- ZIEGLER. *La Question sociale est une Question morale*, traduit par M. Palante. 2^e éd. 1894.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-8.

- Br. à 5 fr., 7 fr. 50 et 10 fr.; Cart. angl., 1 fr. en plus par vol.; Demi-rel. en plus 2 fr. par vol.
- ADAM (Ch.), professeur à l'Université de Dijon. * *La Philosophie en France* (première moitié du XIX^e siècle). 1 vol. 7 fr. 50
- AGASSIZ. * *De l'Espèce et des Classifications.* 1 vol. 5 fr.
- ARRÉAT. * *Psychologie du peintre.* 1 vol. 5 fr.
- AUBRY (le D^r P.). *La contagion du meurtre.* 1896. 3^e édit. 5 fr.
- BAIN (Alex.). *La Logique inductive et déductive.* Traduit de l'anglais par M. G. Compayré. 2 vol. 3^e édition. 20 fr.
- * *Les Sens et l'Intelligence.* 1 vol. Traduit par M. Cazelles. 3^e édit. 10 fr.
- * *Les Émotions et la Volonté.* Trad. par M. Le Monnier. 1 vol. 10 fr.
- BARNI (Jules). * *La Morale dans la démocratie.* 1 vol. 2^e édit. 5 fr.
- BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, de l'Institut. *La Philosophie dans ses rapports avec les sciences et la religion.* 1 vol. 5 fr.
- BERGSON (H.), docteur ès lettres. * *Essai sur les données immédiates de la conscience.* 1 vol. 3 fr. 75
- *Matière et mémoire. Essai sur les relations du corps à l'esprit.* 1 vol. 1896. 5 fr.
- BOIRAC (Émile), docteur ès lettres. * *L'idée du Phénomène.* 1894. 5 fr.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

- BOURDEAU (L.). **Le Problème de la mort, ses solutions imaginaires et la science positive.** 2^e édition. 1 vol. 1896. 5 fr.
- BOURDON, professeur à l'Université de Rennes. **L'Expression des émotions et des tendances dans le langage.** 1 vol. 1892. 7 fr. 50
- BROCHARD (V.), professeur à la Sorbonne. **De l'Erreur.** 1 vol. 2^e édit. 1897. 5 fr.
- BRUNSCHWIG (E.), agrégé de philosophie. *** Spinoza.** 1894. 3 fr. 75
- CARRAU (Ludovic), professeur à la Sorbonne. **La Philosophie religieuse en Angleterre, depuis Locke jusqu'à nos jours.** 1 vol. 5 fr.
- CLAY (R.). *** L'Alternative. Contribution à la psychologie.** 2^e édit. 10 fr.
- COLLINS (Howard). *** La Philosophie de Herbert Spencer.** 1 vol., avec préface de M. Herbert Spencer, traduit par H. de Varigny. 2^e édit. 1895. 10 fr.
- CONTA (B.). **Théorie de l'ondulation universelle.** Traduction du roumain et notice biographique par D. ROSETTI TESCANI, préface de Louis BUCHNER. 1894. 3 fr. 75
- CRÉPIEU-JAMIN. **L'Écriture et le Caractère.** 1^e édit. 1897. 7 fr. 50
- DELBOS, professeur de philosophie au lycée Louis-le-Grand. *** Le Problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme.** 1 vol. 1894. 10 fr.
- DEWAULE, docteur ès lettres. *** Condillac et la Psychologie anglaise contemporaine.** 1 vol. 1892. 5 fr.
- DUPROIX (P.), professeur à l'Université de Genève. **Kant et Fichte et le problème de l'éducation.** 1 vol. 1897. (Ouvrage couronné par l'Académie française.) 5 fr.
- DURKHEIM, professeur à l'Université de Bordeaux. *** De la division du travail social.** 1 vol. 1893. 7 fr. 50
- FERRERO (G.). **Les lois psychologiques du symbolisme.** 1895. 5 fr.
- FERRI (Louis), professeur à l'Université de Rome. **La Psychologie de l'association, depuis Hobbes jusqu'à nos jours.** 1 vol. 7 fr. 50
- FLINT, professeur à l'Université d'Edimbourg. *** La Philosophie de l'histoire en Allemagne.** 1 vol. 7 fr. 50
- FONSEGRIVE, professeur au lycée Buffon. *** Essai sur le libre arbitre.** Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. 1 vol. 2^e éd. 1895. 10 fr.
- FOUILLÉE (Alf.), de l'Institut. *** La Liberté et le Déterminisme.** 1 vol. 2^e édit. 7 fr. 50
- **Critique des systèmes de morale contemporains.** 1 vol. 2^e éd. 3 fr. 50
- *** La Morale, l'Art, la Religion, d'après Guyau.** 1 vol. 2^e édit. 7 fr. 75
- **L'Avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience.** 1 vol. 5 fr.
- *** L'Évolutionnisme des idées-forces.** 1 vol. 7 fr. 50
- *** La Psychologie des idées-forces.** 2 vol. 1893. 15 fr.
- *** Tempérament et caractère, suivant les individus, les sexes et les races.** 1895. 7 fr. 50
- **Le Mouvement positiviste et la conception sociologique du monde.** 1896. 7 fr. 50
- **Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive.** 1896. 7 fr. 50
- FRANCK (A.), de l'Institut. **Philosophie du droit civil.** 1 vol. 5 fr.
- GAROFALO, agrégé de l'Université de Naples. **La Criminologie.** 1 vol. 4^e édit. 7 fr. 50.
- **La superstition socialiste.** 1895. 5 fr.
- GODFERNAUX (A.), docteur ès lettres. *** Le sentiment et la pensée et leurs principaux aspects physiologiques.** 1894. 5 fr.
- GORY (G.), docteur ès lettres. **L'Immanence de la raison dans la connaissance sensible.** 1 vol. 1896. 5 fr.
- GREEF (de), prof. à la nouvelle Université libre de Bruxelles. **Le transformisme social.** Essai sur le progrès et le progrès des sociétés. 1895. 7 fr. 50
- GURNEY, MYERS et PODMORE. **Les Hallucinations télépathiques,** traduit et abrégé des *« Phantasms of The Living »* par L. MARILLIER, préf. de CH. RICHTER. 1 vol. 2^e éd. 7 fr. 50
- GUV'U (M.). *** La Morale anglaise contemporaine.** 1 vol. 4^e édit. 7 fr. 50
- **Les Problèmes de l'esthétique contemporaine.** 1 vol. 5 fr.
- **Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.** 1 vol. 3^e édit. 5 fr.
- **L'Irréligion de l'avenir, étude de sociologie.** 1 vol. 5^e édit. 7 fr. 50
- *** L'Art au point de vue sociologique.** 1 vol. 7 fr. 50
- *** Hérité et Education, étude sociologique.** 1 vol. 3^e édit. 5 fr.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

- HERBERT SPENCER. * **Les Premiers principes**. Traduc. Gazelles. 8^e éd. 1 vol. 10 fr.
 — * **Principes de biologie**. Traduit par M. Gazelles. 4^e éd. 2 vol. 20 fr.
 — * **Principes de psychologie**. Trad. par MM. Ribot et Espinas. 2 vol. 20 fr.
 HERBERT SPENCER. * **Principes de sociologie**. 4 vol., traduits par MM. Gazelles et Gerschet :
 Tome I. 10 fr. — Tome II. 7 fr. 50. — Tome III. 15 fr. — Tome IV. 3 fr. 75
 — * **Essais sur le progrès**. Traduit par M. A. Burdeau. 1 vol. 5^e éd. 7 fr. 50
 — **Essais de politique**. Traduit par M. A. Burdeau. 1 vol. 3^e éd. 7 fr. 50
 — **Essais scientifiques**. Traduit par M. A. Burdeau. 1 vol. 2^e éd. 7 fr. 50
 — * **De l'Education physique, intellectuelle et morale**. 1 vol. 10^e éd. 5 fr.
 (Voy. p. 2, 18 et 19.)
 HIRTIL (G.). * **Physiologie de l'Art**. Trad. et introd. de M. L. ARRÉAT. 1 vol. 5 fr.
 HUXLEY, de la Société royale de Londres. * **Hume, sa vie, sa philosophie**. Traduit de l'anglais et précédé d'une introduction par M. G. COMPAYRÉ. 1 vol. 5 fr.
 IZOLET (J.), docteur ès lettres. * **La Cité moderne, métaphysique de la sociologie**. 3^e éd. 1896. 10 fr.
 JANET (Paul), de l'Institut. * **Les Causes finales**. 1 vol. 3^e éd. 10 fr.
 — * **Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale**. 2 forts vol. 3^e éd., revue, remaniée et considérablement augmentée. 20 fr.
 — * **Victor Cousin et son œuvre**. 1 vol. 3^e édition. 7 fr. 50
 JANET (Pierre), professeur suppléant au Collège de France. * **L'Automatisme psychologique**, essai sur les formes inférieures de l'activité mentale. 1 vol. 2^e éd. 1894. 7 fr. 50
 JAURÈS (J.), docteur ès lettres, député. **De la réalité du Monde sensible**. 1 vol. 1892. 7 fr. 50
 LANG (A.). * **Mythes, Cultes et Religion**. Traduit par MM. MARILLIER et DURR, introduction de MARILLIER. 1896. 10 fr.
 LAVELEYE (de), correspondant de l'Institut. * **De la Propriété et de ses formes primitives**. 1 vol. 4^e éd. revue et augmentée. 10 fr.
 — * **Le Gouvernement dans la démocratie**. 2 vol. 3^e éd. 1896. 15 fr.
 LÉVY-BRUHL, docteur ès lettres. * **La Philosophie de Jacobi**. 1894. 5 fr.
 LIARD, de l'Institut. * **Descartes**. 1 vol. 5 fr.
 — * **La Science positive et la Métaphysique**. 1 vol. 2^e éd. 7 fr. 50
 LOMBROSO. * **L'Homme criminel** (criminel-né, fou-moral, épileptique), précédé d'une préface de M. le docteur LETOURNEAU. 3^e éd. 2 vol. et atlas. 1895. 36 fr.
 LOMBROSO ET FERRERO. **La Femme criminelle et la prostituée**. 1 vol. in-8 avec planches hors texte. 1896. 15 fr.
 LOMBROSO et LASCHI. **Le Crime politique et les Révolutions**. 2 vol. avec 13 planches hors texte. 15 fr.
 LYON (Georges), maître de conférences à l'École normale supérieure. * **L'Idealisme en Angleterre au XVIII^e siècle**. 1 vol. 7 fr. 50
 MARION (H.), professeur à la Sorbonne. * **De la Solidarité morale**. Essai de psychologie appliquée. 1 vol. 5^e éd. 1895. 5 fr.
 MARTIN (Fr.), docteur ès lettres. **La perception extérieure et la science positive**, essai de philosophie des sciences. 1894. 5 fr.
 MATTHEW ARNOLD. **La Crise religieuse**. 1 vol. 7 fr. 50
 MAUDSLEY. * **La Pathologie de l'esprit**. 1 vol. Trad. de l'ang. par M. Germont. 10 fr.
 NAVILLE (E.), correspond. de l'Institut. **La physique moderne**. 1 vol. 2^e éd. 5 fr.
 — * **La Logique de l'hypothèse**. 2^e éd. 5 fr.
 — * **La définition de la philosophie**. 1894. 5 fr.
 NORDAU (Max). * **Dégénérescence**, traduit de l'allemand par Aug. Dietrich. 4^e éd. 1896. Tome I. 7 fr. 50. Tome II. 10 fr.
 — **Les Mensonges conventionnels de notre civilisation**, trad. DIETRICH. Nouvelle édition. 1 vol. 1897. 5 fr.
 NOVICOW. **Les Luites entre Sociétés humaines et leurs phases successives**. 1 vol. 1893. 10 fr.
 — * **Les gaspillages des sociétés modernes**. 1894. 5 fr.
 OLDENBERG, professeur à l'Université de Kiel. * **Le Bouddha, sa Vie, sa Doctrine, sa Communauté**, trad. par P. Foucher. Préf. de Lucien Lévy. 1 vol. 1894. 7 fr. 50
 PAULHAN (Fr.). **L'Activité mentale et les Éléments de l'esprit**. 1 vol. 10 fr.
 Les types intellectuels : esprits logiques et esprits faux. 1896. 7 fr. 50

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

- PAYOT (J.), docteur ès lettres. * **L'Éducation de la volonté.** 1 vol. 6^e édit. 1897. 5 fr.
 — **De la croyance.** 1896. 5 fr.
 PÉREZ (Bernard). **Les Trois premières années de l'enfant.** 1 vol. 5^e édit. 5 fr.
 — **L'Enfant de trois à sept ans.** 1 vol. 3^e édit. 5 fr.
 — **L'Éducation morale dès le berceau.** 1 vol. 3^e édit. 1896. 5 fr.
 — **Le Caractère, de l'enfant à l'homme.** 1 vol. 5 fr.
 — **L'Éducation intellectuelle dès le berceau.** 1 vol. 1896. 5 fr.
 PICAVET (E.), maître de conférences à l'École des hautes études. * **Les Idéologues,** essai sur l'histoire des idées, des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France, depuis 1789. 1 vol. (Ouvr. couronné par l'Académie française.) 10 fr.
 PIDERIT. **La Mimique et la Physiognomonie.** Trad. de Fallemant par M. Giroi. 1 vol., avec 95 figures dans le texte. 5 fr.
 PILLON (F.). * **L'Année philosophique.** 7 années : 1890, 1891, 1892, 1893, 1894, 1895 et 1896. 7 vol. Chaque vol. séparément. 5 fr.
 PIOGER (J.). **La Vie et la Pensée.** essai de conception expérimentale. 1894. 1 v. 5 fr.
 — **La vie sociale, la morale et le progrès.** 1894. 5 fr.
 PREYER, prof. à l'Université de Berlin. **Éléments de physiologie.** 5 fr.
 — * **L'Âme de l'enfant.** Développement psychique des premières années. 1 vol. 10 fr.
 PROAL. * **Le Crime et la Peine.** 1 vol. 2^e édit. 1894. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. 10 fr.
 — * **La criminalité politique.** 1895. 5 fr.
 RIBOT (Th.), prof. au Collège de France, dir. de la *Revue philosophique*. * **L'Hérédité psychologique.** 1 vol. 5^e édit. 7 fr. 50
 — * **La Psychologie anglaise contemporaine.** 1 vol. 3^e édit. 7 fr. 50
 — * **La Psychologie allemande contemporaine.** 1 vol. 2^e éd. 7 fr. 50
 — **La psychologie des sentiments.** 1896. 7 fr. 50
 RICARDOU (A.), docteur ès lettres. * **De l'Idéal,** étude philosophique. 1 vol. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. 5 fr.
 RICHTER (Ch.), professeur à la Faculté de médecine de Paris. **L'Homme et l'Intelligence.** Fragments de psychologie et de physiologie. 1 vol. 2^e édit. 10 fr.
 ROBERTY (E. de). **L'Ancienne et la Nouvelle philosophie.** 1 vol. 7 fr. 50
 — * **La Philosophie du siècle** (positivisme, criticisme, évolutionnisme). 1 vol. 5 fr.
 ROMANES. * **L'Évolution mentale chez l'homme.** 1 vol. 7 fr. 50
 SAIGEY (E.). * **Les Sciences au XVIII^e siècle.** La Physique de Voltaire. 1 vol. 5 fr.
 SCHOPENHAUER. **Aphorismes sur la sagesse dans la vie.** 3^e édit. Traduit par M. Cantacuzène. 1 vol. 5 fr.
 — * **De la Quadruple racine du principe de la raison suffisante,** suivi d'une *Histoire de la doctrine de l'idéal et du réel.* Trad. par M. Cantacuzène. 1 vol. 5 fr.
 — * **Le Monde comme volonté et comme représentation.** Traduit par M. A. Burdeau. 2^e éd. 3 vol. Chacun séparément. 7 fr. 50
 SÉAHLLES (G.), maître de conférences à la Sorbonne. **Essai sur le génie dans l'art.** 1 vol., 2^e édit., 1897. 5 fr.
 SERGI, professeur à l'Université de Rome. **La Psychologie physiologique,** traduit de l'italien par M. Mouton. 1 vol. avec figures. 7 fr. 50
 SOLLIER (D^r P.). * **Psychologie de l'idiot et de l'imbécile.** 1 vol. 5 fr.
 SOURIAU (Paul), professeur à l'Université de Nancy. **L'Esthétique du mouvement.** 1 vol. 5 fr.
 — * **La suggestion dans l'art.** 1 vol. 5 fr.
 STUART MILL. * **Mes Mémoires.** Histoire de ma vie et de mes idées. 1 vol. 3^e édit. 5 fr.
 — * **Système de logique déductive et inductive.** 4^e édit. 2 vol. 20 fr.
 — * **Essais sur la religion.** 2^e édit. 1 vol. 5 fr. (Voy. p. 3.)
 SULLY (James). **Le Pessimisme.** 1 vol. 2^e édit. 7 fr. 50
 TARDE (G.). * **La logique sociale.** 1895. 7 fr. 50
 — * **Les lois de l'imitation.** 2^e édit. 1895. 7 fr. 50
 TIERZ (Emile), docteur ès lettres. **Le Réalisme métaphysique.** 1894. 5 fr.
 TROTT (El.), de l'Institut. * **Essais de philosophie critique.** 1 vol. 7 fr. 50
 — **La Religion.** 1 vol. 7 fr. 50
 WUNDT. **Éléments de psychologie physiologique.** 2 vol. avec figures. 20 fr.

COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

PHILOSOPHIE ANCIENNE

- ARISTOTE (Œuvres d'), traduction de J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, de l'Institut.
- **Psychologie** (Opuscules), avec notes. 4 vol. in-8..... 40 fr.
 - * **Rhétorique**, avec notes. 2 vol. in-8 16 fr.
 - * **Politique**. 1 v. in-8... 40 fr.
 - **La Métaphysique d'Aristote**. 3 vol. in-8. 30 fr.
 - **De la Logique d'Aristote**, par M. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE. 2 vol. in-8..... 40 fr.
 - **Table alphabétique des matières de la traduction générale d'Aristote**, par M. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, 2 forts vol. in-8. 1892 30 fr.
 - **L'Esthétique d'Aristote**, par M. BÉNARD. 1 vol. in-8. 1889. 5 fr.
 - SOCRATE. * **La Philosophie de Socrate**, par Alf. FOUILLEE. 2 vol. in-8 46 fr.
 - **Le Procès de Socrate**. Examen des thèses socratiques, par G. SOREL. 1 vol. in-8..... 3 fr. 50
 - PLATON. **Études sur la Dialectique dans Platon et dans Hegel**, par Paul JANET. 1 vol. in-8. 6 fr.
 - **Platon et Aristote**, par VAN DER REST. 1 vol. in-8..... 40 fr.
 - * **Platon, sa philosophie**, précédé d'un aperçu de sa vie et de ses œuvres, par Ch. BÉNARD. 1 vol. in-8. 1893..... 40 fr.
 - **La Théorie platonicienne des Sciences**, par ÉLIE HALÉVY, agrégé de l'Université. 1 vol. in-8. 1895..... 5 fr.
 - PLATON. **Œuvres**, traduction VICTOR COUSIN revue par J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE : Socrate et Platon ou le Platonisme — Eutyphron — Apologie de Socrate — Criton — Phédon. 1 vol. in-8. 1896. 7 fr. 50
 - ÉPICURE. * **La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines**, par M. GUYAU. 1 volume in-8. 3^e édit..... 7 fr. 50
 - BÉNARD. **La Philosophie ancienne**, histoire de ses systèmes. 1^{re} partie : *La Philosophie et la Sagesse orientales*. — *La Philosophie grecque avant Socrate*. — *Socrate et les socratiques*. — *Études sur les sophistes grecs*. 1 v. in-8..... 9 fr.
 - FABRE (Joseph). * **Histoire de la philosophie, antiquité et moyen âge**. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
 - FAVRE (M^{me} Jules), née VELTEN. **La Morale des stoïciens**. 1 volume in-18 3 fr. 50
 - **La Morale de Socrate**. 1 vol. in-18..... 3 fr. 50
 - **La Morale d'Aristote**, 1 vol. in-18 3 fr. 50
 - OGEREAU. **Essai sur le système philosophique des stoïciens**. 1 vol. in-8. 5 fr.
 - RODIER (G.), docteur ès lettres. * **La Physique de Straton de Lampsaque**. 1 vol. in-8..... 3 fr.
 - TANNERY (Paul), professeur suppléant au Collège de France. **Pour l'histoire de la science hellène** (de Thalès à Empédocle). 1 v. in-8. 1887..... 7 fr. 50
 - MILHAUD (G.). * **Les origines de la science grecque**. 1 vol. in-8. 1893 5 fr.

PHILOSOPHIE MODERNE

- LEIBNIZ. * **Leibniz et Pierre le Grand**, par FOUCHER DE CAREIL. 1 vol. in-8..... 2 fr.
- **Leibniz et les deux Sophie**, par FOUCHER DE CAREIL. In-8. 2 fr.
- * DESCARTES, par L. LIARD. 1 v. in-8. 5 f.
- **Essai sur l'Esthétique de Descartes**, par KRANTZ, doyen de la Faculté des lettres de Nancy. 1 v. in-8 6 fr.
- SPINOZA. **Benedicti de Spinoza opera**, quotquot reperta sunt, recognoverunt J. Van Vloten et J.-P.-N. Land. 2 forts vol. in-8 sur papier de Hollande..... 45 fr.
- Le même en 3 volumes élégamment reliés..... 48 fr.
- SPINOZA. **Inventaire des livres formant sa bibliothèque**, publié d'après un document inédit avec des notes biographiques et bibliographiques et une introduction par A.-J. SERVAAS VAN RVOIJEN. 1 v. in-4 sur papier de Hollande..... 15 fr.
- GEULINCK (Arnoldi). **Opera philosophica** recognovit J.-P.-N. Land,

- 3 volumes, sur papier de Hollande, gr. in-8. Chaque vol. . . . 17 fr. 75
- GASSENDI. La Philosophie de Gassendi**, par P.-F. THOMAS, docteur ès lettres, professeur au lycée de Versailles. 1 vol. in-8. 1889. 6 fr.
- LOCKE. * Sa vie et ses œuvres**, par MARION, professeur à la Sorbonne. 1 vol. in-18. 3^e édition. 2 fr. 50
- MALEBRANCHE. * La Philosophie de Malebranche**, par OLLÉ-LAPRUNE, maître de conférences à l'École normale supérieure. 2 vol. in-8. 16 fr.
- PASCAL. Études sur le scepticisme de Pascal**, par DROZ, professeur à la Faculté des lettres à Besançon. 1 vol. in-8. . . . 6 fr.
- VOLTAIRE. Les Sciences au XVIII^e siècle**. Voltaire physicien, par EM. SAIGEY. 1 vol. in-8. 5 fr.
- FRANCK (Ad.)**, de l'Institut. **La Philosophie mystique en France au XVIII^e siècle**. 1 volume in-18. 2 fr. 50
- DAMIRON. Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII^e siècle**. 3 vol. in-8. 15 fr.
- J.-J. ROUSSEAU. Du Contrat social**, édition comprenant avec le texte définitif les versions primitives de l'ouvrage d'après les manuscrits de Genève et de Neuchâtel, avec introduction, par EDMOND DREYFUS-BRISAC. 1 fort volume grand in-8. 12 fr.

PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE

- DUGALD STEWART. * Éléments de la philosophie de l'esprit humain**, traduits de l'anglais par L. PEISSE. 3 vol. in-12. . . . 9 fr.
- HUMÉ. * Sa vie et sa philosophie**, par Th. HUXLEY, trad. de l'angl. par G. COMPATRÉ. 1 vol. in-8. 5 fr.
- BACON. Étude sur François Bacon**, par J. BARTHELEMY-SAINTE-HILAIRE, de l'Institut. 1 vol. in-18. 2 fr. 50
- BACON. * Philosophie de François Bacon**, par CH. ADAM, professeur à la Faculté des lettres de Dijon (ouvrage couronné par l'Institut). 1 volume in-8. . . . 7 fr. 50
- BERKELEY. Œuvres choisies. Essai d'une nouvelle théorie de la vision. Dialogues d'Hylas et de Philonous**. Traduit de l'anglais par MM. BEAULAVON (G.) et PARODI (D.), agrégés de l'Université. 1895. 1 vol. in-8. 5 fr.

PHILOSOPHIE ALLEMANDE

- KANT. La Critique de la raison pratique**, traduction nouvelle avec introduction et notes, par M. PICA-VET. 1 vol. in-8. 6 fr.
- **Éclaircissements sur la Critique de la raison pure**, trad. par M. J. TISSOT. 1 vol. in-8. 6 fr.
- *** Principes métaphysiques de la morale**, augmentés des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduct. par M. TISSOT. 1 vol. in-8. 8 fr.
- **Doctrine de la vertu**, traduction par M. Jules BARNI. 1 vol. in-8. 8 fr.
- *** La Logique**, traduction par M. TISSOT. 1 vol. in-8. 4 fr.
- *** Mélanges de logique**, traduction par M. TISSOT. 1 v. in-8. 6 fr.
- **Prolegomènes à toute métaphysique future** qui se présente comme science, traduction de M. TISSOT. 1 vol. in-8. . . . 6 fr.
- *** Anthropologie**, suivie de divers fragments relatifs aux rap-
- ports du physique et du moral de l'homme, et du commerce des esprits d'un monde à l'autre, traduction par M. TISSOT. 1 vol. in-8. 6 fr.
- KANT. Traité de pédagogie**, trad. J. BARNI; préface et notes par M. Raymond THAMIN. 1 vol. in-12. 1 fr. 50
- KANT et FICHTE et le problème de l'éducation** par PAUL DUPROIX. 1 vol. in-8. 1897. 5 fr.
- FICHTE. Destination du savant et de l'homme de lettres**, traduit par M. NICOLAS. 1 vol. in-8. 3 fr.
- *** Doctrines de la science**. 1 vol. in-8. 9 fr.
- SCHELLING. Bruno**, ou du principe divin. 1 vol. in-8. 3 fr. 50
- HEGEL. * Logique**. 2^e édit. 2 vol. in-8. 14 fr.
- *** Philosophie de la nature**. 3 vol. in-8. 25 fr.
- *** Philosophie de l'esprit**. 2 vol. in-8. 18 fr.

- * **Philosophie de la religion.**
2 vol. in-8. 20 fr.
- **La Poétique**, trad. par M. Ch. BÉ-
NARD. Extraits de Schiller, Goethe,
Jean-Paul, etc., 2 v. in-8. 12 fr.
- **Esthétique.** 2 vol. in-8, trad.
par M. BÉNARD. 16 fr.
- HEGEL. * **Antécédents de l'hégé-
lianisme dans la philosophie
française**, par E. BEAUSSIRE.
1 vol. in-18. 2 fr. 50
- **Introduction à la philosophie
de Hegel**, par VÉRA. 1 vol. in-8.
2^e édit. 6 fr. 50
- **La logique de Hegel**, par Eug.

- NOEL, professeur au lycée Lakanal.
1 vol. in-8. 1897. 3 fr.
- HUMBOLDT (G. de). **Essai sur les
limites de l'action de l'État.**
in-8. 10 fr.
- RICHTER (Jean-Paul-Fr.). **Poétique
ou Introduction à l'Esthétique.**
trad. par ALEX. BUCHNER et LÉON
DUMONT. 2 vol. in-8. 1862. 15 fr.
- SCHILLER. **L'Esthétique de Schil-
ler**, par FR. MONTARGIS. 1 vol.
in-8 4 fr.
- STAHL. * **Le Vitalisme et l'Ani-
misme de Stahl**, par M. Albert
LEMOINE. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

PHILOSOPHIE ALLEMANDE CONTEMPORAINE

- BUCHNER (L.). * **Le Matérialisme
contemporain**, par M. Paul
JANET. 4^e édit. 1 vol. in-18. 2 fr. 50
- CHRISTIAN BAUR et l'École de
Tubingue, par M. Ed. ZELLER.
1 vol. in-18. 2 fr. 50
- HARTMANN (E. de). **La Religion de
l'avenir.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
- * **Le Darwinisme**, ce qu'il y a de
vrai et de faux dans cette doctrine.
1 vol. in-18. 2 fr. 50
- HERBART. * **Principales œuvres pé-
dagogiques**, trad. et fondues par A.
PINLOCHE. 1 v. in-8. 1894. 7 fr. 50
- O. SCHMIDT. * **Les Sciences natu-
relles et la Philosophie de
l'inconscient.** 1 v. in-18. 2 fr. 50
- PIDERIT. **La Mimique et la
Physiognomonie.** 1 v. in-8. 5 fr.
- PREYER. **Éléments de physio-
logie.** 1 vol. in-8. 5 fr.
- * **L'Âme de l'enfant.** Observations
sur le développement psychique des
premières années. 1 vol. in-8. 10 fr.
- SCHÖEHEL. **Philosophie de la rai-
son pure.** 1 vol. in-18. 5 fr.
- SCHOPENHAUER. * **Essai sur le libre
arbitre.** 1 vol. in-18. 5^e éd. 2 fr. 50

- SCHOPENHAUER. * **Le Fondement
de la morale.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
- **Essais et fragments**, trad. et pré-
cédé d'une Vie de Schopenhauer, par
M. BOURDEAU. 1 v. in-18. 13^e éd. 2 f. 50
- **Aphorismes sur la sagesse
dans la vie.** 1 vol. in-8. 3^e éd. 5 fr.
- * **De la quadruple racine du
principe de la raison suffi-
sante.** 1 vol. in-8. 5 fr.
- * **Le Monde comme volonté et
représentation.** 3 vol. in-8; cha-
cun séparément. 7 fr. 50
- **La Philosophie de Schopen-
hauer**, par M. Th. RIBOT. 1 vol.
in-18. 5^e édit. 2 fr. 50
- RIBOT (Th.). * **La Psychologie alle-
mande contemporaine.** 1 vol.
in-8. 2^e édit. 7 fr. 50
- STRICKER. **Le Langage et la Musi-
que.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
- WUNDT. **Psychologie physio-
logique.** 2 vol. in-8 avec fig. 20 fr.
- **Hypnotisme et Suggestion.**
1 vol. in-18. 2 fr. 50
- OLDENBERG. * **Le Bouddha, sa vie,
sa doctrine, sa communauté.**
1 vol. in-8. 7 fr. 50

PHILOSOPHIE ANGLAISE CONTEMPORAINE

- STUART MILL. — * **Mes Mémoires.**
Histoire de ma vie et de mes idées.
1 v. in-8. 5 fr.
- * **Système de logique déduc-
tive et inductive.** 2 v. in-8. 20 fr.
- * **Auguste Comte et la philoso-
phie positive.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
- * **L'Utilitarisme.** 1 v. in-18. 2 fr. 50
- * **Essais sur la Religion.** 1 vol.
in-8. 2^e édit. 5 fr.
- **La Philosophie de Stuart
Mill**, par H. LAURET. 2 v. in-8. 6 fr.

- HERBERT SPENCER. * **Les Pre-
miers Principes.** In-8. 10 fr.
- * **Principes de biologie.** 2 forts
vol. in-8. 20 fr.
- * **Principes de psychologie.**
2 vol. in-8. 20 fr.
- * **Introduction à la science
sociale.** 1 v. in-8, cart. 6^e édit. 6 fr.
- * **Principes de sociologie.**
4 vol. in-8. 36 fr. 25
- * **Classification des sciences.**
1 vol. in-18. 2^e édition. 2 fr. 50

- * **De l'éducation intellectuelle, morale et physique.** 1 vol. in-8. 5^e édit. 5 fr
- HERBERT SPENCER. * **Essais sur le progrès.** 1 vol. in-8. 2^e éd. 7 fr. 50
- **Essais de politique.** 1 vol. in-8. 2^e édit. 7 fr. 50
- **Essais scientifiques.** 1 volume in-8. 7 fr. 50
- * **Les Bases de la morale évolutionniste.** 1 v. in-8. 5^e édit. 6 fr.
- **L'Individu contre l'État.** 1 vol in-18. 4^e édit. 2 fr. 50
- BAIN. * **Des sens et de l'intelligence.** 1 vol. in-8. 10 fr.
- **Les Émotions et la Volonté.** 1 vol. in-8. 10 fr.
- * **La Logique inductive et déductive.** 2 v. in-8. 2^e éd. 20 fr.
- * **L'Esprit et le Corps.** 1 vol. in-8, cartonné. 4^e édit. 6 fr.
- * **La Science de l'éducation.** 1 v. in-8, cartonné. 6^e édit. 6 fr.
- COLLINS (Howard). * **La Philosophie de Herbert Spencer.** 1 vol. in-8. 2^e édit. 10 fr.
- DARWIN. * **Descendance et Darwinisme,** par Oscar SCHMIDT. 1 vol. in-8, cart. 5^e édit. 6 fr.
- * **Le Darwinisme,** par E. DE HARTMANN. 1 vol. in-18. 2 fr. 50
- FERRIER. **Les Fonctions du Cerveau.** 1 vol. in-8. 3 fr.
- CHARLTON BASTIAN. * **Le Cerveau,** organe de la pensée chez l'homme et les animaux. 2 vol. in-8. 12 fr.
- BAGEHOT. * **Lois scientifiques du**

- développement des nations.** 1 vol. in-8, cart. 4^e édit. 6 fr.
- DRAPER. * **Les Conflits de la science et de la religion.** In-8. 7^e éd. 6 fr.
- HOBBS. * **La Philosophie de Hobbes** par G. LYON. 1 vol. in-18. 2 fr. 50
- MATTHEW ARNOLD. **La Crise religieuse.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
- MAUDSLEY. * **Le Crime et la Folie.** 1 v. in-8, cart. 5^e éd. 6 fr.
- * **La Pathologie de l'esprit.** 1 vol. in-8. 10 fr.
- FLINT. * **La Philosophie de l'histoire en Allemagne.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
- RIBOT (Th.). * **La Psychologie anglaise contemporaine.** 3^e édit. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
- LIARD. * **Les Logiciens anglais contemporains.** 1 vol. in-18. 2^e édit. 2 fr. 50
- GUYAU. * **La Morale anglaise contemporaine.** 1 v. in-8. 4^e éd. 7 fr. 50
- HUXLEY. * **Hume, sa vie, sa philosophie.** 1 vol. in-8. 5 fr.
- JAMES SULLY. **Le Pessimisme.** 1 vol. in-8. 2^e éd. 7 fr. 50
- **Les Illusions des sens et de l'esprit.** 1 vol. in-8, cart. 6 fr.
- CARRAU (L.). **La Philosophie religieuse en Angleterre,** depuis Locke jusqu'à nos jours. 1 v. in-8. 5 fr.
- LYON (Georges). **L'Idéalisme en Angleterre au XVIII^e siècle.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
- **La Philosophie de Hobbes.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50

PHILOSOPHIE ITALIENNE CONTEMPORAINE

- SICILIANI. **La Psychogénie moderne.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
- ESPINAS. * **La Philosophie expérimentale en Italie,** origines, état actuel. 1 vol. in-18. 2 fr. 50
- MARIANO. **La Philosophie contemporaine en Italie,** philosophie hégélienne. 1 v. in-18. 2 fr. 50
- FERRI (Louis). **La Philosophie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours.** In-8. 7 fr. 50
- LEOPARDI. **Oposcules et pensées.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
- MORSO. * **La Peur.** 1 v. in-18. 2 fr. 50
- * **La fatigue intellectuelle et physique.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
- MARIO PILO. * **Psychologie du beau et de l'art.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
- LOMBROSO. **L'Homme criminel.** 2 vol. in-8, avec atlas. 36 fr.

- LOMBROSO. **L'Anthropologie criminelle,** ses récents progrès. 1 v. in-18. 3^e édit. 2 fr. 50
- **Nouvelles observations d'anthropologie criminelle et de psychiatrie.** 1 v. in-18. 2 fr. 50
- **Applications de l'anthropologie criminelle.** In-18. 2 fr. 50
- LOMBROSO et FERRERO. **La Femme criminelle.** 1 vol. in-8. 15 fr.
- LOMBROSO et LASCHI. **Le Crime politique et les révolutions.** 2 vol. in-8, avec pl. hors texte. 15 fr.
- MANTEGAZZA. **La Physionomie et l'expression des sentiments.** 2^e édit. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.
- SERGI. **La Psychologie physiologique.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
- GAROFALO. **La Criminologie.** 1 volume in-8. 3^e édit. 7 fr. 50

OUVRAGES DE PHILOSOPHIE

PRESCRITS POUR L'ENSEIGNEMENT DES LYCÉES ET DES COLLÈGES

* COURS ÉLÉMENTAIRE DE PHILOSOPHIE

Suivi de Notions d'histoire de la Philosophie
et de Sujets de Dissertations donnés à la Faculté des lettres de Paris

Par Émile BOIRAC

Professeur de philosophie au lycée Condorcet.

1 vol. in-8, 10^e édition, 1897. Broché, 6 fr. 50. Cartonné à l'anglaise, 7 fr. 50

* LA DISSERTATION PHILOSOPHIQUE

Choix de sujets — Plans — Développement

PRÉCÉDÉ D'UNE INTRODUCTION SUR LES RÈGLES DE LA DISSERTATION PHILOSOPHIQUE

PAR LE MÊME

1 vol. in-8. 6^e édit. 1896. Broché, 6 fr. 50. Cartonné à l'anglaise, 7 fr. 50.

AUTEURS DEVANT ÊTRE EXPLIQUÉS DANS LA CLASSE DE PHILOSOPHIE

AUTEURS FRANÇAIS

*Ces auteurs français sont expliqués également dans la classe de première (lettres)
de l'enseignement moderne.*

- CONDILLAC. — *Traité des Sensations*, livre I, avec notes, par Georges LYON, maître de conférences à l'École normale supérieure, docteur ès lettres. 1 vol. in-12. 2^e éd. 1 fr. 40
- DESCARTES. — *Discours sur la Méthode*, avec notes, introduction et commentaires par V. BROCHARD, professeur à la Sorbonne. 1 vol. in-12. 6^e édition..... 1 fr. 25
- DESCARTES. — *Les Principes de la philosophie*, livre I, avec notes, par LE MÊME. 1 vol. in-12, broché..... 1 fr. 25
- LEIBNIZ. — *La Monadologie*, avec notes, introduction et commentaires, par D. NOLEN, recteur honoraire. 1 vol. in-12. 2^e édit..... 2 fr.
- LEIBNIZ. — *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Avant-propos et livre I, avec notes, par Paul JANET, de l'Institut, professeur à la Sorbonne. 1 vol. in-12..... 1 fr.
- MALEBRANCHE. — *De la Recherche de la vérité*, livre II (*de l'Imagination*), avec notes, par Pierre JANET, ancien élève de l'École normale supérieure, professeur suppléant au Collège de France. 1 vol. in-12..... 1 fr. 80
- PASCAL. — *De l'Autorité en matière de philosophie*. — *De l'Esprit géométrique*. — *Entretien avec M. de Sacy*, avec notes, par ROBERT, professeur à la Faculté des lettres de Rennes. 1 vol. in-12. 2^e édit..... 1 fr.

AUTEURS LATINS

- CICÉRON. — *De natura Deorum*, livre II, avec notes, par PICAVET, agrégé de l'Université, professeur au collège Rollin. 1 vol. in-12..... 2 fr.
- CICÉRON. — *De officiis*, livre I, avec notes, par E. BOIRAC, professeur agrégé au lycée Condorcet. 1 vol. in-12..... 1 fr. 40
- LUCRÈCE. — *De natura rerum*, livre V, avec notes, par G. LYON, maître de conférences à l'École normale supérieure. 1 vol. in-12..... 1 fr. 50
- SÉNÈQUE. — *Lettres à Lucilius* (les 16 premières), avec notes, par DAURIAC, ancien élève de l'École normale supérieure, professeur à l'Université de Montpellier. 1 vol. in-12..... 1 fr. 25

AUTEURS GRECS

- ARISTOTE. — *Morale à Nicomaque*, livre X, avec notes, par L. CARRAU, professeur à la Sorbonne. 1 vol. in-12..... 1 fr. 25
- ÉPICTÈTE. — *Manuel*, avec notes, par MONTARGIS, ancien élève de l'École normale supérieure, professeur de philosophie au lycée de Troyes. 1 vol. in-12..... 1 fr.
- PLATON. — *La République*, livre VI, avec notes, par ESPINAS, professeur à la Sorbonne. 1 vol. in-12..... 2 fr.
- XÉNOPHON. — *Mémorables*, livre I, avec notes, par PENJON, ancien élève de l'École normale supérieure, professeur à l'Université de Lille. 1 vol. in-12..... 1 fr. 25

ÉLÉMENTS DE PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE ET DE PHILOSOPHIE MORALE

Suivis de sujets de Dissertations

Mathématiques élémentaires et Première (Sciences)

Par P.-F. THOMAS, professeur de Philosophie au lycée Hoche (Versailles)

1 vol. in-8. Broché, 3 fr. 50 — Cartonné à l'anglaise, 4 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE CONTEMPORAINE

Volumes in-12 brochés à 5 fr. 50. — Volumes in-8 brochés de divers prix
 Cartonnage anglais, 50 cent. par vol. in-12; 1 fr. par vol. in-8.
 Demi-reliure, 1 fr. 50 par vol. in-12; 2 fr. par vol. in-8.

EUROPE

SYBEL (H. de). * **Histoire de l'Europe pendant la Révolution française**, traduit de l'allemand par M^{lle} DOSQUET. Ouvrage complet en 6 vol. in-8. 42 fr.
 DEBIDOUR, inspecteur général de l'Instruction publique. * **Histoire diplomatique de l'Europe, de 1815 à 1878**. 2 vol. in-8. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 18 fr.

FRANCE

AULARD, professeur à la Sorbonne. * **Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême, étude historique (1793-1794)**. 1 vol. in-12. 3 fr. 50
 — * **Études et leçons sur la Révolution française**. 1 vol. in-12. 3 fr. 50
 BLANC (Louis). * **Histoire de Dix ans (1830-1840)**. 5 vol. in-8. 25 fr.
 — 25 pl. en taille-douce. Illustrations pour l'*Histoire de Dix ans*. 6 fr.
 BONDOIS (P.), agrégé de l'Université. * **Napoléon et la société de son temps (1793-1821)**. 1 vol. in-8. 7 fr.
 CARNOT (H.), sénateur. * **La Révolution française, résumé historique**. 1 volume in-12. Nouvelle édit. 3 fr. 50
 ÉLIAS REGNAULT. **Histoire de Huit ans (1840-1848)**. 3 vol. in-8. 15 fr.
 — 14 planches en taille-douce. Illustrations pour l'*Histoire de Huit ans*. 4 fr.
 GAFFAREL (P.), professeur à l'Université de Dijon. * **Les Colonies françaises**. 1 vol. in-8. 5^e édit. 5 fr.
 LAUGEL (A.). * **La France politique et sociale**. 1 vol. in-8. 5 fr.
 ROCHAU (de). **Histoire de la Restauration**. 1 vol. in-12. 3 fr. 50
 TAXILE DELORD. * **Histoire du second Empire (1848-1870)**. 6 v. in-8. 42 fr.
 ZEVORT (E.), recteur de l'Académie de Caen. **Histoire de la troisième République**:
 Tome I. **La présidence de M. Thiers**. 1 vol. in-8. 1896. 7 fr.
 Tome II. **La présidence du Maréchal**. 1 vol. in-8. 1897. 7 fr.
 Tome III. **La présidence de M. Carnot**. 1 vol. in-8 (*sous presse*).

WAHL, inspecteur général de l'Instruction aux colonies. * **L'Algérie**. 1 vol. in-8. 2^e édit. (Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.) 5 fr.

LANESSAN (de). **L'Expansion coloniale de la France**. Étude économique, politique et géographique sur les établissements français d'outre-mer. 1 fort vol. in-8, avec cartes. 1886. 12 fr.

— * **L'Indo-Chine française**. Étude économique, politique et administrative sur la *Cochinchine, le Cambodge, l'Annam et le Tonkin*. (Ouvrage couronné par la Société de géographie commerciale de Paris, médaille Duplex.) 1 vol. in-8, avec 5 cartes en couleurs hors texte. 15 fr.

— **La colonisation française en Indo-Chine**. 1 vol. in-12 avec une carte de l'Indo-Chine. 1895. 3 fr. 50

SILVESTRE (J.). **L'Empire d'Annam et les Annamites**, publié sous les auspices de l'administration des colonies. 1 v. in-12, avec 1 carte de l'Annam. 3 fr. 50

WEILL (Georges), agr. de l'Univ., doct. ès lettres. **L'École Saint-Simonienne**. son histoire, son influence jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50

ANGLETERRE

BAGEHOT (W.). * **Lombard-street**. Le Marché financier en Angleterre. 1 vol. in-12. 3 fr. 50
 LAUGEL (Aug.). * **Lord Palmerston et lord Russell**. 1 vol. in-12. 3 fr. 50
 SIR CORNEWAL LEWIS. * **Histoire gouvernementale de l'Angleterre depuis 1770 jusqu'à 1830**. Traduit de l'anglais. 1 vol. in-8. 7 fr.
 REYNALD (H.), doyen de la Faculté des lettres d'Aix. * **Histoire de l'Angleterre depuis la reine Anne jusqu'à nos jours**. 1 vol. in-12. 2^e éd. 3 fr. 50

ALLEMAGNE

SIMON (Ed.). * **L'Allemagne et la Russie au XIX^e siècle**. 1 vol. in-12. 3 fr. 50
 VÉRON (Eug.). * **Histoire de la Prusse**, depuis la mort de Frédéric II jusqu'à la bataille de Sadowa. 1 vol. in-12. 6^e édit., augmentée d'un chapitre nouveau contenant le résumé des événements jusqu'à nos jours, par P. BONDOIS, professeur agrégé d'histoire au lycée Buffon. 3 fr. 50
 — * **Histoire de l'Allemagne**, depuis la bataille de Sadowa jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3^e éd., mise au courant des événements par P. BONDOIS. 3 fr. 50

BOURLOTON (Ed.). * **L'Allemagne contemporaine**. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

AUTRICHE-HONGRIE

ASSELINE (L.). * **Histoire de l'Autriche**, depuis la mort de Marie-Thérèse jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3^e édit. 3 fr. 50

SAYOUS (Ed.), professeur à la Faculté des lettres de Toulouse. **Histoire des Hongrois et de leur littérature politique**, de 1790 à 1815. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

ITALIE

SORIN (Élie). * **Histoire de l'Italie**, depuis 1815 jusqu'à la mort de Victor-Emmanuel. 1 vol. in-12. 1888. 3 fr. 50

GAFFAREL (P.), doyen de la Faculté des lettres de Dijon. * **Bonaparte et les Républiques italiennes (1796-1799)**. 1895. 1 vol. in-8. 5 fr.

ESPAGNE

REYNALD (H.). * **Histoire de l'Espagne**, depuis la mort de Charles III jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

RUSSIE

CRÉHANGE (M.), agrégé de l'Université. * **Histoire contemporaine de la Russie**, depuis la mort de Paul I^{er} jusqu'à l'avènement de Nicolas II (1801-1894). 1 vol. in-12. 2^e édit. 1895. 3 fr. 50

SUISSE

DAENDLIKER. * **Histoire du peuple suisse**. Trad. de l'allemand par M^{me} Jules FAVRE et précédé d'une Introduction de M. Jules FAVRE. 1 vol. in-8. 5 fr.

GRÈCE & TURQUIE

BÉRARD (V.), docteur ès lettres. * **La Turquie et l'Hellénisme contemporain**. (Ouvrage cour. par l'Acad. française). 1 v. in-12. 2^e éd. 1895. 3 fr. 50

AMÉRIQUE

DEBERLE (Alf.). * **Histoire de l'Amérique du Sud**, depuis sa conquête jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3^e édit., revue par M. A. MILHAUD, agrégé de l'Université. 3 fr. 50

BARNI (Jules). * **Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII^e siècle**. 2 vol. in-12. Chaque volume. 3 fr. 50

— * **Les Moralistes français au XVIII^e siècle**. 1 vol. in-12 faisant suite aux deux précédents. 3 fr. 50

BEAUSSIRE (Émile), de l'Institut. **La Guerre étrangère et la Guerre civile**. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

DESPOIS (Eug.). * **Le Vandalisme révolutionnaire**. Fondations littéraires, scientifiques et artistiques de la Convention. 4^e édition, précédée d'une notice sur l'auteur par M. Charles BIGOT. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

CLAMAGERAN (J.), sénateur. * **La France républicaine**. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

GUÉROULT (G.). * **Le Centenaire de 1789**, évolution polit., philos., artist. et scient. de l'Europe depuis cent ans. 1 vol. in-12. 1889. 3 fr. 50

ISAMBERT (G.). **La vie à Paris pendant une année de la Révolution (1791-1792)**. 1894. 3 fr. 50

LAVELEYE (E. de), correspondant de l'Institut. **Le Socialisme contemporain**. 1 vol. in-12. 10^e édit. augmentée. 3 fr. 50

MARCELLIN PELLET, ancien député. **Variétés révolutionnaires**. 3 vol. in-12, précédés d'une préface de A. RANC. Chaque vol. séparém. 3 fr. 50

SPULLER (E.), sénateur, ancien ministre de l'Instruction publique. * **Figures disparues**, portraits contemporains, littéraires et politiques. 3 vol. in-12. 3 fr. 50

— **Histoire parlementaire de la deuxième République**. 1 volume in-12. 2^e édit. 3 fr. 50

— * **Éducation de la démocratie**. 1 vol. in-12. 1892. 3 fr. 50

— **L'Évolution politique et sociale de l'Église**. 1 vol. in-12. 1893. 3 fr. 50

— **Hommes et choses de la Révolution**. 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50

BOURDEAU (J.). * **Le Socialisme allemand et le Nihilisme russe**. 1 vol. in-12. 2^e édit. 1894. 3 fr. 50

DEPASSE (Hector). **Transformations sociales**. 1894. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

— **Du Travail et de ses conditions** (Chambres et Conseils du travail). 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50

REINACH (J.), député. **Pages républicaines**. 1894. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

D'EICHTHAL (Eug.). **Souveraineté du peuple et gouvernement**. 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE DE LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

- De l'authenticité des épigrammes de Simonide**, par M. HAUVETTE, professeur adjoint de langue et de littérature grecques à la Faculté. 1 vol. in-8. 5 fr.
- Antinomies linguistiques**, par M. VICTOR HENRY, professeur de sanscrit et de grammaire comparée des langues indo-européennes à la Faculté. 1 vol. in-8. 2 fr.

TRAVAUX DE L'UNIVERSITÉ DE LILLE
LITTÉRATURE ET HISTOIRE

- PAUL FABRE. **La polyptique du chanoine Benoit — Etude sur un manuscrit de la bibliothèque de Cambrai**, avec une reproduction en phototypie sur papier de Hollande. 3 fr. 50
- MÉDÉRIC DUFOUR. **Etude sur la constitution rythmique et métrique du drame grec**. 1^{re} série, 4 fr.; 2^e série, 2 fr. 50; 3^e série, 2 fr. 50.
- A. PINLOCHE. * **Principales œuvres de Herbart**. (Pédagogie générale. — Esquisse de leçons pédagogiques. — Aphorismes et extraits divers. 7 fr. 50
- A. PENJON. **Pensée et réalité**, de A. SPIR, traduit de l'allemand. 1 vol. in-8. 10 fr.

BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE ET POLITIQUE

- DESCHANEL (E.), sénateur, professeur au Collège de France. * **Le Peuple et la Bourgeoisie**. 1 vol. in-8, 2^e édit. 5 fr.
- DU CASSE. **Les Rois frères de Napoléon 1^{er}**. 1 vol. in-8. 10 fr.
- LOUIS BLANC. **Discours politiques (1848-1881)**. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
- PHILIPPSON. **La Contre-révolution religieuse au XVI^e siècle**. 1 vol. in-8. 10 fr.
- HENRARD (P.). **Henri IV et la princesse de Condé**. 1 vol. in-8. 6 fr.
- NOVICOW. **La Politique internationale**. 1 fort vol. in-8. 7 fr.
- REINACH (Joseph), député. * **La France et l'Italie devant l'histoire**. 1 vol. in-8. 1893. 5 fr.
- LORIA (A.). **Les Bases économiques de la constitution sociale**. 1 vol. in-8. 1893. 7 fr. 50

PUBLICATIONS HISTORIQUES ILLUSTRÉES

- * **HISTOIRE ILLUSTRÉE DU SECOND EMPIRE**, par Taxile DELORD. 6 vol. in-8 colombier avec 500 gravures de FERAT, Fr. REGAMEY, etc. Chaque vol. broché, 8 fr. — Cart. doré, tr. dorées. 14 fr. 50
- HISTOIRE POPULAIRE DE LA FRANCE**, depuis les origines jusqu'en 1815. — 4 vol. in-8 colombier avec 1323 gravures. Chaque vol. broché, 7 fr. 50. — Cart. toile, tr. dorées. 14 fr.
- HISTOIRE CONTEMPORAINE DE LA FRANCE**, depuis 1815 jusqu'à la fin de la guerre du Mexique. — 4 vol. in-8 colombier avec 1033 gravures. Chaque vol. br., 7 fr. 50. — Cart. toile, tr. dorées. 14 fr.

* **De Saint-Louis à Tripoli**
Par le Lac Tchad

Par le Lieutenant-Colonel MONTEIL

- 1 beau volume in-8 colombier, précédé d'une préface de M. de Vogüé, de l'Académie française, illustrations de RIGU. 1895. 20 fr.
- Ouvrage couronné par l'Académie française (Prix Montyon)*

RECUEIL DES INSTRUCTIONS

DONNÉES

AUX AMBASSADEURS ET MINISTRES DE FRANCE

DEPUIS LES TRAITÉS DE WESTPHALIE JUSQU'À LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

Publié sous les auspices de la Commission des archives diplomatiques
au Ministère des Affaires étrangères.

Beaux volumes in-8 raisin, imprimés sur papier de Hollande.

- I. — AUTRICHE, avec Introduction et notes, par M. Albert SOREL, de l'Académie française. 20 fr.
- II. — SUÈDE, avec Introduction et notes, par M. A. GEFFROY, membre de l'Institut. 20 fr.
- III. — PORTUGAL, avec Introduction et notes, par le vicomte DE CAIX DE SAINT-AYMOUR. 20 fr.
- IV et V. — POLOGNE, avec Introd. et notes, par M. LOUIS FARGES, 2 v. 30 fr.
- VI. — ROME, avec Introduction et notes, par M. G. HANOTAUX. 20 fr.
- VII. — BAVIÈRE, PALATINAT ET DEUX-PONTS, avec Introduction et notes, par M. André LEBON. 25 fr.
- VIII et IX. — RUSSIE, avec Introduction et notes, par M. Alfred RAMBAUD, Professeur à la Sorbonne. 2 vol. Le 1^{er} vol. 20 fr. Le second vol. 25 fr.
- X. — NAPLES ET PARME, avec Introd. et notes par M. Joseph REINACH. 20 fr.
- XI. — ESPAGNE (1649-1750), avec Introduction et notes par MM. MOREL-FATIO et LÉONARDON (tome premier). 1 vol. in-8. 20 fr.
- XII. — ESPAGNE (tome second), par les mêmes (*sous presse*).
- XIII. — DANEMARK, avec Introduction et notes, par A. GEFFROY, membre de l'Institut. 1 vol. in-8. 1895. 14 fr.

*INVENTAIRE ANALYTIQUE

DES

ARCHIVES DU MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES

PUBLIÉ

Sous les auspices de la Commission des archives diplomatiques

- I. — Correspondance politique de MM. de CASTILLON et de MARILLAC, ambassadeurs de France en Angleterre (1538-1540), par M. JEAN KAULEK, avec la collaboration de MM. Louis Farges et Germain Lefèvre-Pontalis. 1 beau vol. in-8 raisin sur papier fort. 15 fr.
- II. — Papiers de BARTHÉLEMY, ambassadeur de France en Suisse, de 1792 à 1797 (année 1792), par M. JEAN KAULEK. 1 beau vol. in-8 raisin sur papier fort. 15 fr.
- III. — Papiers de BARTHÉLEMY (janvier-août 1793), par M. JEAN KAULEK. 1 beau vol. in-8 raisin sur papier fort. 15 fr.
- IV. — Correspondance politique de ODET DE SELVE, ambassadeur de France en Angleterre (1546-1549), par M. G. LEFÈVRE-PONTALIS. 1 beau vol. in-8 raisin sur papier fort. 15 fr.
- V. — Papiers de BARTHÉLEMY (septembre 1793 à mars 1794), par M. JEAN KAULEK. 1 beau vol. in-8 raisin sur papier fort. 18 fr.
- VI. — Papiers de BARTHÉLEMY (avril 1794 à février 1795), par M. JEAN KAULEK. 1 beau vol. in-8 raisin sur papier fort. 20 fr.
- VII. — Papiers de BARTHÉLEMY (mars 1795 à septembre 1796). *Négociations de la paix de Bâle*, par M. JEAN KAULEK. 1 beau volume in-8 raisin sur papier fort. 20 fr.

Correspondance des Beys d'Alger avec la Cour de France (1259-1833), recueillie par Eug. PLANTET, attaché au Ministère des Affaires étrangères. 2 vol. in-8 raisin avec 2 planches en taille-douce hors texte. 30 fr.

Correspondance des Beys de Tunis et des Consuls de France avec la Cour (1577-1830), recueillie par Eug. PLANTET, publiée sous les auspices du Ministère des Affaires étrangères. TOME I. in-8 raisin. (*Epuisé*.)

TOME II. 1 fort vol. in-8 raisin. 20 fr.

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

Dirigée par TH. RIBOT, Professeur au Collège de France.

22^e année, 1897.)

La REVUE PHILOSOPHIQUE paraît tous les mois, par livraisons de 7 feuilles grand in-8, et forme ainsi à la fin de chaque année deux forts volumes d'environ 680 pages chacun.

Prix d'abonnement :

Un an, pour Paris, 30 fr. — Pour les départements et l'étranger, 33 fr.

La livraison..... 3 fr.

Les années écoulées se vendent séparément 30 francs, et par livraisons de 3 francs.

Table générale des matières contenues dans les 12 premières années (1876-1887). 1 vol. in-8..... 3 fr.

Deuxième table des matières, années 1888 à 1895. 1 vol. in-8..... 3 fr.

La REVUE PHILOSOPHIQUE n'est l'organe d'aucune école, d'aucune école en particulier.

Tous les articles de fond sont signés et chaque auteur est responsable de son article. Sans professer un culte exclusif pour l'expérience, la direction, bien persuadée que rien de solide ne s'est fondé sans cet appui, lui fait la plus large part et n'accepte aucun travail qui lui dédaigne.

Elle ne recueille aucune partie de la philosophie, tout en s'attachant cependant à celles qui, par leur caractère de précision relative, offrent moins de prise aux désaccords et sont plus propres à valier toutes les écoles. La *psychologie*, avec ses auxiliaires indispensables, l'*éthologie* et la *physiologie du système nerveux*, la *pathologie mentale*, la *psychologie des races humaines* et des *nationalités*, les *recherches expérimentales des laboratoires*; — la *logique*, — les *théories générales fondées sur les découvertes scientifiques*; — l'*esthétique*; — les *hypothèses métaphysiques*, tels sont les principaux sujets dont elle entretient le public.

Plusieurs fois par an paraissent des *livres et morales* qui embrassent dans un travail d'ensemble les travaux récents sur une question déterminée: sociologie, morale, psychologie, linguistique, philosophie religieuse, philosophie mathématique, psychophysique, etc.

La REVUE desirant être, avant tout, un organe d'information, a publié depuis sa fondation le compte rendu de plus de quinze cents ouvrages. Pour faciliter l'étude et les recherches, ces comptes rendus sont groupés sous des rubriques spéciales: anthropologie criminelle, esthétique, métaphysique, théorie de la connaissance, histoire de la philosophie, etc., etc. Ces comptes rendus sont, autant que possible, notés et étant de faire connaître le mouvement philosophique contemporain dans toutes ses directions — non de lui imposer une doctrine.

En un mot par la variété de ses articles et par l'abondance de ses renseignements elle donne un tableau complet du mouvement philosophique et scientifique en Europe.

Ainsi a-t-elle sa place marquée dans les bibliothèques des professeurs et de ceux qui s'adressent à l'enseignement de la philosophie et des sciences ou qui s'intéressent au développement du mouvement scientifique.

* REVUE HISTORIQUE

Dirigée par G. MONOD

Maître de conférences à l'École normale, directeur à l'École des hautes études

(22^e année, 1897.)

La REVUE HISTORIQUE paraît tous les deux mois, par livraisons grand in-8 de 15 feuilles et forme à la fin de l'année trois beaux volumes de 500 pages chacun.

CHAQUE LIVRAISON CONTIENT :

I. Plusieurs articles de fond, comprenant chacun, s'il est possible, un travail complet. — II. Des *Mélanges et Variétés*, composés de documents inédits d'une étendue restreinte et de courtes notices sur des points d'histoire curieux ou mal connus. — III. Un *Bulletin historique* de la France et de l'étranger, fournissant des renseignements aussi complets que possible sur tout ce qui touche aux études historiques. — IV. Une *Analyse des publications périodiques* de la France et de l'étranger, au point de vue des études historiques. — V. Des *Comptes rendus critiques* des livres d'histoire nouveaux.

Prix d'abonnement :

Un an, pour Paris, 30 fr. — Pour les départements et l'étranger, 33 fr.

La livraison..... 6 fr.

Les années écoulées se vendent séparément 30 francs, et par fascicules de 6 francs. Les fascicules de la 1^{re} année se vendent 9 francs.

Tables générales des matières contenues dans les quinze premières années de la Revue historique.

- I. — Années 1876 à 1880. 1 vol. in-8, 3 fr. ; pour les abonnés, 1 fr. 50
- II. — Années 1881 à 1885. 1 vol. in-8, 3 fr. ; pour les abonnés, 1 fr. 50
- III. — Années 1886 à 1890. 1 vol. in-8, 5 fr. ; pour les abonnés, 2 fr. 50
- IV. — Années 1891 à 1895. 1 vol. in-8, 3 fr. ; pour les abonnés, 1 fr. 50

ANNALES DE L'ÉCOLE LIBRE DES SCIENCES POLITIQUES

RECUEIL BIMESTRIEL

Publié avec la collaboration des professeurs et des anciens élèves de l'École
(Deuxième année, 1897)

COMITÉ DE REDACTION :

M. Émile BOUTMY, de l'Institut, directeur de l'École; M. ALF. DE FOVILLE, de l'Institut, directeur de la Monnaie; M. R. STOURM, ancien inspecteur des Finances et administrateur des Contributions indirectes; M. Alexandre RIBOT, député, ancien ministre; M. Gabriel ALIX; M. L. RENAULT, professeur à la Faculté de droit; M. André LEBON, député; M. Albert SOREL, de l'Académie française; M. A. VANDAL, de l'Académie française; M. A. RAMBAUD, sénateur, professeur à la Sorbonne; Directeurs des groupes de travail, professeurs à l'École.

Secrétaire de la rédaction : M. Aug. ARNAUNÉ, docteur en droit.

Les sujets traités dans les *Annales* embrassent tout le champ couvert par le programme d'enseignement de l'École : *Economie, politique, finances, statistique, histoire constitutionnelle, droit international, public et privé, droit administratif, législations civile et commerciale privées, histoire législative et parlementaire, histoire diplomatique, géographie économique, ethnographie, etc.*

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Un an (du 15 janvier) : Paris, 18 fr.; départements et étranger, 19 fr.
La livraison, 3 fr. 50.

Les trois premières années (1886—1887—1888) se vendent chacune 16 francs, la quatrième année (1889) et les suivantes se vendent chacune 18 francs.

Revue mensuelle de l'École d'Anthropologie de Paris

(7^e année, 1897)

PUBLIÉE PAR LES PROFESSEURS :

MM. CAPITAN (Géographie médicale), Mathias DUVAL (Anthropogénie et Embryologie), Georges HERVÉ (Ethnologie), J.-V. LABORDE (Anthropologie biologique), André LEFÈVRE (Ethnographie et Linguistique), Ch. LETOURNEAU (Sociologie), MANOUVRIER (Anthropologie physiologique), MAHOUDEAU (Anthropologie zoologique), Adr. de MORTILLET (Ethnographie comparée), Gabr. de MORTILLET (Anthropologie préhistorique), SCHRADER (Anthropologie géographique), H. THULIÉ, directeur de l'École.

Cette revue paraît tous les mois depuis le 15 janvier 1891, chaque numéro formant une brochure in-8 raisin de 32 pages, et contenant une leçon d'un des professeurs de l'École, avec figures intercalées dans le texte et des analyses et comptes rendus des faits, des livres et des revues périodiques qui doivent intéresser les personnes s'occupant d'anthropologie.

ABONNEMENT : France et Étranger, 10 fr. — Le Numéro, 1 fr.

ANNALES DES SCIENCES PSYCHIQUES

Dirigées par le Dr DARIEX

(7^e année, 1897)

Les ANNALES DES SCIENCES PSYCHIQUES ont pour but de rapporter, avec force preuves à l'appui, toutes les observations sérieuses qui leur seront adressées, relatives aux faits soi-disant occultes : 1^o de télépathie, de lucidité, de pressentiment; 2^o de mouvements d'objets, d'apparitions objectives. En dehors de ces chapitres de faits sont publiées des théories se bornant à la discussion des bonnes conditions pour observer et expérimenter; des analyses, bibliographies, critiques, etc.

Les ANNALES DES SCIENCES PSYCHIQUES paraissent tous les deux mois par numéros de quatre feuilles in-8 carré (64 pages), depuis le 15 janvier 1891.

ABONNEMENT : Pour tous pays, 12 fr. — Le Numéro, 2 fr. 50.

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE

Publiée sous la direction de M. Émile ALGLAVE

La *Bibliothèque scientifique internationale* est une œuvre dirigée par les auteurs mêmes, en vue des intérêts de la science, pour la populariser sous toutes ses formes, et faire connaître immédiatement dans le monde entier les idées originales, les directions nouvelles, les découvertes importantes qui se font chaque jour dans tous les pays. Chaque savant expose les idées qu'il a introduites dans la science et condense pour ainsi dire ses doctrines les plus originales.

On peut ainsi, sans quitter la France, assister et participer au mouvement des esprits en Angleterre, en Allemagne, en Amérique, en Italie, tout aussi bien que les savants mêmes de chacun de ces pays.

La *Bibliothèque scientifique internationale* ne comprend pas seulement des ouvrages consacrés aux sciences physiques et naturelles; elle aborde aussi les sciences morales, comme la philosophie, l'histoire, la politique et l'économie sociale, la haute législation, etc.; mais les livres traitant des sujets de ce genre se rattachent encore aux sciences naturelles, en leur empruntant les méthodes d'observation et d'expérience qui les ont rendues si fécondes depuis deux siècles.

Cette collection paraît à la fois en français, en anglais, en allemand et en italien : à Paris, chez Félix Alcan; à Londres, chez C. Kegan, Paul et Co; à New-York, chez Appleton; à Leipzig, chez Brockhaus; à Milan, chez Dumolard frères.

LISTE DES OUVRAGES PAR ORDRE D'APPARITION

85 VOLUMES IN-8, CARTONNÉS A L'ANGLAISE. CHAQUE VOLUME : 6 FRANCS.

1. J. TYNDALL. * *Les Glaciers et les Transformations de l'eau*, avec figures. 1 vol. in-8. 6^e édition. 6 fr.
2. BAGEHOT. * *Lois scientifiques du développement des nations* dans leurs rapports avec les principes de la sélection naturelle et de l'hérédité. 1 vol. in-8. 5^e édition. 6 fr.
3. MAREY. * *La Machine animale*, locomotion terrestre et aérienne, avec de nombreuses fig. 1 vol. in-8. 5^e édit. augmentée. 6 fr.
4. BAIN. * *L'Esprit et le Corps*. 1 vol. in-8. 6^e édition. 6 fr.
5. PETTIGREW. * *La Locomotion chez les animaux*, marche, natation. 1 vol. in-8, avec figures. 2^e édit. 6 fr.
6. HERBERT SPENCER. * *La Science sociale*. 1 v. in-8. 11^e édit. 6 fr.
7. SCHMIDT (O.). * *La Descendance de l'homme et le Darwinisme*. 1 vol. in-8, avec fig. 6^e édition. 6 fr.
8. MAUDSLEY. * *Le Crime et la Folie*. 1 vol. in-8. 6^e édit. 6 fr.
9. VAN BENEDEK. * *Les Commensaux et les Parasites dans le règne animal*. 1 vol. in-8, avec figures. 3^e édit. 6 fr.
10. BALFOUR STEWART. * *La Conservation de l'énergie*, suivi d'une Étude sur la nature de la force, par M. P. de SAINT-ROBERT, avec figures. 1 vol. in-8. 5^e édition. 6 fr.
11. DRAPER. * *Les Conflits de la science et de la religion*. 1 vol. in-8. 9^e édition. 6 fr.
12. L. DUMONT. * *Théorie scientifique de la sensibilité*. 1 vol. in-8. 4^e édition. 6 fr.
13. SCHUTZENBERGER. * *Les Fermentations*. 1 vol. in-8, avec fig. 6^e édit. 6 fr.
14. WHITNEY. * *La Vie du langage*. 1 vol. in-8. 4^e édit. 6 fr.

15. COOKE et BERKELEY. * **Les Champignons.** 1 vol. in-8, avec figures. 4^e édition. 6 fr.
16. BERNSTEIN. * **Les Sens.** 1 vol. in-8, avec 91 fig. 5^e édit. 6 fr.
17. BERTHELOT. * **La Synthèse chimique.** 1 vol. in-8. 8^e édit. 6 fr.
18. NI WENGLOWSKI H. J. **La photographie et la photochimie.** 1 vol. in-8, avec gravures et une planche hors texte. 6 fr.
19. LUYB. * **Le Cerveau et ses fonctions,** avec figures. 1 vol. in-8. 7^e édition. 6 fr.
20. STANLEY JEVONS. * **La Monnaie et le Mécanisme de l'échange.** 1 vol. in-8. 5^e édition. 6 fr.
21. FUCHS. * **Les Volcans et les Tremblements de terre.** 1 vol. in-8, avec figures et une carte en couleur. 5^e édition. 6 fr.
22. GÉNÉRAL BRIALMONT. * **Les Camps retranchés et leur rôle dans la défense des États,** avec fig. dans le texte et 2 planches hors texte. 3^e édit. 6 fr.
23. DE QUATREFAGES. * **L'Espèce humaine.** 1 v. in-8. 12^e édit. 6 fr.
24. BLASERNA et HELMHOLTZ. * **Le Son et la Musique.** 1 vol. in-8, avec figures. 5^e édition. 6 fr.
25. ROSENTHAL. * **Les Nerfs et les Muscles.** 1 vol. in-8, avec 75 figures. 3^e édition. *Épuisé.*
26. BRUCKE et HELMHOLTZ. * **Principes scientifiques des beaux-arts.** 1 vol. in-8, avec 39 figures. 4^e édition. 6 fr.
27. WURTZ. * **La Théorie atomique.** 1 vol. in-8. 6^e édition. 6 fr.
- 28-29. SECCHI (le père). * **Les Étoiles.** 2 vol. in-8, avec 63 figures dans le texte et 17 pl. en noir et en couleur hors texte. 3^e édit. 12 fr.
30. JOLY. * **L'Homme avant les métaux.** 1 vol. in-8, avec figures. 4^e édition. 6 fr.
31. A. BAIN. * **La Science de l'éducation.** 1 vol. in-8. 8^e édit. 6 fr.
- 32-33. THURSTON (R.). * **Histoire de la machine à vapeur,** précédée d'une Introduction par M. HIRSCH. 2 vol. in-8, avec 140 figures dans le texte et 16 planches hors texte. 3^e édition. 12 fr.
34. HARTMANN (R.). * **Les Peuples de l'Afrique.** 1 vol. in-8, avec figures. 2^e édition. 6 fr.
35. HERBERT SPENCER. * **Les Bases de la morale évolutionniste.** 1 vol. in-8. 5^e édition. 6 fr.
36. HUXLEY. * **L'Écrevisse,** introduction à l'étude de la zoologie. 1 vol. in-8, avec figures. 2^e édition. 6 fr.
37. DE ROBERTY. * **De la Sociologie.** 1 vol. in-8. 3^e édition. 6 fr.
38. ROOD. * **Théorie scientifique des couleurs.** 1 vol. in-8, avec figures et une planche en couleur hors texte. 2^e édition. 6 fr.
39. DE SAPORTA et MARION. * **L'Évolution du règne végétal** (les Cryptogames). 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.
- 40-41. CHARLTON BASTIAN. * **Le Cerveau, organe de la pensée chez l'homme et chez les animaux.** 2 vol. in-8, avec figures. 2^e éd. 12 fr.
42. JAMES SULLY. * **Les Illusions des sens et de l'esprit.** 1 vol. in-8, avec figures. 2^e édit. 6 fr.
43. YOUNG. * **Le Soleil.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
44. DE CANDOLLE. * **L'Origine des plantes cultivées.** 4^e édition. 1 vol. in-8. 6 fr.
- 45-46. SIR JOHN LUBBOCK. * **Fourmis, abeilles et guêpes.** Études expérimentales sur l'organisation et les mœurs des sociétés d'insectes hyménoptères. 2 vol. in-8, avec 65 figures dans le texte et 13 planches hors texte, dont 5 coloriées. 12 fr.
47. PERRIER (Edm.). **La Philosophie zoologique avant Darwin.** 1 vol. in-8. 3^e édition. 6 fr.
48. STALLÉ. * **La Matière et la Physique moderne.** 1 vol. in-8, 2^e éd., précédé d'une Introduction par CH. FRIEDEL. 6 fr.
49. MANTEGAZZA. **La Physionomie et l'Expression des sentiments.** 1 vol. in-8. 3^e édit., avec huit planches hors texte. 6 fr.

50. DE MEYER. * **Les Organes de la parole et leur emploi pour la formation des sons du langage.** 1 vol. in-8, avec 51 figures, précédé d'une Introd. par M. O. CLAVEAU. 6 fr.
51. DE LANESSAN. * **Introduction à l'Étude de la botanique** (le Sapin). 1 vol. in-8, 2^e édit., avec 143 figures dans le texte. 6 fr.
- 52-53. DE SAPORTA et MARIÓN. * **L'Évolution du règne végétal** (les Phanérogames). 2 vol. in-8, avec 136 figures. 12 fr.
54. TROUSSERT. * **Les Microbes, les Ferments et les Moisissures.** 1 vol. in-8, 2^e édit., avec 107 figures dans le texte. 6 fr.
55. HARTMANN (R.). * **Les Singes anthropoïdes, et leur organisation comparée à celle de l'homme.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
56. SCHMIDT (O.). * **Les Mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques.** 1 vol. in-8 avec 51 figures. 6 fr.
57. BINET et FÉRÉ. **Le Magnétisme animal.** 1 vol. in-8, 4^e éd. 6 fr.
- 58-59. ROMANES. * **L'Intelligence des animaux.** 2 v. in-8, 2^e édit. 12 fr.
60. F. LAGRANGE. **Physiologie des exercices du corps.** 1 vol. in-8, 7^e édition. 6 fr.
61. DREYFUS. * **Évolution des mondes et des sociétés.** 1 vol. in-8, 3^e édit. 6 fr.
62. DAUBRÉE. * **Les Régions invisibles du globe et des espaces célestes.** 1 vol. in-8 avec 85 fig. dans le texte. 2^e éd. 6 fr.
- 63-64. SIR JOHN LUBBOCK. * **L'Homme préhistorique.** 2 vol. in-8, avec 228 figures dans le texte. 4^e édit. 12 fr.
65. RICHEL (Ch.). **La Chaleur animale.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
66. FALSAN (A.). * **La Période glaciaire principalement en France et en Suisse.** 1 vol. in-8, avec 105 figures et 2 cartes. 6 fr.
67. BEAUNIS (H.). **Les Sensations internes.** 1 vol. in-8. 6 fr.
68. CARTAILHAC (E.). **La France préhistorique, d'après les sépultures et les monuments.** 1 vol. in-8, avec 162 figures. 2^e éd. 6 fr.
69. BERTHELOT. * **La Révolution chimique, Lavoisier.** 1 vol. in-8. 6 fr.
70. SIR JOHN LUBBOCK. * **Les Sens et l'instinct chez les animaux, principalement chez les insectes.** 1 vol. in-8, avec 150 figures. 6 fr.
71. STARCKÉ. * **La Famille primitive.** 1 vol. in-8. 6 fr.
72. ARLOING. * **Les Virus.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
73. TOPINARD. * **L'Homme dans la Nature.** 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.
74. BINET (Alf.). * **Les Altérations de la personnalité.** 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.
75. DE QUATREFAGES (A.). * **Darwin et ses précurseurs français.** 1 vol. in-8 2^e édition refondue. 6 fr.
76. LEFÈVRE (A.). * **Les Races et les langues.** 1 vol. in-8. 6 fr.
- 77-78. DE QUATREFAGES. * **Les Emules de Darwin.** 2 vol. in-8 avec préfaces de MM. E. PERRIER et HAMY. 12 fr.
79. BRUNACHE (P.). * **Le Centre de l'Afrique. Autour du Tchad.** 1 vol. in-8, avec figures. 1894. 6 fr.
80. ANGOT (A.). * **Les Aurores polaires.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
81. JACCARD. **Le pétrole, le bitume et l'asphalte au point de vue géologique.** 1 vol. in 8 avec figures. 6 fr.
82. MEUNIER (Stn.). **La Géologie comparée.** 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.
83. LE DANIEC. **Théorie nouvelle de la vie.** 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.
84. DE LANESSAN. **Principes de colonisation.** 1 vol. in-8. 6 fr.
85. DE MOOR, MASSART et VANDERVELDE. **L'évolution régressive en biologie et en sociologie.** 1 vol. in-8 avec gravures. 6 fr.

OUVRAGES SOUS PRESSE :

- DE MORTILLET. **Les origines de la nation française.** 1 vol. in-8 av. fig.
- DUMESNIL. **L'hygiène de la maison.** 1 vol. in-8, avec figures.
- ROCHÉ. **La Culture des mers.**
- CORNIL ET VIDAL. **La microbiologie.** 1 vol. in-8, avec figures.
- GUIGNET. **Poteries, verres et émaux.** 1 vol. in-8, avec figures.

LISTE PAR ORDRE DE MATIÈRES

DES 83 VOLUMES PUBLIÉS

DE LA BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE

Chaque volume in-8, cartonné à l'anglaise. . . . 6 francs.

SCIENCES SOCIALES

- * **Introduction à la science sociale**, par HERBERT SPENCER. 1 vol. in-8. 10^e édit. 6 fr.
- * **Les Bases de la morale évolutionniste**, par HERRERT SPENCER. 1 vol. in-8. 4^e édit. 6 fr.
- Les Conflits de la science et de la religion**, par DRAPER, professeur à l'Université de New-York. 1 vol. in-8. 8^e édit. 6 fr.
- * **Le Crime et la Folie**, par H. MAUDSLEY, professeur de médecine légale à l'Université de Londres. 1 vol. in-8. 5^e édit. 6 fr.
- * **La Monnaie et le Mécanisme de l'échange**, par W. STANLEY JEVONS, professeur à l'Université de Londres. 1 vol. in-8. 5^e édit. 6 fr.
- * **La Sociologie**, par DE ROBERTY. 1 vol. in-8. 3^e édit. 6 fr.
- * **La Science de l'éducation**, par Alex. BAIN, professeur à l'Université d'Aberdeen (Écosse). 1 vol. in-8. 7^e édit. 6 fr.
- * **Lois scientifiques du développement des nations dans leurs rapports avec les principes de l'hérédité et de la sélection naturelle**, par W. BAGEHOT. 1 vol. in-8. 5^e édit. 6 fr.
- * **La Vie du langage**, par D. WHITNEY, professeur de philologie comparée à Yale-College de Boston (États-Unis). 1 vol. in-8. 3^e édit. 6 fr.
- * **La Famille primitive**, par J. STARCKE, professeur à l'Université de Copenhague. 1 vol. in-8. 6 fr.

PHYSIOLOGIE

- * **Les Illusions des sens et de l'esprit**, par James SULLY. 1 v. in-8. 2^e édit. 6 fr.
- * **La Locomotion chez les animaux** (marche, natation et vol), suivie d'une étude sur *l'histoire de la navigation aérienne*, par J.-B. PETTIGREW, professeur au Collège royal de chirurgie d'Édimbourg (Écosse). 1 vol. in-8, avec 140 figures dans le texte. 2^e édit. 6 fr.
- * **La Machine animale**, par E.-J. MAREY, membre de l'Institut, prof. au Collège de France. 1 vol. in-8, avec 117 figures. 4^e édit. 6 fr.
- * **Les Sens**, par BERNSTEIN, professeur de physiologie à l'Université de Halle (Prusse). 1 vol. in-8, avec 91 figures dans le texte. 4^e édit. 6 fr.
- * **Les Organes de la parole**, par H. DE MEYER, professeur à l'Université de Zurich, traduit de l'allemand et précédé d'une introduction sur *l'Enseignement de la parole aux sourds-muets*, par O. CLAVEAU, inspecteur général des établissements de bienfaisance. 1 vol. in-8, avec 51 grav. 6 fr.
- La Physionomie et l'Expression des sentiments**, par P. MANTEGAZZA, professeur au Muséum d'histoire naturelle de Florence. 1 vol. in-8, avec figures et 8 planches hors texte. 3^e éd. 6 fr.
- * **Physiologie des exercices du corps**, par le docteur F. LAGRANGE. 1 vol. in-8. 7^e édit. Ouvrage couronné par l'Institut. 6 fr.
- La Chaleur animale**, par Ch. RICHET, professeur de physiologie à la Faculté de médecine de Paris. 1 vol. in-8, avec figures dans le texte. 6 fr.
- Les Sensations internes**, par H. BEAUNIS, directeur du laboratoire de psychologie physiologique à la Sorbonne. 1 vol. in-8. 6 fr.
- * **Les Virus**, par M. ARLOING, professeur à la Faculté de médecine de Lyon, directeur de l'école vétérinaire. 1 vol. in-8. avec fig. 6 fr.
- Théorie nouvelle de la vie**, par F. LE DANTEC, docteur ès sciences, 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.

PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

- * **Le Cerveau et ses fonctions**, par J. LUYNS, membre de l'Académie de médecine, médecin de la Charité. 1 vol. in-8, avec fig. 7^e édit. 6 fr.
- * **Le Cerveau et la Pensée chez l'homme et les animaux**, par CHARLTON BASTIAN, professeur à l'Université de Londres. 2 vol. in-8, avec 184 fig. dans le texte. 2^e édit. 12 fr.
- * **Le Crime et la Folie**, par H. MAUDSLEY, professeur à l'Université de Londres. 1 vol. in-8. 6^e édit. 6 fr.
- * **L'Esprit et le Corps**, considérés au point de vue de leurs relations, suivis d'études sur les *Erreurs généralement répandues au sujet de l'esprit*, par Alex. BAIN, prof. à l'Université d'Aberdeen (Écosse). 1 v. in-8. 6^e éd. 6 fr.

- * **Théorie scientifique de la sensibilité : le Plaisir et la Peine**, par LÉON DUMONT. 1 vol. in-8. 3^e édit. 6 fr.
- * **La Matière et la Physique moderne**, par STALLO, précédé d'une préface par M. Ch. FRIEDEL, de l'Institut. 1 vol. in-8. 2^e édit. 6 fr.
- Le Magnétisme animal**, par Alf. BINET et Ch. FÉRÉ. 1 vol. in-8, avec figures dans le texte. 3^e édit. 6 fr.
- * **L'Intelligence des animaux**, par ROMANES. 2 v. in-8. 2^e éd. précédée d'une préface de M. E. PERRIER, prof. au Muséum d'histoire naturelle. 12 fr.
- * **L'Évolution des mondes et des sociétés**, par C. DREYFUS. 1 vol. in-8. 3^e édit. 6 fr.
- * **Les Altérations de la personnalité**, par Alf. BINET, directeur adjoint du laboratoire de psychologie à la Sorbonne (Hautes études). 1 vol. in-8, avec gravures. 6 fr.

ANTHROPOLOGIE

- * **L'Espèce humaine**, par A. DE QUATREFAGES, de l'Institut, professeur au Muséum d'histoire naturelle de Paris. 1 vol. in-8. 12^e édit. 6 fr.
- * **Ch. Darwin et ses précurseurs français**, par A. DE QUATREFAGES. 1 v. in-8. 2^e édition. 6 fr.
- * **Les Émules de Darwin**, par A. DE QUATREFAGES, avec une préface de M. EDM. PERRIER, de l'Institut, et une notice sur la vie et les travaux de l'auteur par E.-T. HAMY, de l'Institut. 2 vol. in-8. 12 fr.
- * **L'Homme avant les métaux**, par N. JOLY, correspondant de l'Institut. 1 vol. in-8, avec 150 gravures. 4^e édit. 6 fr.
- * **Les Peuples de l'Afrique**, par R. HARTMANN, professeur à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec 93 figures dans le texte. 2^e édit. 6 fr.
- * **Les Singes anthropoïdes et leur organisation comparée à celle de l'homme**, par R. HARTMANN, professeur à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec 63 figures gravées sur bois. 6 fr.
- * **L'Homme préhistorique**, par SIR JOHN LUBBOCK, membre de la Société royale de Londres. 2 vol. in-8, avec 228 gravures dans le texte. 3^e édit. 12 fr.
- La France préhistorique**, par E. CARTAILHAC. 1 vol. in-8, avec 150 gravures dans le texte. 2^e édit. 6 fr.
- * **L'Homme dans la Nature**, par TOPINARD, ancien secrétaire général de la Société d'Anthropologie de Paris. 1 vol. in-8, avec 101 gravures. 6 fr.
- * **Les Races et les Langues**, par André LEFEVRE, professeur à l'École d'Anthropologie de Paris. 1 vol. in-8. 6 fr.
- * **Le centre de l'Afrique. Autour du Tchad**, par P. BRUNACHE, administrateur à Ain-Fezza. 1 vol. in-8 avec gravures. 6 fr.

ZOOLOGIE

- * **La Descendance de l'homme et le Darwinisme**, par O. SCHMIDT, professeur à l'Université de Strasbourg. 1 vol. in-8, avec figures. 6^e édit. 6 fr.
- * **Les Mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques**, par O. SCHMIDT. 1 vol. in-8, avec 51 figures dans le texte. 6 fr.
- * **Fourmis, Abeilles et Guêpes**, par sir JOHN LUBBOCK, membre de la Société royale de Londres. 2 vol. in-8, avec figures dans le texte, et 13 planches hors texte dont 5 coloriées. 12 fr.
- * **Les Sens et l'instinct chez les animaux**, et principalement chez les insectes, par Sir JOHN LUBBOCK. 1 vol. in-8 avec grav. 6 fr.
- * **L'Écrevisse**, introduction à l'étude de la zoologie, par Th.-H. HUXLEY, membre de la Société royale de Londres et de l'Institut de France, professeur d'histoire naturelle à l'École royale des mines de Londres. 1 vol. in-8, avec 82 figures dans le texte. 6 fr.
- * **Les Commensaux et les Parasites dans le règne animal**, par P.-J. VAN BENEDEK, professeur à l'Université de Louvain (Belgique). 1 vol. in-8, avec 82 figures dans le texte. 3^e édit. 6 fr.
- * **La Philosophie zoologique avant Darwin**, par EDMOND PERRIER, de l'Institut, prof. au Muséum d'histoire naturelle de Paris. 1 vol. in-8. 2^e édit. 6 fr.
- * **Darwin et ses précurseurs français**, par A. DE QUATREFAGES, de l'Institut. 1 vol. in-8. 2^e édit. 6 fr.

BOTANIQUE — GÉOLOGIE

- * **Les Champignons**, par COOKE et BERKELEY. 1 v. in-8, avec 110 fig. 4^e édit. 6 fr.
- * **L'Évolution du règne végétal**, par G. DE SAPORTA, corresp. de l'Institut, et MARION, corresp. de l'Institut, prof. à la Faculté des sciences de Marseille:
 - * 1. *Les Cryptogames*. 1 vol. in-8, avec 85 figures dans le texte. 6 fr.

- * 11. *Les Phanérogames*. 2 vol. in-8, avec 136 fig. dans le texte. 12 fr.
- * **Les Volcans et les Tremblements de terre**, par FUCHS, prof. à l'Univ. de Heidelberg. 1 vol. in-8, avec 36 fig. 5^e éd. et une carte en couleur. 6 fr.
- * **La Période glaciaire**, principalement en France et en Suisse, par A. FALSAN, 1 vol. in-8, avec 105 gravures et 2 cartes hors texte. 6 fr.
- * **Les Régions invisibles du globe et des espaces célestes**, par A. DAUBRÉE, de l'Institut, professeur au Muséum d'histoire naturelle. 1 vol. in-8, 2^e édité., avec 89 gravures dans le texte. 6 fr.
- * **Le Pétrole, le Bitume et l'Asphalte**, par M. JACCARD, professeur à l'Académie de Neuchâtel (Suisse). 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
- * **L'Origine des plantes cultivées**, par A. DE CANDOLLE, correspondant de l'Institut. 1 vol. in-8. 4^e édité. 6 fr.
- * **Introduction à l'étude de la botanique (*le Sapin*)**, par J. DE LANESSAN, professeur à la Faculté de médecine de Paris. 1 vol. in-8. 2^e édité., avec figures dans le texte. 6 fr.
- * **Microbes, Ferments et Moisissures**, par le docteur L. TROUËSSART. 1 vol. in-8, avec 108 figures dans le texte. 2^e édité. 6 fr.
- La Géologie comparée**, par STANISLAS MEUNIER, professeur au Muséum. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.

CHIMIE

- * **Les Fermentations**, par P. SCHUTZENBERGER, memb. de l'Académie de médecine, prof. de chimie au Collège de France. 1 v. in-8, avec fig. 5^e édité. 6 fr
- * **La Synthèse chimique**, par M. BERTHELOT, secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences, prof. de chimie organique au Collège de France. 1 vol. in-8. 6^e édité. 6 fr.
- * **La Théorie atomique**, par Ad. WURTZ, membre de l'Institut, professeur à la Faculté des sciences et à la Faculté de médecine de Paris. 1 vol. in-8. 6^e édité., précédée d'une introduction sur *la Vie et les Travaux* de l'auteur, par M. Ch. FRIEDEL, de l'Institut. 6 fr.
- La Révolution chimique (*Lavoisier*)**, par M. BERTHELOT. 1 vol. in-8. 6 fr.

ASTRONOMIE — MÉCANIQUE

- * **Histoire de la Machine à vapeur, de la Locomotive et des Bateaux à vapeur**, par R. THURSTON, professeur de mécanique à l'Institut technique de Hoboken, près de New-York, revue, annotée et augmentée d'une introduction par M. HIRSCH, professeur de machines à vapeur à l'École des ponts et chaussées de Paris. 2 vol. in-8, avec 160 figures dans le texte et 16 planches tirées à part. 3^e édité. 12 fr.
- * **Les Étoiles**, notions d'astronomie sidérale, par le P. A. SECCHI, directeur de l'Observatoire du Collège Romain. 2 vol. in-8, avec 68 figures dans le texte et 16 planches en noir et en couleurs. 2^e édité. 12 fr.
- * **Le Soleil**, par C.-A. YOUNG, professeur d'astronomie au Collège de New-Jersey. 1 vol. in-8, avec 87 figures. 6 fr.
- * **Les Aurores polaires**, par A. ANGOT, membre du Bureau central météorologique de France. 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.

PHYSIQUE

- * **La Conservation de l'énergie**, par BALFOUR STEWART, prof. de physique au collège Owens de Manchester (Angleterre). 1 vol. in-8 avec fig. 4^e édité. 6 fr.
- * **Les Glaciers et les Transformations de l'eau**, par J. TYNDALL, suivi d'une étude sur le même sujet, par HELMHOLTZ, professeur à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec figures dans le texte et 8 planches tirées à part. 5^e édité. 6 fr.
- * **La Matière et la Physique moderne**, par STALLO, précédé d'une préface par Ch. FRIEDEL, membre de l'Institut. 1 vol. in-8. 2^e édité. 6 fr.

THÉORIE DES BEAUX-ARTS

- * **Le Son et la Musique**, par P. BLASERNA, prof. à l'Université de Rome, suivi des *Causes physiologiques de l'harmonie musicale*, par H. HELMHOLTZ, prof. à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec 41 fig. 4^e édité. 6 fr.
- * **Principes scientifiques des Beaux-Arts**, par E. BRUCKE, professeur à l'Université de Vienne, suivi de *l'Optique et les Arts*, par HELMHOLTZ, prof. à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec fig. 4^e édité. 6 fr.
- * **Théorie scientifique des couleurs et leurs applications aux arts et à l'industrie**, par O. N. ROOD, professeur à Columbia-College de New-York. 1 vol. in-8, avec 130 figures et une planche en couleurs. 6 fr.

PUBLICATIONS

HISTORIQUES, PHILOSOPHIQUES ET SCIENTIFIQUES

qui ne se trouvent pas dans les collections précédentes

- AGUILERA. **L'idée de droit en Allemagne** depuis Kant jusqu'à nos jours. 1 vol. in-8. 1892. 5 fr.
- ALAUX. **Esquisse d'une philosophie de l'être**. In-8. 4 fr.
- **Les Problèmes religieux au XIX^e siècle**. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
- **Philosophie morale et politique**, in-8. 1893. 7 fr. 50
- **Théorie de l'âme humaine**. 1 vol. in-8. 1895. 10 fr. (Voy. p. 2.)
- ALGLAVE. **Des Juridictions civiles chez les Romains**. 1 vol. in-8. 2 fr. 50
- ALTMAYER (J.-J.). **Les Précurseurs de la réforme aux Pays-Bas**. 2 forts volumes in-8. 12 fr.
- ANSIAUX (M.). **Heures de travail et salaires**, étude sur l'amélioration directe de la condition des ouvriers industriels. 1 vol. in-8. 1896. 5 fr.
- ARNAUNÉ (A.). **La monnaie, le crédit et le change**. 1894. 1 vol. in-8. 7 fr.
- ARRÉAT. **Une Éducation Intellectuelle**. 1 vol. in-18. 2 fr. 50
- **Journal d'un philosophe**. 1 vol. in-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 2 et 4.)
- Autonomie et fédération**. 1 vol. in-18. 4 fr.
- AZAM. **Entre la raison et la folie. Les Toqués**. Gr. in-8. 1891. 4 fr.
- **Hypnotisme et double conscience**, avec préfaces et lettres de MM. PAUL BERT, CHARCOT et RIBOT. 1 vol. in-8. 1893. 9 fr.
- BAETS (Abbé M. de). **Les Bases de la morale et du droit**. In-8. 6 fr.
- BALFOUR STEWART et TAIT. **L'Univers invisible**. 4 vol. in-8. 7 fr.
- BARBÉ (É.). **Le nabab René Madec**. Histoire diplomatique des projets de la France sur le Bengale et le Pendjab (1772-1808). 1894. 1 vol. in-8. 5 fr.
- BARNI. **Les Martyrs de la libre pensée**. 1 vol. in-18. 2^e édit. 3 fr. 50 (Voy. p. 4; KANT, p. 9; p. 14 et 31.)
- BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE. (Voy. pages 2, 5 et 8, ARISTOTE.)
- ***Victor Cousin**, sa vie, sa correspondance. 3 vol. in-8. 1895. 30 fr.
- BAUTAIN (Abbé). **La Philosophie morale**. 2 vol. in-8. 12 fr.
- BEAUNIS (H.). **Impressions de campagne (1870-1871)**. In-18. 3 fr. 50
- BEAUNIS ET BINET. **L'année psychologique**. 1^{re} année. 1894 (épuisée), 2^e année. 1895. 1 fort vol. in-8, avec gravures. 15 fr.
- BÉNARD (Ch.). **Philosophie dans l'éducation classique**. In-8. 6 fr. (Voy. p. 8, ARISTOTE et PLATON; p. 9, SCHELLING et HEGEL.)
- BERTAULD. **De la Méthode**. Méthode spinosiste et méthode hégélienne. 2^e édition. 1891. 1 vol in-18. 3 fr. 50
- **Méthode spiritualiste**. Etude critique des preuves de l'existence de Dieu. 2^e édition. 2 vol. in-18. 7 fr.
- **Esprit et liberté**. 1 vol. in-18. 1892. 3 fr. 50
- BLANQUI. **Critique sociale**. 2 vol. in-18. 7 fr.
- BOILLEY P. **La Législation internationale du travail**. In-12. 3 fr.
- **Les trois socialismes : anarchisme, collectivisme, réformisme**. 1 vol. in-12. 3 fr. 50
- BOUCHER (A.). **Darwinisme et socialisme**. 1890. In-8. 4 fr. 25
- BOURBON DEL MONTE. **L'Homme et les animaux**. 4 vol. in-8. 5 fr.

- BOURDEAU (Louis). **Théorie des sciences**. 2 vol. in-8. 20 fr.
 — **Les Forces de l'industrie**. 1 vol. in-8. 5 fr.
 — **La Conquête du monde animal**. In-8. 5 fr.
 — **La Conquête du monde végétal**. 1893. In-8. 5 fr.
 — **L'Histoire et les historiens**. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
 — * **Histoire de l'alimentation**. 1894. 1 vol. in-8. 5 fr.
- BOURDET (Eug.). **Principes d'éducation positive**. In-18. 3 fr. 50
 — **Vocabulaire de la philosophie positive**. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
- BOUTROUX (Em.). **De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie**. 1 vol. in-8. 1895. 2 fr. 50
- CARDON (G.). * **Les Fondateurs de l'Université de Douai**. In-8. 10 fr.
- CELLARIER (F.). **Études sur la raison**. 1 vol. in-12. 3 fr.
 — **Rapports du relatif et de l'absolu**. 1 vol. in-12. 4 fr.
- CLAMAGERAN. * **L'Algérie**. 3^e édit. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
 — **La Réaction économique et la démocratie**. 1 v. in-8. 1891. 1 fr. 25
 (Voy. p. 14.)
- CLAVEL (D^r). **La Morale positive**. 1 vol. in-8. 3 fr.
 — **Critique et conséquences des principes de 1789**. In-18. 3 fr.
 — **Les Principes au XIX^e siècle**. In-18. 1 fr.
- COIGNET (M^{me}). * **Victor Considérant, sa vie et son œuvre**. 1 vol. in-8. 1895. 2 fr.
- COLLIGNON (Abe^l). * **Diderot, sa vie et sa correspondance**. 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50
- COMBARIEU (J.). * **Les rapports de la musique et de la poésie considérés au point de vue de l'expression**. 1893. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
- CONTA. **Théorie du fatalisme**. 1 vol. in-18. 4 fr.
 — **Introduction à la métaphysique**. 1 vol. in-18. 3 fr.
- CORLIEU (le D^r A.). **Le centenaire de la Faculté de médecine (1794-1894)**. 1 v. in-4^e de v-606 pages, avec album de 130 portraits. 1896. 100 fr.
- COSTE (Ad.). **Hygiène sociale contre le paupérisme**. In-8. 6 fr.
 — **Nouvel exposé d'économie politique et de physiologie sociale**. In-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 2 et 32.)
- COUTURAT (Louis), docteur ès lettres. **De l'infini mathématique**. 1 vol. gr. in-8. 1896. 42 fr.
- DAURIAC. **Croyance et réalité**. 1 vol. in-18. 1889. 3 fr. 50
 — **Le Réalisme de Reid**. In-8. 1 fr.
- DELBOEUF. **Examen critique de la loi psychophysique**. In-18. 3 fr. 50
 — **Le Sommeil et les rêves**. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
 — **De l'étendue de l'action curative de l'hypnotisme. L'hypnotisme appliqué aux altérations de l'organe visuel**. In-8. 1 fr. 50
 — **Le Magnétisme animal, visite à l'École de Nancy**. In-8. 2 fr. 50
 — **Magnétiseurs et médecins**. 1 vol. in-8. 1890. 2 fr.
 — **Les Fêtes de Montpellier**. In-8. 1891. 2 fr.
 — **Mégamicros**. 1 br. in-8. 1893. 1 fr. 50 (Voy. p. 2.)
- DENEUS (Cl.). **De la réserve héréditaire des enfants** (art. 913 du Code civil). Étude historique, philosophique et économique. 1893. 1 vol. in-8. 5 fr.
- DERAISMES (M^{lle} Maria). **Œuvres complètes** :
 — Tome I. **France et progrès**. — **Conférences sur la noblesse**. 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50. — Tome II. **Eye dans l'humanité**. — **Les droits de l'enfant**. 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50. — Tome III. **Nos principes et nos mœurs**. — **L'ancien devant le nouveau**. 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50
- DESCHAMPS. **La Philosophie de l'écriture**. 1 vol. in-8. 1892. 3 fr.
- DESDOUTS. **La philosophie de l'inconscient**. 1893. 1 vol. in-8. 3 fr.
- DIDE. * **Jules Barni, sa vie, son œuvre**. 1 v. in-18, 1891. 2 fr. 50
- DOLLFUS (Ch.). **Lettres philosophiques**. In-18. 3 fr.
 — **Considérations sur l'histoire**. In-8. 7 fr. 50
 — **L'Âme dans les phénomènes de conscience**. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

- BRANDAR (A. G.). **Les événements politiques en Bulgarie depuis 1870 jusqu'à nos jours.** 1 vol. in-8. 1896. 8 fr.
- DROZ (Numa). **Études et portraits politiques.** 1 vol. in-8. 1895. 7 fr. 50
- **Essais économiques.** 1 vol. in-8. 1895. 7 fr. 50
- **La démocratie fédérative et le socialisme d'État.** 1 vol. in-12. 1896. 1 fr.
- DUBOST (Antonin). **Des conditions de gouvernement en France.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
- DUBUC (P.). * **Essai sur la méthode en métaphysique.** 1 vol. in-8. 5 fr.
- DUGAS (L.). * **L'amitié antique, d'après les mœurs et les théories des philosophes.** 1 vol. in-8. 1895. 7 fr. 50
- DUNAN. * **sur les formes a priori de la sensibilité.** 1 vol. in-8. 5 fr.
- **Les Arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement.** 1 br. in-8. 1 fr. 50
- DU TASTA. **Le Capitalisme Vallé.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
- DUVAL-JOUVE. **Traité de logique.** 1 vol. in-8. 6 fr.
- DUVERGIER DE HAURANNE (M^{me} E.). **Histoire populaire de la Révolution française.** 1 vol. in-18. 4^e édit. 3 fr. 50
- Éléments de science sociale.** 1 vol. in-18. 4^e édit. 3 fr. 50
- Études d'histoire du moyen âge dédiées à Gabriel Monod.** 1896. 1 vol. gr. in-8, avec un portrait de G. Monod. 20 fr.
- FABRE (Joseph). **Histoire de la philosophie.** Antiquité et Moyen âge. in-12. 3 fr. 50
- FEDERICI. **Les Lois du progrès.** 2 vol. in-8. Chacun. 6 fr.
- FERRIERE (Ém.). **Les Apôtres, essai d'histoire religieuse.** 1 vol. in-12. 4 fr. 50
- **L'Âme est la fonction du cerveau.** 2 volumes in-18. 7 fr.
- **Le Paganisme des Hébreux jusqu'à la captivité de Babylone.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
- **La Matière et l'énergie.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50
- **L'Âme et la vie.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50
- **Les Erreurs scientifiques de la Bible.** 1 vol. in-18. 1891. 3 fr. 50
- **Les Mythes de la Bible.** 1 vol. in-18. 1893. 3 fr. 50 (Voy. p. 32.)
- FERRON (de). **Théorie du progrès.** 2 vol. in-18. 7 fr.
- **De la Division du pouvoir législatif en deux Chambres.** in-8. 8 fr.
- FLOURNOY. **Des phénomènes de synopsie.** in-8. 1893. 6 fr.
- GAYTE (Claude). **Essai sur la croyance.** 1 vol. in-8. 3 fr.
- GOBLET D'ALVIELLA. **L'idée de Dieu, l'après l'anthur.** et l'histoire in-8. 6 f.
- GOURD. **Le Phénomène.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
- GREEF (Guillaume de). **Introduction à la Sociologie.** 2 vol. in-8. 12 fr.
- **L'évolution des croyances et des doctrines politiques.** 1 vol. in-12. 1895. 4 fr.
- GRESLAND. **Le Génie de l'homme.** libre philosophie. Gr. in-8. 7 fr.
- GRIMAUZ (Ed.). * **Lavoisier (1748-1794), d'après sa correspondance et divers documents inédits.** 1 vol. gr. in-8, avec gravures. 2^e éd. 1896. 15 fr.
- GRIVEAU (M.). **Les Éléments du beau.** Préface de M. SPILLY-PREUDHOMME. in-18, avec 60 fig. 1893. 4 fr. 50
- GUILLY. **La Nature et la Morale.** 1 vol. in-18. 2^e édit. 2 fr. 50
- GUYAU. **Vers d'un philosophe.** in-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 2, 5, 7 et 10.)
- HAURIOU (M.). **La science sociale traditionnelle.** 1 v. in-8. 1896. 7 fr. 50
- HALLEUX J. **Les principes du positivisme contemporain, exposé et critique.** (Ouvrage récompensé par l'Institut). 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50
- HIRTH (G.). **La Vue plastique, fonction de l'écorce cérébrale.** in-8. Trad. de l'allemand, par L. ANNEAR, avec grav. et 34 pl. 8 fr. (Voy. p. 6.)
- **Les localisations cérébrales en psychologie. Pourquoi sommes-nous distraits?** 1 vol. in-8. 1895. 2 fr.
- HUXLEY. * **La Physiographie, introduction à l'étude de la nature, traduit et adapté par M. G. LAMY.** 4 vol. in-8. 3^e éd., avec fig. 8 fr. (Voy. p. 6 et 32.)
- ICARD (S.). **Paradoxes ou vérités.** 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50
- JEANMAIRE. **La Personnalité dans la psychologie moderne.** in-8. 5 fr.

- JOIRE. **La Population, richesse nationale; le Travail, richesse du peuple.** 1 vol. in-8. 5 fr.
- JOYAU. **De l'Invention dans les arts et dans les sciences.** 1 v. in-8. 5 fr.
- **Essai sur la liberté morale.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
- **La Théorie de la grâce et la liberté morale de l'homme.** 1 vol. in-8. 2 fr. 50
- JOZON (Paul). **De l'Écriture phonétique.** In-18. 3 fr. 50
- KINGSFORD (A.) et MAILLAND (E.). **La Voie parfaite ou le Christ ésotérique,** précédé d'une préface d'Edouard SCHURE. 1 vol. in-8. 1892. 6 fr.
- KLEFFLER (H.). **Science et conscience ou théorie de la force progressive.** 3 vol. in-8. Chacun. 4 fr.
- KOVALEVSKY. **L'Ivrognerie, ses causes, son traitement.** 1 v. in-18. 1 fr. 50
- LABORDE. **Les Hommes et les Actes de l'insurrection de Paris** devant la psychologie morbide. 1 vol. in-18. 2 fr. 50
- LAGGROND. **L'Univers, la force et la vie.** 1 vol. in-8. 2 fr. 50
- LA LANDELLE (de). **Alphabet phonétique.** In-18. 2 fr. 50
- LANGLOIS. **L'Homme et la Révolution.** 2 vol. in-18. 7 fr.
- LAURENT (O.). **Les Universités des deux mondes.** Histoire, organisation, étudiants. 1 vol. in-12, avec gravures. 1895. 3 fr. 50
- LAVELEYE (Eug. de). **De l'avenir des peuples catholiques.** In-8. 25 c
- **Lettres sur l'Italie (1878-1879).** In-18. 3 fr. 50
- **L'Afrique centrale.** 1 vol. in-12. 3 fr.
- **Essais et Études.** Première série (1861-1875). 1 vol. in-8. 7 fr. 50
Deuxième série (1875-1882). 1 vol. in-8. 7 fr. 50
- (Voy. p. 6 et 14.)
- LEDRU-ROLLIN. **Discours politiques et écrits divers.** 2 vol. in-8. 12 fr.
- LEGOYT. **Le Suicide.** 1 vol. in-8. 8 fr.
- LETAINTURIER (J.). **Le socialisme devant le bon sens.** 1894. 1 vol. in-18. 1 fr. 50
- LEVY (Albert), docteur en philosophie. **Psychologie du caractère.** 1 vol. in-8. 1896. 5 fr.
- LICHTENBERGER (A.), docteur ès lettres. **Le socialisme au XVIII^e siècle.** Etudes sur les idées socialistes dans les écrivains français au XVIII^e siècle, avant la Révolution. 1 vol. in-8. 1895. 7 fr. 50
- LOURBET (J.). **La femme devant la science contemporaine.** 1 vol. in-12. 1895. 2 fr. 50
- MABILLEAU (L.). ***Histoire de la philosophie atomistique.** 1 vol. in-8. 1895. Ouvrage couronné par l'Institut. 12 fr.
- MAGY. **De la science et de la nature.** 1 vol. in-8. 6 fr.
- MANACÉINE (Marie de). **L'anarchie passive et le comte Léon Tolstoï.** 1 vol. in-18. 2 fr.
- MAINDRON (Ernest). ***L'Académie des sciences** (Histoire de l'Académie; fondation de l'Institut national; Bonaparte, membre de l'Institut). 1 beau vol. in-8 cavalier, avec 53 gravures dans le texte, portraits, plans, etc. 8 planches hors texte et 2 autographes. 12 fr.
- MALON (Benoît). **Le Socialisme intégral.** Première partie : *Histoire des théories et tendances générales.* 1 vol. grand in-8, avec portrait de l'auteur. 2^e éd. 1892. 6 fr. — Deuxième partie : *Des réformes possibles et des moyens pratiques.* 1 vol. grand in-8. 1892. 6 fr.
- **Précis théorique, historique et pratique de socialisme** (lundis socialistes). 1 vol. in-12. 1892. 3 fr. 50
- Manuel d'hygiène athlétique** (publ. de la Soc. des Sports athl.). 1895. 1 vol. in-32. 0 fr. 50
- MARSAUCHE (L.). **La Confédération helvétique d'après la constitution,** préface de M. Frédéric Passy. 1 vol. in-18. 1891. 3 fr. 50
- MASSERON (I.). **Danger et nécessité du socialisme.** In-18. 3 fr. 50
- MENIÈRE. **Cicéron médecin.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50
- **Les Consultations de M^{me} de Sévigné.** 1 vol. in-8. 3 fr.
- MICHAUT (N.). **De l'Imagination.** 1 vol. in-8. 5 fr.

- JRIN (Miron). Essais de critique religieuse.** 1 fort vol. in-8. 5 fr.
MORIN (Frédéric). Politique et philosophie. 1 v. in-18. 3 fr. 50 V. p. 32,
 MOSSO (A.). **L'éducation physique de la jeunesse.** 1 vol. in-12, cart.,
 préface du commandant Legros. 1895. 4 fr.
NAUDIER (Fernand). Le socialisme et la révolution sociale. 1894.
 1 vol. in-18. 3 fr. 50
NETTER (A.) La Parole intérieure et l'âme. 1 vol. in-18. 2 fr. 50
NIVELET. Loisirs de la vieillesse. 1 vol. in-12. 3 fr.
 — **Gall et sa doctrine.** 1 vol. in-8 1890. 5 fr.
 — **Miscellanées littéraires et scientifiques.** 1 vol. in-18. 1893. 2 fr.
NIZET. L'Hypnotisme. étude critique. 1 vol. in-12. 1892. 2 fr. 50
NOEL (E.). Mémoires d'un imbécile, préface de Littré. in-18. 3^e éd. 3 fr. 50
NOTOVITCH. La Liberté de la volonté. in-18. 3 fr. 50
NOVICOW (J.). * La Politique internationale. 1 v. in-8. 7 fr.
 — **La Question d'Alsace-Lorraine,** critique du point de vue allemand.
 in-8. 1895. 1 fr. (V. p. 6.)
NYS (Ernest). Les Théories politiques et le droit international.
 1 vol. in-8. 1891. 4 fr.
PARIS (comte de). Les Associations ouvrières en Angleterre (Trades-
 unions). 1 vol. in-18. 7^e édit. 4 fr. — Édition sur papier fort. 2 fr. 50
PAULHAN (Fr.). Le Nouveau mysticisme. 1 vol in-18. 1894. 2 fr. 50
 (Voy. p. 3, 6 et 32.)
PELLETAN (Eugène). * La Naissance d'une ville (Royan). in-18. 1 fr. 40
 — *** Jarousseau, le pasteur du désert.** 1 vol. in-18. 2 fr.
 — *** Un Roi philosophe : Frédéric le Grand.** in-18. 3 fr. 50
 — **Droits de l'homme.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50
 — **Profession de foi du XIX^e siècle.** in-12. 3 fr. 50
PELLIS (F.). La Philosophie de la mécanique. 1 vol. in-8. 1888. 2 fr. 50
PÉNY (le major). La France par rapport à l'Allemagne. Étude de
 géographie militaire. 1 vol. in-8. 2^e édit. 6 fr.
PÉREZ (Bernard). Thierry Tiedmann. — Mes deux chats. in-12. 2 fr.
 — **Jacotin et sa Méthode d'émancipation Intellect.** in-18. 3 fr.
 — **Dictionnaire abrégé de philosophie.** 1893. in-12. 1 fr. 50
PETROZ (P.). L'Art et la Critique en France depuis 1822. in-18. 3 fr. 50
 — **Un Critique d'art au XIX^e siècle.** in-18. 4 fr. 50
 — **Esquisse d'une histoire de la peinture au Musée du Louvre.**
 1 vol. in-8. 1890. 5 fr.
PHILBERT (Lonis). Le Rire. in-8. (Cour. par l'Académie française.) 7 fr. 50
**PHILIPPE (J.). Lucrèce dans la théologie chrétienne du III^e au
 xiv^e siècle.** 1 vol. in-8. 1896. 2 fr. 50
**PIAT (Abbé C.). L'Intellect actif ou Du rôle de l'activité mentale
 dans la formation des idées.** 1 vol. in-8. 4 fr.
PICARD (Ch.). Sémites et Aryens (1893). in-18. 1 fr. 50
**PICAVET (F.). L'Histoire de la philosophie, ce qu'elle a été, ce qu'elle
 peut être.** in-8. 2 fr.
 — **La Métrie et la critique allemande.** 1889. in-8. 4 fr.
**PICTET (Raoul). Étude critique du matérialisme et du spiritua-
 lisme par la physique expérimentale.** 1 vol. gr. in-8. 1896. 10 fr.
POEY. Le Positivisme. 1 fort vol. in-12. 4 fr. 50
 — **M. Littré et Auguste Comte.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
PORT (Célestin), de l'Institut. La Légende de Cathelineau, avec nom-
 breux documents inédits ou inconnus. 1 fort vol. in-8. 1893. 5 fr.
POULLET. La Campagne de l'Est (1870-1871). in-8, avec cartes. 7 fr.
Pour et contre l'enseignement philosophique, par MM. VANDEREM
 (Fernand), RIBOT (Th.), BOUTROUX (F.), MARION (H.), JANET (P.) et FOUILLÉE
 (A.) de l'Institut : MONOD (G.), LYON (Georges), MARILLIER (L.), CLAMADIEU
 (abbé), BOURDEAU (J.), LACAZE (G.), TAINÉ (H.), de l'Académie française.
 1894. 1 vol. in-18. 2 fr.

- PRINZ (Ad.). **L'organisation de la liberté et le devoir social.** 1 vol. in-8. 1895. 4 fr.
- PUJO (Maurice). * **Le règne de la grâce. L'idéalisme intégral.** 1894. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
- RIBOT (Paul). **Spiritualisme et Matérialisme.** 2^e éd. 1 vol. in-8. 6 fr.
- ROSNY (Ch. de). **La Méthode consciencieuse.** 1 vol. in-8. 4 fr.
- SANDERVAL (O. de). **De l'Absolu.** La loi de vie. 1 vol. in-8. 2^e éd. 5 fr.
- **Kabel. Le Soudan français.** In-8 avec gravures et cartes. 8 fr.
- SECRETAN (Ch.). **Études sociales.** 1889. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
- **Les Droits de l'humanité.** 1 vol. in-18. 1891. 3 fr. 50
- **La Croissance et la civilisation.** 1 vol. in-18. 2^e édit. 1891. 3 fr. 50
- **Mon Utopie.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
- **Le Principe de la morale.** 1 vol. in-8. 2^e éd. 7 fr. 50
- **Essais de philosophie et de littérature.** 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50
- SERGUEYEFF. **Physiologie de la veille et du sommeil.** 2 volumes grand in-8. 1890. 20 fr.
- SIEREBOIS. **Psychologie réaliste.** 1876. 1 vol. in-18. 2 fr. 50
- SILVA WHITE (Arthur). **Le développement de l'Afrique.** 1894. 1 fort vol. in-8 avec 15 cartes en couleurs hors texte. 10 fr.
- SOREL (Albert) **Le Traité de Paris du 30 novembre 1815.** In-8. 4 fr. 50
- SPIR (A.). **Esquisses de philosophie critique.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
- STOCQUART (Emile). **Le contrat de travail.** étude de droit social et de législation internationale. 1 vol. in-12. 1895. 3 fr.
- STRADA (J.). **La loi de l'histoire.** 1 vol. in-8. 1894. 5 fr.
- **Jésus et l'ère de la science.** 1 vol. in-8. 1896. 5 fr.
- TÉNOT (Eugène). **Paris et ses fortifications (1870-1880).** 1 vol. in-8. 5 fr.
- **Les Frontières de la France (1870-82-92).** In-8. 2^e éd. 9 fr.
- TERQUEM (A.). **Science romaine à l'époque d'Auguste.** in-8. 3 fr.
- THURY. **Le chômage moderne.** causes et remèdes. 1 v. in-12. 1895. 2 fr. 50
- TIBERGHEN. **Les Commandements de l'humanité.** 1 vol. in-18. 3 fr.
- **Enseignement et philosophie.** 1 vol. in-18. 4 fr.
- **Introduction à la philosophie.** 1 vol. in-18. 6 fr.
- **La Science de l'âme.** 1 vol. in-12. 3^e édit. 6 fr.
- **Éléments de morale universelle.** In-12. 2 fr.
- TISSANDIER. **Études de théodicée.** 1 vol. in-8. 4 fr.
- TISSOT. **Principes de morale.** 1 vol. in-8. 6 fr. (Voy. KANT, p. 9.)
- ULLMO (L.). **Le Problème social.** 1897. 1 vol. in-8. 3 fr.
- VACHEROT. **La Science et la Métaphysique.** 3 vol. in-18. 40 fr. 50 (Voy. p. 7).
- VALLIER. **De l'intention morale.** 1 vol. in-8. 3 fr. 50
- VIGOUREUX (Ch.). **L'Avenir de l'Europe** au double point de vue de la politique de sentiment et de la politique d'intérêt. 1892. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
- VOITURON. **Le Libéralisme et les Idées religieuses.** In-12. 4 fr.
- WEIL (Denis). **Le Droit d'association et le Droit de réunion** devant les chambres et les tribunaux. 1893. 1 vol. in-12. 3 fr. 50
- **Les Élections législatives.** Histoire de la législation et des mœurs. 1 vol. in-18. 1895. 3 fr. 50
- WUARIN (L.). **Le Contribuable.** 1 vol. in-16. 3 fr. 50
- WULF (M. de). **Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège jusqu'à la Révolution française.** In-8. 5 fr.
- **Étude historique sur l'esthétique de saint Thomas d'Aquin.** 1 vol. in-8. 1896. 4 fr. 50
- YUNG (Eugène). **Henri IV écrivain.** 1 vol. in-8. 5 fr.
- ZIESING (Th.). **Érasme ou Salignac.** Étude sur la lettre de François Rabelais. 1 vol. gr. in-8. 4 fr.
- ZOLLA (D.). **Les questions agricoles d'hier et d'aujourd'hui.** 1894, 1895. 2 vol. in-12. Chacun. 3 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE UTILE

116 VOLUMES PARUS.

Le volume de 192 pages, broché, 60 centimes.

Cartonné à l'anglaise ou en cartonnage toile dorée, 1 fr.

La plupart des titres de cette collection ont été adoptés par le Ministère de l'Instruction publique pour les Bibliothèques des Lycées et Collèges de garçons et de jeunes filles, par les Ecoles normales, les Bibliothèques populaires scolaires. Ils embrassent l'histoire, le droit, les sciences, l'économie politique, la philosophie, les arts, etc. Aussi cette collection, par son esprit vulgarisateur, son format commode et son prix modeste, justifie-t-elle son titre et le rôle de grands services aux élèves des divers établissements et à l'instruction populaire.

Les titres adoptés par la Commission consultative de Bibliothèque des Ecoles normales sont indiqués d'un astérisque.

HISTOIRE DE FRANCE

Les Mérovingiens, par FUCHEZ.
Les Carolingiens, par BUCHEZ.
Les Luttes religieuses des premiers siècles, par J. BASTIDE. 4^e édit.
Les Guerres de la Réforme, par A. TIDE. 4^e édit.
La France au moyen âge, par F. MORIN.
Jeanne d'Arc, par Fréd. LOCK.
Le décadence de la monarchie française, par Eug. PELLETAN, sénateur. 4^e édit.
La Révolution française, par H. CAR-
 (2 volumes).
La Défense nationale en 1792, par
 AFFAREL.
Napoléon 1^{er}, par Jules BARNI.
Histoire de la Restauration, par
 LOCK. 3^e édit.

Histoire de Louis-Philippe, par Edgar
 ZEVORT. 2^e édit.
Mœurs et Institutions de la France,
 par P. BONDOIS, 2 vol.
Léon Gambetta, par J. REINACH.
 * **Histoire de l'armée française**, par
 L. BÈRE.
 * **Histoire de la marine française**,
 par DONEAUD, 2^e édit.
Histoire de la conquête de l'Algérie,
 par QUESNEL.
 * **Les Origines de la guerre de 1870**,
 par Ch. DE LARIVIERE.
**Histoire abrégée de la littérature fran-
 çaise**, par GEORGES MEUNIER, agrégé de
 l'Université.

PAYS ÉTRANGERS

Espagne et le Portugal, par E. RAY-
 O. 2^e édition.
Histoire de l'Empire ottoman, par
 COLLAS. 2^e édition.
Les Révolutions d'Angleterre, par
 DESPOIS. 3^e édition.
Histoire de la maison d'Autriche,
 Ch. ROLLAND. 2^e édition.

* **L'Europe contemporaine (1789-1879)**,
 par P. BONDOIS.
 * **Histoire contemporaine de la
 Prusse**, par Alfr. DONEAUD.
Histoire contemporaine de l'Italie,
 par Félix HENNEGUY.
**Histoire contemporaine de l'Angle-
 terre**, par A. REGNARD.

HISTOIRE ANCIENNE

La Grèce ancienne, par L. COMBES.
 dition.
Asie occidentale et l'Égypte, par
 TT. 2^e édition.

L'Inde et la Chine, par A. OTT.
Histoire romaine, par CREIGHTON.
L'Antiquité romaine, par WILKINS.
L'Antiquité grecque, par MAHAFFY.

GÉOGRAPHIE

**Torrents, fleuves et canaux de la
 France**, par H. BLERZY.
Les Colonies anglaises, par H. BLERZY.
Les Iles du Pacifique, par le capitaine
 LISSEAU JOUAN (avec une carte).
**Les Peuples de l'Afrique et de
 l'Asie**, par GIRARD DE RIALLE.
Les Peuples de l'Asie et de l'Europe,
 GIRARD DE RIALLE.
Indo-Chine française, par FAQUE.

* **Géographie physique**, par GEIKIE.
 * **Continents et Océans**, par GROVE (avec
 figures).
 * **Les Frontières de la France**, par
 P. GAFFAREL.
L'Afrique française, par A. JOYEUX.
 * **Madagascar**, par A. MILHAUD, 2^e édit.
Les grands ports de commerce, par
 D. BELLET.

COSMOGRAPHIE

**Éclipses de Fontenelle sur
 l'ité des mondes**, par BOILLLOT.
Comètes et Étoiles, par le P. SECCHI,
 S. WOLF et DELAUNAY. 2^e édition.
Phénomènes célestes par ZURCHER

et MARGOLLÉ.
A travers le ciel, par AMIGUES.
Origines et Fin des mondes, par Ch.
 RICHARD. 3^e édition.
 * **Notions d'astronomie**, par L. CATALAN.

SCIENCES APPLIQUÉES

Le Génie de la science et de l'industrie, par B. GASTINEAU.

* **Causeries sur la mécanique**, par BROTHIER. 2^e édit.

Médecine populaire, par le D^r TURCK.

La Médecine des accidents, par le D^r BROQUÈRE.

Les Maladies épidémiques (Hygiène et Prévention), par le D^r L. MONIN.

Hygiène générale, par le D^r CRUVEILBIER. 9^e édition.

L'Hygiène de la cuisine, par le D^r LAUMONIER.

Petit Dictionnaire des falsifications, par DUFOUR.

SCIENCES PHYSIQUES ET NATURELLES

* **Télescope et Microscope**, par ZURCHER et MARGOLLÉ.

* **Les Phénomènes de l'atmosphère**, par ZURCHER. 4^e édit.

* **Histoire de l'air**, par ALBERT-LÉVY.

Histoire de la terre, par BROTHIER.

Principaux faits de la chimie, par Em. BOUANT (avec gravures).

* **Les Phénomènes de la mer**, par E. MARGOLLÉ. 5^e édit.

* **L'Homme préhistorique**, par ZABOROWSKI. 2^e édit.

Les mondes disparus, du même.

Les grands Singes, du même.

Histoire de l'eau, par Em. BOUANT.

Les Mines de la France et de colonies, par P. MAIGNE.

Les Matières premières et leur emploi, par le D^r H. GENEVOIX.

Les Procédés Industriels, du même.

La Photographie, par H. GOSSIN.

La Machine à vapeur, du même (avec figures).

La Navigation aérienne, par G. DARRAS.

L'Agriculture française, par A. BALÉTRIER (avec figures).

* **Les Chemins de fer**, p. G. MAYER (avec figures).

Les grands ports maritimes de commerce, par D. BELLET (avec figures).

La Culture des plantes d'appartement, par A. LARBALÉTRIER (avec figures).

La Viticulture nouvelle, par BEAUFORT.

Introduction à l'étude des sciences physiques, par MORAND. 5^e édit.

Le Darwinisme, par E. FERRIÈRE.

* **Géologie**, par GEIKIE (avec figures).

Les Migrations des animaux, par G. PIGEON VOYAGEUR, par ZABOROWSKI.

Premières Notions sur les sciences naturelles, par Th. HUXLEY.

La Chasse et la Pêche des animaux marins, par JOUAN.

Zoologie générale, par H. BEAUFORT.

Botanique générale, par E. GÉRARD.

La vie dans les mers, par H. COSSON (avec gravures).

Insectes nuisibles, par ACLOCQUE.

PHILOSOPHIE

Le Scepticisme, par M. BRUNIER. 3^e édit.

* **L'Origine du langage**, par ZABOROWSKI.

* **Physiologie de l'esprit**, p. PAULHAN.

L'Homme est-il libre? par G. RENAN.

La Philosophie positive, par ROBERT OUPH.

La Vie éternelle, par ENFANTIN. 2^e éd.

Voltaire et Rousseau, par E. NOËL. 3^e éd.

Histoire populaire de la philosophie, par L. BROTHIER. 3^e édit.

* **La Philosophie zoologique**, par Victor

ENSEIGNEMENT. — ÉCONOMIE DOMESTIQUE

De l'Éducation, par HERBERT SPENCER.

La Statistique humaine de la France, par Jacques BERTILLON.

Le Journal, par HATIN.

De l'Enseignement professionnel, par CORBON. 3^e édit.

Les Délassements du travail, par Maurice CRISTAL. 2^e édit.

Le Budget du foyer, par H. LENEVEUX.

Paris municipal, par H. LENEVEUX.

Histoire du travail manuel en France, par H. LENEVEUX.

L'Art et les Artistes en France, par Laurent PICHAT, sénateur. 4^e édit.

Premiers principes des beaux-arts,

par J. COLLIER (avec gravures).

* **Économie politique**, par ST. JEVOIS.

Le Patriotisme à l'école, par J. colonel d'artillerie.

Histoire du libre-échange en France, par MONGREDIEN.

Économie rurale et agricole, par

* **La Richesse et le Bonheur**, par COSTE.

* **Alcoolisme ou épargne**, par Ad. 4^e édition.

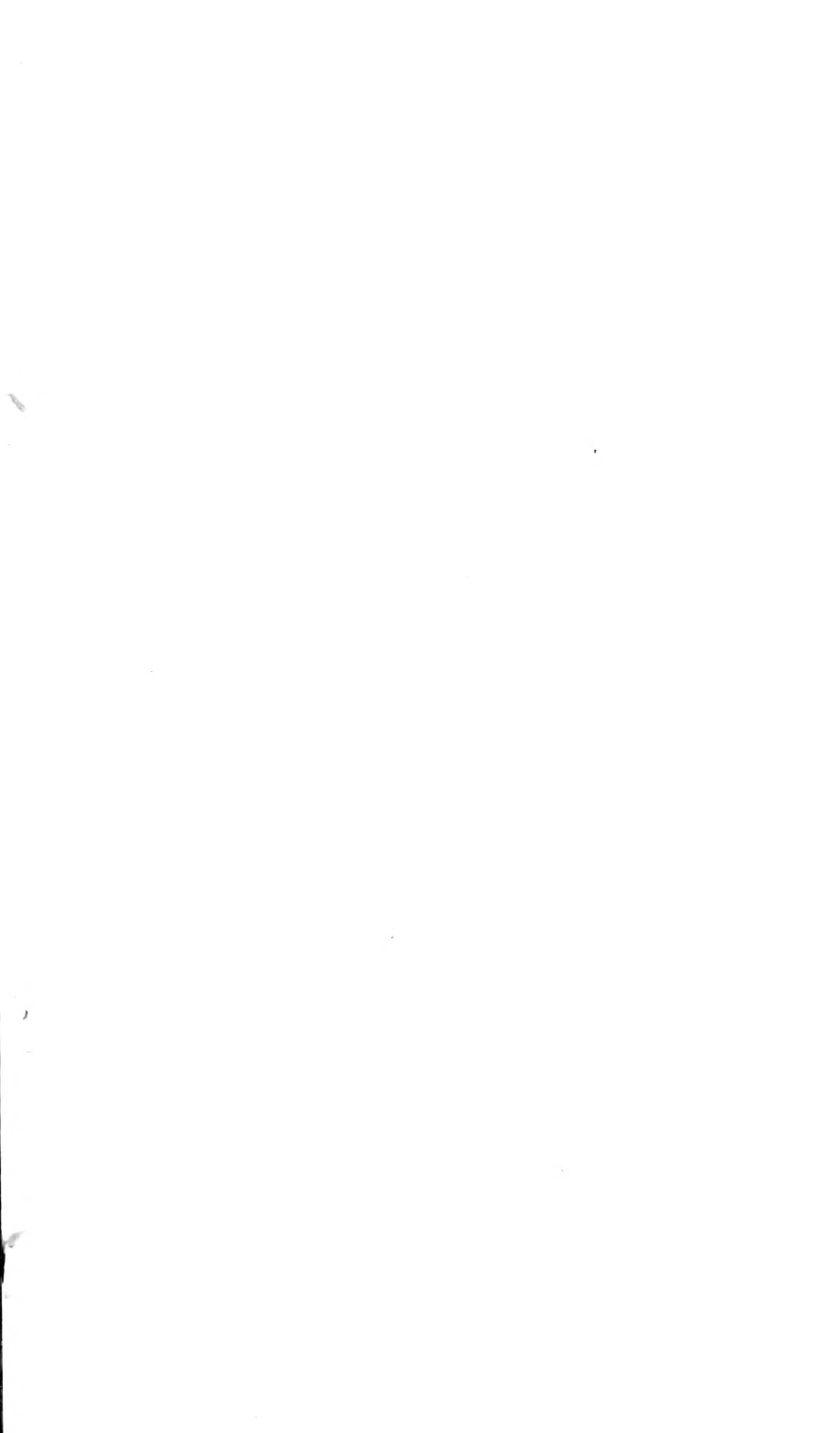
* **L'Alcool et la lutte contre l'alcoolisme**, par les D^{rs} SÉRIEUX et MATHIEU.

Les plantes d'appartement, de serre et de balcon, par A. LARBALÉTRIER.

DROIT

* **La Loi civile en France**, par M. MOUQUET. 3^e édit.

La Justice criminelle en France, par G. JOURDAN. 3^e édit.



BINDING SECTION JAN 14 1971

B L'Année philosophique
2
A5
année 7

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

